

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

İNSAN HAKLARINA ELEŞTİREL YAKLAŞIMLARDA
ÖZNE SORUNU

Doktora Tezi

Remzi Orkun GÜNER

Ankara 2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

İNSAN HAKLARINA ELEŞTİREL YAKLAŞIMLARDA
ÖZNE SORUNU

Doktora Tezi
Remzi Orkun GÜNER

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Saim ÜYE

Ankara 2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

Remzi Orkun Güner

İNSAN HAKLARINA ELEŞTİREL YAKLAŞIMLARDA ÖZNE SORUNU

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Saim ÜYE

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Gülriz UYGUR

.....

Doç. Dr. Saim ÜYE

.....

Doç. Dr. Bülent ALGAN

.....

Dr. Öğr. Üyesi Reyda ERGÜN UMUROĞLU

.....

Dr. Öğr. Üyesi Şefik Taylan AKMAN

.....

Tez Sınavı Tarihi: ...28.06.2019...

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Doç. Dr. Saim Üye danışmanlığında hazırladığım “İnsan Haklarına Eleştirel Yaklaşımlarda Özne Sorunu” adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 15.05.2019

Remzi Orkun GÜNER





Mehmet Fatih Traş'a

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR CETVELİ.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN HAKLARINA ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR:

İNSAN HAKLARI KAVRAMINDAN HAK SİYASETİNE

I. İnsan Hakları Siyaseti için Bir Giriş.....	6
A. İnsan Hakları Sorununun Güncelliği	6
B. Geleneksel Hak Söyleminin Temel Önergeleri.....	16
C. Siyasi-Tarihsel Söylemin İki Unsuru: İfşa ve Yeniden Yapılandırma.....	22
D. Eleştirel İnsan Hakları Çalışmalarında Özne Sorunsalı	31
II. İnsan Haklarının Yirminci Yüzyıldaki Otoritesi.....	46
A. İnsan Haklarına İlişkin İkame Sorunu	46
B. İnsan Haklarının Tarihi Nasıl Yazılır? Teleolojik Anlatının Eleştirisi.....	51
C. 1948 Sonrası: Yepyeni Bir İnsan Hakları Siyaseti	63
D. “Son İdeoloji” olarak Yirminci Yüzyıl İnsan Hakları Siyaseti	71
III. Siyasi-Tarihsel Analizden Hakların Siyasiliğine	85
A. Hakların “Siyasi” İçeriğine Dair Bir Tartışma	85
B. Marcel Gauchet: İnsan Haklarının Siyaset olarak Reddi.....	92
C. Claude Lefort: Hak Siyasetinin Belirlenemezliği.....	98

İKİNCİ BÖLÜM

HAK SİYASETİNİN PARADOKS YA DA AÇILIMLARI:

İNSAN VE YURTTAŞ ARASINDA HAKLARIN ÖZNESİ

I.	İnsan ile Yurttaş Kategorileri arasındaki Kurucu Paradoks.....	106
A.	Hak Sahipliğinin Önkoşulu: Yurttaş Kimliği	106
B.	Metafizik ve Siyaset: Edmund Burke’un Erken Eleştirisi.....	112
II.	İnsan Hakları ile Ulus-Devletin Ortaklaşan Kaderi.....	119
A.	Hannah Arendt ve İnsan Haklarının Sonu	119
B.	Hannah Arendt, Jean Améry ve İnsanlığa karşı “Yahudi” Olmak	130
C.	Hukuki ve/veya Siyasi Kategori olarak Haklar	141
D.	Hak Siyaseti ya da Haklara Sahip Olma Hakkı.....	148
III.	İnsan Hakları: Yaşamı Siyasetleştirmek ya da İnsana Değer Bıçmak	158
A.	Mülteci: İnsanlığın Sınırında, İnsan Haklarının Ötesinde	158
B.	Siyasi Olan’ın İnşası: Giorgio Agamben ve Egemen İktidar	165
C.	Siyasi Modernlikte İnsan Hakları ve Biyopolitika	178
IV.	İnsan Haklarının “Ötesinde” Özne Sorunsalı	187
A.	Egemenliğin Perspektifinden Hak Siyaseti	187
B.	Hak Siyasetinin Agambenci Reddi.....	195
C.	İnsan Eşiğini Sorgulama Girişimi	200

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAK SİYASETİNİN ÖZNELERİ KİMDİR?

FOUCAULT VE ÖZCÜLÜK-KARŞITI BİR HAK SİYASETİ ARAYIŞI

I.	Michel Foucault: Hak Siyasetinin Eleştirel Bir Savunusu	212
A.	Michel Foucault’nun Haklarla İkircikli İlişkisi	212
B.	Öznellik Sorusu ve Sorunsallaştırma Kavramı.....	222
C.	Eleştiri nedir?.....	234
D.	Soybilimsel Siyaset ve Eleştirinin Pratiği	245

II. Hukuki-Söylemsel İktidar Eleştirisinde Haklar	260
A. İktidar Analitiği ve Temel Kavramsal Araçlar	260
B. İktidar, Özne ve Strateji İlişkileri	268
C. Hukuki-Felsefi Söylem, Siyasi-Tarihsel Söylem ve Haklar.....	278
III. Eleştirel Karşı-Tutum olarak Hak Siyaseti.....	293
A. Yönetimsellik Çağında İnsan Hakları	293
B. Karşı-Tutum ve Hakların Normatif Zemini Sorusu	300
C. Karşı-Tutumların Eleştireliliği	316
D. Hak Siyasetinin Olumsuzluğu, Öznenin Tamamlanmamışlığı	323
IV. Özcülükten Stratejik Kimliklenmeye Hak Siyaseti.....	333
A. Hümanist İnsan-Normun Ötekisi.....	333
B. Özcülük, Kimlik ve Mağduriyet: Wendy Brown	342
C. Öznellik, Gey Kimliği ve Geylerin İnsan Hakları Mücadelesi	354
D. Dostluk, Siyaset ve İlişkisel Haklar.....	366
SONUÇ	376
KAYNAKÇA.....	382
ÖZET	416
ABSTRACT	418

KISALTMALAR CETVELİ

bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfa aralığı
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı

GİRİŞ

*“Bizimki gibi bir toplumda gerçek siyasi görev, hem tarafsız hem de bağımsız gibi görünen kurumların işleyişlerini eleştirmekmiş gibi geliyor bana; bu kurumları, her zaman gizliden gizliye bunlar üzerinden uygulanmış olan siyasi şiddetin maskesini düşürecek şekilde, bunlara karşı kavga verilebilsin diye eleştirmek ve bunlara saldırmaktır siyasi görev.”*¹

Bu çalışmada, insan haklarını bugün güncel bir sorun haline getiren özne paradoksundan hareketle, hak siyasetine dair eleştirel ve olumlayıcı bir perspektifin imkânları sorgulanmıştır. Günümüzün ortodoks liberal insan hakları söylemi, hakları evrensel, tarafsız ve siyaseten bağımsız hukuki araçlar, ulus-devlet egemenliğini sınırlandıran ve ona meşruiyet sağlayan aşkın değer ve ilkeler bütünü olarak tanır. Öte yandan insan hakları meşruiyet kurucu niteliğiyle salt ulus-devletler nezdinde karşımıza çıkmaz; yerel ve küresel ölçekteki çeşitli siyasi mücadeleler, uluslararası insancıl müdahaleler bakımından da asli meşruiyet odağı olarak kabul edilir.

İnsan haklarının söz konusu otoritesini Batı’da, 1970’li yılların ortalarında elde ettiği kabul edilir. “İnsan hakları çağı”nı açan 1970’li yıllardan günümüze haklar, toplumsal mücadelelerde kitlelere ilham veren bir söylem, eylemliliği hukukla ikame eden bir pratik olarak belirmeye başlar. Özellikle 1990’lı yıllardan itibaren, yükselen kimlik siyasetinin asli repertuarını oluşturmaya başladığı gözlemlenir. Uluslararası

¹ Michel Foucault, Noam Chomsky, **İnsan Doğası. İktidara Karşı Adalet** (çev. Tuncay Birkan), BGST Yayınları, İstanbul, Ağustos 2012, s. 44.

arenada ise, yine aynı tarihsel dönemde, insancıl örgütlenmelerin ve pratiklerin temel referansı haline gelir. İnsancılık ile aralarındaki kavramsal farklılıklara rağmen insan hakları, Batılı siyasi iktidar odaklarına işgal hakkı tanırken kendisini siyaset karşıtı sunan, bizzat yarattığı kurbanların haklarını savunmaya soyunan insancıl müdahalelere evrilir.²

İnsan hakları söyleminin Batı’da son elli yıllık süreçteki zaferine, söylemin siyaseten ürettiği etkiler konusunda gittikçe büyüyen kaygılar da eşlik etmiştir. Hakların sunduğu vaatler ile pratikteki izdüşümleri arasında açılan mesafe, kitleler nezdindeki güvenirliliklerini büyük ölçüde sarsmıştır. İnsan hakları söylem ve pratiği, farklı perspektiflerden farklı gerekçelerle eleştirel bir sorgulamaya tabi tutulmuş, özellikle 2000’li yıllardan itibaren, eleştirel insan hakları olarak adlandırılacak literatürün gelişmesine yol açmıştır. Söz konusu literatürün temel tartışma noktalarına odaklanıldığında, üç temel tespitte bulunulabilir.

Birincisi, eleştirel yaklaşımlar, çalışmada “hukuki-felsefi söylem” olarak da adlandırılmış liberal haklar kuramından farklı olarak, hakların özünü ve kuramsal kökenlerini tartışmak yerine, siyaseten etkililiklerini, ürettikleri iktidar etkilerini sorunsallaştırırlar. “Siyasi-tarihsel” bir perspektifle, insan hakları kavramsallaştırması, yerini hak siyasetinin tartışılmasına bırakır. İkincisi; hakları verili değil toplumsal-siyasi süreçlerin ürünü olarak tanıyan eleştirel yaklaşımlar, insan haklarına ilişkin güncel sorunun esasında bir öznellik sorunu olduğunu, uluslararası insan hakları projesinin nihayetinde insan olanı adlandırma ve çerçevelendirme stratejisi olarak işleyen, belirli bir

² Wendy Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, Princeton University Press, Princeton, 1995, s. 52; Richard Falk, “Uluslararası Hukuk ve İnsan Hakları” (çev. Serap Arslanpay), **Güçlünün Silahı: Amerikan Devlet Terörü Üzerine Söyleşiler** (ed. Cihan Aksan ve Jon Bailes), Metis Yayınları, İstanbul, Nisan 2014, ss. 61-77, s. 63.

İnsan normu üzerinden düzenleyici/özneleştirici bir siyasi mekanizma olduğunu iddia ederler. Zira özellikle 1970’li yıllardan bu yana Batı’da gelişen fark temelli kimlik siyaseti, hakların diline başvururken, İnsan-öznenin normatif sınırlarıyla mücadele vererek söylem ve pratiğe içkin özcülüğü ifşa eder. Fakat bu tespit, büyük ölçüde, eleştirel yaklaşımları hakları bir siyaset olarak reddetmeye götürmez. Üçüncü olarak, eleştirel insan hakları çalışmalarına yakından bakıldığında, eleştirel kabul olarak adlandırılabilen ve eleştirel bir perspektiften hak siyasetinin sunabileceği imkânlar olduğunu öne süren düşünsel bir eğilim karşımıza çıkar. Eleştirel kabul düşüncesine yerleşen çeşitli yaklaşımlar, sundukları çeşitli güzergâhlarla insan haklarını krize sokan özne paradoksuna açılım geliştirmenin, hukuki-felsefi söylemin özcü iddialarına karşı, hakları “siyaseten” sahiplenebilmenin yollarını ararlar.

Çalışmanın “İnsan Haklarına Eleştirel Yaklaşımlar: İnsan Hakları Kavramından Hak Siyasetine” başlıklı birinci bölümü, bu çerçevede, insan haklarını bir “sorun” olarak gündeme taşıyan eleştirel yaklaşımlara odaklanmıştır. İnsan özne-normuna yükseltilen itirazlara, insan hakları konusunda eleştirel ve siyasi bir diyalogun yolunu tıkayan, hakların siyasi imgelememizdeki köklü otoritesini hazırlayan ilerlemeci ve teleolojik tarih anlatısına yöneltilen kuramsal müdahalelere, hakların siyasi değerine dair tarihsel açıdan önemli bir tartışmaya yer vermiştir.

Eleştirel yaklaşımların gündemindeki “insan haklarının öznesi kimdir?” sorusundan hareketle, çalışmanın “Hak Siyasetinin Paradoks ya da Açılımları: İnsan ve Yurttaş Arasında Hakların Öznesi” başlıklı ikinci bölümü, özne kategorisinin analizine odaklanmıştır. İnsan-özneyi ve kurucu öteki kategorilerini tartışabilmek adına, insan ve

yurttaş kategorileri arasındaki paradoks tercih edilmiştir. Zira eleştirel insan hakları çalışmaları için öncü sayılabilecek teorik çalışmalar, büyük ölçüde bu paradoks etrafında şekillenerek, insan haklarının ulus-devlet egemenliğiyle ortaklaşan kaderine temas etmiştir. Bu bağlamda Edmund Burke, Hannah Arendt ve Giorgio Agamben’in eleştirel analizlerinden faydalanılmış, insan hakları söylemini krize sokan tarihsel figürler üzerinden, özne kategorisiyle siyaseten baş etme yollarından birinin, hak siyasetinin “içerisinde” bulunup bulunamayacağı tartışmasına odaklanılmıştır.

Çalışmanın “Hak Siyasetinin Özneleri Kimdir? Foucault ve Özcülük-Karşıtı Bir Hak Siyaseti Arayışı” başlıklı son bölümü ise hakları strateji ve taktik değerleriyle siyaseten sahiplenilen Michel Foucault’yu, çağdaş eleştirel yaklaşımlar ve kimlik temelli hak siyasetine getirilmiş güncel itirazlarla yan yana getirir.

Hümanist İnsan-normun ve özcü kimlik kategorilerinin önemli eleştirmenlerinden addedilen Foucault, eleştirel yöntemiyle, hakları kutsayan ya da topyekûn siyaseten reddeden yaklaşımlardan farklı olarak, “eleştirel” ve “siyasi” bir perspektifin koşulları üzerine düşünmemize imkân veren çeşitli kavramsal araçlar sunar. Kendi kişisel-siyasi angajmanlarının ürünü olan çeşitli hak savunularıyla, hakların özne paradoksuyla baş etmeyi deneyen, hak siyasetinin siyasi açılımları üzerine düşünmeyi salık veren ve özelleştirelliği temel alan bir yaklaşım geliştirmeye izin verir. Foucault’dan hareketle bu çalışma, genel olarak, hak siyasetine ontolojik zemin arayışında olmayan, İnsan için yeni normatif sınırlar tayin etmeyen, siyasetin olumsuzluğunu tanıyan, hak siyasetinin performatifliğine vurgu yapan, hak talep etmemize imkân veren kimlik ve özne

konumlarını strateji ve taktik terimleriyle düşünen siyasi, özcü olmayan bir perspektifin olabilirliğini tartışmaya açmayı hedeflemiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

İNSAN HAKLARINA ELEŞTİREL YAKLAŞIMLAR:

İNSAN HAKLARI KAVRAMINDAN HAK SİYASETİNE

“Siyaset, ahlak, hukuk, dünya düzeni; hepsi, hakların etrafında dönmektedir.

Kinik, “ideolojisiz” çağımız için oldukça etkileyici bir başarıdır bu.

Haklar, tüm ideolojilerin ölümünün ardından gelen ideoloji,

son ideoloji ya da ‘putperestlik’tir.”³

I. İnsan Hakları Siyaseti için Bir Giriş

A. İnsan Hakları Sorununun Güncelliği

Çağdaş evrensel insan hakları söylem ve pratiğini kutsayan ya da söz konusu projeye farklı gerekçelerle eleştirel yaklaşanların belirli bir konuda uzlaştıkları ileri sürülebilir: İçinde bulunduğumuz çağ bir “haklar çağı”⁴dır.⁵ Adaletle ilişkin talepler bugün büyük ölçüde liberal insan hakları terminolojisi içinden sunulmakta, insan hakları, siyasi eylemliliği meşru kılan üstün ahlaki ilke olarak kabul edilmektedir.⁶ Birbirinden farklı

³ Costas Douzinas, “The poverty of (rights) jurisprudence”, **The Cambridge Companion to Human Rights Law**, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, ss. 56-78, s. 57.

⁴ Louis Henkin, **The Age of Rights**, Columbia University Press, New York, 1990; Norberto Bobbio, **The Age of Rights** (çev. Allan Cameron), Polity Press, Cambridge, 2005; Costas Douzinas, **The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century**, Hart Publishing, Oxford, 2000, s. 1; Costas Douzinas, “İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya”, **Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları. Eleştirel Bir Yaklaşım** (der. ve çev. Rabia Sağlam, Kasım Akbaş), NotaBene Yayınları, Ankara, 2015, ss. 73-100, s.73.

⁵ Ben Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, Stanford University Press, Stanford, California, 2015, s. 2.

⁶ Upendra Baxi, **The Future of Human Rights**, Oxford University Press, 3. Baskı, Oxford, 2012, s. 2; Ben Golder, “Beyond redemption? Problematising the critique of human rights in contemporary international legal thought”, **London Review of International Law**, 2 (1), 2014, ss. 77-114, s. 78.

kaygılara sahip birbirinden farklı özneler hakları konuşmakta, uluslararası insan hakları hukukunun kurumsal yapısı içerisinde mücadele vermektedir⁷: İnsancıl askeri müdahalelerin, ulus-aşırı şirketlerin, ulusal ya da uluslararası ölçekte kadın, sakat⁸, LGBTİ+, azınlık, mülteci gibi kimliklerle mücadele edenlerin ya da insan-dışı varlıkların ve yeryüzünün sömürülmesine itiraz edenlerin insan hakları diline başvurduğu, eylemlerinin meşruiyetini yürüttükleri hak siyasetinden aldıkları görülür. İnsan hakları söylem ve pratiğinin önemli eleştirmenlerinden Costas Douzinas’a göre, içinde bulunduğumuz dünya düzeninde siyaset ve ahlak bütünüyle haklara endekslenmiştir; “sol” ya da “sağ” siyaset, küresel emperyalist ya da küreselleşme karşıtı aktivist, hemen hemen herkes, taleplerini meşrulaştırmak adına insan hakları retoriğine başvurur.⁹ Wendy Brown’un belirttiği üzere günümüzde özgürlük ve eşitlik; insan hakları söylemi, bu söyleme içkin kurucu özne ve tarafsız hukuk devleti fikri olmadan tahayyül edilemez hale gelmiştir.¹⁰

Liberal insan hakları söylemi ya da haklara ilişkin klasik “hukuki-felsefi söylem”, hakları ontolojik olarak insan-bireye içkin kabul etmekte, siyasi iktidarın karşısında iktidarı sınırlandıran aşkın-ahlaki bir ölçüt olarak değerlendirmektedir. 1776 tarihli

⁷ Karen Zivi, **Making Rights Claims. A Practice of Democratic Citizenship**, Oxford University Press, New York, s. 1.

⁸ *Disable* sözcüğünün Türkçe’deki ilk karşılıklarından biri “özürlü” olmuştur. Fakat olumsuz içeriği nedeniyle “özürlü” yerini büyük ölçüde “engelli” ifadesine bırakmış, sahada çalışan birçok sivil toplum kuruluşlarınca bu haliyle benimsenmiştir. Günümüzde ise Türkiye’deki sakat hareketi engelli kavramının kullanılmasını büyük ölçüde eleştirmekte, zira “engel”in kişinin bedensel durumunda değil toplumsal koşullarda olduğuna dikkat çekmektedir. Engelli yerine önerilen “sakat” sözcüğü ise bedensel bir durum tespiti yapmakta, “normal” ya da “sağlam” beden algısı karşısında “düşük nitelikli” bedenin sahiplenilmesine ve sakatlık ekseninde bir kimlik siyaseti yürütülmesine imkân vermektedir. Engelli kavramına dair hareketin getirdiği güncel eleştiriler ve sakat bedeni sahiplenme stratejisinden hareketle, çalışmanın genelinde sakat sözcüğü tercih edilmiştir (bkz. Sibel Yardımcı, “Sakatlığın Tarihsel İnşası”, **Engellilik ve Ayrımcılık: Eğitimciler için Temel Metinler ve Örnek Dersler** [der. Kenan Çayır, Melisa Soran, Melike Ergün], Karakök Akademi, İstanbul, 2015, ss. 7-17, s. 9-10).

⁹ Douzinas, “The poverty of (rights) jurisprudence”, s. 57.

¹⁰ Wendy Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset** (çev. Emine Ayhan), Metis Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 34.

Amerika Bağımsızlık Bildirisi (“1776 Bildirisi”) ile 1789 tarihli Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi’nin (“1789 Bildirisi”) formüllerini takiple, 1945’te kurulan Birleşmiş Milletler bünyesinde ilan edilen “İnsan Hakları Evrensel Bildirisi” (“1948 Bildirisi”), hızlı bir kodifikasyon sürecini beraberinde getirir; insan hakları aşkın bir ölçüt olmasının yanı sıra uluslararası hukuki bir standart olarak kabul edilmeye başlanır. Hukuki-felsefi söylemin klasik teleolojik ve ilerlemeci tarihsel anlatısı, felsefi kökenini genel olarak Batı’da geleneksel tabii hukuk ve modern tabii haklar düşüncesinden aldığı kabul edilen insan haklarını, İkinci Dünya Savaşı’nın mirası olarak tanıtır: Haklar savaş sonrası dünyada “müşterek ahlaki dil”¹¹ olarak ihdas edilmiş, yıkımın ardından inşa edilen yeni dünya düzeninin asli olgusu haline gelmişlerdir.¹²

Yirminci yüzyılda Batı’da öncelikli olarak devlet-merkezli bir çerçevede kavramsallaştırılan haklar, mutlak surette haklara sahip birey ile ulus-devlet, özne ile iktidar arasındaki kurgusal mesafeye yerleştirilmiş, ulus-devlet yapılanması için asli bir meşruiyet odağı olarak kabul edilmiştir. İnsan hakları, geleneksel söylem açısından, siyasi meşruiyet ve meşruiyetle bağıntılı olmak üzere “köken” sorunundan bağımsız düşünülemez. Öte yandan “haklar çağı”nda ulus-devlet hakimiyeti, bir meşruiyet odağı olarak insan hakları projesinin yalnızca bir ayağı olarak belirir. 1970’li yıllardan başlayarak, özellikle 1990’lı yıllarda karşımıza iki yeni paradigma çıkar.¹³ İnsan hakları söylemi, ulus-devlet hakimiyetinin yanı sıra, hem çağdaş toplumsal hareketler hem

¹¹ Charles R. Beitz, **The Idea of Human Rights**, Oxford University Press, New York, s. 1.

¹² Richard Rorty, “İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlık” (çev. Mithat Sancar), **Birikim**, 67, Kasım 1994, <http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/4304/insan-haklari-akil-ve-duyarlik#.W1Tt9IQmq9Y> (erişim tarihi: 15.05.2019).

¹³ Conor Gearty, **Can Human Rights Survive? The Hamlyn Lectures 2005**, Cambridge University Press, 2011, s. 134.

insancıl müdahaleler¹⁴ açısından da küresel bir meşruiyet kaynağı, nihai bir ölçüt olarak sunar kendisini.¹⁵ Heterojen yapıdaki siyasi özgürleşme mücadeleleri bakımından insan hakları, tahakküm karşısında başvurulabilecek siyasi-hukuki bir araç olarak, tüm diğer söylem ve projeler karşısında ayrıcalıklı bir konumu haizdir.¹⁶ Haklar, hukuken düzenlenen ve hukuka yöneltile talepler olarak belirlediği, bir hukuk kategorisi olarak düşünüldüğü ölçüde, belirli bir mücadelenin yasal düzeni olarak değerlendirilir. Zira ulus-devlet, bir direnişi insan haklarının müşterek dilini çevirerek, onun meşruiyetine karar veren tarafsız bir merci olarak kendini konumlandırabilir.¹⁷ Benzer şekilde çeşitli siyasi iktidar odakları, askeri müdahalelerinde kendilerini insan haklarının diliyle bağlı tuttukları takdirde eylemlerini meşru addedebilirler. Uluslararası düzlemde haklar, diplomatik yaptırımlardan askeri hareketlere kadar çeşitli müdahaleler için “ahlaki bir mihenk taşı”, temel bir referans olarak işletilir.¹⁸ Farklı çerçevelerde sürdürülen tüm bu eylemler nezdinde, “mağdurları için daha iyi, daha insancıl koşullar”, insan haklarının içerdiği değerler, norm ve pratiklerle mümkün olabilir. İnsan hakları, hem siyasi

¹⁴ İnsancıl müdahaleler, Bosna ve Kosova’da sivil nüfusa karşı işlenen suçlar ve etnik temizlik karşısında NATO’nun eylemlerini gerekçelendirmek üzere başvurulmuş teoriyi ve bu teoriye dayandırılarak, bir ulus devletin “genelleştirilmiş ahlaki yükümlülükleri”ne riayet etmeyip nüfusun belirli bir kısmının insan haklarını ihlal ettiğinde, uluslararası insan hakları ilke ve standartları doğrultusunda egemenliğe müdahale eden pratikleri ifade eder. Eleştirel yaklaşımlar, ağırlıklı olarak, ulus-devletlerin söz konusu standartlara başvurma yollarından hareketle, insancıl müdahalelerin “altinsan” (*subhuman*) özellikler inşa eden, batımerkezciliği ve kolonyalizmi yeniden üreten siyasi etkileri üzerinde dururlar. Sorun, ortak bir paydada, insani müdahale hakkının, hakları kullanma kapasitesini haiz olmayan figürler tayin etmesi ve hakların kullanımını, “kurban”lardan alarak “uygar” Batılı iktidar odaklarına devretmesidir (Seyla Benhabib, **Ötekinin Hakları. Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar** [çev. Berna Akkıyal], İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 19; Nicola Perugini, Neve Gordon, **The Human Right to Dominate**, Oxford University Press, 2015, s. 3, 18.

¹⁵ Costas Douzinas, **Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism**, Routledge-Cavendish, Abingdon, 2007, s. 59 vd.; Anthony J. Langlois, “Human Rights in Crisis? A Critical Polemic Against Polemical Crisis”, **Journal of Human Rights**, 11, 2012, ss. 558-570, s. 563.

¹⁶ Nancy Fraser, Alex Honneth, **Redistribution or Recognition? A Political and Philosophical Exchange** (çev. Joel Golb, James Ingram ve Christiane Wilke) Verso, Londra, 2003, s. 89.

¹⁷ Illan Rua Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, Routledge, 2012, s. 1.

¹⁸ Charles R. Beitz, “Human Rights as a Common Concern,” **American Political Science Review**, 95 (2), Haziran 2001, ss. 269-282, s. 269.

eylemlilik, hem de devlet ve diğer siyasi iktidar odakları için asli Normativite haline gelir.¹⁹

İnsan hakları söylemi, birbirleriyle temas halindeki bu üç zeminde meşruiyet kurucu niteliğiyle değerlendirilmekle beraber, bu otoritesini esasen Batı’da 1970’li yılların ortalarında kazandığı kabul edilir. Son elli yıllık süreç içerisinde otoritesini pekiştirdiği, ama aynı zamanda söylemsel gücünün zayıfladığı ileri sürülebilir. Kitleler nezdinde itibarını kaybettiği ölçüde haklar, ulus-devlet egemenliği için vazgeçilmez bir söylemsel araç olmaktan çıkmaya başlar. Çağdaş kimlik siyasetleri içerisinde insan hakları terminolojisinin ve kurucu özne kategorisinin siyasi işlevleri daha fazla sorgulanırken²⁰, uluslararası alanda silahlı güçle ilişkilenen ve onun retorikine dönüşen insan haklarının, neoliberal çıkarları maskeleyemekteki yetersizliği daha yüksek sesle dile getirilir. Devlet militarizmini meşrulaştırmak için haklar söylemine git gide daha çok başvurulması²¹, kitleleri, hakları eleştirel bir perspektiften sorunsallaştırmaya yöneltir. “İnsan haklarının yükselişi ve çöküşü”²² aslında aynı tarihsel döneme tekabül etmektedir.

İnsan hakları söylem ve pratiği, bugün çok farklı disiplin ve çok farklı perspektifler için temel bir eleştiri odağıdır ve vaatleri, günün siyasi-toplumsal koşulları üzerinden sürekli olarak sorgulanmaktadır. Örneğin, yine Douzinas ünlü pasajında²³,

¹⁹ Samuel Moyn, **Son Ütopya. Tarihte İnsan Hakları** (çev. Firdevs Ev), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 7; Baxi, s. 18.

²⁰ Bill Hughes, Kevin Paterson, “Sakatlık Sosyal Modeli ve Kaybolan Beden: Bir Yeti Yitimi Sosyolojisine Doğru” (çev. Ferit Burak Aydar), **Sakatlık Çalışmaları. Sosyal Bilimlerden Bakmak** (der. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı, Yıldırım Şentürk), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 63-80, s. 64.

²¹ Jessica Whyte, **Catastrophe and Redemption. The Political Thought of Giorgio Agamben**, State University of New York Press, Albany, 2013, s. 16, 40.

²² Lori Allen, **The Rise and Fall of Human Rights: Cynicism and Politics in Occupied Palestine**, Stanford University Press, 2013.

²³ “Yirminci yüzyıl insan hakları çağı olsa bile, bu hakların zaferi, en hafif itibarıyla, hayli paradoksaldır. Çağımız, insan hakları ilkelerinin daha önceki ve daha az ‘aydınlanmış’ herhangi bir dönemden daha fazla

haklar çağının aslında katliam, soykırım, etnik temizlik çağı olduğunu söylerken, söylem ile pratik arasındaki uçuruma işaret eder. Günümüz Batı demokrasilerinde siyasetçiler genellikle insan haklarını yüceltip haklar retoriği içerisinde söylemlerini kurmaktaysa da, çeşitli ulusal ve/veya uluslararası sivil toplum kuruluşlarının ihlal raporları bütünüyle farklı bir tabloya işaret eder. İnsan haklarının Batı’da 1990’lı yıllardan bu yana büyük ölçüde kimlik siyasetinin diline dönüşerek ivme kazanması göz önüne alındığında; yine Brown’un kimlik temelli hak mücadeleleri özelinde, liberal hümanist İnsan-Öznenin ötekileştirdiklerinin hakların öznesi olabilmek ve hak siyasetine katılabilmek adına oluşturdukları kimliklere pratikte hapsediklerine işaret eden argümanları²⁴ hatırlanabilir. Evrensel insan hakları konusunda “evrensel” olarak karşımıza çıkan tek olgu, hakların pratiği konusundaki güvensizlikmiş gibi gözükmektedir.²⁵ O halde, insan haklarına dair inancını büyük ölçüde yitirmiş ancak hakları savunmaya devam eden bir dünyada, söz konusu projenin taşıdığı siyasi değer ne olabilir?

İnsan haklarının içerdiği ileri sürülen ilke ve prensiplerden duyulan çeşitli kuşku²⁶ temelinde, kuram ile pratik arasında, hakların özne kategorisinin haklar çağında açtığı yarıklar yer alır.²⁷ Ve bu yarıklar özellikle son otuz yılda, “eleştirel insan

ihlal edilmesine tanıklık etti. Yirminci yüzyıl toplu katliamlar, soykırımlar, etnik temizlikler yüzyılı ve Holokost çağıdır. İnsanlık tarihinin hiçbir döneminde, Batı dünyasında zenginle yoksul, küresel ölçekte ise kuzeyle güney arasındaki uçurum şimdikinden daha derin olmamıştı” (Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 2; aynı pasaj için bkz. Douzinas, “İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya”, s. 75; pasajın alıntılanan Türkçe çevirisi için bkz. Costas Douzinas, **İnsan Haklarının Sonu. Yeni Binyılda Eleştirel Hukuk Kuramı** [çev. Kasım Akbaş, Umre Deniz Tuna], Dipnot Yayınları, Ankara, 2015, s.16).

²⁴ Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**; ayrıca bkz. Wendy Brown, “Suffering Rights as Paradoxes”, **Constellations**, 7 (2), 2000, ss. 229-241.

²⁵ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 5.

²⁶ Bkz. Beitz, **The Idea of Human Rights**, s. 3-6.

²⁷ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 13.

hakları çalışmaları”²⁸ olarak adlandırılabilir. disiplinler-arası bir çalışma alanı ortaya çıkarmıştır. Liberal insan hakları savunularında da “insan hakları revizyonizmi”²⁹ olarak adlandırılabilir. bir değişim gözlemlenebilmektedir. İnsan haklarının tabiatı itibariyle evrensel bir Kötüyle mücadelenin ahlaki aracı olduğuna ilişkin genel kabulü koruyan yaklaşımlarda insan hakları söylem ve pratiklerinin güçlü aktörlerce “istismar” edilebildiği kullanımlara dikkat çeken, özellikle insancıl müdahalelerdeki “çarpık” kullanımıyla evrensel ilkeler arasına sınır çeken, hak savunuculuğunu daha “mütevazı” bir tona taşıyan ya da hakların ahlakiliğini ve evrenselliğini ileri sürmekten vazgeçmeyi önererek yüzünü “insan hakları hukuku dogmatığına” çeviren, “pratikte-bağlı”³⁰ tutumlarla karşılaşılabilir.³¹

Öte yandan, insan haklarının modern siyasi terminolojimizde son elli yıldaki “hegemonyası”³², söylemin odağındaki İnsan ve İnsanlık kavramsallaştırmalarının genel anlamda siyasi eylem için nihai normatif zemin olarak işlerken aynı zamanda bu işleviyle temel bir eleştiri odağına dönüşmesi, hakları talep eden ve hakları konuşan aktörlerin çeşitliliğinde de izlenebilir. Günümüzde haklar çok sayıda ve birbirleriyle çatışma içindeki aktör için temel bir referans noktasıdır ve bu çeşitlilik insan hakları siyasetinin özgürleştirici niteliğine, insan hakları söyleminin tutarlılığına dair kaygıları

²⁸ Anthony J. Langlois, Douzinas’ın ünlü pasajından hareketle, insan haklarının kaybettiği itibara ve kavramın bugün içinde bulunduğu krize işaret eden bu eleştirel geleneği “kriz yazını” olarak adlandırır (Langlois, s. 559).

²⁹ Costas Douzinas, “Adikia: Komünizm ve Haklar Üzerine”, **Bir İdea Olarak Komünizm** (çev. Ebru Kılıç, Ahmet Ergenç), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, ss. 98-120, s. 99.

³⁰ Vittorio Bufacchi, “Theoretical Foundations for Human Rights”, **Political Studies**, 66 (3), ss. 601-617, s. 601.

³¹ David Chandler, “Ideological (Mis)use of Human Rights”, **Human Rights: Politics and Practice** (ed. Michael Goodhart), Oxford University Press, Oxford, 2017, ss. 109-125, s. 110; Beitz, **The Idea of Human Rights**, s. 209-212, 212. İnsancıl müdahalelere ilişkin ilgili tutum için bkz. Gearty, s. 135-136.

³² Jack Donnelly, **Universal Human Rights. In Theory and Practice**, Connell University Press, Ithaca ve Londra, 3. Baskı, 2013, s. 55.

arttırmaktadır.³³ Dogmatikleşmiş hukuki-felsefi söylem açısından insan haklarına ilişkin talepler, en üstün ahlaki değer olan “insan değeri”ni³⁴ koruduklarından ötürü en üstün talepler olarak değerlendirilmişse de³⁵, örneğin, günümüzde ulus-aşırı şirketler hukuki tüzel kişiliğin yanı sıra hakların öznelere olarak değerlendirilebilmekte, tarihsel olarak hakların öznesi olarak inşa edilen “kırılgan” kitlelerin karşısına evrensel insan hakları söylemiyle çıkabilmektedirler. Ortak bir insan tabiatı ve verili bir haysiyet statüsüyle meşrulaştırılan hakların, söz konusu tüzel kişiliklerin özneliğini tanıdığı ölçüde, kendi kuramsal temellerini zedelediği açıktır. Bu açıdan özellikle çağdaş Anglo-Amerikan siyaset teorisi geleneği içerisinde “insan haklarının insansızlaştırılması”ndan³⁶ bahsedilebilmekte; insan tabiatı, insan haysiyeti ya da onuru gibi insan hakları söylemi için kurucu nitelikteki ontolojik kategoriler eleştirinin odağı haline gelmektedir. Kaldı ki, tarihsel olarak çeşitli biçimlerde haysiyetten yoksun addedilmiş öznelerin “onurlu” mücadelelerinde bu kavramların dışlayıcılıkları ve yarattıkları hiyerarşilere uzun süredir işaret edilmektedir. Brown’un belirttiği gibi, insan haklarının son yıllarda irtifa kaybetmesinin nedenlerini, belki de esasen, hakları dolaşıma sokarak, insan kategorisinin yanlılığını ifşa eden kimlik temelli hak siyasetinin yükselişinde aramak gerekir.³⁷

³³ Pınar Ecevitoglu, “İnsan Hakları Siyasetini Yeniden Düşünmek”, **Eğitim Bilim Toplum Dergisi** 13 (50), 2015, ss. 203-226, s. 204.

³⁴ İnsan değerinin kabaca, insanın diğer varlıklarla karşılaştırıldığında tabiatı haiz olduğu özgül yeri işaret ettiği ileri sürülmektedir. İnsanın, insan-dışı varlıklarla ortaklıklarının yanı sıra, sadece ona özgü olanakları ve dolayısıyla da sadece ona özgü faaliyet ve ürünleri bulunmaktadır. Tüm bu insanın insan olmak nedeniyle sahip olduğu özellikler ve faaliyetler, onun değerini ya da onurunu meydana getirmektedir (İonna Kuçuradi, “Felsefe ve İnsan Hakları”, **İnsan Haklarının Felsefi Temelleri**, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1996, s. 49).

³⁵ Oktay Uygun, “İnsan Hakları Kuramı”, **İnsan Hakları**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 13-44, s. 14.

³⁶ Turkuler Isiksel, “The Rights of Man and the Rights of the Man-Made: Corporations and Human Rights”, **Human Rights Quarterly** 38, 2016, ss. 294-349, s. 295.

³⁷ Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 18-19.

Upendra Baxi de, insan hakları fikrinin siyasi imkân ve sınırlarının, büyük ölçüde, Batı’da kimlik ve farklılık siyasetinin ortaya çıkışıyla tartışılmaya başlandığını yazar.³⁸

Çeşitli öznelerin birbirleriyle çatışan taleplerinin “insan hakları talepleri” olarak belirmesi, her şeyden önce, hakları tanımlamayı ve evrensel insan hakları bakımından tüketici bir kuramsal zemin oluşturmanın yanı sıra haklarla yürütülen siyasetin mahiyetini kavramayı da güçleştirir. Ancak tam da insan hakları siyasetine içkin ve haklara sahip öznelerin çeşitliliğinde izlenen bu paradoksal durum ya da “açıklık”, çalışmanın bu bölümünde ortaya konulacağı üzere, eleştirel perspektifler ışığında hak siyasetine yeni açılımlar kazandırabilmenin de imkânını tanır.

Douzinaz, insan haklarının sunabileceği şeyin “yalnızca paradokslar” olduğunu ileri sürer.³⁹ İfadenin sahibi, 1789 Bildirisi’ni yeni baştan yazan ve hemen birinci maddesiyle kadınların özgür doğduğu ve haklar bakımından erkeklerle eşit olduğunu beyan eden 1791 tarihli “Kadın ve Yurttaş Hakları Bildirisi”ni kaleme alan Olympe de Gouges’tir.⁴⁰ Gouges, on dokuzuncu yüzyıl Fransa’sında erkeklerin siyasi reform önerileri ve genel olarak bireyi erkekle özdeş kabul eden demokratik siyasi söylemsel pratikleri karşısında, kadınların sunabilecekleri şeyin çözümü basit sorunlar değil, yalnızca paradokslar olduğunu ileri sürer. Joan Wallach Scott, söz konusu ifadeyi Batılı feminizmin sağlayabileceği paradoksal açılımları imlemek için kullanırken⁴¹, Douzinaz

³⁸ Baxi, s. 6.

³⁹ Douzinaz, **The End of Human Rights**, s. 20-21.

⁴⁰ Lynn Hunt, **Inventing Human Rights. A History**, W. W. Norton & Company, Londra, New York, 2008, s. 171.

⁴¹ Joan Wallach Scott, **Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man**, Harvard University Press, Cambridge, 1996, s. 4-5; Olympe de Gouges, **Le bonheur primitif de l’homme**, Paris, 1788, s. 23 (aktaran: Scott, s. 4)

insan hakları sorununa taşır. İnsan hakları, şimdide sahip olduğu enerjiyi paradokslardan alır; dolayısıyla siyasi açılımları da yine sunduğu bu paradokslarda aranmalıdır.⁴² Bu paradokslardan hareket eden eleştirel ama hakları olumlayıcı bir tutum; mücadele pratiklerinden ve mücadelelerde hakları talep eden öznelerin çeşitliliğinden ilham alarak, hakların siyasi etkilerini, özneleşme süreçleriyle arasındaki kurucu ilişkiyi sorgulayarak haklara siyaseten sahip çıkabilmenin alternatif yollarını sorgular.

Bu arayışla beraber insan hakları literatüründe ciddi bir kırılma gözlemlenir. Belirtildiği gibi, insan hakları geçtiğimiz elli senelik süreç içerisinde meşrulaştırıcı bir otorite ama öte yandan eleştirel bir odaktır. Sunduğu vaatler ile bu vaatlerin somut gerçeklikteki izdüşümleri arasındaki mesafe açılmıştır. Paradoks, en somut biçimde hakları talep eden öznelerin çeşitliliğinde kendisini gösterir. İnsan haklarının paradoksu, eleştirel insan hakları çalışmalarını, ama aynı zamanda liberal savunularda bir revizyonu beraberinde getirir. İnsan hakları pratiğine odaklanılması, klasik köken tartışmalarını geride bırakırken, hakların fiili gerçeklikteki etkililiğini sorgulamaya alır. Ve böyle bir çağdaş eğilim, insan hakları sorununun merkezine “insan hakları kavramı” yerine “hak siyaseti”ni yerleştirir. Büyük ölçüde hakların meşruiyetini tartışan ve Michel Foucault’dan hareketle “hukuki-felsefi”⁴³ olarak adlandırılabilen geleneksel söylem irtifa kaybederken, yine Foucaultcu bir ifadeyle “siyasi-tarihsel söylem”, yani hakları siyasi-toplumsal koordinatları içerisinde kavramaya çalışan bir eğilim güçlenir. Hukuki-

⁴² Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 21.

⁴³ İlgili ifadeler, çalışmanın üçüncü bölümünde değinileceği üzere, *Toplumu Savunmak Gerekir* (*Society Must Be Defended*) başlıklı derslerin karşı karşıya getirdiği iki iktidar analiz modelinden gelir. Bkz. Michel Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir** (çev. Şehsuvar Aktaş), Yapı Kredi Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2015, s. 78 vd.; Michel Foucault, **Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-1976** (çev. David Macey), Picador, New York, 2003, s. 66 vd. (28 Ocak 1976 tarihli ders). Çalışma boyunca Foucault’nun kitaplaştırılmış *Collège de France* derslerine yapılan atıflarda, sayfa numarasının ardından ilgili dersin tarihi belirtilecektir.

felsefi ya da geleneksel söylemde haklar, en nihayetinde, siyaseti önceleyen ve siyaset-üstü bir ilke olarak kabul edilmekle beraber; siyasi-tarihsel söylem, hakların siyaset aracılığıyla, siyaseten kurulduklarını ve tek güvencelerinin yine siyaset olduğunu vurgular.⁴⁴ “İnsan hakları ile siyaset arasındaki sahte ikiciliği”⁴⁵ kıran bu düşünsel girişim, insan haklarını hukuk ile siyasetin kesiştiği bir düzlemde, hem hukuk hem siyaset kategorisi olarak değerlendirir.

Siyasi bir çerçevede oluşturulmuş haklara ilişkin eleştirel ama olumlayıcı perspektifler, Ben Golder’dan hareketle “eleştirel kabul” (*critical affirmation*) başlığı altına toplanabilir.⁴⁶ Eleştirel kabul çizgisine yerleştirilebilen çağdaş yaklaşımlar büyük ölçüde, insan haklarının evrensellik iddiasını sorgularken, kurucu özneyi eleştirirken ya da haklar aracılığıyla hukukun siyaset aleyhine kapsamını genişlettiğine işaret ederken, haklara başvurularak verilen mücadeleleri, elbette liberal yaklaşımlardan farklı şekillerde, olumlar. Farklı kuramsal kaygılarla hareket etseler de, insan hakları ve özne kategorisinin paradokslarını ifşa ederken hakları siyasi mücadeleler içerisinde kullanmakta ısrar ederler. Bu “yeni” tavrı izleyebilmek adına, çalışmanın bir sonraki aşamasında, ana hatlarıyla geleneksel hak söyleminin temel önermelerine değinilecek ve haklara getirilen siyasi perspektifin genel bir çerçevesi çizilmeye çalışılacaktır.

B. Geleneksel Hak Söyleminin Temel Önergeleri

⁴⁴ Bonnie Honig, **Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy**, Princeton University Press, Princeton ve Oxford, 2011, s. 53.

⁴⁵ Gearty, s. 73.

⁴⁶ Ben Golder, “Foucault’s Critical (Yet Ambivalent) Affirmation: Three Figures of Rights”, **Social & Legal Studies**, 20 (3), 2011, ss. 283-312, s. 286.

Liberal insan hakları kuramının önemli isimlerinden Jack Donnelly, insan hakları fikrinin birbirinden farklılaşan ahlaki tutumlarla temellendirilebildiğini, dolayısıyla da kavram için tek bir kuramsal kökenden bahsetmenin güç olabileceğini belirtir: Kitleler bakımından adalete ve insan haysiyetine açılan yol kaçınılmaz olarak insan haklarından geçmekte ise de, hakların farklı bireyler ya da kitleler bakımından nasıl kavrandığı ve meşrulaştırıldığı her zaman değişiklik gösterir; ancak bu özellik onları hiçbir zaman ihtiyarı yapmaz.⁴⁷ Belirtildiği gibi eylemlilikte gözlemlenen çeşitlilik, eleştirel insan hakları çalışmalarının da büyük ölçüde yerleştirilebileceği bir yaklaşımla insan hakları için yeni açılımları ve siyasi olabilirlikleri simgeler. Öte yandan yine bu çeşitlilik, bir “tutarsızlık” olarak bazı yaklaşımlarca “hakların yozlaşmasını” da beraberinde getirir. Tehlikenin karşısında “hak olanı hak olmayandan ayırt edecek bir ölçüt” oluşturmak, bir sabitleme işlemi gerçekleştirmek, dolayısıyla da insan haklarına kuramsal açıdan yeniden sağlam bir çerçeve çizmek gereklidir.⁴⁸ Fakat Donnelly’nin de onayladığı gibi insan haklarının neliğine ilişkin soruya tek bir yanıt verme çabası güçtür; “insan hakları siyaseti”ni odağına alan bir çalışmanın da amaçları dışındadır.⁴⁹ Bu uyarıyı yapmakla beraber, çağdaş liberal insan hakları kuramı savunucularından ve uluslararası insan

⁴⁷ Donnelly, s. 59. Benzer bir argüman için bkz. Michael Ignatieff, **Human Rights as Politics and Idolatry**, Princeton University Press, Princeton, 2001, s. viii.

⁴⁸ Böyle bir çabanın yakın tarihli bir örneği için bkz. Nazime Beysan, **Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi**, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 15-16.

⁴⁹ Çalışmanın genelinde insan hakları kuramının temel argümanları, eleştirel çalışmalardaki tartışma soruları ışığında değerlendirilecektir. Liberal insan hakları kuramındaki ortodoks felsefi köken anlatısına ve eleştirel yaklaşımlardan bu anlatıya dair yöneltilmiş sorulara, yalnızca insan hakları siyasetinin potansiyellerine ve siyasi imkânlarına dair tartışmalar çerçevesinde değinilecektir. Dolayısıyla, geleneksel ve modern tabii hukuk gelenekleri içerisinde nasıl bir süreklilik ya da kesinti gerçekleştiği, insan haklarıyla aralarında nasıl bir ilişki olduğu, tarihselci bir perspektiften hakların ontolojik olarak nasıl temellendirilebileceği gibi hukuki-felsefi yazındaki başlıca sorular, ikincil önemdedir. Anglo-Amerikan kökenli hukukbilimin “hak felsefesi” sorunsalı ise bu çalışmanın bütünüyle dışında bırakılmıştır. Hakların anlamını sabitletme, “hak olanın” sınırlarını belirleme ve hak siyasetini yeniden ahlaki bir çerçeveye konumlandırma çabası olarak değerlendirilebilirse, söz konusu düşünce çizgisi, bu çalışmanın amaçlarıyla bütünüyle çelişir: Çünkü metafiziksel ve ahlaki bir çabadan ziyade, peşinde olduğumuz, insan hakları etrafında örülen metafiziksel perdeleri aralamak ve siyasi potansiyellerini sorgulamaktır.

hakları hukuku projesinden hareketle, insan hakları fikrine dair genel birtakım önkabullerden kısaca bahsedilebilir:

Belirli bir İnsanlığı ve bu insanlıktan çıkarsanan insan doğası ve insan haysiyeti fikrini merkezine alan, bugün için artık dogmatikleşmiş söylemde insan hakları, en basit biçimde, insan olduğumuz için doğuştan sahip olduğumuz, evrensel ve devredilmez haklar olarak tanımlanabilir.⁵⁰ İnsan hakları, pozitif hukuktan bağımsızdır ve onu önceler: Belirli bir ulus-devletçe güvence altına alınsın ya da alınmasın, “onurlu bir yaşam sürdürmek için insanların sahip olması gerektiği düşünülen”⁵¹ hak ve özgürlükleri ifade ederler. Başka bir deyişle, ne insanlar arası herhangi bir mutabakattan, ne de belirli bir pozitif hukuk düzeninden kaynaklanırlar. 1948 Bildirisi’nin birinci maddesinde belirtildiği üzere “tüm insanlar özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğarlar”. Donnelly’nin belirttiği üzere insan hakları kaynağını ahlaki bir insan doğası düşüncesinde bulur; bu bakımdan haklardan “ahlaki haklar” olarak da söz edilebilir.⁵² Ahlaki niteliktedirler zira insanların fiilen nasıl olduklarından ya da nasıl yaşadıklarından ziyade nasıl olmaları gerektiğine işaret ederek asgari, normatif birtakım standartlar sunarlar. Ancak insan haklarına ontolojik bir zemin arayışındaki bazı yaklaşımlarda iddia edildiği gibi, söz konusu kabullerin olgusal bir içerikleri olmadığını, salt normatif ifadeler olduklarını vurgulamak gerekli olabilir. Hem Donnelly hem de Douzinas’ın belirttiği üzere, örneğin, tüm insanların hak ve haysiyet bakımından eşit olduğunu bildiren ifade, “tüm insanlar hak ve haysiyet bakımından eşit olmalıdır” şeklinde okunmalıdır. İnsan

⁵⁰ Donnelly, s. 7, 10; Henkin, s. 2, 5.

⁵¹ Uygun, s. 16.

⁵² Donnelly, s. 15; Uygun, s. 14.

hakları, dinamizmi içerisinde, “varolmayan gerçeklik” ile “gelecekteki pratik” arasındaki mesafede serpilip gelişim gösterebilir.⁵³

Eleştirel yazının hedefindeki temel önermeye göre, hakların merkezindeki ya da hakların varlık nedeni olan⁵⁴ özne, ahlaki bir öznedir. Haklar “İnsan” olarak sahip olduğumuz (ahlaki) tabiata dayanırlar ve yine söz konusu tabiatın geliştirilmesine katkı sunmayı vaat ederler: “Her insan, ahlaken insan olma vasfından dolayı onurlu bir yaşam sürmeyi hak eder.”⁵⁵ Başta 1948 Bildirisi olmak üzere uluslararası insan hakları hukuku metinleri, bu açıdan belirli bir toplum, belirli bir insanlık modeli bildirir. İnsan hakları mekanizmaları toplumu ve insanı biçimlendirmeyi, böylelikle insana kendi doğasını gerçekleştirme imkânı tanımayı hedefler: “İnsan hakları pratiği, insanlar olarak bizlere içkin onuru gerçekleştirmekle ilgilidir.”⁵⁶

1948 Bildirisi’ndeki ifadeyle “insanlık topluluğunun bütün bireyleri”, eşit biçimde hakların öznesi kabul edilmelidir. Coğrafya, tarih, kültür, ideoloji, sosyo-ekonomik sistem ya da siyasi yapılanma; hiçbir hakların evrensel doğası ve hak sahipliği bakımından insanlar arasında bir hiyerarşi yaratamaz. 1966 tarihli Birleşmiş Milletler Medeni ve Siyasal Haklara ilişkin Uluslararası Sözleşme ile 1966 tarihli Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara ilişkin Uluslararası Sözleşme’nin başlangıç hükümlerinde belirtildiği üzere “insanlık ailesinin tüm mensuplarının doğuştan sahip oldukları onur ve eşit ve devredilmez hakları”, yine “Birleşmiş Milletler Modeli”nde⁵⁷ sıklıkla ifade

⁵³ Donnelly, s. 15; Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 97.

⁵⁴ Ignatieff, s. ix.

⁵⁵ Beysan, s. 14.

⁵⁶ Donnelly, s. 28, 39, 7, 15-16; Henkin, s. 7.

⁵⁷ Donnelly, s. 24.

edildiği biçimde “ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasal veya başka bir görüş, ulusal veya sosyal köken, mülkiyet, doğuş veya herhangi başka bir statü bakımından hiçbir ayırım” yapılmadan gözetilir.⁵⁸ Kişiler ortak bir İnsanlığa ait olduklarından, belirli bir İnsan modelince içerildiklerinden ötürü hakların öznesi olarak saygı görürler:

“Kişinin tüm olumsal özellikleri bir kenara bırakıldığında, geriye o kişiye asgari düzeyde saygı duymayı gerektirecek birtakım özcü (*essential*) insani vasıflar kalır: Bu insani vasıflara kısaca X faktörü diyelim. Ten, renk, görünüş, toplumsal sınıf ya da zenginlik, toplumsal cinsiyet ve kültürel arka plan, hatta kişinin doğuştan sahip olduğu yetenekler, tüm bunlar, doğuştan gelen rastlantısal özellikler olarak, ikincil (*nonessential*) vasıflar kümesi altında yer alır... Ancak siyasi düzlemde, X faktörüne sahip olduklarından dolayı insanlara eşit biçimde saygı duymamız gerekir.”⁵⁹

Alıntıladığımız bu pasaj, Douzinas’a göre insan hakları söylemine içkin liberal-hukuki hümanist projenin mantığını açıkça ortaya koyar. İnsanın evrensel olarak geçerli bir özü vardır ve bu öze atıfla kişiler insan haklarının öznesi olarak kabul edilir: İnsanı ahlaki bir özne, modern hukuk sisteminin öznesi haline getiren, bu soyut nitelikteki

⁵⁸ Henkin, s. 2-5, 7. İlgili maddelerin Türkçe çevirileri konusunda şu kaynaklardan yararlanılmıştır: İnsan Hakları Evrensel Bildirisi için bkz. <http://www.danistay.gov.tr/upload/insanhaklarievrenselbeyannamesi.pdf> (erişim tarihi: 15.05.2019); Medeni ve Siyasal Haklara ilişkin Uluslararası Sözleşme ile Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara ilişkin Uluslararası Sözleşme için bkz. <http://humanrightscenter.bilgi.edu.tr/tr/content/26-birlesmis-milletler-sozlesmeler/> (erişim tarihi: 15.05.2019).

⁵⁹ Francis Fukuyama, **Our Postmodern Future**, Picador, 2003, s. 149 (aktaran: Douzinas, **Human Rights and Empire**, s. 53).

“asgari” insanlıktır. İnsan haklarına sahip olmanın asli koşulu, herhangi bir özel koşul bulunmadan, insan olmaktır.⁶⁰

Çalışmanın ilerleyen aşamalarında liberal insan hakları söyleminin önkabulleri, eleştirel yaklaşımlardan sunulmuş itirazlar çerçevesinde ayrıntılı olarak irdelenecekse de; kavram kabaca, asli olarak bireyi, yurttaşlık bağıyla bağlı olduğu ulus-devletin belirli eylem ve ihmallerine karşı koruma altına almayı hedefleyen, devlete negatif ve pozitif yükümlülükler getiren uluslararası normatif standartlar sistemini ifade eder.⁶¹ Kuramsal zemini bakımından başlıca üç varsayımdan söz edilebilir: Haklar evrensel ve eşittir; insanlar yalnızca insanlık statüsü nedeniyle, “özcü insanı vasıflarından ötürü”, hukuken bağlı bulundukları devletlerinden; ten, renk, görünüş, kültür, din dil, ırk, etnisite, meslek, aile, zenginlik, cinsiyet kimliği, cinsel yönelim gibi “ikincil” niteliklerinden bağımsız olarak hakların öznesi kabul edilirler. İkinci olarak (genel kabul gören doğalcı açıklama doğrultusunda) haklar verili şeyler olmayıp tabii niteliktedir; kökenlerini müşterek insanlığa aidiyette, bu aidiyetten çıkarsanan haysiyette bulurlar. Evrensel insan hakları projesi, insan türüne özgülenmiş bu haysiyeti korumayı, güçsüzün gücü olmayı amaçlar. Üçüncü bir varsayım ise, insan hakları çatısı altına yerleştirilen hak kategorilerinin ulusal hukuk sistemlerince koruma altına alınmasının ve devletlerin hakların hayata geçirilmesi bakımından gösterdiği kudretin, onları uluslararası normatif düzenin meşru siyasi aktörleri kılmasıdır.⁶²

⁶⁰ Douzinas, **Human Rights and Empire**, s. 52-53; Mark Gibney, **International Human Rights Law: Returning to Universal Principles**, Rowman & Littlefield, Lanham, 2008, s. 3-4.

⁶¹ Beitz, **The Idea of Human Rights**, s. 14.

⁶² Hunt, **Inventing Human Rights. A History**, s. 20 vd.; Lynn Hunt, “The Paradoxical Origins of Human Rights”, **Human Rights and Revolutions** (ed. Jeffrey N. Wasserstrom vd.), Rowman & Littlefield, Lanham, 2007, ss. 3-20, s. 4.

Liberal hukuk kuramı açısından insan hakları, ahlaki bir İnsan-özne varsayımından temellendirilen, siyaset-üstü, nötr ve ahlaki bir söylem olarak sunulur. İnsan hakları normatif zeminini, ampirik-aşkın bir İnsan tayayülü üzerinden oluşturur. Söylem ve pratiği savunan ya da eleştiren yaklaşımların tespit ettiği üzere de, günümüzde siyasi meşruiyetin “ahlaki” ölçütü olarak değerlendirilirler. Hükümetler insan haklarına saygı göstermeyi, ulusal hukuk sistemlerinde hakları garanti altına almayı vaat ettikleri ölçüde uluslararası arenada meşru kabul edilirler.⁶³

C. Siyasi-Tarihsel Söylemin İki Unsuru: İfşa ve Yeniden Yapılandırma

Söz konusu geleneksel hak söyleminin eleştiri odağı haline gelmesi, haklara duyduğumuz “putperestçe”⁶⁴ inancın sorgulanması, 1970’li yılların sonlarından bu yana Eleştirel Hukuk Çalışmaları (*Critical Legal Studies*) başlığı altına düşen hukuk disiplini çalışmalarında karşımıza çıkmaktadır.⁶⁵ Evrensel insan hakları söylemi bir “sorun” olarak, siyasi eylem üzerine düşünen çağdaş siyaset kuramcılarının metinlerinde de merkezi niteliktedir. Bu çerçevede önemli tartışmalardan biri, günümüzde hukukun (ve ahlakın) siyaseti tümüyle yuttuğuna ilişkin bir tespitle⁶⁶, insan haklarının bir siyaset formu sayılıp sayılamayacağı konusundadır. İddiaya göre, insan haklarının kurumsal yapısına sırtını yaslayan muhalif hareketlerin bir siyaset üretmesi mümkün değildir.

⁶³ Donnelly, s. 12; Jeremy Waldron, ‘**Nonsense Upon Stilts**’. **Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man**, Methuen, Londra ve New York, 1987, s. 1; Ignatief, **Human Rights as Politics and Idolatry**, s. 70.

⁶⁴ David W. Kennedy, “The International Human Rights Regime: Still Part of the Problem?”, **Examining Critical Perspectives on Human Rights** (ed. Rob Dickinson vd.), Cambridge University Press, Cambridge, 2012, ss. 19-34, s. 22.

⁶⁵ Duncan Kennedy, “The Critique of Rights in Critical Legal Studies”, **Left Legalism / Left Critique** (ed. Wendy Brown ve Janet Halley), Duke University Press, Durham & Londra, 2002, ss. 178-228, s. 179.

⁶⁶ Tülin Bumin, “Demokrasi Karşısında Hukukun İki Hali”, **Aydınlanma ve Hukuk**, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul, 2008, ss. 17-21; Langlois, s. 564.

İktidar odaklarına karşı verilen mücadelenin salt hukuki çerçevede modern hukuki araçlarla sürdürülmesini, örneğin Marcel Gauchet, “politikasızlaşma” olarak nitelendirir.⁶⁷ Bu çerçevede Batı demokrasileri içerisinde toplumsal mücadelelerin tüm enerjilerini insan haklarına hasretmeleri, mücadele verenlerin kolektif bir gelecek tasavvur etmelerini ve alternatif güzergâhlar geliştirmelerini engellediği sürece⁶⁸, siyasetin imkânını bütünüyle ortadan kaldırabilir. Brown ve Janet Halley’e göre de bugün gelinen noktada siyasi yaşam hukuksallık tarafından büyük ölçüde sindirilmiş, hukukun kategorileri siyasi mücadeleler içerisinde araçsallıklarını kaybederek nihai amaç haline getirilmiştir. Adalet aramak ya da adalet üzerine düşünmek için siyaseten “başka” yollar tahayyül etmek güçleşmiştir.⁶⁹

İnsan hakları siyasal olanı hukuk lehine yeniden tanımlamıştır. Eleştirel yaklaşımlar bakımından “siyaset-dışı” olduğu ileri sürülen geleneksel hukuki-felsefi söylemin, birinci boyutuyla, tam da bu açıdan siyasi bir anlam taşıdığı ileri sürülebilir; eylemliliği hukuksallık içerisinde yeniden biçimlendirmesi, tekillikleri özneleştirerek düzenlemesi ve *başka* türlü olabilme ve siyaset edebilme imkânını engellemesiyle.

Dolayısıyla insan haklarına ilişkin temel bir sorunun, siyasetle kurduğu ve/veya kurduğunu iddia ettiği ilişkiye dair olduğu söylenebilir ve eleştirel insan hakları çalışmaları yazını, en genel anlamda “insan hakları siyaseti”ni sorgulama girişimi olarak

⁶⁷ Marcel Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, **Yurttaşını Arayan Demokrasi** (çev. Zeynep Savaşçın), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 107-130. Benzer bir argüman için bkz. Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 3.

⁶⁸ Alain Badiou, **Etik. Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme** (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2013.

⁶⁹ Wendy Brown, Janet Halley, “Introduction”, **Left Legalism / Left Critique** (ed. Wendy Brown ve Janet Halley), Duke University Press, Durham & Londra, 2002, ss. 1-37, s. 20; Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 28-29.

düşünülebilir. Öncelikli bir çaba, mevcut söylem ve mekanizmanın ifşası olarak belirir. Bu çerçevede eleştirel müdahalelerin hedefinde, hakların ortaya çıktığı, dolaşıma sokulduğu ve nihai ideal olarak konumlandığı koşulların tarihsel ve siyasi analizi yer alır. Çalışmanın ikinci bölümünde değinileceği üzere, insan hakları söylem ve pratiğini siyasi iktidar için oldukça kıymetli bir yönetim aracı olarak düşünen Giorgio Agamben’in önerisi, hakları evrensel ahlaki-hukuki ilkeler olarak görmeyi bırakmak ve günümüz siyasi koşullarındaki gerçek tarihsel ve siyasi işlevlerine göre değerlendirmeye başlamaktır.⁷⁰ Bu önerinin “soyut” insan tasarımı üzerine inşa edilmiş haklar söylemini marksizm, feminizm, queer, eleştirel ırk teorisi gibi çeşitli perspektiflerden yapısöküme uğratan yaklaşımlarca paylaşıldığı da söylenebilir. Farklı kaygılardan hareketle insan hakları söyleminin ardındaki ulus-devlet merkeziliğini ya da neoliberal çıkarları ifşa eden, insan haklarının cinsiyetlendirilmiş olduğuna ve/veya kültürel bir kimlik taşıdığına işaret eden yaklaşımların her biri, kabaca şu ortak paydada bir araya getirilebilir: Kendini tarafsız, siyaset-üstü ve evrensel bir “hakikat” olarak sunan evrensel insan hakları projesini, bu proje “üzerinden uygulanmış olan siyasi şiddetin maskesini düşürecek şekilde”⁷¹ eleştirmek. Başka bir ifadeyle mesele, insan haklarını adaletle özdeşleştirmek yerine, bu özdeşliği hakikat olarak sunan, bizleri adaletin haklarla (ve hukuk aracılığıyla) ulaşılabilir ve ölçülebilir olduğunu düşünmeye sevk eden söylemsel yapıyı ifşa etmektir.

Öte yandan, eleştirel insan hakları çalışmalarının siyasi bir perspektiften ileri sürdüğü tartışma soruları, geleneksel söylemden farklı biçimde, insan hakları ile siyaset arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmeye de kapı aralar. Bu aşamada, hak siyaseti açısından

⁷⁰ Giorgio Agamben, **Kutsal İnsan** (çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013, s. 153; Giorgio Agamben, “İnsan Haklarının Ötesinde”, **İtalya’da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika** (çev. Sinem Özer ve Selen Göbelez), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005, ss. 329-338, s. 333.

⁷¹ Foucault, Chomsky, s. 44.

eleştirel yazında beliren ikinci temel hususa varırız: Hak siyasetini, yeniden yapılandırılabilceği koşullar üzerinden sorunsallaştırmak. Bu yaklaşımlar nihayetinde; haklara dair kuramsal köken sorunuyla sınırlanmadan, hakları hukuki kurumların etkinliğine ya da insan hakları normlarının hukukçularca yorumlanması faaliyetine indirgmeden, siyasi mücadelelerin talep ve sorunlarını bütünüyle “hukuk uzmanlarının, siyasal kararlar alanında uzmanlaşmış hukukçular dışında kimsenin anlamadığı karmaşık ve esrarengiz bir dille ustaca ifade ederek göz boyadığı mahkemelere havale”⁷² etmeden, hakları doğuran mücadele zeminini tanıyarak, söz konusu siyasi zeminde haklardan konuşmak üzere siyasi bir diyalog çağrısı yaparlar.

Tony Evans, evrensel insan haklarına ilişkin günümüzde felsefi, hukuki ve siyasi olmak üzere birbiriyle iç içe geçen üç temel söylem türü olduğunu belirtir. Söylem terimi, basitçe, dilin salt gerçekliği tanımlama yolu olmadığını, bir etiketleme tekniği olduğunu ifade eder. Toplumsal olarak inşa edilmiş, genelleştirilmiş, kendisine önemli anlamlar ve değerler atanmış düşünce kategorilerini belirtmek için kullanılır.⁷³ Söylemler, sistemleşmiş belirli düşünce ve inanç kategorilerine atıf yapmakta, tarihsel deneyimlerimizi ve bizlerin deneyimlerimize atfettiğimiz anlamları içeren düşünsel yapıları belirtmektedir. “İnsan hakları söylemi” olarak ifade edilen de, basitçe, hakları belirli bir yönde düşünme ve deneyimleme biçimine, haklara ilişkin tarihsel olarak belirlenmiş belirli düşünce ve değerler kümesine, bir ifadeler birliğine karşılık gelir. Söylemler bilinçli ya da bilinçsiz şekilde belirli bir deneyimi görme, tanımlama ya da reddetme biçimlerimizi belirler ve bu sebepten, belirli biçimde hissetme, düşünme ve

⁷² Wendy Brown, “‘Artık Hepimiz Demokratız...’” (çev. Savaş Kılıç), **Demokrasi Ne Alemde?** (ed. Eric Hazan), Metis Yayınları, İstanbul, 2010, ss. 51-65, s. 54.

⁷³ Tony Evans, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective**, Pluto Press, 2. Baskı, Londra, 2005, s. 36.

davranma koşullarımız üzerinde etkilidirler. Belirli bir sorun ekseninde tarihsel olarak oluşturulmuş belirli bir söylem, marjinalleştirilerek diskalifiye edilebileceği gibi, otorite olarak kabul de görebilir. Aynı şekilde, yine belirli bir söylem birtakım deneyimleri değersizleştirebileceği gibi, tercih ettiklerini yüceltmeye de gidebilir. Evans, Foucault'ya atıfla⁷⁴ söylemlerin iktidar ve bilginin kesişim yerinde durduğunu, tarihsel olarak konumlandıklarını, dışladıkları ve tercih ettikleri bilgi formlarını belirli biçimde sistematik hale getirdiklerini ve daima iktidar ilişkileriyle bağlı kurallar oyunundan ibaret olduklarını düşünür.⁷⁵

Bu bağlamda felsefi söylem, insan hakları taleplerinin dayandırılması gereken normatif temellerin saptanmasına yönelir. Merkezdeki insan tabiatı, insan gereksinimleri, insanın olanakları gibi farklı boyutlarıyla analiz edilmiş⁷⁶, Evans'a göre İkinci Dünya Savaşı sonrasında modern tabii haklar geleneği, ilerlemeci bir tarihsel anlatıyla tartışmasız bir itibar elde etmiştir. Hukuki söylem, odağına uluslararası insan hakları hukuku kaynaklarını yerleştirmekle beraber, felsefi söylemin temelci (*foundationalist*) açıklama girişimleriyle ortak bir düzlemde hakları, toplumsal ve kültürel farklılıkları aşan tarafsız ve normatif ilkeler bütünü olarak değerlendirir. Üçüncü olarak siyasi söylem ise normatif hukuki-felsefi söylemin otoritesine karşı geliştirilmiş, bu ikili söylemin hakikat ve doğrularının siyasi iktidarla tarihsel ilişkilene biçimlerinin sorgulanmasına yönelmiştir.⁷⁷

⁷⁴ Michel Foucault, "Hakikat ve İktidar" (çev. Osman Akınhay), **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 58-84, s. 83.

⁷⁵ Evans, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective**, s. 36-37.

⁷⁶ Uygun, s. 18-21.

⁷⁷ Evans, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective**, s. 37-39.

James D. Ingram'ın ikili sınıflandırmasına göre insan hakları yazınındaki felsefi söylem, hakların ne oldukları sorusundan hareket etmekte ve insan haklarının meşrulaştırma yollarının peşinde düşmekte; siyasi söylem, mevcut hak kategorilerinin pratiğe nasıl döküldüklerini araştırmaktadır.⁷⁸ İnsan haklarının toplumsal olarak inşa edildiğini ve yalnızca bu şekilde kavramsallaştırılabileceğini ileri süren, hakları bir toplum teorisi içerisine yerleştirebilmenin koşullarını irdeleyen Neil Stammers, *Human Rights and Social Movements*'da (*İnsan Hakları ve Toplumsal Hareketler*, 2009), günümüzde insan hakları çalışma alanında felsefe ve hukuk disiplinlerinin baskın bir yeri olduğunu yazar. Hak sorununu kadim felsefi metinlerdeki birtakım düşünce gelenekleri içerisine ya da hukuk aktörlerinin faaliyet ve yorumlarına hapseden bu iki perspektif, yazara göre, ortak biçimde haklar konusunda yürütülen aktivizmi ve yerel/veya küresel ölçekte mücadele verenleri teoriden dışlar. Hukuki bir mesele ve çalışma alanı olarak imlendiği ölçüde de haklar, ulusal ve uluslararası iktidar odakları ve nihayetinde ulus-devlet ve politikaları dolayısıyla düşünülmesi istenen bir mesele olarak tanıtılır. Oldukça yakın tarihli bir eğilim ise, Stammers'a göre, insan haklarını siyaset ile hukukun iç içe geçtiği bir düzlemde değerlendirmektedir. Bu yeni eğilim içerisinde, hak sorunu bağlamında kolektif faaliyetleri nazara alan “insan hakları sosyolojisi”, “insan hakları antropolojisi” gibi çalışma odakları karşımıza çıkmaktadır. Ve tarihsel analiz, insan hakları ile toplumsal mücadele zemini arasındaki kurucu ilişkiyi kat etmek durumunda olan tüm bu yaklaşımların merkezindedir.⁷⁹ Zira baskın hukuki-felsefi söylemden farklı biçimde sorunlaştırılan husus, hakların üretildiği, talep edildiği ve sınandığı, hakları

⁷⁸ James D. Ingram, “What is a ‘Right to Have Rights’? Three Images of the Politics of Human Rights”, *The American Political Science Review*, 102 (4), 2008, ss. 401-416, s. 402.

⁷⁹ Neil Stammers, *Human Rights and Social Movements*, Pluto Press, New York, 2009, s. 11-14; Mark Goodale, *Surrendering to Utopia. An Anthropology of Human Rights*, Stanford University Press, Stanford, 2009, s. 10-15.

hukuk kategorisi olarak önceleyen siyasi-tarihsel süreçlerdir. Artık söz konusu olan, hukuki-felsefi söylemin İnsan-öznesinden yola çıkmayı geride bırakmaktır.⁸⁰

Liberal insan hakları kuramcılığı ya da hukuki-felsefi söylem içerisinde insan hakları, genel olarak, siyaseti pasivize eden, siyaset-dışı, tarafsız bir çerçeveye oturtulur.⁸¹ Evans, felsefi söylemde akıl ve evrenselliğe, hukuki söylemde tarafsızlık idealine başvuran ve mevcut uluslararası insan hakları projesini meşrulaştırmaya yönelik girişimlerin, siyasi söylemi “değer-yüklü” ve “ideolojik” olarak nitelendirerek marjinalleştirdiklerini, insan haklarının “gelişim” çizgisini bozan ihtilafların müsebbibi olarak değerlendirdiklerini vurgular.⁸² Makau Mutua, tam da bu tavrın, geleceği tahayyül etme kapasitemizi ve insan haklarını bu yönde bir siyasi araç olarak yeniden yapılandırılabileceği koşulları engellediğini ileri sürer.⁸³ İnsan haklarına ilişkin sorunların hukuk tekniği sorunlarına ya da hukuki standartların belirlenmesine indirgenmesi, “siyasi olan”ın insan haklarından çekilmesi gibi tehlikelere karşı, eleştirel yaklaşımların siyasi-

⁸⁰ Felsefi-hukuki söylemin yerine siyasi-tarihsel analiz tarzının önerilmesi, yalnızca insan haklarına eleştirel yaklaşımlarda karşımıza çıkmamaktadır. Michael Ignatieff, söz konusu tutumun kendisi gibi insan haklarını savunan liberal kuramcılar arasında da yaygınlaştığını öne sürer. Kendi çalışmasında, haklara ilişkin temelci açıklamaların terkedilmesi, hakların bireyler nezdinde ne ölçüde fiilen varlık kazanabildiği sorusundan hareket edilmesi gerektiğini yazar (Ignatieff, s. 54). Belki tarihselci perspektifiyle hakları savunan Norberto Bobbio ve *The Age of Rights (Haklar Çağı)*, 1990) da, kuramsal meselenin hakların mahiyetini açıklamaktan ziyade, onları garanti edecek ve ihlal edilmelerinin önüne geçecek yöntemlere ilişkin olduğunu ileri sürerken bu çerçeveye oturtulabilir (Bobbio, s. 12).

⁸¹ Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 4. Tarafsızlık, bu söylemin temel unsurlarından biri olmakla beraber günümüzde liberal yaklaşımlar nezdinde de terk edilmeye başlandığı görülebilmektedir. İnsan haklarının, küresel dünyadaki ekonomik ve siyasi bölünmeler karşısında tarafsız bir eylemlilik zemini sunduğu yönündeki klasik liberal argüman için bkz. Thomas M. Scanlon, “Human Rights as a Neutral Concern”, **Human Rights and U.S. Foreign Policy** (ed. Peter G. Brown, Douglas MacLean), Lexington Books, Lexington, 1979, ss. 83-92, s. 83. Bu yaklaşımdan farklı biçimde, eleştirel müdahaleleri takiben insan hakları kuramcılığında gerçekleştirilen revizyon çabaları doğrultusunda, haklarla sürdürülen eylemlilik biçimlerinin tarafsız olduğu düşüncesini terk eden ve Scanlon’a yanıt veren liberal bir tavır için yine bkz. Beitz, “Human rights as a Common Concern”, s. 272 vd.

⁸² Evans, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective**, s. 39.

⁸³ Makau Mutua, **Human Rights. A Political & Cultural Critique**, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002, s. 4.

tarihsel bir perspektiften yürüttükleri güncel tartışmalara temas etmek elzem gibi görünmektedir.

İnsan haklarının siyasileştirilmesine dair eleştirel yaklaşımlardan yükselen itirazlar, genellikle insan hakları pratiğinin radikal bir reddi gibi düşünülür. Söz konusu yorum, çalışmada değineceğimiz Gauchet, Agamben ve Alain Badiou'nun insan hakları analizleri için geçerli kabul edilebilir. Kendi deyimiyle “insan hakları ideolojisine karşı siyasi bir saldırı ve 1960’ların anti-hümanizminin bir savunusunu”⁸⁴ sunan Badiou için insan haklarını savunmak, mevcut neoliberal iktidar odaklarıyla suç ortaklığı içine girmektir; Gauchet’ye göre siyasi mücadeleyi insan hakları merkezli tertiplemek, muhafazakâr bir şekilde liberal bireyci sisteme angaje olmak ve siyasetsizleşmektir⁸⁵; Agamben bakımından ise hak talep etmek, egemen iktidara yaşamı düzenleme ve insan olanı sürekli biçimde yeniden tanımlama hakkını⁸⁶ devretmektir.

İnsan haklarının “eleştirel reddi”nin yanı sıra, eleştirel insan hakları çalışmalarında karşımıza çıkan bir başka eğilim, hakların siyasi mücadeleler içerisindeki taktiksel ve stratejik değerini olumlar. Eleştirelilik, insan haklarının bugüne kadar sağladığı kazanımların reddi anlamına gelmez; kaldı ki, insan hakları, siyasi tahayyülümüzün asli bir unsuru olarak basitçe ardımızda bırakabileceğimiz şeyler de olamaz.⁸⁷ İnsan hakları söylem ve pratiğine içkin paradoksları tanıyan ve bu paradokslardan hareket eden eleştirel kabul perspektifinin şu önermede ortaklaştıkları ileri sürülebilir: “Siyaset, insan haklarının desteklenmesine bir itiraz sunmaz; daha

⁸⁴ Badiou, s. 12 vd.

⁸⁵ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s. 110 vd.

⁸⁶ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 153 vd.

⁸⁷ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 3.

ziyade, küresel ölçekte, insan haklarının mevcut itibar ve otoritesini anlamamıza bir olanak sunar.”⁸⁸ Çalışma konusunu insan hakları siyaseti olarak atayan eleştirel yazın, temelde, insan hakları hareketinin siyasal ajandasından konuşmaya başlamayı, insan haklarını “analitik ortak aklın boğuculuğundan ve siyasi vizyonsuzluğundan”⁸⁹ çekip çıkarmayı, öte yandan söz konusu siyasetin mevcut potansiyellerini tıkamaktan ve hâlihazırdaki mücadele pratiklerini küçümsemekten kaçınarak, hakları bu sefer gerçekten “ciddiye almayı” önerir: Bu çalışmaların her biri, Evans’ın ifadesiyle, insan haklarına dair öğretiler, pratikler, kurumlar, aktörler, sınırlılıklar, kazanımlar, imkânlar ve başarısızlıklar üzerine kültürler-arası, ucu açık bir diyalogun birer parçasıdır.⁹⁰

Eleştirel yaklaşımlar içerisinde farklı ifadelerle dile getirilebilmekle birlikte, büyük ölçüde, insan haklarının “muğlak”⁹¹ bir karakteri olduğu kabul edilir: Batı-merkezci, sömürgeci, patriarkal, heteronormatif ve neoliberal düzenin yönetim aracı olarak işleyebileceği gibi, insan hakları, sisteme muhalefet etmenin aracı olarak yeniden şekillendirilmeye de müsaittir. İnsan hakları söylemini zaman zaman “riyakarlık”⁹², “ikiyüzlülük”⁹³ olarak okutan soyutlama ya da muğlaklık, yine mücadeleler içerisinde farklı siyasi taktik ve stratejilerle somutlaştırılmalarına imkân tanır: Zira haklar, daima toplumsal düzenleme ile toplumsal özgürleşme arasındaki bir “gerilimi” içerir ve bu gerilim içerisinde sürekli olarak belirlenir.⁹⁴

⁸⁸ Evans, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective**, s. x.

⁸⁹ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 4.

⁹⁰ Evans, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective**, s. x.

⁹¹ Brown, Halley, s. 9; Baxi, s. 14.

⁹² Gilles Deleuze, “İnsan Hakları Üzerine” (çev. Burcu Yalım), **Tesmeralsekdiz**, 3 (4), 2009, ss. 116-119, s. 117.

⁹³ Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm** (çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2011, s. 255.

⁹⁴ Boaventura de Sousa Santos, César A. Rodriguez-Garavito, “Law, politics, and the subaltern in counter-hegemonic globalization”, **Law and Globalization From Below** (ed. Boaventura de Sousa Santos ve César A. Rodriguez-Garavito), Cambridge University Press, Cambridge, 2005, ss. 1-26, s.10.

Belirli bir perspektiften insan hakları köken olarak Batılı, neoliberalizmin asli bir parçası olarak karşımıza çıksa da, hakların bu niteliği, potansiyellerini mutlak olarak belirlemez. Mevcut insan hakları söylem ve pratiğinin otoritesine yönelik bir ifşa, beraberinde kavramı yeniden sorunsallaştırmayı getirir. Haklar farklı şekillerde sahiplenilebilir; insan hakları siyaseti farklı biçimlerde kitleler tarafından yeniden dolaşıma sokulabilir. Herhangi bir söylemin sahiplenilmesi, o söylemi dönüştürürken yepyeni anlamlar üretir. İnsan hakları söylemi de, farklı sahiplenme ve kullanım biçimleriyle yeni siyasi anlamlar kazanarak ters yüz edilebilir.⁹⁵ Evrensel insan hakları söylemi savunucuları haklara ilişkin tüm standart ve normların hâlihazırda açık biçimde ortaya konulduğunu düşünseler de, insan hakları yazınında karşımıza çıkan “yeni tarihyazımı”, insan hakları hareketinin çok yakın tarihli, dolayısıyla da çok genç bir siyasi hareket olduğunu belirtmiştir; bu nedenle hareket, farklı deneyimlere açık olma, farklı öznellikler tarafından sürekli olarak başka türlü yeniden inşa edilme kapasitesini haizdir.⁹⁶ Bu anlamıyla eleştirel yazının başlıca hedefinde, insan hakları içinde “radikal olanı”⁹⁷ yeniden düşünmek için, insan haklarını pasifize eden, anlamını sabitleyen, mevcut haklar rejimini doğallaştıran, sunduğu siyasetin yönünü ve mahiyetini tek bir hatta mahkûm eden anlatılarla yüzleşmek yer alır.

D. Eleştirel İnsan Hakları Çalışmalarında Özne Sorunsalı

İnsan haklarına eleştirel yaklaşımlar, eleştirel hukuk çalışmalarından modern-liberal hukuki düşünme tarzına karşı geliştirilmiş bir hukuk perspektifinin yanı sıra, farklı

⁹⁵ Shannon Speed, **Rights in Rebellion**, Stanford University Press, Stanford, California, 2008, s. 176-177.

⁹⁶ Mutua, s. 4.

⁹⁷ Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 4.

disiplin ve düşünce geleneklerinin katkılarıyla şekillenmiştir. Güncel insan hakları sorununun farklı yöntem ve odaklarla ele alınması, insan hakları tarihyazımı, insan hakları antropolojisi, insan hakları sosyolojisi gibi yeni sayılabilecek çalışma alanlarını yaratmıştır. Söz konusu yazın bakımından, disiplinlerden ziyade temalar ya da sorunsallardan hareket eden bir sınıflandırma önerilebilir. İnsan haklarına ilişkin özcülük (*essentialism*) ve temelcilik (*foundationalism*) meselelerini tartışmaya alan, insan haklarının çeşitli paradokslarına işaret eden eleştirel yaklaşımlar için, bu doğrultuda yedi temel tema tayin edilebilir:

- Birinci tema, liberal insan hakları yazınının teleolojik ve ilerlemeci tarihsel anlatısına, anlatının ideolojik yüklerine ve tarihsel köken sorunsalına odaklanarak, insan haklarının günümüzde siyasi terminolojimizdeki otoritesine ve siyasi imgelemimizdeki merkezi konumuna nasıl bir tarihsel söylem içerisinde kavuştuğunu sorgular. Yeni eleştirel tarihyazımının gündeminde, evrenselleri belirli pratiklerin kavranabilirliği için zorunlu bir başlangıç almak yerine, somut pratiklerden yola çıkarak evrenseli bu pratiklerin süzgecinden geçirmek; insan haklarının zafer anlatısına taşınan öznellikleri sorunsallaştırmak ve tarih anlatısının sessizliğe boğduğu ihtilafli süreçlere görünürlük kazandırmak yer alır. Tarih sorunu iki açıdan aslidir: İlk olarak, insan hakları söylem ve pratiğinin retorik gücünü, liberal kuramsal temellerinden ziyade kuramı hazırlayan tarih anlatısından aldığı ileri sürülebilir. Günümüz insan hakları rejiminin alternatifsiz biçimde “ümit edebileceğimizin en iyisi”⁹⁸ olarak meşrulaştırılabilmesi, insan haklarının korunmadığı karanlık bir geçmiş inşasıyla sağlanır. Dolayısıyla da insan haklarına eleştirel bir perspektifin hak siyasetini tartışmaya açabilmesinin

⁹⁸ Ignatieff, s. 173.

bir önkoşulu, bu anıtsal tarih anlatısıyla yüzleşmektir. Tarih sorunu ikinci açıdan, insan haklarının tarihini kimlerin yazdığını sorgular. Teleolojik anlatı insan hakları fikrini belirli siyasi iktidar odaklarının çabalarına yorarken, tarihsel ihtilafları ve bu ihtilaflarda karşı karşıya gelen çeşitli failleri İnsanlık soyutlamasıyla görünmez kılar. Zira bu tarih, ortak insan tabiatımıza yaptığı vurguyla, çeşitliliğin değil bir insan birliğinin tarihini oluşturmayı amaçlar.⁹⁹ Bu bağlamda tarihsel köken sorunsalı, eleştirel yaklaşımıyla, İnsan'ın karşısına farklı tarihsel özne ve kimlikleri çıkartarak insan haklarının özne kategorisini eleştirel biçimde analiz etmeye katkı sunar. İnsan hakları tarihinin olumsal olarak inşa edildiğinin görülebilmesiyle, zafere giden yolda hakların kimlere pay edildiğini, kimlerin sesinin bastırıldığını sorma imkânı doğar. İnsan hakları soybilimi, bu anlamda, insan fikrinin, çeşitli dışlama ve içleme mantıklarıyla, tarihsel olarak nasıl inşa edildiğinin analizine bağlanır.¹⁰⁰

- İkinci tema, “insan haklarının öznesi kimdir?”¹⁰¹ sorusunu ulus-egemenliği ekseninde tartışmaya alır. Kemikleşmiş tarihsel-felsefi köken anlatısının maskesi aralandığında, kurucu bir ikicilikle, insan haklarının tarih-dışı İnsanı ile Yurttaş özne kategorileri arasındaki paradoksla karşılaşılır. Söz konusu paradoks, insan hakları söyleminin, yurttaşlığı ve siyaseti önceleyen insan kavramını ve bu kavramın hak siyaseti içerisindeki merkeziliğini tartışmaya izin verir. Yine bu eleştirel hatta, tabii haklar ile insan hakları arasındaki kavramsal ilişkinin ve modern hak kavramsallaştırmasının ulus-devlet inşasındaki kurucu rolünün

⁹⁹ Jim Ife, **Human Rights from Below: Achieving Rights through Community Development**, Cambridge University Press, Sydney, 2012, s. 82.

¹⁰⁰ Baxi, s. 6.

¹⁰¹ Jacques Rancière, “İnsan Haklarının Öznesi Kimdir?” (çev. Emre Koyuncu), **Tesmeralsekdiz**, 3 (4) 103 Bahar 2009, ss. 53-65, s. 53.

sorgulanması, haklara içkin devlet-merkezciliğe ve küreselleşen dünyadaki mahiyetlerine dair güncel tartışmalara bağlanır. Haklara doğuştan sahip özerk birey, yerini bu düzlemde, İnsan ve Yurttaş kategorilerinden dışlanmış tarihsel figürlere bırakır. Hem insan hakları söylem ve pratiğinde krize yol açmaları, hem siyaseten haklara açılım sunmaları bakımından bu öznel deneyimler, insan hakları sorununu, insanlığın kıyısında yeni bir perspektifle düşünmeye kapı aralar.

- İnsan hakları söyleminin (ve tabii haklar öğretisinin) dışlayıcılığına tarihsel olarak getirilen belki de ilk eleştiri, söz konusu özne kategorisinin yurttaş ve burjuva olmadan önce cinsiyetlendirilmiş olduğunu vurgular. Genel olarak, hümanizmin indirgemeci mantığıyla genelleştirilen insan-erkek soyutlamasının insanlığın yalnızca bir bölümünü karşıladığını ileri sürer. İnsan haklarının cinsiyetine odaklanan üçüncü temaya, on dokuzuncu yüzyıl bildirilerinin ilk eleştirmenleri Gouges, Fransız feminist hareketi ve liberal insan hakları kuramının ontolojik önkabullerine sadık kalmakla beraber İnsan-özne kategorisinin yanlılığına, aklı cinsiyetlendiren ve kadınları haklarından mahrum eden bildirilere getirdiği eleştiriyle Mary Wollstonecraft, ve beraberinde, çeşitli feminist perspektiflerden insan haklarına getirilmiş çağdaş eleştirel yaklaşımlar yerleşir. Ortodoks söylemin liberal-patriarkal önkabullerinden, insan hakları mantığına içkin özel alan-kamusal alan ayırımına, bu ayrımı önceleyen hiyerarşik erkek-kadın ve akıl-beden ikiciliğine, hakların tarafsızlık maskesinin ardındaki erkek deneyimine, insan hakları hukuku belgeleri ve anlaşmalarının cinsiyetlendirilmiş diline kadar çeşitli

tartışma noktaları, tüm diğer eleştirel temaları katederek, insan hakları rejiminin erkek-merkezciliğinin ifşasına ve/veya yeniden yapılandırılmasına yönelir.¹⁰²

- Eleştirel çalışmaların bir diğer tartışma noktası, “evrensel” insan hakları söyleminin kültürel kimliğine ilişkindir. Söyleme içkin ünlü “kurtarıcı-kurban-barbar”¹⁰³ retoriğine (beyazların, “barbar” kültürlerin şiddetine maruz kalan beyaz olmayan “kurban”ların “kurtarıcısı” olması) odaklanır. İnsan haklarının anti-siyasi dili, ilerlemeci/uygarlaştırıcı tarihsel anlatısı ve esasen soyut insan tasarımıyla gizlenen, söz konusu eleştirel hatta, insan hakları projesinin Avrupa’nın sömürgeci geçmişinin günümüzdeki uzantısı olmasıdır. İnsan haklarının söylemde çeşitliliği ve farklılığı teşvik etmekle beraber bunu Batı demokrasilerinin yörüngesinde tanıdığı ve diyaloga kapalı olduğu; hakların dış politikada Batılı olmayan toplumlara karşı işletilen araçlar oldukları yönündeki eleştiriler, insan haklarının öznesinin kim olduğu sorusunu kurban olarak yanıtlar. Siyaseten güçsüz ve kendini savunmaktan aciz bir kitleselliğin hukuken kurban statüsüne indirgenmesi, pratikte genellikle Batılı olmayana ehlileştirme projelerine eşlik eder. Bu çerçevede, liberal insan hakları kuramında karşıtlık içinde sunulan evrenselcilik ve rölativizm tartışmasının ötesine geçilip, insan haklarının kültürel hegemonyasından ve Avrupa-merkezciliğinden hareketle uluslararası ölçekte Batılı iktidar odaklarınca haklardan istifade edilme yollarına işaret edilir; insancıl pratiklerin analizine odaklanılır. İnsancıl müdahalelere yöneltlen çağdaş eleştirilerin yanı sıra, kültürel rölativist yöntemi hakların evrenselciliğiyle

¹⁰² Fatmagül Berktaş, “Kadınların İnsan Hakları: İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım”, **Tarihin Cinsiyeti**, Metis Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, ss. 35-64, s. 37, 40; Scott, s. 5; Mary Wollstonecraft, **A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman**, (ed. Sylvana Tomaselli), Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 74-75, 80; Tony Evans, **Human Rights in the Global Political Economy. Critical Perspectives**, Lynne Rienner Publishers, Londra, 2011, s. 32-36.

¹⁰³ Mutua, s. 22-40.

barışmayan antropoloji disiplinininden, eleştirel ırk çalışmalarından, post-kolonyal teoriden ve “üçüncü dünya”¹⁰⁴ gözünden insan hakları ile siyaset arasındaki ilişkiye dair geliştirilen analizler ve saha çalışmaları, evrensellik söylemini yapısöküme uğratan tartışma odakları (örneğin, Asya değerleri ve İslam kültürü), yine bu tema altına yerleştirilebilir. Ortak bir paydada ise evrensel öznenin paradoksunu kültürel açıdan okurlar.¹⁰⁵

- İnsan hakları söylem ve pratiğine ilişkin güncel kaygılar, aynı zamanda, hakların neoliberal politikalar içerisinde sermayeyle kurduğu ikircikli ilişkiden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁶ Çeşitli şekillerde, hakların bireylere ait olmadığını, aksine bireylerin insan hakları aracılığıyla sermaye yörüngesinde inşa edildiklerini öne süren, insan haklarının bireyselleştirici etkilerinin kolektif mücadele pratikleri üzerindeki olumsuz etkilerine değinen, evrensel ve tarafsız söylemin ardında gizlenen fiili eşitsizliklere işaret eden, insan haklarının bir “ekonomi-politik” analizini gerçekleştiren, “neoliberal demokrasiler çağı”nda araçsallaştırıldıkları yolları sorgulayan, hakları “küresel kapitalizmin hakları,”¹⁰⁷ “neoliberal insan hakları”¹⁰⁸ olarak analiz eden okumalar, beşinci bir tema olarak eleştirel yaklaşımlar içerisine yerleştirilebilir. İnsan hakları söyleminin kapitalizm ile aralarındaki suç ortaklığını sorgulayan bu eleştirel hat, büyük ölçüde, Karl Marx’ın, yurttaştan ayrılan insanın “kim”liğini sorarak geliştirdiği ve özne

¹⁰⁴ Mutua’nın tanımına göre “üçüncü dünya” bugün genellikle, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri dışında kalan, gelişmiş bir sanayisi olmayan, sermaye-ithali yapılan ve çoğunluğu geçmişte Avrupalı iktidar odakları tarafından sömürgeleştirilmiş ülkeleri karşılar (Mutua, s. 13).

¹⁰⁵ Mutua, s. 3-6, 40; Evans, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective** s. 37; Goodale, s. 39; Douzinas, **Human Rights and Empire**, s. 51 vd.; Baxi, s. 17, 113 vd.

¹⁰⁶ Douzinas, **Human Rights and Empire**, s. 48; Baxi, s. 6; Evans, **Human Rights in the Global Political Economy**, s. 39-48.

¹⁰⁷ Anne Grear, **Redirecting Human Rights. Facing the Challenge of Corporate Legal Humanity**, Palgrave Macmillan, 2010, s. 11.

¹⁰⁸ Goodale, s. 10.

kategorisinin ardında burjuva birey ideolojisi ve çıkarlarını tespit ettiği tarihi eleştirisinden yola çıkmakta¹⁰⁹, bu eleştiriye günün koşullarında yeniden yorumlamaktadır.

- Altıncı tartışma konusu, geleneksel insan hakları kuramınca genel olarak göz ardı edilmiş, ama özellikle “insan hakları sosyolojisi” çalışmalarında temel bir çalışma konusuna dönüşen, toplumsal hareketler ile insan hakları arasındaki kurucu ilişkiye dairdir. İnsan haklarının özne kategorisi, bu çerçevede siyasi mücadeleler içerisindeki failliği dışlaması nedeniyle eleştiri konusu haline gelir. Bu tema altına, hakların pozitif hukuku önceleyen normatif gücünü, hakların mücadele zemini ile kurumsal-hukuki zemini arasındaki dinamizmi sorgulayan çalışmalar yerleşir. Öte yandan hakların bu fiili mücadele zeminine bugün büyük ölçüde siyasi kimliklerle ilişkilenerak yerleştiği göz önünde bulundurulursa, cinsiyet kimliği, cinsel yönelim, etnik köken, ırk, bedensel durum vb. temelinde oluşturulan kimlik temelli hak siyasetinin özgürlükçü potansiyellerine ilişkin güncel sorgulamalara da yine burada yer verilebilir. Hakları kuran siyasi-tarihsel süreçleri odağına alan bir perspektifte, haklar salt bir hukuk kategorisi olmaktan çıkarak bir siyaset kategorisi olarak tahayyül edilir. Hakları daima kurumsallaştırıldıkları ölçüde tanıyan, kurumsal-pozitif çerçevesinden koparıldığı ölçüde ise evrensel addeden yaklaşımlardan farklı olarak, bu yaklaşım, hakların bir siyaset pratiği olarak okunmasına izin verir.¹¹⁰
- Son bir eleştirel tema, 1970’li yıllardan bu yana “üçüncü kuşak haklar” kategorisi altında gelişen çevre hakları (ya da çevresel insan hakları) ve günümüzde insan-

¹⁰⁹ Karl Marx, “On the Jewish Question”, **Early Writings** (çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton), Penguin Books, Londra, 1992, ss. 211-243, s. 227.

¹¹⁰ Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 61; Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 4; Stammers, s. 12-14.

dışı canlıları ve yeryüzünü hukuki özne olarak güvence altına alan gelişmeler ışığında; insan hakları fikrine içkin insan-merkezciliği tartışmaya alır. Bu perspektiften hakların öznesi, hümanizmin İnsan-normudur. Akıyla diğer tüm varlıklardan ayrılan ve her şeyin ölçüsü haline gelen İnsan için çevre yalnızca periferiktir; yalnızca insanlar için yararlı olup olmadığı ölçüsünde savunulabilir bir nesnedir. Haysiyet, insana, tüm çevresinin değersizleştirilmesi pahasına bahşedilir. Bu çerçevede liberal-hukuki hümanizm ile tabiatın sömürülmesi arasındaki suç ortaklığı, çeşitli eleştirel yaklaşımlara göre, çevre haklarında varlığını sürdürmektedir. Zira birey özne, tabiat nesne olmayı sürdürmekte; tabiatın korunması, yalnızca insanın haysiyetli yaşamı için hukuken konu edilmektedir. Hayvan ve yeryüzü konusunda sürdürülen hak mücadeleleri de benzer bir tartışmayla, hakların söz konusu siyaset için uygun bir mücadele aracı olup olmadığıyla şekillenir.¹¹¹ Doğal varlıkların hakları olduğunun kabulünün, sömürü sisteminin merkezindeki insan-merkezciliğin sorgulamadan kabulü olup olmadığı, İnsan'ı işgal ettiği merkezden kovup kovamayacağı, nihayetinde “telafi edici hümanizm”den¹¹² öteye geçip geçemeyeceği ve hakların türcü olmayan bir şekilde tahayyül edilip edilemeyeceği yönündeki güncel tartışmalar, bu eleştirel hat içerisinde konumlandırılabilir.

Böyle bir sınıflandırmanın tüketici olmadığı, kendi içerisinde güçlükler barındırdığını da belirtmek gerekir. Zira her biri tek başına ayrı bir çalışmanın konusu olabilecek tüm bu temalar ve bu temalar altına yerleştirilen sorular birbirlerine sıkı sıkıya

¹¹¹ Baxi, s. 12; Luc Ferry, **Ekolojik Yeni Düzen** (çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 112; Tolga Şirin, “Doğa Ananın Hakları”, **Güncel Hukuk**, Ağustos, 2014, ss. 12-13, s. 12; Ezgi Sarıtaş, “İnsan Dışı Hayvanlar ve Adalet”, **Vira Verita**, 1, 2015, ss. 1-18, s. 2.

¹¹² Rosi Braidotti, **İnsan Sonrası** (çev. Öznur Karakaş), Kolektif Kitap, İstanbul, 2014, s. 87.

bağlıdır. Örneğin evrensellik-kültürel rölativizm tartışması, kaçınılmaz olarak insan hakları söylemine içkin ulus-devlet egemenliği mantığının sorgulanmasına bağlanır. İnsan haklarının siyasi eylemliliği radikal biçimde dönüştürdüğüne yönelik iddia, bugün kimlik temelli hak mücadeleleri bakımından da can alıcıdır. İnsan haklarının bir anti-siyaset sunduğu savı ile günümüzde hakların yepyeni bir Batı emperyalizminin meşrulaştırılmasında rol oynadığı, Batılı olmayan radikal direniş biçimlerini bertaraf ettiğine yönelik sav, büyük ölçüde birbirleriyle örtüşür. Yine, insan haklarının öznesinin belli bir cinsiyete atıf yaptığını ifşa ederken yurttaşlık zemininde mücadele veren tarihsel pratikler, zorunlu olarak tarih-dışı ve özcü İnsan Hakları ile ulus-kimliklere göre atanan Siyasal Haklar arasındaki çatışmaya nüfuz eder. Baxi'nin belirttiği gibi insan hakları siyasetinin kendi kurbanlarını yarattığı ve esasında bir mağduriyet siyaseti olarak belirdiğine, küresel ölçekte hangi mağduriyetin sesinin duyurulabileceğine karar verdiğine dair temel bir eleştiri,¹¹³ insancıl müdahaleleri, özcü kimliklerle sürdürülen hak mücadelelerini, hem de uluslararası insan hakları aktivizmini hedef alır. Son olarak, klasik tarihsel anlatının eleştirel bir okuması, insan hakları kuramının başlıca önermelerini kat ettiğinden ötürü, tüm bu paradokslara da uğramak zorunda kalır.

Bu sınıflandırmayla amaçlanan, insan haklarından söz ederken karşımıza çıkan paradoksların çeşitlenmekle beraber temelde özne kurgusundan kaynaklandığına işaret etmektir. Farklı kaygılarla hareket eden eleştirel yaklaşımlar, en nihayetinde, evrensel insan hakları fikrinin merkezindeki ahlaki İnsan-öznenin yanlılığına, özne kategorisine içkin hümanist normatifliğe temas ederler.

¹¹³ Baxi, s. 7-8.

Hümanizm, homojen bir düşünce geleneğini ifade etmez ve kavrama ilişkin genel bir tanımlama vermek güçtür. Tony Davies, on dokuzuncu yüzyıla kadar “-izm” olarak söz edilebilecek bütüncül, düşünsel bir siyasi projenin karşımıza çıkmadığını söyler.¹¹⁴ Kavramla spesifik bir insan modeline dünya düzeninde ayrıcalıklı bir konum tahsis eden ideolojiyi kastediyorsak, on sekizinci yüzyıl sonunu beklemek gerekir.¹¹⁵ Basitçe; Amerikan ve Fransız devrimlerinin hemen ardından kapitalist üretim ilişkilerinin yaygınlaşmaya başladığı ve Avrupa’nın batısının ulus-devletleştiği dönemde, Hristiyan Tanrı ahlaki otoritesini kaybederken ulusal ideolojilerin ihtiyaç duyduğu bir kaynak olmaktan çıkar. Yepyeni bir meşruiyet odağına ihtiyaç duyulur: Rasyonel, haysiyet sahibi, özgür iradesiyle eyleyen ve doğuştan vazgeçilmez ve devredilmez haklara sahip İnsan/Erkek, böylelikle on dokuzuncu yüzyılda, Kilise’nin yarattığı ideolojik boşluğa, bugünkü merkezi konumuna yerleşir.¹¹⁶ Davies’in belirttiği üzere hümanizm kavramı bu dönemde dahi yeknesak bir içeriğe sahip olmamakla beraber, dönemin hümanistleri için ortak payda, tarih dışı İnsan/Erkek’i yaşamın merkezine alarak değişmez bir insan tabiatına işaret etmeleridir. Dolayısıyla hümanizm, kabaca, dünyaya İnsan/Erkek’in penceresinden bakma önerisidir.¹¹⁷ İnsan, insan tabiatı, insanlık durumu gibi ifadelerin hiçbirisi, ontolojik bir gerçeklik içermedikleri gibi, söz konusu tarihsel koşullara özgü, bu

¹¹⁴ Tony Davies, **Humanism**, Routledge, 2. Baskı, New York, 2008, s. 5; Michel Foucault, “İnsan Öldü Mü?”, **Felsefe Sahnesi** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, ss. 31-37, s. 32.

¹¹⁵ Davies’ten aktarırsak; geç antikite ve Orta Çağ Avrupa’sında *humanistas* sözcüğü, filozofların ve din adamlarının bilgi ve etkinlik alanını ifade eden *divinitas*’a karşıt olarak dünyevi bilgi alanını karşılamaktadır. On beşinci yüzyılda *umanisti*, Antik Yunan ve Roma üzerine çalışma yapan, söz konusu dönemlerin tarihini, edebi metinlerini ve genel olarak Yunanca ve Latince konuşan kültürü inceleyen, seçkin erkekler topluluğunu ifade etmek için kullanılır. Bu bağlamda kavram, bu ilk aşamada, Antik Yunan ve Roma yazını, retoriği, mantığı içeren bir bilgi alanını karşılarken; hümanist, bu konular hakkında ders veren ve bilgi üreten erkeğe denk düşer. Rönesans hümanizmi ise, Yunanca ve Latince kalem alınmış kadim metinleri nihai otorite olarak değerlendiren, retoriğe büyük önem veren ve eğitim kurumlarında köklü bir değişiklik gerçekleştiren siyasi akımı karşılar ve bugünkü anlamıyla “hümanizmin on dokuzuncu yüzyılda kurumsallaşmasında belirleyici olduğu kabul edilir (Davies, s. 94-95, 126 vd., 19).

¹¹⁶ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 229-230.

¹¹⁷ Davies, s. 20-24.

koşullar içerisinde oluşturulmuş kurgulardır. Birer yanılsama oldukları unutulmuş, kullanıldıkça anlamlarını yitirmiş metaforlardan ibarettirler. Davies İnsan/Erkek öznenin batı modernliğinin miti olduğunu yazar. Sloganı, hümanizmdir. Liberal insan hakları kuramının kurucu isimlerinden Thomas Paine'in ifadesiyle hümanizm, insanlığın yeni dinidir.¹¹⁸

Hümanizmin bu yorumunu önceki hümanizmlerden, odağındaki İnsan/Erkek özneyi önceki insan figürlerinden temelde ayıran husus da, kavramın özcülüğü olduğu ileri sürülebilir. Bu özcülük temellerini Aydınlanma düşüncesinin evrensel akıl vurgusunda, bu çerçevede akli araçsallaştırmasında bulur; insanın rasyonelliği, tabiat/insan ikiciliğini kurarken insana Tabiat karşısındaki üstünlüğünü bahşeder: Theodor Adorno ve Max Horkheimer'a başvurursak; Aydınlanma, mitsel olanın otoritesinden insanı kurtarmak için yola çıkmışken akli fetişleştirmiş, mitsel olana geri dönmüş olur. Tabiatı sömürü nesnesi haline getirirken insanı tabiattan yabancılaştırır. Bu yabancılaşmanın beraberinde getirdiği özne ile nesne arasındaki mesafe, modern düşüncenin asli insan-tabiat ikiliği, soyutlama için temel zemin haline gelir. Bundan sonra her şey, insanı yücelten aşkın, norm-özne üzerinden değerlendirilir ve Aydınlanma'nın özcülüğü, daha kolay yönetilebilen, homojen bir insan topluluğunu olumlayarak faşist rejimler için uygun zemini hazırlar.¹¹⁹

Davies'in belirttiği önemli bir husus; söz konusu İnsan/Erkek figürünün gerçek ifadesini felsefe metinlerinde değil, esasen hukuk metinlerinde bulmasıdır. İnsan/Erkek,

¹¹⁸ Davies., s. 20-24.

¹¹⁹ Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, **Aydınlanmanın Diyalektiği** (çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 24 vd.; Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 24.

modern tabii haklar söyleminden türetilmiş siyasi bir kavram olarak, ortak bir *humanitas*'a atıf yapan on sekizinci yüzyıl hak bildirilerinde belirir. Burke, Wollstonecraft ve Marx gibi isimleri hak bildirilerine karşı çıkmaya götüren, bu kurgusal özne kategorisidir.¹²⁰ Dolayısıyla hümanizm kavramı, bu tarihsel çerçeve içerisinde, akıl-beden hareketle modernliğin çeşitli ikicilikleri üzerine oturan, yaşama İnsan/Erkek normunun penceresinden bakan bir ideoloji olarak anlaşılmaktadır. Davies'e göre tüm hümanizmler için ortak olan, insanın varlığını daima sınırlandırmaları, insanın neliğine dair tarihsel olarak verilmiş yanıtlarla biçimlendirilmiş olmalarıdır. Evrensel insan, daima belirli sınıf çıkarlarından, belirli bir cinsiyetten, belirli bir etnisite, dil ve dinden bahseder. Zaman zaman Yunanca, Latince ya da İngilizce konuşmayanları, renkli tenlileri, eşcinselleri, Yahudileri, Arapları, çocukları ve her daim de kadınları dışlar.¹²¹ Douzinas'ın liberal-hukuki hümanist norm olarak karşıladığı özne, kendisi için kurucu öteki kategorileri inşa ederek ve onları dışlayarak egemenliğini ilan eder.¹²²

İnsan hakları söylem ve pratiğini tartışmaya açan eleştirel temalar, söz konusu İnsan-normun epistemolojik-siyasi sınırlarına eleştiri sunarken, hakların bahsedildiği öznellik ile fiili gerçeklikteki tekil bedenler arasında yaratılan paradoksa dikkat çekerler. Açıkça ya da zımnen, çağdaş eleştirel yaklaşımlara “insan haklarının öznesi kimdir?” sorusu eşlik eder. Dolayısıyla insan haklarına ilişkin güncel sorunun bir öznellik sorunu olduğu ileri sürülebilir. Ve eleştirel bir perspektiften haklar, ulusal ve/veya uluslararası

¹²⁰ Davies, s. 67.

¹²¹ Davies'in hümanizmin tarihi üzerine yaptığı çalışma, sonuç bölümünde insan haklarına dair tartışmamıza bağlanır. On dokuzuncu yüzyıl hümanizminin aşkın İnsan/erkek anlatısının bugün siyaseten işlevsiz olduğunu kabul etmekle beraber, Davies, bu anlatının terk edilmesini akılcıca bulmaz. Özgürce konuşmak ve yazmak, birtakım talepler için bir araya gelmek, protesto etmek ya da itaati reddetmek; kısaca siyaset yapabilmek, modernlikte ancak hümanizmin içinde, insan hakları diliyle gerçekleştirilebilir (Davies, s. 141-143).

¹²² Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 240-245.

ölçekte İnsan olanı “adlandırma”, bedeni “özne/tabi kılma” (*subjection*) girişimi olarak okunabilir. Hukuki-felsefi söylemin, kimin İnsan’dan sayılacağına, kimin canının kıymetli, hangi canın yasının tutulmaya değer, hangi eylemin insancıl olduğuna ilişkin verilmiş siyasi-hukuki yanıtlardan ibaret olduğu ileri sürülebilir.¹²³ Anna Grear, insan hakları söyleminin bir çerçeveleme (*framing*) hareketi olarak işlemekte olduğunu, özne kategorisiyle ötekilikleri yeniden üreten, marjinalleştiren sınırlar oluşturduğunu ileri sürer. Bugün iki yüzü aşkın uluslararası belgeden oluşan “insan hakları hukuku”, insan eşiği tayin etme iktidarına sahip bir söylem olarak düşünülmelidir.¹²⁴ Liberal insan hakları kuramı içerisinde vurgulandığı üzere insan hakları kavramındaki esas vurgu “insan” sözcüğü üzerindedir.¹²⁵ İnsan özneyi (ve beraberinde “hukuki özne”yi) tartıştığı ölçüde ise eleştirel çalışmalar, tarihini kendi yazan, özgür irade sahibi özerk ve egemen fail olarak İnsan-özne kategorisinin yapı sökümü olarak okunabilir.¹²⁶ Farklı yöntem ve odaklara sahip bu çalışmaların, modern hukuk yazınına sağladıkları en önemli katkının, bu çerçevede, hakların öznesi olabilmek için “insan” sıfatını taşımanın ön koşul olduğunu ve dolayısıyla da haklar söyleminin evrensel eşitliğinin ardında yatan “hak hiyerarşisini” göstermeleri, öte yandan siyaseten insan olanı belirleyen iktidar ilişkilerine temas edebilmeleri olduğu ileri sürülebilir.¹²⁷

¹²³ Judith Butler, **Kırılğan Hayat. Yasın ve Şiddetin Gücü** (çev. Başak Ertür), Metis Yayınları, İstanbul, 3. Baskı, 2016, s. 35.

¹²⁴ Anna Grear, “‘Framing the project’ of international human rights law: reflections on the dysfunctional ‘family’ of the Universal Declaration”, **The Cambridge Companion to Human Rights Law**, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, ss. 17-35, s. 18, 20.

¹²⁵ Donnelly, s. 17; Uygun, s. 16.

¹²⁶ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 103.

¹²⁷ Rabia Sağlam, “Adalet Yapıbozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş”, **Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları. Eleştirel Bir Yaklaşım** (der. ve çev. Kasım Akbaş, Rabia Sağlam), NotaBene Yayınları, Ankara, 2015, ss. 129-134, s. 129; Illan Rua Wall, “On a Radical Politics for Human Rights,” **The Meanings of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights** (ed. Costas Douzinas, Conor Gearty), Cambridge University Press, Cambridge, 2014, ss. 106-120, s. 116.

İnsan haklarına dair güncel kriz de yine bu bağlamda okunabilir. Hakların toplumsal adalet ve toplumsal değişimin asli kaynağı olduğu yönündeki iddianın otoritesini yitirmesinin başlıca nedeni, Brown’a göre, insan haklarının sunduğu vaatlerin hegemonik bir özne kategorisinden hareket etmesidir. Hakların evrenselciliği, bir dışlanmış ötekiler tarihi karşısında irtifa kaybetmiş; hakların farklı öznellikler tarafından mücadeleler içerisinde sahiplenilmesi, hakların öznesinin heteroseksüellik, patriarkal aile, sermaye ve beyazlık minvaline kendine özgü normatif içeriklere sahip olduğunu açıkça göstermiştir. Geleneksel insan hakları söylemi, büyük ölçüde, 1970’li yıllardan bu yana kendi kurucu ötekileriyle yaşadığı çetin karşılaşmalar neticesinde gücünü kaybetmiştir.¹²⁸ Ama insan hakları siyasetinin bugüne kadar sunduğu ve gelecekte sunabileceği siyasi açılımların da, söz konusu paradokstan hareket eden, İnsan-özne kategorisini tartışmaya alan güzergâhlardan geçeceği ileri sürülebilir. Ama paradoksları görebilmek, ilk olarak, insan haklarını kendinde İyi ve insanlık ailesi için nihai bir amaç olarak alan tarihsel söylem perdesini aralamakla mümkün olabilir.

İnsan hakları, son elli yıl içerisinde Batı’da kazandığı itibarını, haklara dair kuramsal açıklamalardan ziyade kavramın etrafında örülen tarihsel anlatıya borçludur. Liberal perspektifte insan haklarını temellerini esasen bir insan tabiatı ya da haysiyet kurgusunda değil, aslında bir “insanlık tarihi”nde bulur.¹²⁹ Söz konusu “ontolojik” kategorileri büyük bir özgüvenle zikretmemizi sağlayan bir tarih vardır. Yirminci yüzyılda insan haklarını asli bir değer olarak belirleyen normatif temelleri konusundaki fikir birliğinden ziyade yüzyılın trajedileri olduğunu, hakların bir “korku belleği” üzerine

¹²⁸ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 21-22; Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 49 vd.

¹²⁹ Ignatief, s. 80.

inşa edildiğini ileri süren Isaiah Berlin'i izleyerek Michael Ignatieff, hakların meşru otoritesi için savaşın getirdiği yıkıma işaret eder. Kitleler için hakların meşruiyeti, insan haklarının kökenlerine dair süregiden kuramsal tartışmalara, hakların kaynağını tabiat, tanrı, akıl, insanlık gibi çeşitli odaklarda arayan açıklamalara değil, bizzat tarihin (belirli bir tarihsel söylemin) kendisine dayanır.¹³⁰ 1948 Bildirisi hemen önsözünde, insan haklarının tanınmadığı ve hor görüldüğü koşullardaki dehşet ve yoksulluğa atıf yaparak hakları deklare eder. Mevcut rejim üstünlüğünü yirminci yüzyılın “kötülüğünü” işaret ederek kazanır. “İnsan hakları lehine sunulmuş klasik argümanlardan biri, özgür bir ülkenin despotizmden daha güvenli olduğudur. Tarih, böyle düşünmeye devam etmemiz konusunda bizlere iyi nedenler sunuyor.”¹³¹ O halde, insan haklarını tartışmaya açmak ve eleştirel bir perspektif oluşturmak, ilk adımda, insan haklarını bir “zorunluluk” olarak dayatan korku belleğiyle, bu belleği kuran ve insan haklarını paradokslarıyla (ve açılımlarıyla) tanımayı engelleyen (tarihsel) söylemle yüzleşmekten geçer.

¹³⁰ Isaiah Berlin, “European Unity and Its Vicissitudes”, **The Crooked Timber of Humanity** (ed. Henry Hardy), Chatto and Windus, Londra, 1991, ss. 175-206, s. 204; Ignatieff, s. 80-81.

¹³¹ Cranston, s.17.

II. İnsan Haklarının Yirminci Yüzyıldaki Otoritesi

A. İnsan Haklarına İlişkin İkame Sorunu

Öncelikle, evrensel insan hakları söylem ve pratiğinin yirminci yüzyılda elde ettiği siyasi otoriteyi sorgulamak üzere Brown'un argümanından yola çıkabiliriz: Kabaca Brown, 1970'li yıllardan bu yana Batı'da siyasi modernliğin kurucu söylemlerinin parçalandığını, ancak eski meşruiyetlerini kaybetmekle beraber yaşamlarımızı şekillendirmeye halen devam ettiklerini ileri sürer. Geç modernliğin kurucu söylemlerinin başında insan hakları gelir ve bugünden geriye dönerek haklar üzerine düşünmek, çözülen modernliği kavrayabilmek adına oldukça işlevseldir.¹³²

“İnsan haklarının sonu”¹³³ ilan edilmiş, hakların ontolojik temelleri erozyona uğramış, haklara duyulan güven büyük ölçüde sarsılmıştır. İlerlemeci ve teleolojik tarih anlayışı, ahlakçılık, evrensellik, egemen özne ve sekülerlik; insan hakları söyleminin temel bileşenleri, sahip oldukları üstün konumlarını yavaş yavaş kaybetmektedir: Belirli bir ereğe ve yöne sahip, insanın özgürleşmesine açılan tekil bir süreç¹³⁴ olarak tarih fikrinden sapmalar (örneğin, insan haklarının sürekli “kuşaklar”¹³⁵ içerisinde genişleyen

¹³² Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 20.

¹³³ Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, ss. 255-315; Douzinas, **The End of Human Rights**.

¹³⁴ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 6.

¹³⁵ Çeşitli biçimlerde isimlendirilmekle beraber, hukuki düzenlemelerde kendilerine verilen tarihsel öncelik açısından haklar, üç kuşak altında toplanmaktadır: Birinci kuşak haklar (klasik haklar, medeni ve siyasi haklar, negatif haklar ya da mavi kuşak), ikinci kuşak haklar (ekonomik, sosyal ve kültürel haklar, pozitif haklar ya da kırmızı kuşak) ve üçüncü kuşak haklar (dayanışma hakları, kolektif haklar ya da yeşik kuşak). Bazı yazarlarca söz konusu sınıflandırma, Fransız bayrağının renkleriyle simgelenen özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkeleriyle açıklanmakta; bugün, insanın genetik kimliğine ilişkin hakları içine alacak biçimde bir dördüncü kuşak insan hakları kategorisi önerilmektedir. Kuşak hakları arasında yapılan sınıflandırmanın tarihsel bir sınıflandırma olarak kalmadığı, hak kategorileri ve bu hak kategorileriyle ilişkilendirilen ideolojiler arasında bir değer sıralaması yaptığı ileri sürülmüş; sıralamanın her toplum nezdinde aynı

kategorilerden oluştuğu fikri), ahlaki ilke ile siyasi iktidar arasındaki ilişkinin reddi (örneğin, insan haklarının Batı demokrasilerinin meşruiyet odağı, başka bir deyişle, siyasi iktidarı “ahlaki” kılan nihai ilke olarak işletilmesi), evrensellik statüsündeki çatlaklar (örneğin, insan hakları “evrenselliğinin” öncelikle mülteci ve göçmenlerle, ardından kimlik temelli adalet talepleri ve yükselen milliyetçilikle sekteye uğraması), ulus egemenliğinin ve insan haklarının ontolojik temeli olan rasyonel, özerk, özgür irade sahibi, egemen özne tasarımına kuramsal müdahaleler ve bu öznenin yeniden ürettiği eşitsizliklerin ifşası (örneğin, feminizmin hukuka eleştirel olarak geliştirdiği söylem ve mücadele pratikleri), Batı’nın emperyalist projelerinin dini içeriğini maskeleyen sekülerizme yönelik artan şüpheler (örneğin, İslam’ın yaygın olduğu “üçüncü dünya” ülkelerine yönelen “insancıl” ve “seküler” askeri müdahaleler); tüm bu sorgulamalar, bugün için liberalizmin hak sahipliğini sarsmış durumdadır.¹³⁶ Yasa önündeki eşitliğin fiili eşitsizlikleri maskeleyen, hakların mevcut siyasi iktidar odaklarına hizmet etmesi, yerel ve/veya küresel ölçekte insanların kırılabilirliğini arttırabilmesi, hakların özgürleştirici potansiyellerine dair ciddi bir sorgulamayı dayatmıştır.

Tüm bunlara rağmen insan hakları üç zeminde; ulus-devlet, toplumsal mücadeleler ve insancıl askeri müdahaleler nezdinde, siyasi eylemliliğin temel meşruiyet ölçütü olmayı sürdürür. Brown’a göre haklar “fetişleşmiş” biçimde, içinde yaşadığımız çağda siyasi mücadelenin egemen dili olmayı devam etmektedir: “Fetişleşmiş nesnenin

şekilde geçerli olamayacağından hareketle bir hiyerarşi kurduğu yönünde eleştiriler getirilmiş; bu nedenle örneğin Johan Galtung, sınıflandırmayı dayatılan ve tarihsel açıdan “zorunlu” gelişme anlatısını kırmak üzere mavi-kırmızı-yeşil kuşak sınıflandırmasını önermiş; birinci ve ikinci ve üçüncü kuşak hakları arasında yaratılan hiyerarşi ya da tarihsel zorunluluk fikri, özellikle, hukuka Marksist yaklaşımlar içerisinde önemli bir tartışma konusuna dönüşmüştür (Uygun, s. 21-25; Bobbio, s. xi; Johan Galtung, **İnsan Hakları. Başka Bir Açıdan Bakış** [çev. Müge Sözen], Metis Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2013, s. 147 vd.; Jim Ife, s. 115).

¹³⁶ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 20-26; Wendy Brown, “Giriş”, **Eleştiri Seküler Midir** (çev. Mehmet Fahrettin Biçici), Açılım Kitap, İstanbul, 2015, ss. 23-36, s. 27.

asında ona attettiğim emsalsiz değere sahip olmadığının farkındayım, ama yine de onu sanki bu değere sahipmiş gibi görüyorum.” İnsan hakları söylem ve pratiği büyük ölçüde kitlelerin gözünde güvenilirliğini yitirmiş de olsa, yirminci yüzyılın ona attettiği değerlere halen daha sahipmiş gibi davranma zorunluluğu hissederez; “biliyorum, ama yine de...” diyerek haklara sahip çıkmaya devam ederiz.¹³⁷

Brown, söz konusu tutumun ardında bir ikame sorunu yattığını ileri sürer; yerine yenilerini bulup çıkaramadığımız için aşınmakta olan siyasi değer ve söylemler arasında yalpalarız. “Ne solcular ne de liberaller”, insan hakları retorikine referans yapmadan, egemen özne, nötr arabulucu olarak konumlandırılan modern ulus-devlet figürü olmadan özgürlük ve eşitliği kavrayabilir. İnsan haklarına karşı duydukları kaygılara rağmen, radikal hukukçu ve/veya aktivistleri hakları savunmaya ve haklara içkin ilerleme mantığını izlemeye iten de, her şeye rağmen, insan hakları söyleminin sunduğu “daha iyi bir dünya” vaadidir. Böyle bir dünya için çalışılmadığında, geleceğe dair verili bir program ya da bir reçete kalmadığından; insan haklarının sunduğu siyasetin bir ikamesi bulunmadığından, mücadele tüm anlamını yitirebilir.¹³⁸

İnsan haklarının günümüzde haiz olduğu otoriter konuma, yine geçmişte yaşanan bir ikame sorunu nedeniyle yerleştiiği ileri sürülebilir. Çağdaş insan hakları yazınında bir dönüm noktası olarak kabul edilebilecek ve yayımlandığı günden itibaren çeşitli eleştirel okumalara tabi tutulan 2010 tarihli *Son Ütopya*’nın (*The Last Utopia*) temel argümanı, insan hakları söylem ve pratiğinin Batı’daki siyasi otoritesine “Birleşmiş Milletler

¹³⁷ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 14.

¹³⁸ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s.13-15, 34, 24.

düzeni” içerisinde değil, 1970’li yılların ortalarında ideolojik bir boşluğu doldurarak kavuştuğudur. “Ulus-ötesi güçlü bir ideal ve hareket”¹³⁹ olarak insan hakları yirminci yüzyılın son yarısına özgü, yepyeni bir siyasi fenomendir.¹⁴⁰

Kavramın, İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Amerika Birleşik Devletleri’nin önderliğinde tedavüle sokulmuş olduğu ileri sürülebilirse de; savaşı izleyen yıllarda 1948 Bildirisi kitlelerce çok az bilinmekte, gençlik hareketi ya da sömürge karşıtı hareket gibi dönemin öne çıkan mücadeleleri içerisinde çok az yer bulmaktadır. 1970’li yıllarda Batı’da atılım yapabilmesi, Samuel Moyn’a göre, söz konusu yıllardaki siyasi iklimin, devrim gibi büyük siyasi hedefler koyarak değil, siyasetin “kirliliğinin” ahlaki bir ilkeyle, “minimal” bir projeye aşılacak bir fark yaratmaya uygun olmasından kaynaklanır. İlgili dönemde, birbirleriyle yarışan ve “daha iyi bir dünya” vaat eden ideolojiler arasından galip gelmiş bir ideolojidir yalnızca insan hakları; dönemin ruhuna uygun olarak, bugünkü üstün ahlaki ilke konumunu, tarafsız ve siyaset-üstü (ya da siyaset-dışı) olma iddialarıyla kazanmıştır.¹⁴¹ Başka bir ifadeyle, Batı’da neoliberal demokrasi projesine meydan okuyan büyük anlatıların itibar kaybı insan haklarının zaferini hazırlamış, evrensel insan hakları ideolojisi, geç modernliğin ideolojik savaşının galibi olmuştur.¹⁴² Dolayısıyla, egemen haklar söyleminin kökenleri bu doğrultuda yakın geçmişimizde,

¹³⁹ Moyn, *Son Ütopya*, s. 12.

¹⁴⁰ Robert Lamb, “Historicising the Idea of Human Rights”, *Political Studies*, 2018, ss. 1-16, s. 4; Susan Waltz, “Reclaiming and Rebuilding the History of the Universal Declaration of Human Rights”, *Third World Quarterly* 23 (2), 2002, ss. 437-448, s. 438.

¹⁴¹ Moyn, s. 108; ayrıca bkz. Samuel Moyn, *Human Rights and the Uses of History*, Verso, Londra, 2014, s. 136 vd.; Samuel Moyn, “The Return of the Prodigal: The 1970s as a Turning Point in Human Rights History”, *The Breakthrough: Human Rights in The 1970* (ed. Jan Eckel ve Samuel Moyn), University of Pennsylvania Press, 2013, ss. 1-14.

¹⁴² Douzinas, *The End of Human Rights*, s. 2. Benzer bir argüman için ayrıca bkz. Douzinas, “The poverty of (rights) jurisprudence”, s. 57; Douzinas, “İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya”, s. 74 vd.

yirminci yüzyılın son dönemlerinde aranmalıdır. İnsan hakları, oldukça yakın tarihli bir inşadır.

Moyn'un çalışması, insan haklarına tarihsel bir perspektiften sunulabilecek katkılar konusunda ilgili yazına ilham vermiştir. Kaldı ki Moyn'la beraber özellikle son on yıllık süreçte, insan hakları tarihyazımını tarih disiplini içerisinde yeniden sorgulayan ciddi bir eğilim karşımıza çıkmaktadır.¹⁴³ Bu yeni tarihsel eğilim, en açık biçimde uluslararası insan hakları hukuku kitaplarının genellikle başlangıç bölümlerinde kalıplaşmış biçimde tekrarlanarak yer bulan, liberal hukuk geleneğinin kemikleşmiş “tarihsel” köken anlatısını tartışmaya açarak¹⁴⁴, hak sorununun güncelliği ve siyasiliğiyle yüzleşmeye imkân tanır.

“Yeni tarihyazımı”, insan haklarına eleştirel yaklaşımların açtığı yoldan hareketle, insan hakları teorisi ile pratiği arasındaki mesafenin bilinciyle, önceki tarihsel anlatılardan farklı olarak insan haklarına daha “pratik-odaklı bir yaklaşım”¹⁴⁵ sunar. Bu çerçevede ilerleyen bölümde, eleştirel yaklaşımlar tarafından evrensel insan hakları için inşa edilmiş teleolojik tarihsel anlatıya ilişkin sorgulamalara yer verilerek insan hakları

¹⁴³ 2012 senesinde Moyn, on sene öncesine kadar insan hakları tarihyazımı gibi bir çalışma alanının karşımıza çıkmadığını; Weitz, genellikle siyaset kuramcıları ve hukukçularca ele alınan konunun, son yıllarda, tarih disiplini içinde ciddi bir akademik ilgi gördüğünü yazar (Samuel Moyn, “Substance, Scale, and Salience: The Recent Historiography of Human Rights”, **Annual Review of Law and Social Science** 8, Aralık 2012, ss. 123-140, s. 124; Eric D. Weitz, “Samuel Moyn and the New History of Human Rights”, **European Journal of Political Theory** 12 (1), 2013, ss. 84-93, s. 93; Samuel Moyn, “The Return of the Prodigal: The 1970s as a Turning Point in Human Rights History”, s. 1, 3).

¹⁴⁴ Miia Halme-Tuomisaari, Pamela Slotte, “Revisiting the Origins of Human Rights: Introduction”, **Revisiting the Origins of Human Rights** (ed. Miia Halme-Tuomisaari ve Pamela Slotte), Cambridge University Press, Cambridge, 2015, ss. 1-36, s. 1.

¹⁴⁵ Böyle bir yaklaşım kuramsal önermelerin “çıktıları”na odaklanır. Felsefi köken sorunsalını geride bırakarak, mevcut kurumların gelişimine ve izlenen siyasi hedeflerin pratikteki izdüşümlerine, insan hakları çatısı altında bir araya gelen aktörlerin siyasi tutumlarına ağırlık verir (Lamb, s. 9, 11).

yazınının bugün temel tartışma noktalarından¹⁴⁶ “tarihsel köken” sorunsalı üzerinde durulacaktır. İnsan hakları tarihyazımında öne çıkan tezlerden ve yöntemsel sorunlardan hareketle, eleştirel yaklaşımlar içerisinde “alternatif soybilimlerin”¹⁴⁷ oluşturulduğu tarihsel döneme ve bu döneme ilişkin kuramsal sorulara değinilecektir. Günün “insan hakları krizi”¹⁴⁸ öncelikle bir ikame sorunu olarak okunabilirse, eleştirel ve tarihsel bir perspektiften insan haklarının bugünkü siyasi anlamını sorgulayan bir girişim, hakların yirminci yüzyılda neyi ikame ettiği konusunda bizlere bir açıklama sunabilir.

B. İnsan Haklarının Tarihi Nasıl Yazılır? Teleolojik Anlatının Eleştirisi

İnsan haklarının tarihini yazma çabaları içerisindeki temel tartışma noktalarından biri, bu tarihin ne kadar geriye götürülebileceğine ilişkindir. Süreklilik tezi (*continuity thesis*) olarak ifade edilen yaklaşım, günümüzdeki mahiyetiyle insan hakları kavramının köklerinin geçmişte olduğunu, kavramın kullanımında geçmişten bugüne doğrusal bir gelişme izlendiğini ileri sürer. İnsan hakları için atanan doğum tarihleri muhtelifdir: İnsan haklarının tarihi, klasik (ya da ortodoks) tarihsel anlatıda yapıldığı gibi antik dünyaya kadar götürülebilirken; insan haklarının Orta Çağ Batı Hristiyan dünyasında yeşerdiğini ileri süren; kavramın doğumu için siyasi modernliği, modern devlet yapılanması ile ulus egemenliğini bekleyen ve kavramı modern Aydınlanmacı zihniyetle ilişkilendiren; kurucu rolü on dokuzuncu yüzyıl devrimlerine, özellikle de 1789 Bildirisi’ni kuran siyasi-toplumsal süreçlere atfeden; kavramın bugünkü içeriğine köle-karşıtı hareket içerisinde kavuştuğunu öneren ya da çağdaş insan hakları fikrinin şekillenmesinde Birleşmiş

¹⁴⁶ Christopher McCrudden, “Human Rights Histories”, *Oxford Journal of Legal Studies* 35 (1), 2015, ss. 179-212, s. 180.

¹⁴⁷ Böyle bir çabanın iyi bilinen bir örneği için bkz. Douzinas, *The End of Human Rights*.

¹⁴⁸ Langlois, s. 559; Stammers, *Human Rights and Social Movements*, s. 216.

Milletler'in kuruluşunu temel alan çeşitli çalışmalar karşımıza çıkar. Ortak bir paydada, büyük ölçüde, insan haklarının 1948'e varan evrimini "kümülatif bir tarihsel süreç" olarak okurlar. Yakın tarihli kesinti tezi (*discontinuity thesis*) ise, tarihsel süreklilik fikrine karşıt olarak, yirminci yüzyılın ikinci yarısında kavramsal açıdan epistemolojik bir kopuşun meydana geldiğini iddia eder.¹⁴⁹ Dolayısıyla da kavramı sorgulamak adına yüzünü yakın geçmişe, insan haklarının henüz yazılmamış tarihine çevirir. Örneğin kesinti teziyle ilişkilendirilmiş Moyn'un yaklaşımı¹⁵⁰, insan haklarının 1970'lerin ortalarında Batı'da belirlemeye başlayan yepyeni bir olgu olduğunu ilan eder. Yine son dönemin tarihyazımı büyük ölçüde 1948'in ötesine geçerek, insan haklarının yaygın bir kullanım bulduğu Soğuk Savaş sonrası döneme odaklanır.¹⁵¹

Yeni tarihyazımının yanı sıra insan hakları yazınında karşılaştığımız ortodoks anlatı, kabaca, insan haklarının serüvenini "geleneksel tabii hukuk düşüncesi"yle açarak teleolojik bir perspektifle, "insan hakları ilkeleri"nin yirminci yüzyılda somut ifadelerini bulduğu kodifikasyon sürecine varır.¹⁵² Süreklilik tezi içerisine yerleşen söz konusu anlatı, büyük ölçüde, insan hakları kavramının felsefi kökenlerinin bir analizini içerir. İnsan hakları için ontolojik bir zemin arayışında beliren "felsefi köken" sorusuna yanıt vermek üzere oluşturulan standart izlek ve uğrakları, çok basit biçimde şu şekilde ortaya konulabilmektedir:

¹⁴⁹ McCrudden, s. 180 vd.; Lamb, s. 3, 5 vd.

¹⁵⁰ McCrudden, s. 183.

¹⁵¹ Moyn, "The Return of the Prodigal", s. 2.

¹⁵² Eileen Hunt Botting, "New Directions in Theorizing Human Rights", **Journal of International Political Theory**, 12 (1), 2016, ss. 3-9, s. 3; Sarita Cargas, "Questioning Samuel Moyn's Revisionist History of Human Rights", **Human Rights Quarterly** 38, 2016, ss. 411-425, s. 412.

Sofokles'in *Antigone*'sinden başlayarak Stoacı öğreti, Aristoteles, Cicero, Thomas Aquinas ve Orta Çağ Hristiyan düşünürlerinde durakladıktan sonra, insan hakları fikrinin kavramsal ve tarihsel "evrimi", siyasi modernlik içerisinde, on yedinci yüzyıl Batı düşünürleriyle izlenir. Hugo Grotius'la beraber tabii hukukun kaynağının tanrıdan akla kaymasını, tabii hukukun tabii haklara evrilmesi süreci takip eder. Önemli bir uğrak; geleneksel tabii hukuk geleneğinden farklı biçimde, yasa ile ödev tartışmasından ziyade hakları ve özgürlükleri tartışan, merkezine "tabii haklar" fikrini alan "rasyonel" ya da "modern tabii hukuk geleneği" ve tabii haklara kurucu bir rol biçen toplum sözleşmesi fikridir. John Locke'u, insan hakları fikrini sistematik biçimde ilk ele alan düşünür olarak selamlayan anlatı, on sekizinci yüzyıl bildirilerini ve bu bildirileri hazırlayan siyasi süreçleri, tüm bu düşünsel birikimin bir ifadesi olarak okur.¹⁵³

Sessizliğe gömülen bir on dokuzuncu yüzyılın ardından, tabii hakların yerini insan hakları terimine bırakması¹⁵⁴ ve kavramın geniş kitleler tarafından sahiplenilmesi¹⁵⁵, klasik anlatıya göre, İkinci Dünya Savaşı sonrasına tekabül eder: İnsan hakları İkinci Dünya Savaşı'nın bir mirasıdır. Çağdaş insan hakları fikri, savaş sürecinde ve sonrasında biçimlendirilmiş; haklar konusunda bugün karşımıza çıkan uluslararası mutabakatın

¹⁵³ Henkin, s. 1-6; Douzinas, *The End of Human Rights*, s. 8, 23 vd.; Michael P. Zuckert, "Do Natural Rights Derive From Natural Law?", *Harvard Journal of Law and Public Policy*, 20, 1997, ss. 695-732, s. 695; Halme-Tuomissari, Slotte, s. 5-6. "Geleneksel tabii hukuk" ve "modern tabii hukuk" ayrımı için izlenen kaynaklar: Brian Bix, "Natural Law. The Modern Tradition", *Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law* (ed. Jules L. Coleman & Scott Shapiro), Oxford University Press, Oxford, 2002, ss. 61-103; Brian Bix, "Natural law theory", *A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory* (ed. Dennis Patterson), Wiley-Blackwell, Cornwall, 2010, ss. 211-227.

¹⁵⁴ Maurice Cranston, "Are There Any Human Rights?", *Daedalus*, 112 (4), 1983, ss. 1-17, s. 1.

¹⁵⁵ Ana hatlarıyla, tabii hakların yirminci yüzyılda insan hakları olarak ifade edilmeye başlanmasını açıklamak üzere, tabii hakları kuramsal olarak temellendiren tabiat hali ile toplumsal sözleşme kavramlarının ilerleyen dönemlerde "gerçekçi" bulunmadığı, bunların tartışmalı konular oldukları, antropoloji, tarih gibi disiplinlerin bulguları ile örtüşmediğinin görüldüğü, tabii hakların bir "temel"den yoksun olduğuna ilişkin eleştirilerin etkili olduğu, tabii haklar öğretisinin özellikle on dokuzuncu yüzyıl hukuki pozitivist yaklaşımlarınca temel bir eleştiri odağına dönüştüğü ve savaş sonrası dönemde Batı'da etkilerinin azaldığı öne sürülmüştür. Bkz. Beysan, s. 10 vd.

temelleri, amaçları arasında “temel insan haklarına, insan kişiliğinin onur ve değerine” inancı yeniden tesis etmeyi sayan Birleşmiş Milletler’in kurulmasıyla atılmıştır. Bu doğrultuda insan hakları fikri tarihsel olarak en açık ifadesini, Avrupa’nın tabii hukuk mirasını sahiplendiği öne sürülen 1948 Bildirisi’nde bulmuştur.¹⁵⁶ Bildirinin onaylandığı genel oturumda söz alan bir delegenin ifade ettiği gibi;

“Nihayetinde mevcut bildirinin hazırlanmasına kadar, uygarlık, baskı ve tiranlık yüzyıllarından geçerek yavaşça gelişmiştir. Bildiri, Konsey’de ya da Ekonomik ve Sosyal Konsey’deki birkaç temsilcinin eseri değil; aksine bu amaç için çalışmış tüm kuşakların bir başarısıdır. En sonunda bugün dünya halkları, Birleşmiş Milletler aracılığıyla hedeflerine ulaşmış olduklarının beyanını duyacaklar.”¹⁵⁷

Savaş sonrası süreçte insan hakları yalnızca Birleşmiş Milletler’in kurumsal dili olmakla kalmaz, geniş kitlelerce benimsenmeye başlanır. Kavramın yaygın bir kullanım bulmasını, bölgesel insan hakları rejimlerinin inşası izler: 1948’in ardından uluslararası standartlar oluşturma çabaları içerisinde Avrupa Konseyi, Afrika Birliği gibi bölgesel koruma mekanizmaları, ulus-devletlerce müzakere edilerek yürürlüğe sokulan hukuken bağlayıcı nitelikte tematik insan hakları sözleşmeleri belirir.¹⁵⁸ Louis Henkin’e göre savaş sonrası dönemde kitleler, başkalarının acılarına duyarsız kalamamış, savaş sırasında yaşananların genel bir ahlakiliği ihlal ettiği ve dolayısıyla da insani (ve dolayısıyla

¹⁵⁶ Henkin, s. 1-6; Donnelly, s. 24-25; Ignatief, **Human Rights and Idolatry**, s. 4-5; Uygun, s. 20 vd., Waldron, s. 8-13; Beysan, s. 11; Douzinas, *The End of Human Rights*, s. 108 vd., 147; Douzinas, **Human Rights and Empire**, s. 9; Beitz, “Human Rights as a Common Concern”, s. 270. 1945 tarihli Birleşmiş Milletler Antlaşması’nın giriş notundan yapılan alıntının Türkçe çevirisi için bkz. http://uhdigm.adalet.gov.tr/sozlesmeler/coktarafli-soz/bm/bm_01.pdf (erişim tarihi: 15.05.2019).

¹⁵⁷ Waltz, s. 446.

¹⁵⁸ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 115.

evrensel) bir sorumluluk yüklediği fikri yaygınlaşmış, siyasi düzlemde ulus-devletler, uluslararası kurumlar aracılığıyla ulusal sınırlar içerisinde vuku bulan kötü muameleler konusunda barışın tesisine yönelmiştir. Süreç sonunda, insan hakları kavramının desteklenmesi konusunda uluslararası bir mutabakat oluşmuştur.¹⁵⁹ Çok sık ifade edildiği biçimde, uluslararası insan hakları, “Holokost’a verilen bir yanıt”¹⁶⁰ olmuştur. Batılı devletler, Avrupa’da yaşanan bu “patoloji”den bir ulus-devletin yurttaşlarına nasıl davranması gerektiği konusunda kendilerine bir ders çıkarmış; insan hakları, “Holokost bilinci”nin neticesinde gelişim gösterebilmiştir. Yaşanan “insan hakları devrimi”nin¹⁶¹ en büyük başarısı, bir ulus-devlette olup bitenin, yurttaşlara uyguladığı siyasi şiddetin diğer uluslar nezdinde bir kaygı ve beraberinde ahlaki-hukuki bir sorumluluk doğurabilmesi; uluslararası düzlemde bireylerin haklarıyla ulus-devletlerin yanında fail olarak belirebilmeleri; ulus egemenliğine yapılan referansın ulus-devletler için artık bir “koruma kalkanı” olmaktan çıkmasıdır. Holokost’un hukuki-felsefi söylemde simgelediği moment budur.¹⁶²

İnsan hakları, bu yeni düzende, normatif gücünü İnsan kavramsallaştırmasından alır. Normatif geçerlilik kriteri, basitçe, insanın insan olarak sahip değer ya da haysiyettir. 1948 Bildirisi’yle duyurulan insan hakları ilkelerinin evrensel niteliğine ve uluslararası düzlemde korunması gerekliliğine ilişkin ortodoks ve “doğalcı” açıklama, ki tek açıklama biçimi değildir¹⁶³, bu çerçevede İnsan’ın tüm teolojik yüklerinden arındırılmış olduğu

¹⁵⁹ Henkin, s. 16.

¹⁶⁰ Bkz. Gibney, s.2; Beitz, **The Idea of Human Rights**, s.1; Obrad Savic, “Introduction: The Global and the Local in Human Rights”, **The Politics of Human Rights** (ed. Obrad Savic), Verso, Londra, New York, 1999, ss. 3-15; Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 116.

¹⁶¹ Ignatieff, s. vii, 5. Ignatieff söz konusu ifadeyi 1945 sonrası süreci karşılamak için kullanıyor. İleride belirtileceği gibi, aynı ifade, yeni tarihyazımında 1970’li yılları karşılamak için kullanılacaktır.

¹⁶² Gibney, s. 1-3; Perugini ve Gordon, s. 26-27; Ignatieff, **Human Rights as Politics and Idolatry**, s. 5.

¹⁶³ Bkz. Beitz, **The Idea of Human Rights**, s. 48 vd.; McCrudden, s. 206-208.

düşünülen kutsallığına bağlanır. İnsan haklarının tarihi, Hans Joas'ın ifadesiyle, insanın kutsallaştırılmasının, insana atfedilen kutsallığın hukuken kurumsal bir zemine taşınmasının tarihidir.¹⁶⁴

Moyn, insan haklarının kökeninde kadim Antik Yunan ve Roma metinlerinin, on sekizinci yüzyıl bildirilerinin, İkinci Dünya Savaşı ve Holokost'un yer aldığı biçimindeki önermeleri öncelikle sorgulamaya alır. Klasik anlatı ya da “insan hakları resmi tarihi”, oldukça yakın tarihli söylemsel bir inşadır ve uluslararası insan hakları hukukunu ortaya çıkaran tarihsel ve siyasal koşullar yerine geçmişi “tahrif” ederek, hakları “anıtlaştırmayı” tercih eder. Mevcut düzenin muzaffer olduğunu anlatan düşünsel perdeler örülmüştür: Bugünden geriye dönerek insan haklarına bir tarih biçilirken tarih, “insan haklarının kaçınılmaz yükselişini doğrulayan bir olgu” olarak kullanılmıştır.¹⁶⁵ Klasik anlatıya getirilen temel eleştiri, bu bağlamda, anlatının ideolojik işlevlerine hizmet eden ilerlemeci mantığına yöneliktir. Tabii hukuk kavramından başlanıp 1948 Bildirisi ile sonlandırılan anlatı, her şeyden önce özgürleşme bakımından bugünün geçmişten zorunlu olarak daha üstün olduğunu varsayar ve bu varsayım, mevcut rejime tartışmasız bir üstünlük kazandırır.¹⁶⁶ Yirminci yüzyılda ivme gösteren insan hakları ideolojisine, hakların evrensel bir niteliği haiz oldukları, kültürel farklılıklardan bağımsız olarak daima varolageldikleri, kendilerinde birer amaç oldukları gibi ihtiyaç duyduğu mitler yaratılır. Bu çabada mevcut ideolojiyi özcülüğüne, “kavramsal bütünlüğüne” kavuşturan insan tabiatı ve insan haysiyetine başvuran insan hakları kuramcılığı, böylelikle hakların ontolojik bir gerekçelendirmesini sunar: Moyn, siyasi modernliğin erken bir döneminde

¹⁶⁴ Hans Joas, **The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights** (çev. Alex Skinner), Georgetown University Press, Washington, DC, 2013, s. 5.

¹⁶⁵ Moyn, **Son Ütopya**, s. 191; Moyn, **Human Rights and the Uses of History**, s. 1.

¹⁶⁶ Douzinas, **Human Rights and Empire**, s. 9, 26-27; Weitz, s.85; Langlois, s. 559.

soyluların toplumdaki üstün statüsünü karşılamış haysiyet kavramının, çeşitli liberal kuramcılarca, Immanuel Kant felsefesiyle buluşturularak insanı hem diğer varlıklardan hem de kendi aralarında ayırıştıran üstün ahlaki statüye dönüştürüldüğünü ileri sürer.¹⁶⁷ İnsan haklarının referans odağı, ilerlemeci bir açıklamayla, tanrısallıktan arındırılarak seküler liberal hümanizme kaydırılırken, haklar, üstün bir otorite tarafından bahşedilmiş şeyler olmaktan çıkarak tek başına insanlığın kendisiyle açıklanır.¹⁶⁸ Bu çerçevede, hukukun kavramsal olarak düşünülebilmesinde bugün büyük ölçüde bir standarda dönüşmüş Anglo-Amerikan hukukbilim (*jurisprudence*) geleneğinin de düşünsel katkılarıyla, günün egemen ideolojisine kuramsal açıdan geçerlilik sağlanır.¹⁶⁹

Illan Rua Wall'a göre, insan haklarına ilişkin klasik tarihsel anlatılar, farklı odak ve vurgulara sahip olmakla beraber hukuki-felsefi hak söylemi olarak genelleştirilebilecek model, 1) mevcut söylem ve pratiği doğallaştırmak ve 2) insan haklarının anlamını sabitleyebilmek ya da denetim altına alabilmek adına üç stratejiye başvururlar: Tarihsel anlatının birinci koşulu; tarihe içkin ilerleme fikrini, teleolojik perspektifi benimsemektir. İkinci strateji, insan haklarının zaferini, "seçilen" birtakım tarihsel öznelerin çabasına yormak, insan hakları için belirli bir faillik tayin etmektir. Üçüncü sırada, siyasi mücadele zemininin heterojenliğini reddederek tüm mücadele pratiklerini büyük insan hakları hareketinin bir parçası olarak yeniden yazmak gelir. Birbirine sıkı sıkıya bağlı bu üç stratejiyle, insan hakları konusunda "düşünülebilir olan"

¹⁶⁷ Moyn, **Son Ütopya**, s. 11 vd.; ayrıca bkz. Moyn, **Human Rights and the Uses of History**, , s. xx, 19-20, 23, 137. Kavramın insan hakları yazınındaki konumuna dikkat çekerek, modern insan hakları kuramının Kant'ın omuzları üzerinde yükseldiğini yazar Rosen (Michael Rosen, **Dignity: Its History and Meaning**, Harvard University Press, 2012, s. 19 [aktaran: Moyn, **Human Rights and the Uses of History**, s. 20]).

¹⁶⁸ Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 13.

¹⁶⁹ Kerruish'in argümanlarından biri, Marx'ın meta fetişizminden hareketle kavramsallaştırdığı ve günümüzde toplumsal bir fenomen olduğunu iddia ettiği haklar fetişizminin, çağdaş hukukbilim tarafından maskelenerek sürdürüldüğüdür (Valerie Kerruish, **Jurisprudence as Ideology**, Routledge, 1992, s. 6-7; 139 vd.).

ya da insan haklarına atanan siyasallık hizaya sokularak, ulus-devletler için güvenli siyasi sınırlar çerçevesinde tanımlanır ve denetim altına alınır hale getirilir.¹⁷⁰

Belirtildiği üzere insan hakları kavrayışımızın temel bileşenlerinden biri ilerlemeci ve teleolojik bir tarihsel bilinçtir. Eleştirel yaklaşımlarca iddia edildiği üzere, bu bilinçle yazılan tarih, hakları sorgulamak yerine onların yirminci yüzyıldaki “kaçınılmaz zaferini” ilan ederek bu zaferi kutlamaya ve meşru kılmaya yönelir.¹⁷¹ Çıkış noktası, insan haklarının bugün uluslararası düzlemde haiz olduğu siyasi güçtür ve bugünden geçmişe dönülerek, “seçilen” uğraklarla, insan hakları hegemonyası kaçınılmaz ve “doğal” bir olgu, tarihsel bir zorunluluk olarak inşa edilir. Antik Yunan’ı, Roma’yı ve Roma hukuk sistemini, Orta Çağ Hristiyan doktrinini, insan haklarının evrenselliğini ve her yerdeliğini vurgulama çabasında kavramın Mezopotamya, Asya gibi farklı kültürler içerisindeki varlığını ve gelişimini zincirin birer halkası olarak yazan; kölelik, sömürgecilik gibi Batı’nın geçmişindeki birçok tarihsel olguyu dışarıda tutan çalışmalarda insan haklarının tarihi (ya da Nietzsche’nin ifadesiyle “anıtsal tarihyazımı”¹⁷²), tüm bir uygarlığın tarihine dönüşür. Nihai erek olarak uluslararası insan hakları rejimini koyan ilerleme süreci içerisinde, kavramsal farklılıklar dikkate alınmaksızın tabii hukuk doğrudan tabii haklara, tabii haklar insan haklarına, 1948 Bildirisi’ne bağlanır. İnsan hakları için doğum anı olarak ne seçilirse seçilsin, tarih nihayetinde bugüne ulaşacak bir süreç olarak okunurken, uluslararası insan hakları hukuku karanlık geçmişin, “tarihin sonu”na¹⁷³ yerleşir. Başka şekilde ifade edilirse, insan

¹⁷⁰ Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 10-11.

¹⁷¹ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 3; Evans, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective**, s. 40; Langlois, s. 559.

¹⁷² Moyn, “The Return of the Prodigal”, s. 14.

¹⁷³ Francis Fukuyama, **Tarihin Sonu ve Son İnsan** (çev. Zülfü Dicleli), Gün Yayıncılık, İstanbul, 1999, s. 7.

haklarının “zaferi”, uluslararası hukuk standartlarına kavuşmasıyla ölçülür.¹⁷⁴ İnsan haklarının tarihini ağırlıklı olarak 1940’larda savaş sonrasıyla sonlandırma eğilimi, açık biçimde, siyasi olanın hukuki olanla ikame edilmeye başlayacağı tarihsel anı, nihai zafer anı olarak imlemek anlamına gelir.¹⁷⁵

Sorunlardan biri, elbette ki, mevcut rejim ve mevcut rejimden çıkarsanan insan haklarına ilişkin kuramsal açıklamaların, tarihsel sorgulamayı öncelemesidir. Jorge Luis Borges’in “her yazar kendi seleflerini yaratır” sözünden hareketle Moyn, geçmişi bugünü hazırlayan bir evre olarak değerlendiren bir bakışla kavrama ilişkin bugünden bir tarih yazıldığını söyler.¹⁷⁶ Tarihsel bilginin niteliği itibarıyla, tarih disiplininin herhangi bir normatif geçerlilik iddiası hakkında doğrudan bir yargı çıkaramayacağımız¹⁷⁷ kabul edilebilirse, insan hakları kuramcılığı tarih-dışı olarak nitelendirilebilir. Ancak bu anlatının esas tehlikesi, olumsuzluğun tümüyle reddedilerek mevcut siyasi manzaranın doğallaştırılmasına hizmet eden bir söylem olarak işleridir: Uluslararası insan hakları hukukunun kurum ve siyasi pratiklerinin, insanlar arası ilişkilerin olumsal ürünleri olmaktan çıkarak, verili, zorunlu olgular olarak tanıtlanmasıdır.¹⁷⁸

Batı’nın kavramsal ve kültürel üstünlüğünün ve hakimiyetinin doğrusal bir tarihi olarak da beliren bu anlatıda¹⁷⁹, tarihsel olaylar tüm heterojenlik ve olumsuzluklarını yitirirken, insan haklarının zaferini kutlamaya ve meşrulaştırmaya elverişli

¹⁷⁴ Gearty, **Can Human Rights Survive?**, s. 63.

¹⁷⁵ Weitz, s. 85; Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 10, 13-14; Hunt, **Inventing Human Rights. A History**, s. 20; Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 9; Halme-Tuomisaari ve Slotte, s. 6-7.

¹⁷⁶ Moyn, **Son Ütopya**, s. 16.

¹⁷⁷ Joas, s. 2.

¹⁷⁸ Lamb, s. 14.

¹⁷⁹ Mutua, s. 10, 15; Halme-Tuomisaari, Slotte, s. 7.

“kullanılabilecek geçmişlere”¹⁸⁰ dönüşür. Teleolojik ve muzaffer bir tarihsel anlatıdan hareketle de, insan haklarının temel önermeleri, çok da izah gerektirmeden sıralanabilir: İnsan hakları, salt insan olduğumuz için eşit olarak sahip olduğumuz, vazgeçilmez ve evrensel nitelikte, tür olarak insanın değerinden çıkarsanan haklardır. Doğallaştırma ve sabitleme stratejileriyle, insan haklarının mahiyeti ve siyaseti ana hatlarıyla çizilmiştir. Bu çerçevede içinde kalarak, “geriye dönmeksizin daima daha ileri standartlara ulaşma”¹⁸¹ gayreti içerisindeki haklarda da, insan olmanın anlamında “ilerleme” kaydedildiği ölçüde, yeni kategorilerle genişleme gözlemlenebilecektir.¹⁸²

Klasik tarihsel anlatı, ilerlemeci ve teleolojik açıklamayla doğrudan bağlantılı iki diğer stratejiyle; seçkin bir perspektiften, belirli bir seçkin grubun failliğini ve iktidarını olumlayarak toplumsal mücadeleler zeminini, insan haklarını kuran tarihsel süreçlerin dışarısında bırakır.

İddia, insan hakları tarihinde yer verilen ve dolayısıyla da ilerlemede öncü addedilen figürler arasında belirli bir seçime gidilerek, insan haklarının imtiyazlı bir grubun ağzından yazıldığı ve onların bilinçli eylemlerinin ürünü olarak sunulduğudur. 1215 tarihli Magna Carta’dan 1948 Bildirisi’ne varan “ilerlemede” yer verilen “hak” mücadeleleri ve “hak” talepleri, büyük ölçüde seçkin bir grubun eylemliliğinin neticesidir ve soyluların yanında sıradan insan, fail olarak yalnızca on dokuzuncu yüzyılda belirmeye başlar.¹⁸³

¹⁸⁰ Moyn, *Son Ütopya*, s. 16.

¹⁸¹ Beysan, s. 13.

¹⁸² McCrudden, s. 183.

¹⁸³ Wall, *Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty*, s. 10-12.

Aynı seçkin eğilim, yirminci yüzyılda insan haklarını yazanlar olarak hukukçu ve siyasetçilere, belirli türde bir aktivizme işaret eder. İnsan hakları yazınındaki felsefi ve hukuki yaklaşımların baskınlığı dikkate alındığında; tarihsel ilerleme içerisinde, kavrama şekil veren ve geliştiren Batılı büyük erkek düşünürlerin yerini, 1945 ile beraber Batılı yöneticiler, uluslararası bürokratlar ve hukukçular alır. Uluslararası insan hakları hukukunu oluşturan sözleşmelere ve koruma mekanizmalarına, yasama ve yargılama faaliyetlerine yapılan vurguyla beraber, insan hakları hukuku alanındaki kazanımlar, salt yukarıdan aşağıya “bahşedilmiş” kazanımlar olarak okunur. Klasik tarihsel anlatı, “insan hakları söylemini sokağın elinden çekip alarak anlaşmalara, sözleşmelere ve profesyonellere vermek üzere Viyana’da, Pekin’de ve diğer insan hakları cümbüşlerinde bir araya gelen diplomatlar, siyasetçiler ve uluslararası hukukçularca içinin boşaltılmasına”¹⁸⁴ ve yeniden tanımlanmasına hizmet eder.

İnsan hakları bütünüyle hakların geliştirilmesini hedefleyen bilinçli bir eylemlilikle, bu eylemliliği sürdüren, çıkarları ile çıkarlarına uygun eylemleri rasyonel biçimde tayin edebilen yekpare öznelere ilişkilendirilmiştir. Ancak aynı mantığın, eleştirel yaklaşımlarda da zaman zaman sürdürüldüğünü not düşmek gerekir: Yeni eleştirel tarihyazımında da kimi zaman, çıkarları doğrultusunda insan haklarını araçsallaştıran ve insan hakları siyasetini asli olarak şekillendiren “kapitalistler” ve “emperyalistler” belirir. Fakat tüm bunlar “yukarıdan-aşağı” kurulan anlatılardır ve daima kendi seçkinlerini yaratırlar.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 8.

¹⁸⁵ Stammers, s. 28, 161. Hopgood’un (*The Endtimes of Human Rights*) ve Moyn’un (*Son Ütopya*) eleştirel yaklaşımları, insan haklarının “yönünün” başta Amerika Birleşik Devletleri olmak üzere, Batılı “büyük güçlerin” siyasi ajandalarıyla şekillendiğine dair yaptıkları aşırı vurgularla, böyle bir tutumun örnekleri olarak değerlendirilebilirler.

Bu çaba, spesifik bir seçkinci yönetimi meşrulaştırmaya hizmet edebilirken, tabanda mücadele veren kitlelerin siyasi öznelliğini nadiren değerlendirmeye alır. Zira üçüncü bir doğallaştırma ve sabitleme stratejisiyle, toplumsal mücadele zemini, klasik anlatıda yalnızca ikincil bir konuma yerleştirilmiştir. Eleştirel yaklaşımlar tarafından insan haklarının klasik tarihsel anlatısına getirilmiş temel eleştirilerden bir diğeri, kitlesel mücadeleler ile insan hakları arasındaki kurucu ilişkide mücadelelerin rolünün göz ardı edilmesidir. Kitlesel hareketler klasik anlatıda çok fazla kendilerine yer bulmazlar; örneğin doğrusal ilerlemenin korunabilmesi adına on dokuzuncu yüzyılın büyük ölçüde anlatı dışında bırakılması, bu bağlamda oldukça dikkat çekicidir.¹⁸⁶

Çeşitli kitlesel hareketler, anlatının parçası haline getirildikleri ölçüde de, radikallikleri kaybettirilerek, tarihin sonuna varacak ilerlemenin parçalarına dönüşürler: Kölelik karşıtı mücadele, on dokuzuncu yüzyıl işçi sınıfı hareketi ve sendikal mücadeleler ya da süfrajet; farklı konjonktürlerde hayat bulmuş farklı pratikler, homojen biçimde, insan haklarıyla ilişkilendirilmiş değerleri “açığa vuran” hak mücadeleleridir. İkinci stratejiyle insan haklarının failleri olarak atanan kişi ve/veya kişi gruplarının “büyük fikirlerine” kulak vermeyi başarmış oldukları, bu fikirleri “takip ettikleri” için tarihsel anlatıda bir yer edinirler. Bu strateji, kitlelerin failliğinin, siyasi yaratıcılıklarının yok sayılmasıyla sonuçlanır. Tarihsel ve toplumsal değişime dair teleolojik bir anlatıda, mücadeleleri, verili insan hakları fikrini somutlaştırma çabaları olarak değerlendirilirken, farklı siyasi talepleri insan hakları dilinde “nötr” talepler haline getirilir.¹⁸⁷ Söz konusu

¹⁸⁶ Stammers, s. 70; Moyn, *Son Ütopya*, s. 34-35.

¹⁸⁷ Wall, *Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty*, s. 14-15; Weitz, s. 85; Stammers, s. 14, 38, 161-162; Jan Eckel, “The Rebirth of Politics from the Spirit of Morality: Explaining

pratikler, böylelikle, “hukukiliğin, bireyciliğin ve devletçiliğin sıradanlığına indirgenir.”¹⁸⁸

Hukuki-felsefi söylemde tekrarlanarak ifade bulan ve hakların Birleşmiş Milletler düzeninde kurumsallaşmaya başladıkları anı tarihin sonu alan ilerlemeci ve teleolojik tarihsel anlatıyı, yukarıda açıklanmaya çalışılan ideolojik işlevlerinin yanı sıra, esas tehlikeli kılan husus, hak siyasetinin heterojenliğini, içerdiği tarihsel süreklilik ve kesintileri kavramamızı engellemesidir. Büyük ölçüde 1948 sonrasında susmayı tercih ettiği için, kavramın son yıllarda kazandığı ivmeyi, günümüzdeki otoritesini, neoliberal politikalarla nasıl yeniden biçimlendiğini ve içine düştüğü krizi açıklamakta yetersizdir. İnsan haklarına ilişkin güncel sorunla yüzleşme imkânını ortadan kaldırır, dikkat dağıtır. Bu nedenle, yirminci yüzyılda Batı’da insan haklarıyla yeniden tanımlanan siyasallığın anlamını, hakların siyasi imgelemimizde kazandığı konumu ve kavramsal olarak kitlelere sunduğu vaatleri sorgulamak üzere, klasik tarihsel anlatıyla örülen düşünsel perdeleri aralamak, yeni tarihyazımından çıkarsanan yeni soruların peşine düşmek gerekir.

C. 1948 Sonrası: Yepyeni Bir İnsan Hakları Siyaseti

İnsan hakları tarihyazımındaki yeni eğilim¹⁸⁹, hakların kökenlerinin yakın geçmişte aranması gerektiğini ileri sürerken, belirttiğimiz gibi, kavramın uluslararası arenada yaygınlaşmaya başladığı 1948 sonrası döneme odaklanır. İnsan haklarının zaferi büyük ölçüde Holokost ve 1948 Bildirisi’nin hazırlanmasıyla açıklanmakla beraber,

the Human Rights Revolution of the 1970s”, **The Breakthrough: Human Rights in The 1970s** (ed. Jan Eckel ve Samuel Moyn), University of Pennsylvania Press, 2013, ss. 226-259, s. 241.

¹⁸⁸ Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 13, 15.

¹⁸⁹ Botting, s. 3.

yakın tarihli eğilim kabaca, kavramın Batı'daki egemen konumuna son elli yıllık süreçte yerleştiğini ileri sürer. Yeni tarihyazımının en önemli ismi Moyn'un, klasik tarihsel anlatının evrelerini yeniden yorumla çağrısını¹⁹⁰ bu aşamada bir kenara bırakarak, söz konusu tarihsel sürece ilişkin temel argümanına odaklanabiliriz: Buna göre insan hakları söylemi İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkmış, altmışlı yılları takiben, yetmişli yıllarda siyaseten itibar görmeye başlamıştır. Küresel siyasetin merkezine taşınması, haklara ulus-devlet sınırlarını aşan bir evrensellik bahşedilmesi, Birleşmiş Milletler'in kurulmasıyla gerçekleşir. Evrensellik, Birleşmiş Milletler düzeninin büyük güçleri dengede tutmak konusunda örgütü, kitlelerin gözünde, seleflerinden ayırmak gibi sembolik bir işlev görür.¹⁹¹ Kurumun oluşturulması ve evrensel insan haklarının desteklenmesi konusundaki çabalarıyla Amerika Birleşik Devletleri, insan haklarını evrensel bir prensip, bir dayanışma sembolü olarak tutarak merkezinde kendisinin bulunduğu yeni uluslararası siyasi-ekonomik düzen için kitleleri mobilize etmeyi çabalamış ve başarılı olmuştur.¹⁹²

Daha basitçe, savaş sonrası fiilen kurulmaya başlayan ve Amerika Birleşik Devletleri'nin önderliğindeki "yeni dünya düzeni"¹⁹³ için yepyeni bir referansa ihtiyaç

¹⁹⁰ Moyn, insan hakları söylem ve pratiğinin bugünkü mahiyetine yetmişli yıllarda kavuştuğunu ileri sürerken, insan haklarını, ulus-ötesi bir hareket olarak okur ve dolayısıyla da yurttaşlık sınırları içinde kaldığını düşündüğü söylem ve pratikleri dışarıda bırakır. Ana hatlarıyla belirtilirse, hem kuram hem de pratikte, siyasi modernlik öncesinde haklara rastlanılmaz. Tabii haklar modeli ancak modern egemenlik kavramıyla açıklanabilir: Haklar on yedinci yüzyılda Batı'da, toplum sözleşmesi kurgusu içerisinde, güçlü bir ulus-devlet inşası için önemli bir kavramsal araç olarak kurgulanır. On sekizinci yüzyıl Fransız ve Amerikan bildirilerinde haklara yurttaşlığı vurgulamak üzere başvurulmuş, on dokuzuncu yüzyılın toplumsal mücadelelerinde haklar ulusal bir çerçevede yurttaşların haklarını ifade etmiştir. On dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyılın başlangıcında işçi sınıfı, kadın hakları hareketi ya da sosyal haklar mücadeleleri gibi toplumsal hareketler de esasında verili yurttaşlık anlayışına meydan okuyan hareketlerdir. İkinci Dünya Savaşı'na kadar haklar, bireysel hakların uluslararası bir güvenceye taşınmasından ziyade, ulusal ölçekte yurttaşlık kimliğinin hukuken korunmasını, kabaca, yasa önünde eşitliğin sağlanmasını ifade etmiştir (Moyn, **Son Ütopya**, s. 12, 30 vd.; Moyn, **Human Rights and the Uses of History**, s. 13 vd.).

¹⁹¹ Moyn, **Son Ütopya**, s. 56.

¹⁹² Evans, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective**, s. 18-19, 57.

¹⁹³ Douzinas, **Human Rights and Empire**, s. 27.

duyulmuş, insan hakları bu kavramsal boşluğu doldurmak üzere sahiplenilmiştir. Kaldı ki, İkinci Dünya Savaşı sırasında da savaş koşullarının sürdürülebilmesi ve savaşa kamusal desteğin sağlanması amacıyla Batılı iktidar odaklarınca, hak kavramının evrenselliğinden yararlanıldığı öne sürülür. Kitleler yalnızca vatanları için değil, aynı zamanda faşizm (insan haklarının ahlaki ebedi Kötüsü) karşısında insanlığa sahip çıkılması için seferber edilmiştir. Böylelikle savaş sürecinde ve sonrasında ulus-devletler için evrensel insan hakları söylemi uluslararası arenadaki konumlarını güçlendirmeleri bakımından işlevsel olmuş; hakların desteklenmesi konusundaki çabalarıyla Amerika Birleşik Devletleri dünya pazarlarına erişimini sağlamış, küresel ölçekte siyasi nüfuzunu arttırmıştır.¹⁹⁴

Birleşmiş Milletler'in kurulmasını, 1948 Bildirisi'nin ilanını ve insan haklarının zaferini hazırlayan, Holokost vahşetinin neticesinde doğan ahlaki-siyasi sorumluluk söylemine, diğer bir deyişle "Holokost bilinci"ne¹⁹⁵ göre, Nazi Almanyası'nın şiddeti dünya liderlerini bildiriye hazırlamaya götürmüştür: "Holokost'un en kalıcı, en önemli ve yegâne özelliği, uluslararası insan hakları hareketini meydana getirmesi ve savaş suçlarının kovuşturulmasında uluslararası yargı yetkisinin tanınmasını sağlamasıdır."¹⁹⁶ Moyn ve diğer birçok eleştirel yazar, Holokost bilincinin savaş sonunda yaygın olmadığını ve dolayısıyla insan haklarının ideolojik yükselişinin kırklı yıllarda aranmasının güç olduğunu yazarlar.¹⁹⁷ İnsan haklarına bağlılığımız, Holokost bilincinin

¹⁹⁴ Evans, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective**, s. 19.

¹⁹⁵ Eckel, s. 236.

¹⁹⁶ Richard J. Goldstone, "From the Holocaust: Some Legal and Moral Implications," **Is the Holocaust Unique? Perspectives on Comparative Genocide** (ed. Alan S. Rosenbaum), Westview Press, 2009, s. 48 (aktaran: Stephen Hopgood, **The Endtimes of Human Rights**, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 2013, s. 53).

¹⁹⁷ Holokost ile insan hakları söylemi arasındaki kurucu ilişki için bkz. Hopgood, s. 47-68; Moyn, **Human Rights and the Uses of History**, s. 87-97; Robert Meister, **After Evil: A Politics of Human Rights**, Columbia University Press, 2011.

bir sonucudur; ancak Holokost'un insan hakları anlatısının merkezine yerleşmesi, ancak altmışlı ve yetmişli yıllarda, hak kavramına farklı bir amaçla başvurulduğunda bu gerçekleşir.¹⁹⁸

Holokost'un 1948 Bildirisi'ni hazırladığı fikri, Susan Waltz'a göre insan haklarına ve bildiriye ilişkin mitlerin başında gelir. Nazi suçları geniş çevrelerce bilinmeden evvel de, hâlihazırda uluslararası ölçekte ulus-devletler arasında bir standart oluşturmaya yönelik birtakım baskılar ve projeler söz konusudur.¹⁹⁹ Kaldı ki aslında savaşı takip eden yıllarda yaşananlara ilişkin genel bir kayıtsızlık hakimdir. Stephen Hopgood'un yorumuyla bu kayıtsızlıktan ötürü, Adolf Eichmann'ın 1961'de Kudüs Bölge Mahkemesi'ndeki yargılaması bir “şov” olarak sahnelenir: Hannah Arendt'in aktardığı üzere, İsrail devlet başkanı Ben Gurion'a göre tüm dünyanın bu duruşmadan ders çıkarması, yaşananlardan herkesin sorumlu olduğunu anlaması ve utanç duyması gerekmiştir.²⁰⁰ Holokost'un uluslararası siyasi kültürün önemli bir parçası haline gelmesi, altmışlı ve yetmişli yıllara tekabül eder. İnsan haklarının yetmişli yıllardaki yükselişinde, Holokost imgesinin ahlaki gücü oldukça önemli bir siyasi rol oynayacaktır. Savaşı izleyen süreçte ise, insan hakları yeni düzeni ulusal ve uluslararası ölçekte meşrulaştırmanın bir aracı olmuştur. Douzinas'a göre, savaş sonrasında oluşturulmaya başlayan uluslararası hukukta, kavramsal açıdan birbirleriyle çatışan iki ilke olarak konumlandırılan evrensel insan hakları ile ulus egemenliği, devletlerin mevcut çıkarlarına hizmet etmiştir: “Savaşın

¹⁹⁸ Bkz. Moyn, **Son Ütopya**, s. 75, 13, 46.

¹⁹⁹ Waltz, s. 438.

²⁰⁰ Hopgood, s. 51; Hannah Arendt, **Kötülüğün Sıradanlığı. Adolf Eichmann Kudüs'te** (çev. Özge Çelik), Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2012, s. 19-20.

galibi devletleri, açık ihlalleri nedeniyle eleştirmeden ve denetlemeden, mevcut kurulan düzeni insan haklarına duyduğu bağlılık sayesinde meşrulaştırmak”.²⁰¹

Kavram 1945 sonrasında yeniden biçimlendirilmiş, ulus-devleti aşan bir odak olarak kurgulanmaya başlamıştır. 1948 Bildirisi ve imlediği yeni düzen, salt Batılı büyük iktidar odaklarınca teşvik edilen bir şey olarak da okunamaz; uluslararası barışın standartlarının oluşturulması konusunda genel bir tutumdan söz edilebilmektedir. Uluslararası ölçekte normatif bir düzenin kurulması çabasında insan hakları uygun bir kavramsallaştırma olarak belirmiş, geçmişteki yükleriyle yeni kurulacak düzenin doğallaştırılmasına hizmet edebilmiştir. Fakat yetmişli yıllara kadar Birleşmiş Milletler yapısı içerisinde eski sömürgelerin ulus-devletleşme süreçleriyle özdeşleşmiş, genel olarak kendi kaderini tayin hakkını ifade etmiştir. 1968 senesi, Birleşmiş Milletler tarafından Uluslararası İnsan Hakları Yılı olarak kabul edilmişse de, kavram kitleler nezdinde çok az tanınmakta, Birleşmiş Milletler düzeni dışında güçlü bir idealler bütünü olarak kavranmamaktadır. Sömürgelerin özgürleşerek ulusal bağımsızlıklarını elde etmelerinden ziyade, ulus-devlet karşısında bireyin uluslararası hukuk düzeni içerisinde korunması ideali olarak düşünülmesi ve bu açıdan kitlesel destek görmesi, ilerleyen süreçte, özellikle Uluslararası Af Örgütü’nün (*Amnesty International*) hak savunuculuğunun öncülüğünde gerçekleşir.²⁰²

Örgüt 1961 yılında kurulmuş, özellikle 1970’lerde, yürüttüğü işkence karşıtı kampanyayla önemli bir görünürlük kazanmıştır. İlgili dönemde, hem üyelik hem faaliyet

²⁰¹ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 119.

²⁰² Moyn, **Son Ütopya**, s. 9, 46. İlgili yıllarda uluslararası insan hakları standartlarının ulus-devletleşme süreçlerine kapı aralaması konusunda ayrıca bkz. Ignatieff, s. 7.

alanı bakımından ciddi bir genişleme göstererek, yavaş yavaş kitlesel hareketleri seferber eden asli bir odağa dönüşmüştür. İnsan Hakları İzleme Örgütü (*Human Rights Watch*) gibi, devamında kurulan profesyonel örgütler büyük ölçüde, Uluslararası Af Örgütü'nün insan haklarına yaptığı referansı, başvurduğu yöntemleri ve hükümetlere baskı kurmak adına yürüttükleri yeni taktik ve stratejileri izler²⁰³: “Bir kart göndermek... dünyayı çok da değiştirmeyecek. Fakat başka iki bireyin adaleti güvence altına almasına ya da en azından cesaret bulmasına yardımcı olmaya çalışmak için, biraz zaman harcamaya ve biraz da posta ücretine kesinlikle değerdir.”²⁰⁴ Uluslararası Af Örgütü, kuruluş yıllarında kendisini siyaset-dışı ve tarafsız²⁰⁵ bir aktör olarak konumlandırarak, etkililiğini ahlaki gücünden alan eylemlilik biçimleriyle günün koşullarında kitleleri büyük ölçüde yakalamayı başarmıştır. Kurucularından avukat Peter Benenson'ın ifadesiyle örgüt, “dünyanın tüm idealistlerinin bir arada çalışabileceği ortak bir zemin oluşturabilmek”, “sosyalizmin düşüşünden beri gittikçe daha fazla hayal kırıklığına uğrayan bu gibi çok sayıdaki idealistin gizli kalan heyecanlarını karşılamak ve benzer şekilde bir ideal arayan gençlere seslenebilmek için” insan hakları söylemini sahiplenmiş, Birleşmiş Milletler içerisindeki lobicilik faaliyetlerine sıkışan insan hakları retoriğinin, “minimalizmiyle”,

²⁰³ Eckel, s. 18-19; Moyn, **Human Rights and the Uses of History**, s. 80-81; Moyn, “The Return of the Prodigal”, s. 2.

²⁰⁴ Fred B. Baldwin, “Fight Political Jailing”, **Sentinel Weekender**, 3 Nisan 1983 (aktaran: Moyn, **Son Ütopya**, s. 128; Eckel, s. 254).

²⁰⁵ İnsan hakları alanında çalışan uluslararası sivil toplum kuruluşlarının siyaset dışılık ve tarafsızlık iddiaları, bu kuruluşların özel fonlar aracılığıyla işlerlik kazandıkları gerçeğini de akılda tutarak, her daim eleştiri konusu olagelmıştır. Örneğin yetmişli yılları takiben Uluslararası Af Örgütü ya da İnsan Hakları İzleme Örgütü gibi kurumsallaşmış örgütlerin ilgi alanı, her şeyden önce, Sovyet rejiminin haksız uygulamaları, Güney Amerika ve Afrika kıtalarındaki siyasi suçlular olmuş; kendilerine yöneltilen eleştiriler neticesinde zaman içerisinde örgütler yüzünü Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleşen hak ihlallerine çevirmiştir. Daha yakın tarihli bir örnek olarak da, Uluslararası Af Örgütü ile İnsan Hakları İzleme Örgütü'nün Irak işgalinin meşruiyeti konusunda bir tutum belirlemekten kaçınmasına yöneltilmiş eleştiriler hatırlatılabilir (Falk, s. 68-69).

siyasi bir gelecek tahayyülü arayışındaki geniş kitlelere açılmasında önemli bir rol oynamıştır.²⁰⁶

Yetmişli yılların küresel ekonomik krizinde kitleler, daha iyi bir geleceğe dair umutlarını farklı eylemlilik biçimleriyle, insan hakları diliyle ifade etmeye başlar; haklar bu süreçte toplumsal hareketlerin retorikini büyük ölçüde dönüştürür. Söz konusu çetin koşullarda insan hakları “minimalist bir ütopya” ve pratik bir proje olduğu için, ahlaki bir proje olduğu için, “mümkün olanı” talep ettiği için geniş kitlelerce benimsenir ve rakip ideolojileri ve büyük projeleri geride bırakır. En nihayetinde, kitlelere istifade edebilecekleri normatif bir çerçeve, geleceğe yönelik bir program sunar.²⁰⁷

Moyn’un ikinci temel argümanı, Gauchet’in izinden giderek²⁰⁸, insan haklarının ahlaki bir proje olarak yetmişli yıllarla beraber son bulan devrim düşünün bir ikamesi olduğudur. “Sol” siyasetin içine düştüğü boşluk, ahlaki ve anti-siyasi insan haklarını, “bireysel haklar etrafında dönen bir enternasyonalizmi”²⁰⁹ yaratmıştır. Razmig Keucheyan, 1970’li yıllarda solda yaşanan bu krizin “özgürleşme öznesi”ne dair olduğunu, bugün halen Batı sol düşünce geleneğinin özne sorunsalı tarafından belirlendiğini yazar. Kolektif bir özgürleşme öznesine dair yitirilen inanç, söz konusu

²⁰⁶ Moyn, **Human Rights and the Uses of History**, s. 9; Moyn, **Son Ütopya**, s. 114-116.

²⁰⁷ Jan-Werner Müller, **Contesting Democracy. Political Ideas in Twentieth-Century Europe**, Yale University Press, Londra, 2011, s. 209; Moyn, **Son Ütopya**, s. 108, 147; Moyn, **Human Rights and the Uses of History**, s. 7. Gearty, s. 79-80. Moyn, insan haklarının simgesel doğum tarihi olarak 1977 yılını alır: 1977’nin “Uluslararası İnsan Hakları Yılı” olarak düşünülmesindeki başlıca iki neden, Uluslararası Af Örgütü’nün Nobel Barış Ödülü’nü alması ve Amerika Birleşik Devletleri başkanı Jimmy Carter’ın, insan haklarının güvence altına alınmasını dış politikanın asli hedefi olarak belirlediği ünlü konuşmasını yapmasıdır. Falk’a göre Carter’ın başkanlık döneminde A.B.D.’nin insan haklarını “keşfi”, Vietnam Savaşı tecrübesiyle sarsılan ahlaki itibarını geri kazanmak içindir (Falk, s. 68).

²⁰⁸ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s.114 vd.

²⁰⁹ Moyn, **Son Ütopya**, s. 14, 108; Gearty, 79.

yıllarda, Keucheyan’a göre “ekonomik baskının merkezini zedeleyen”²¹⁰ kimlik hareketlerini yaratmış, küresel ekonomik kriz karşısında kitleler, geleceğe ilişkin büyük anlatıları izlemek yerine yüzlerini insan haklarının sunduğu minimalizme²¹¹ çevirmiştir. Yetmişli yıllardaki siyasal düzlemde fikirler, projeler ve kimlikler arasındaki derin farklılaşmalar, kendisini bu sürecin bütünleyici hakikati olarak ortaya koyan insan hakları altında, “güneşin etrafında dönüp duran” gezegenler gibi bir araya gelirler: “Hukuk, insan hakları görünümü altında, siyasete ve toplumsal-tarihsel olana yönelik ilgiyi geri püskürterek, onların yerine yerleşerek, kendini onlarmış gibi sunarak, demokrasinin dışlayıcı hakikati haline gelir.”²¹²

O halde, insan hakları, yirminci yüzyılın son çeyreğinde tüm ideolojiler kan kaybederken ayakta kalmayı başarmış “son ideoloji”, “son ütopya” ya da “tarihin sonundaki ideoloji” olarak adlandırılabilir²¹³: “Artık sadece tek bir ideoloji vardır, ya da daha doğrusu, ideolojinin tek bir merkezi vardır.”²¹⁴ Toplumsal değişim öngören büyük siyasi anlatılara güvenin sarsıldığı bir aşamada, haklar, eşitlik ve sosyal adalet mücadelelerinin dili haline gelir. Söz konusu dönemden itibaren, siyaset-dışı, nötr ve ahlakçı söylemiyle siyasetin yerine hukuku ikame ederek siyasi eylemliliğin tüm repertuarını ve başvurduğu yöntemleri, batıdaki kamusal yaşam biçimlerini radikal biçimde dönüştürür.

²¹⁰ Razmig Keucheyan, **Aklın Sol Yarı. Yeni Eleştirel Düşünceler Atlası** (çev. Selen Şahin), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 57, 59.

²¹¹ Moyn, **Son Ütopya**, s. 108.

²¹² Marcel Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyasete Dönüştüğünde”, **Yurttaşını Arayan Demokrasi** (çev. Zeynep Savaşçın), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 153-207, s. 180.

²¹³ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 2; Douzinas, “The poverty of (rights) jurisprudence”, s. 57; Douzinas, **Human Rights and Empire**, s. 33; Moyn, **Son Ütopya**, s. 192.

²¹⁴ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyasete Dönüştüğünde”, s. 179.

D. “Son İdeoloji” olarak Yirminci Yüzyıl İnsan Hakları Siyaseti

Son Ütopya, insan haklarının bir anti-siyaset olduğunu, doğası itibarıyla ütöpik ve ulus-ötesi bir ahlakilik içerdiğini, çok yakın bir geçmişte inşa edildiğini ve tekil bir süreçle açıklanamayacağını ileri sürer. Hukuki-felsefi hak söylemi, minimalist ve aşkın bir ideal ya da ütopya olarak, kendisini siyaset-dışı ve ahlaken üstün sunarak ve siyasal olanı hukuki olanla ikame ederek batıda siyasi eylemliliği yeniden tanımlamıştır. Söz konusu argümanı açmak üzere, adım adım, insan haklarının ahlaki içeriğinin nasıl inşa edildiği, Holokost bilincinin bu bağlamda nasıl bir rol oynadığı, “ütopyacı minimalizm”ın neyi ifade ettiği, hakların hangi tarihsel-toplumsal koşullar içerisinde egemenliğini ilan ettiği, Soğuk Savaş sonrasındaki sürecini takiben günümüzde nasıl kavrandığı ve tarihsel kesintiler ve süreklilikler içerisinde kavramsal bütünlüğünün nasıl yeniden şekillendirildiği üzerinde duralım.

Bu çerçevede, öncelikle Badiou’nun *Etik* (Ethics, 1993) metnine başvurarak, insan haklarının ahlakiliğini, bu ahlakiliği kuran temel bir önkabülü açıklamayı deneyebiliriz. Badiou, yirminci yüzyılın ikinci çeyreğinde etiğin geri dönüşünü ilan etmiştir; ancak bu etik ahlakla neredeyse eşanlamli biçimde, belirli bir öznenin pratiğini yargılayan aşkın bir ilkeselliği ifade etmeye başlamıştır. Badiou için ise etik evrenselliklerle değil, tekillikler ya da tekil “olaylar” ile ilgilidir. Etik, ancak bir “varoluş tarzı” olabilir. Başka bir deyimle, insanı tekilliği üzerinden değil, daima özü ya da müşterek bir tabiatı üzerinden “adlandıran” ve bir ödev ya da yargılama sorunu olan ahlaktan farklıdır. Hatta, insana bir öz ya da bir tabiat biçen, onu özgür addeden ve eylemleri nedeniyle öven, yeren,

yargılayan ahlaki çabanın karşısına konumlanır.²¹⁵ Geç modernliğin etiği ise, ahlaki bir çaba olarak, genel bir insan tanımlaması, bu insanın hakları ve haklarının soyut evrenselliği üzerinden temellendirilmiştir.²¹⁶ Büyük ölçüde de, büyük siyasi anlatıların ya da ütopyacılığın terk edilmesini imleyerek liberal siyasi kavramsallaştırmalara, her şeyden önce insan haklarına bir geri dönüşe karşılık gelmiştir.²¹⁷

Günün etiği ya da Badiou'nun özdeşleştirdiği biçimde insan hakları söylemi, öncelikle evrensel, mutabakata varılmış bir "Kötü" (örneğin, totalitarizm) kabul eder. İnsan hakları ideolojisi ve bu ideolojiye kavramsal bütünlüğünü verdiği söylenebilecek İnsanlık ideali, Kötüyle başa çıkmanın, ondan korunmanın asli aracı haline gelir. İnsan hakları bu açıdan, basitçe, "kötülük görmeme hakları" olarak tanımlanır. Etik böyle bir kötünün adlandırılması, insan hakları siyaseti de böyle bir kötünden korunma mücadelesi olarak, hakları konuşan kitleleri aslında bir savunma hattına yerleştirir. Badiou'nun insan haklarına getirdiği temel eleştiri, böyle bir eylemlilik biçiminin insanların herhangi bir "İyi" tahayyülü çerçevesinde bir araya gelmelerine, alternatif güzergâhlar izlemelerine ama hepsinden evvel kolektif bir şekilde bir İyi tasavvur etmelerine engel teşkil etmesine dairdir: "Çünkü eğer tek gündemimiz, önsel olarak tanıdığımız bir Kötü'ye karşı verilecek etik bir mücadele olursa, mevcut durumu herhangi bir şekilde dönüştürmeyi nasıl tasavvur edeceğiz?"²¹⁸ Böyle bir etik ve etiği kuran İnsan-özne kategorisi, siyasetin

²¹⁵ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 76.

²¹⁶ Badiou, s. 17-22.

²¹⁷ Daniel McLoughlin, "Post-Marxism and the Politics of Human Rights: Lefort, Badiou, Agamben, Rancière," **Law Critique**, 27, 2016, ss. 302-321, s. 306.

²¹⁸ Badiou, s. 29.

imkânını ortadan kaldırmakta; insan hakları söylemi, edilgen, kırılğan bir insan-özne statüsü getirmekte, kitleleri “kurban” statüsünü talep etmeye itmektedir.²¹⁹

Daha önce belirtildiği gibi, savaş döneminde insan hakları söyleminden ve taşıdığı evrensellikten, kitleleri “insanlık adına” mücadele vermeye seferber etmek için yararlanılmıştı. Ancak insan haklarının önsel olarak tanıdığı ebedi Kötülük, ilerleyen süreçte Holokost bilinciyle sabitlenecektir. Yirminci yüzyılın ikinci yarısında siyasi mücadele veren kitleler, Holokost imgesinde, kötünün ne olduğunu bildiren ve bu kötünün olumsuzlanarak oluşturulduğu müşterek bir gelecek, kötüye karşı “daha iyi bir dünya” tahayyül edeceklerdir. Bu bağlamda Robert Meister’a göre yirminci yüzyıl insan hakları siyaseti “karanlık geçmişin”, önceki yüzyılların zulümlerinin ortadan kaldırılmasını talep eden “Auschwitz-merkezli” bir usamlama olarak şekillenmiş, Holokost imgesinin ahlaki gücünü arkasına alarak, yeni bir küresel güç söylemine dönüşmüştür. Başka bir deyişle Holokost, batıda insan hakları hareketinin itici gücü olmuştur. İnsan hakları, “kötünün ardından yükselen” yepyeni bir siyaset etme formu olarak sunmuştur kendisini.²²⁰ Geleneksel tarihsel anlatı da ilerlemeci mantığıyla basitçe iyinin kötüyle olan savaşının neticesinde haklar çağını yerleştirmiştir.²²¹ Savaşın yarattığı yıkımdan ahlaki bir ideal, insan hakları ideali çıkartılmıştır. Diğer yandan, Batı kültürünün ve uygarlığının merkezinde yaşanan bu katliam, aşkın “İnsan” ideali peşindeki Batı hümanizminin trajik bir sonucu olmak yerine (kaldı ki sömürgecilikte olduğu gibi hümanizm “gerçek yüzünü” hâlihazırda birçok defa göstermiştir), bir patoloji olarak açıklanabilmiştir.²²² Holokost, Batılı değerlerden bir defaya mahsus radikal bir

²¹⁹ Badiou, s. 29.

²²⁰ Meister, s. 1-6; Ife, s. 78-79.

²²¹ Halme-Tuomisaari, Slotte, s. 6.

²²² Ife, s. 78.

sapmadır ve yapılanlardan “hukuken”, canavarca eylemleri gerçekleştiren aktörler sorumludur. Bu anlamda Arendt’in “kötülüğün sıradanlığı” tezinin yayımlandığı dönemde aldığı ağır eleştiriler bir kez daha anlaşılabilir.

Bu içerik, insan hakları ütopyacılığının mahiyetini de açıklığa kavuşturur: Moyn’un insan haklarını, geç modernliğin siyasi ütopyacılığının bir ifadesi olarak sunması, ilgili yazında zaman zaman eleştirilmiştir. Haklı olarak, yetmişlerde ya da günümüzde insan hakları adına mücadele veren aktörlerin büyük ölçüde (hakları konuşurken kendisine ahlaki üstün bir misyon atfedenler ve hukuk seçkinleri bir kenara bırakılırsa), çerçevesi açık biçimde çizilmiş ahlaki bir program doğrultusunda değil, gündelik, hayati kaygılar doğrultusunda eyledikleri hatırlatılmıştır.²²³ Yöneltilen eleştiriler doğrultusunda Moyn²²⁴, ifade ettiğinin “minimal” bir ütopya olduğunu yeniden vurgular: Badiou’nun da belirttiği gibi, insan haklarının sunduğu gelecek tahayyülü bir “savunma” stratejisine yöneliktir; kolektif bir İyi tasavvurundan ziyade Kötüden kaçınma idealidir.²²⁵ Çünkü geleceği ne şekilde tasvir etmeleri gerektiğine ilişkin kitlelere çok basit bir yanıt vermiştir.²²⁶

İnsan hakları, tam da bu minimal ve basit içeriğiyle, esasen Kötüyü bildirmesiyle, yetmişli ve seksenli yıllarda totaliter rejimlere karşı verilmiş kitlesel direnişlerde rüştünü ispatlamış ve yaygın bir kullanım bulmuştur. Kavramsal açıdan totalitarizmin karşısında yükselen ahlaki, aşkın bir ilke olarak sunulması, söz konusu yıllarda Sovyetler

²²³ Lamb, s. 4; Weitz, s. 89.

²²⁴ Samuel Moyn, “The Continuing Perplexities of Human Rights”, **Qui Parle** 22 (1), 2013, ss. 95-115, s. 99.

²²⁵ Meister, s. 1.

²²⁶ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyasete Dönüştüğünde”, s. 175.

Birliği'nde, Doğu Avrupa ve GÜney Amerika'da, askeri diktatörlük rejimlerine karşı toplumsal hareketlerin seferber edilebilmesini mümkün kılmıştır. Güney Amerika'da, özellikle Arjantin, Şili ve Brezilya'da güçlü ve örgütlü kitlesel hareketlerde (ilham verici örnekler olarak Arjantin'deki Plaza de Mayo anneleri ve Şili'deki Kilise çıkışlı Vicaría de la Solidaridad hatırlanabilir), ilerleyen süreçte apartheid rejimine karşı sürdürülen direnişte insan hakları terminolojisinin bu içerikle kullanımı ve siyasi bir proje olarak etkili olması; kavramın sokağın diline dönüştürülmesi ve kitlesel ve yerel taleplerin uluslararası organlara yöneltebilmesine imkân tanımıştır.²²⁷

Jan Eckel, insan hakları siyasetinin 1980'lerden itibaren salt totaliter rejimlerle mücadele aracı olmaktan çıkarak kapsamını genişlettiğini yazarken; Douzinas, baskıcı yönetimler karşısında insan haklarının “muhalif tınısına” bir süreliğine geri döndüğünü, ancak kısa bir süre içerisinde siyasetçiler, diplomatlar ve uluslararası hukukçular tarafından yeniden sahiplenilerek tanımlandığını, yeni kurulan hükümetlerce bu serbest kalan enerjinin yeniden kontrol altına alındığını yazar.²²⁸ Fakat Kötülük, bugün hala insan hakları söylemi içerisinde kurucu bir düşünsel kategori olarak yerini korur.

İnsan hakları kötülük görmeme hakları olarak okunabilirse, insan hakları hukuku aktörlerince kötülük ve bu kötülüğün kurbanları çeşitli şekillerde yeniden tanımlanabilir. Kurban (*victim*) figürü ya da kimliği, insan haklarını kuran “çarklardaki en önemli dişlidir”²²⁹. İnsan hakları söylemi, ulus-devleti sınırlandırmak üzere ona negatif ve pozitif yükümlülükler yüklerken ondan kurban olma koşullarını ortadan kaldırmasını talep eder.

²²⁷ Eckel, s. 229-230, 233-234; Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 117; Falk, s. 68.

²²⁸ Eckel, s. 234; Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 8.

²²⁹ Mutua, s. 27-28; Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 23.

1948 Bildirisi'nin önsözü, insan hakları tanınmadığı ve hor görüldüğü için, dünyanın “insanlık vicdanını isyana sevkeden vahşiliklere” boğulduğunu, “dehşetten ve yoksulluktan kurtulmuş” insanlar için yeni bir dünyanın kurulmasının en yüksek amaçlarından biri olduğunu dile getirir. Başka bir deyişle, Holokost, İkinci Dünya Savaşı gibi geçmişte “kalmış” tüm katliamlar, insan haklarına saygı duyulmamasının bir neticesidir. İnsan hakları, ahlaken kendisine atfedilen bu güçle, siyasi kötülükle mücadelenin nihai aracı olarak, bedensel acının ve mağduriyetin karşısına yerleşir.²³⁰

İnsan haklarının öznesinin kim olduğuna ilişkin can alıcı sorunun yanıtına bu açıdan kurban yerleşebilir; kendisine yapılan kötülük evrensel olarak hukuken tanımlanmış, edilgen, müdahaleye açık, canlı organizma...²³¹ Kurbanlardan konuştuğumuz noktada, kurtarıcılardan da konuşmaya başlarız. Kötülüğü, bu kötülük karşısında kurbanı ve mağduriyetini tanıyacak ve koruyacak siyaseten nötr arabulucular, başta Batılı ulus-devletler ve insan hakları hukukunun iktidar odakları olacak, haklar rejimi içerisinde, yaralayan ve yaralanan kimlikleri sabitlenecektir.²³² Ve insan hakları söylem ve pratiği, kendisine içkin bu mağduriyet siyasetiyle işlemeye devam eder. Yetmişli yıllarda yavaş yavaş belirmeye başlayan kimlik temelli hak mücadelelerine getirilen güncel itirazların merkezindedir, zira iddiaya göre, mücadelesi verilen özcü kimlikler acı, kayıp gibi kavramlar üzerinden inşa edilir ve tarihsel mağduriyetler bu şekilde yeniden üretilir; öte yandan, referansını insan haklarından alan askeri insancıl operasyonlarda da işler haldedir; “üçüncü dünya”ya müdahale edilebilmesi, öncelikle hedef coğrafyadaki kitlelerin mağduriyetlerini tanımayı, kurban statülerini uluslararası

²³⁰ Mutua, s. 27, 204; Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 22.

²³¹ Badiou, s. 26.

²³² Mutua, s. 27; Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 27-30.

ölçekte olumlamayı gerektirir. Minimalist ütopyacılık, bu bağlamda, mağduriyeti yaratan koşullarla yüzleşmek ve onları dönüştürmek yerine, onu hafifletmeye yönelir.²³³

Kurban imgesinden hareketle yeni tarihyazımına dönerek, insan haklarının yetmişli yıllardaki itibarını, bedensel acıya karşı sunduğu empatinin de etkisiyle kazandığı²³⁴ söylenebilir. İnsan haklarının on sekizinci yüzyılın siyasi-toplumsal süreçleri içerisindeki kullanımıyla bugünkü kullanımı arasında tarihsel bir sürekliliği öne süren, yeni insan hakları tarihyazımının önemli isimlerinden Lynn Hunt, insan hakları mantığının gelişiminde ağırlığı işkence karşıtlığına verir: On sekizinci yüzyıl batı hümanizminde İnsan statüsüne verilen merkezle, insanlığın salt mantıksal bir kavram olmaktan çıkarak ahlaki bir güç olmaya başlamasıyla beraber uyanan işkence karşıtlığı, bedensel acıya gösterilen merhamet, insan haklarının ilgili dönemdeki doğumuna ve bugünkü iktidarına zemin hazırlar.²³⁵

Kavramın yetmişli yıllarda sahiplenilmesinde, yine aynı itkinin rol oynadığı söylenir: İnsan hakları siyasi eylemin itici gücü olabilmiştir zira ahlaken ama hem de duygusal açıdan kitlelere seslenebilmektedir. Uluslararası Af Örgütü'nün söz konusu dönemde aldığı kitlesel desteği, işkenceye karşı yürüttüğü kampanyayla sağladığı belirtilmişti. Kitlesel iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla, farklı coğrafyalardaki insanların acılarını sunan imgelerin kolayca dolaşıma sokulması, imgeleri gören ve kurbanlarla ilişkilenen kitleleri “insanlık” sloganı altında insan hakları mücadelelerine yöneltmiştir. Yine insan haklarının bu “empati dili”, yirminci yüzyılın ikinci yarısındaki

²³³ McLoughlin, s. 322.

²³⁴ Bkz. Eckel, s. 247-248.

²³⁵ Hunt, “The Paradoxical Origins of Human Rights”, s. 4; Moyn, **Human Rights and the The Uses of History**, s. 5.

totaliter rejimlere karşı sürdürülen direnişlere zaman zaman Kilise desteğini de çekebilmiştir.²³⁶ Söz konusu tarihsel düzlemde, Vietnam gazileri, siyahlar, Holokost’u yaşamış olanlar, eşcinseller ve yerli halklar gibi daha fazla ve daha çeşitli gruplar kendi varlıklarını siyaseten görünür kılan mağduriyet ve acılarını konuşmaya başlamış; siyasi katılım, görünürlük ve ayrımcılık karşıtlığına ilişkin taleplerini kimlik temelli hak siyaseti içerisinde ifade etmeye, insan hakları kampanyaları altında mücadele vermeye başlamıştır.²³⁷

Öte yandan Douzinas ve Badiou, söz konusu yıllarda, insan haklarının toplumsal mücadele pratiklerinde izlenen bu yükselişindeki paradoksa dikkat çekerler; zira insan hakları diliyle İnsanın yeniden siyasi imgelemin asli ögesi haline getirilmesi, özcü kimliklerle hak mücadeleleri verilmesi, insanın ölümünün,²³⁸ yani modern insan kurgusunu merkeze alan siyasetinin sonunun ilan edildiği momentin sonrasına denk düşmektedir. Altmışlı yılların sonlarında, özellikle Fransız siyaset teorisi içerisinde beliren ve büyük ölçüde Foucault ile özdeşleştirilmiş İnsanın ölümü teması, liberal hümanizmin İnsan kurgusunun siyaseti temellendirebilecek bir ilke olmadığını aksine söylemsel bir inşa olduğunu vurgulayarak terk edilmesini önermiş, mevcut koşullara radikal bir karşı koyuş için bir çağrı niteliği taşımıştır. İnsanın ölümü, birçokları için liberal bireyciliğin sonunu müjdelemiştir.²³⁹ Öznenin siyaseten dışlayıcı ve sakıncalı olduğunun ileri sürüldüğü bir dönemde, farklı bir seyrde insan hakları söylem ve pratiği içerisinde “özneye geri dönüş” yaşanmıştır.²⁴⁰ 1980’li yılların sonunda ise Francis

²³⁶ Eckel, s. 241-252.

²³⁷ Eckel, s. 248; ayrıca bkz. Dennis Altman, Jonathan Symons, **Queer Wars. The New Global Polarization over Gay Rights**, Polity, Cambridge, 2016, s. 37; Moyn, **Son Ütopya**, s. 147.

²³⁸ Michel Foucault, **The Order of Things**, Routledge, Londra, 1970, s. 386-387.

²³⁹ Müller, s. 203.

²⁴⁰ Douzinas, **The End of Human Rights**, 16; Badiou, s. 22-24.

Fukuyama, liberal demokrasinin alternatif sistemler karşısındaki nihai zaferini ilan etmiştir.²⁴¹

Hakların öznesi olarak İnsan-öznenin siyasi eylemlilik içerisindeki konumu, o halde, tarihyazımı içerisindeki kesinti ve süreklilik tezlerini yeniden değerlendirmemizi gerektirir. Birbirine karşıt iki tez üzerinden okunan bir insan hakları tarihinin kavrama ilişkin oldukça sınırlayıcı bir bakış açısı sunduğu ileri sürülebilir.²⁴² Zira insan hakları tarihi süreklilik ve çatlaklarla belirir ve modern egemen İnsan-özne, altmışlı yıllardaki kuramsal müdahalelere rağmen, çatlakların arasından sızarak tüm bir söylemi kuşatır. Egemen özne, bu kavramsallaştırmayı kuran modern ikicilikler ve hümanist proje, kavramdan çıkarsanan insan tabiatı ya da insan haysiyeti kavramları (modern tabii hak kavramı ile insan hakları arasındaki bağın sürekliliğiyle), insan haklarının yirminci yüzyılda, farklı bir siyasi mahiyette, yepyeni bir bağlamda şekillendirilmesine imkân tanır. Süreklilik egemen-öznenin asli değer olarak alımında; kesinti, bu değerın “korunması” konusundaki yaklaşım farklılıklarındadır.²⁴³ Dolayısıyla yeni tarihyazımında, yirminci yüzyılda yeniden şekillenen insan hakları söylem ve pratiğinin kuramsal zemininin radikal bir şekilde reddedildiğini ileri sürmek güçtür: İnsan hakları, elbette, evrensellik, ahlakçılık, sekülerlik, egemen özne, ilerlemeci tarih perspektifinin üzerinden yükselen, Batı modern zihniyetinin bir ürünüdür.

²⁴¹ Fukuyama, **Tarihin Sonu ve Son İnsan**, s. 7 vd.

²⁴² McCrudden, s. 181, 187. McCrudden, Moyn’un tarihsel yaklaşımını kesinti tezi ile ilişkilendirerek, *Son Ütopya*’da çağdaş insan hakları anlayışını kuran birtakım tarihsel sürekliliklerin göz ardı edildiğini ileri sürer. Ancak, yine kendisinin de işaret ettiği gibi, *Son Ütopya*’yı takip eden çalışmalarında Moyn, tarihsel süreklilikleri reddetmediğini açıkça söylemekle beraber, *Son Ütopya*’nın devamı niteliğindeki çalışmasında (*Human Rights and the Uses of History*) ağırlıklı olarak insan haysiyeti kavramı üzerinde durur (McCrudden, s. 209; Moyn, “The Continuing Perplexities of Human Rights”, s. 95-96).

²⁴³ McCrudden, s. 193.

Bazı tarihçilere göre “insan hakları devriminin” yaşandığı yetmişli yıllar, insan haklarının tarihinde önemli bir uğrak noktası olmakla beraber, yine de kavrama yaptıkları referanslar konusunda kitlesel hareketlerin homojen bir yapıda karşımıza çıkmadıklarını belirtmek gerekir.²⁴⁴ Öte yandan Moyn savaş sonrası ekonominin çöküşü ve neoliberal siyasetin yükselişine ve özellikle 1968’le solda yaşanan krize dikkat çekmişse de; insan haklarının, yetmişlerin “gelecek krizi”nde²⁴⁵, istikamet bildiren açıkça belirlenmiş toplumsal projelerin eksikliğinde, Hristiyanlık, sosyalizm gibi geleceğe ilişkin programlar sunan rakip ideolojileri geride bırakarak bir ivme gösterdiği tarihsel bağlamda, söz konusu olguyu hazırlayan süreçler oldukça karmaşıktır.²⁴⁶

Moyn’un savları ilgili yazında zaman zaman eleştirilmiştir.²⁴⁷ *Son Ütopya* ve onu takip eden çalışmalarının ne ölçüde bir tarihsel analiz ortaya koyduğu tartışılabilir; ancak Moyn, klasik teleolojik anlatıya belki de ilk taşı atmış, insan hakları tarihi olarak sunulan anlatıdaki çatlaklara işaret ederek yeni tarihyazımının izleyebileceği çeşitli güzergâhları belirtmiştir. İnsan haklarının meşruiyetini tartışmak yerine, belirli bir tarihsel düzlemde, insan haklarını “nasıl” yegâne siyasi proje olarak düşünmeye başladığımızı sorgulamış, tarihin rastlantısallığından çıkarılabilecek alternatif taktik ve stratejileri düşünmek için bir çağrı yapmıştır. Öte yandan Moyn yazını, 1970’li yıllarda insan haklarının hegemonik

²⁴⁴ Eckel, s. 248.

²⁴⁵ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyasete Dönüştüğünde”, s. 170.

²⁴⁶ 1960’lı yıllardan itibaren sömürgelerin bağımsızlaşma süreçleri, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmaya başlaması, böylelikle aktivizmin coğrafi sınırları aşabilmesi, her türlü mübadeledeki artış, Amerika Birleşik Devletleri’nde savaş karşıtı mücadele, siyah hareketi gibi insan hakları mücadelelerini önceleyen mücadele pratikleri, yetmişli yılların sonlarından itibaren Sovyetler Birliği’ndeki işlenen suçlara yönelik eleştiriler, Katolik ve Ortodoks kiliselerinin kendilerini yeni dünya düzeni içerisinde yeniden konumlandırma çabasında geçirdikleri yapısal dönüşüm gibi çok çeşitli faktörler, insan haklarına sahip çıkılması için uygun ortamı yaratmıştır (bkz. Eckel, s. 241-252). Hristiyanlık başta olmak üzere söz konusu dönemde, dinsel söylemlerin ve sundukları gelecek tahayyülünün insan haklarının sunduğu gelecek karşısındaki başarısızlıkları için bkz. Ife, s. 81.

²⁴⁷ Örneğin bkz. Gibney, s. 151-152.

bir söyleme dönüşmesi ile neoliberalizmin doğuşu arasındaki tarihsel bağı vurgulaması açısından da oldukça önemlidir. Çalışmalarının genelinde aynı bağa işaret eden Douzinas ve diğer birçok eleştirel yazar, evrensel insan hakları fikrine kırklı yılların sonlarında itibar edilmeye başlandığını ileri sürmekle beraber, insan haklarının zaferi için yetmişli yıllar yerine doksanlı yılları, simgesel olarak 1989 senesini almakta, insan haklarının neoliberal yüklerinin en açık biçimde Soğuk Savaş döneminde ayyuka çıktığını dile getirir: Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla beraber insan hakları artık yeni dünya düzeninin resmi ideolojisi olarak ilan edilir.²⁴⁸ Neoliberal batı demokrasileri modeli, haysiyet ve insanın değerine dayalı daha iyi bir dünya idealine, İnsan haklarının kolektif İyi tasavvuruna, Kötü olanın karşı kutbuna yerleşir: İyi ile Kötünün, “bizler” ve “onların” bu savaşı, insancıl müdahale pratiklerinde en somut halini alır.²⁴⁹

Son aşamada; Soğuk Savaş dönemini takiben sosyalizm, komünizm gibi büyük siyasi anlatıların güncelliklerini yitirdikleri, böyle bir tarihsel bağlamda insan haklarının toplumsal adaletsizliklere itiraz etmenin asli formu haline geldiği iddia edilmektedir. Uluslararası insan hakları hukukunun ulus-devletlerin izledikleri dış siyasetin asli meselelerinden biri haline gelmesi, hukuki alanda görülen kurumsallaşma, koruma mekanizmalarının etkililiğindeki artış ve Shannon Speed'e göre çağdaş insan hakları pratiğinin “en ayırt edici” unsuru insancıl müdahaleler için doksanlı yılları beklemek gerekir. İnsan haklarının zaferi, neoliberalizmin zaferinden ayrı düşünülemez.²⁵⁰

²⁴⁸ Douzinas, **Human Rights and Empire**, s. 29-33, 11; Douzinas, “*Adikia: Komünizm ve Haklar Üzerine*”, s. 112 vd.; Meister, s. 2; Beitz, **The Idea of Human Rights**, s. 8, 115; Waltz, s. 440; Evans, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective**, s. 35 vd.; Chandler, s. 114. Chandler, insan hakları ve haklara ilişkin ahlaki değerlendirmelerin akademik çalışmalara konu edilmesi için de seksenli yılları beklemek gerektiğini yazar.

²⁴⁹ Hopgood, s. 126; Gearty, s. 136, Langlois, s. 564.

²⁵⁰ Speed, s. 26.

Çalışmanın tartışma soruları dikkate alındığında meselemiz, insan hakları söylem ve pratiği için hangi tarihsel çerçevenin doğum anına yerleştirilebileceğine ilişkin değildir. Moyn ve yeni tarihyazımının savları, dikkatimizi belirli bir noktaya çekmiştir: İnsan hakları kabaca son elli yıllık bir süreçte yepyeni bir olgu olarak şekillenmiştir. Bir dış politika meselesi, uluslararası düzende ulus-devletlerin ve diğer siyasi iktidar odaklarının dili olmasının yanı sıra, insancıl operasyonlarda açıkça silahlı gücün diliyle ilişkilendirilen, öte yandan sokağın, gündelik yaşamın da dili haline gelmiştir. Haklar artık günümüzde Batılı yaşamın çok ama çok doğal bir veçhesidir; tıpkı “televizyona ya da cep telefonuna sahip olmak gibi”, kendiliğinden kitleler haklara sahiptir²⁵¹ ve haklar aracılığıyla da düzenlenirler. Dolayısıyla, liberal hak kuramcılığında karşılaşılan bir tutumla, insan hakları siyasetini makro bir düzeyde sorgulama çabası da günün koşulları açısından yetersizdir zira gündelik yaşamda haklar, insanın başkalarıyla ve kendiyle kurduğu ilişkilerde düzenleyici olarak belirir.

Bu yeni mahiyetiyle insan hakları siyaseti öncelikle ahlaki bir projedir; yirminci yüzyılda, insan hakları ideali altında mücadele vermek, “doğru olanı yapmak”la özdeşleşmiştir. Yetmişli yıllarla beraber öncelikle kendisine önsel bir Kötü belirlemiş, haklar, kötülükle verilen ahlaki-siyasi savaşta bir savunma hattı çekmiştir. Yetmişli yıllarda geleceği bildiren büyük anlatıların yanında, kolektif bir İyi tasavvurundan ziyade Kötüden kaçınma ideali sunan minimalizmiyle, kitlelere pratik ve basit bir retorik oluşturmuş, mümkün olanın, umut edilebilenin en iyisi olmuştur: Haklar, “tarihi hareket ettiren şeyin ne olduğu ve tarihin seyrinin neyin habercisi olduğu konusunda sonu gelmez

²⁵¹ Douzinas, **Human Rights and Empire**, s. 32.

tartışmaların uzağında”, iktidarın suistimallerinin pragmatik biçimde giderilmesine odaklanırlar; “insan haklarının bize sunduğu çözümün kutsal kitapları aratmayan basitliği, bu hakların cazibesinin önemli bir parçasıdır.”²⁵²

Ignatieff, insan haklarının bugün haiz olduğu küresel gücün arkasında basitçe, güçlünün karşısında güçsüzün çıkarlarına hizmet ettiğini, Batı kökenli olmakla beraber baskıcı toplumsal pratikler karşısında kitlelerin mücadelelerine katkı sunabildiği için birbirinden farklı yerel kültürlerle bütünleşebildiğini iddia eder.²⁵³ Ancak Moyn’a göre zaferiyle beraber kısa sürede “siyaset-dışı minimalist bir ütopya” olmaktan çıkmış, kurumsallaşıp bürokratikleşerek, güçsüzlerin gücü olma iddiasıyla yola çıkıp güçlünün gücüne dönüşerek, bir muhalefet söylemi olarak belirip ulus-devletlerin siyasi meşruiyet odağı haline gelerek, evrensel ölçekte özgürlüğün sağlanabilmesi gibi fazlasıyla büyük bir misyon edinerek,²⁵⁴ siyasal olanı hukuki olanla özdeşleştirerek, siyasi mücadele zeminini hukukun kurumsallığına taşıyarak, kolektif siyasi sorgulamanın yerini hukuk normlarının oluşturulmasına ve eksiklerinin giderilmesi çabasına yönelterek, neoliberal demokrasiler çağında kendisi de bir büyük anlatıya dönüşerek kitleler nezdindeki inancını büyük ölçüde yitirmiştir. İnsan hakları sorunu karşısında önümüzde iki seçenek belirlemektedir: Siyasetin yükünü taşıyabilecek şekilde hakları yeniden şekillendirmek ve “siyasileştirmek”; yerine başka bir siyasi projeyi ikame etmek.²⁵⁵ Belirtildiği gibi, evrensel insan hakları 1945 sonrası düzeninin söylemi olarak küresel bir güce dönüşmüş, neoliberal demokrasinin yükselişiyle zaferini ilan etmiştir. Bugün siyasi eylemliliğin

²⁵² Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyasete Dönüştüğünde”, s. 173.

²⁵³ Ignatieff, s. 7.

²⁵⁴ Moyn, **Son Ütopya**, s. 14, 181-188.

²⁵⁵ Douzinas, **Human Rights and Empire**, s. 7; Moyn, **Son Ütopya**, s. 182, 191; Moyn, **Human Rights and the Uses of History**, s. 146; Ife, s. 79.

normatif ölçütü olarak belirlemekle beraber, aynı ölçüde “daha iyi bir dünya” umudu olarak gücünü kaybetmiştir. O halde Brown’un vurguladığı gibi daha iyi bir dünya tahayyülüne uzun zamandır yanıt veremedikleri düşünüldüğünde, liberal insan hakları söylem ve pratiğinin çözülerek yarattığı çatlaklar üzerinden siyasi tahayyülümüzü yeniden inşa etmek gerekmektedir. Ancak bu çabada öncelikle liberal insan hakları kuramının tarihsel anlatısını geride bırakmak, insan hakları söylem ve pratiğinde beliren çatlaklarla yüzleşmek durumundayız. Zira hukuki-felsefî söylemin teleolojik ve ilerlemeci anlatısı, bizlere yalnızca siyasi imgelememizin insan haklarıyla sınırlı olduğunu anlatmaktadır.

III. Siyasi-Tarihsel Analizden Hakların Siyasiliğine

A. Hakların “Siyasi” İçeriğine Dair Bir Tartışma

1980 senesinde *Esprit* dergisinin yönelttiği, insan haklarının bir siyaset biçimi olup olmadığı sorusunu Claude Lefort, “İnsan Hakları Siyaseti” (“The Politics of Human Rights”, 1980) adlı yazısıyla olumlu yanıtlar.²⁵⁶ Aynı sene yayımlanan “İnsan Hakları Bir Politika Değildir”de (“Human Rights are not a Political Object”, 1980) Gauchet, haklara dayalı uluslararası bir hukuk rejiminin siyasi olanın anlamını bütünüyle çerçevelediği ve sınırlandırdığı argümanı ile Lefort’un argümanlarına itiraz eder.²⁵⁷ İnsan hakları siyasetine dair iki farklı tutumla şekillenen Gauchet-Lefort diyalogu, 1980’li yıllar Fransız siyaset düşüncesinde, geçmişteki öznellik eleştirisinin, yapısalcı geleneğin ve özellikle Marksistlerin itibar etmedikleri insan haklarını temel tartışma odaklarından birine dönüştürmüş, Fransız sol geleneğini haklara dair önceki tutumunu, günün siyasi koşullarıyla beraber revize etmeye yöneltmiştir.²⁵⁸ Yeni tarihyazımının belirttiği gibi, 1970’li yılların ortasından itibaren insan hakları dili geniş kitlelerce benimsenmeye başlamış, 1968 Mayıs’ını takiben çeşitli kimlikler altında haklarını talep eden çeşitli toplumsal hareketler yükselişe geçmiş; bu yeni eylemlilik biçimleri, 1960’lı yılların özne felsefesi saldırısına mesafeli entelektüel bir kuşak oluştururken, *Yahudi Sorunu*

²⁵⁶ Claude Lefort, “The Politics of Human Rights”, **The Political Forms of Modern Society** (der. John Thompson), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, ss. 239-272, s. 239.

²⁵⁷ Tülin Bumin, “Önsöz. Siyasallık, Sol ve Demokrasi”, **Yurttaşını Arayan Demokrasi** (der. ve çev. Zeynep Savaşçın), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 9-21, s. 20.

²⁵⁸ Samuel Moyn, “The Politics of Individual Rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort”, **French Liberalism from Montesquieu to the Present Day** (ed. Raf Geenens ve Helena Rosenblatt), Cambridge University Press, Cambridge, 2012, ss. 291-310, s. 291-292; Catherine Colliot-Thélène, “L’interprétation des droits de l’homme: enjeux politiques et théoriques au prisme du débat français”, **Trivium**, 2009, s. 1 (aktaran: Justine Lacroix, “A Democracy Without a People? The ‘Rights of Man’ in French Contemporary Political Thought”, **Political Studies**, 61, 2013, ss. 676-690, s. 677); McLoughlin, s. 307.

Üzerine'nin belirleyici olduğu haklara ilişkin olumsuz Marksist tavrı da etkilemiştir.²⁵⁹ Fransız siyaset teorisinde “haklara dönüş”²⁶⁰ (ya da özdeşleştirildiği biçimde “liberalizme dönüş”²⁶¹) yaşanır: “İnsan hakları daha dün, önemsiz, alelade bir konu (...) şüphe biliminde en yeni aceminin bile bir el darbesiyle yıktığı baskın ideolojinin bayağı aracı olarak görülüyordu: Şimdi ise bu eskimiş konu yeniden canlanıyor, (...) laf kalabalığından ibaret ve ikiyüzlü insan haklarımız (...) yenilikçi bir güç kazanıyor.”²⁶²

1979 tarihinde Lefort, insan haklarına ilişkin Fransa'daki güncel sorunun, hakları liberalizmden “kurtarmak” olduğu yönündeki tespite katıldığını söyler.²⁶³ Ancak Lefort'un çabası, yaygınlaşmakta olan bir eylemlilik formunu, ideolojik tutumlar arasındaki bir çekişme içine çekmek, belirli bir siyasi proje ekseninde ve onun lehine hakları kuramsal olarak yeniden düşünmek değildir. Mesele, liberal-hukuki hümanizmin “insanlık” normundan uzaklaşarak hakların siyasi içeriğini açığa çıkaran, ilhamını hâlihazırda sürdürülen kimlik temelli direniş hareketlerinden alan yeni bir “insan hakları dili” oluşturmak; basitçe, hak siyasetinin “siyasi bir toplum” için kurucu ve dönüştürücü olduğunu vurgulayan bir dil tutturmaaktır.²⁶⁴ Lefort insan haklarına ilişkin olarak, dayanağını İnsan-özne bulmayan, ahlakçılık ve bireycilik karşıtı “siyasi” bir perspektif oluşturmayı arzular.²⁶⁵ Bu açıdan eleştirinin hedefinde, özcü kategorileri ve teleolojik tarihsel anlatısıyla hukuki-felsefi hak söyleminin yanı sıra, döneminin Marksist tutumu da yer alır. Zira insan haklarını bireyciliğe, demokrasiyi birey-devlet arasındaki ilişkileri

²⁵⁹ Lacroix, s. 678.

²⁶⁰ Moyn, “The Politics of Individual Rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort”, s. 295.

²⁶¹ Lacroix, s. 683.

²⁶² Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s. 107.

²⁶³ Moyn, “The Politics of Individual Rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort”, s. 294.

²⁶⁴ Paul Thibaud ve Phillippe Raynaud, “La communication démocratique: Entretien avec Claude Lefort”, **Esprit**, 9-10, Eylül-Ekim 1979, s. 42 (aktaran: Moyn, “The Politics of Individual Rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort”, s. 294).

²⁶⁵ Moyn, “The Politics of Individual Rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort”, s. 294.

düzenleyen belirli bir “yönetim biçimi”ne indirgedikleri ölçüde her iki yaklaşım da, ortak bir paydada, mevcut mücadeleleri küçümserken hakların siyasiliğini göz ardı eder.

Geleneksel hukuki-felsefi söylem, hakları, siyaset-öncesi kurulan ve bireylerin doğuştan mülkiyetinde olan ahlaki ya da aşkın güçler olarak tanımlamış, fiili gerçeklikte hakları kuran kolektif mücadeleleri ise büyük ölçüde göz ardı etmiştir. İnsan hakları, tabii haklar öğretisine eklenerek, öncelikle, her bireyin kendinde barındırdığı “ahlaki sığınak”ı ifade etmiş, bu şekilde kavramsallaştırıldığı ölçüde de bir “anti-siyaset” olagelmıştır.²⁶⁶ Lefort, 1970’li yılların hak mücadelelerinin geleceğe yönelik bütüncül siyasi ajandalara sahip olmadıklarını kabul eder. İnsan haklarına ilişkin temel sayılabilecek argümanını da bu gerçek üzerinden şekillendirir: Hakları konuşan kitleler, “anti-siyasi” hakları deklare ederek talep ettikleri, yani pratiğe döktükleri anda siyasidirler. Başka bir ifadeyle, toplumsal mücadele içerisinde doğrudan siyasetle ilişkilendirilir. Haklarla yürütülen eylemlilik, siyasetten yoksun değildir; yalnızca siyasetle farklı ve yeni bir ilişkilendirme tarzı içerir.²⁶⁷ Ulus-devlet varlık nedenini ahlaki bir güç kategorisi olarak birey ve haklarında, hakların (hakların öznesinin) dünyevi egemenden (iktidar odağından) ayrıştırılmasında bulmakla beraber, söz konusu bireycilik retoriğinin ötesinde haklar, daima toplumsal-tarihsel bir bağlam içerisinde yaşam bulur ve çeşitli şekillerde sahiplenildiklerinde, ama genelleştirilmedikleri takdirde, muhalefete yepyeni cepheler açarlar.²⁶⁸

²⁶⁶ Lefort, “The Politics of Human Rights”, s. 244.

²⁶⁷ Moyn, “The Politics of Individual Rights. Marcel Gauchet and Claude Lefort”, s. 294; Lefort, “The Politics of Human Rights”, s.241.

²⁶⁸ John B. Thompson, “Editor’s Introduction”, **The Political Forms of Modern Society** (der. John Thompson), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, ss. 1-28, s. 21.

Marx'ın yanılması, Lefort'a göre, insan haklarını yalnızca bireyci ontolojiyle değerlendirmesi olur: Marx, "pratikte ne ifade ettiklerini, toplumsal yaşamda nasıl önemli değişimler yarattıklarını sorgulamadan, hakların ideolojik tasvirinin tutsağına"²⁶⁹ dönüşmüştür; ama elbette ki haklara ilişkin bu imgeyi yaratan Marx olmamıştır. Lefort için Marksist çağdaşlarına yöneltilebilecek eleştiri de, benzer biçimde, insan haklarını liberal öncüllerinden hareketle okurken, söylemsel olarak hakların sistematik bir doktrin, geleceğe dönük belirli bir plan ortaya atmamasını ve haklarla mücadele edenlerin mevcut iktidar odaklarını alaşağı etmek gibi nihai bir amaçları olmamasını, siyasetçilik olarak yorumlamış olmalarıdır.²⁷⁰

Marx'ın eleştirel insan hakları çalışmalarını büyük ölçüde şekillendirmiş eleştirisine, Lefort'un analizinin ışığında, ana hatlarıyla değinelim: Lefort'a göre insan haklarının bir siyaset oluşturup oluşturmadığı sorusu, son kertede, hakların dayanağı İnsanın "karakteristik olarak" ne olduğu sorusuna bağlanır. Haklar, halen modern düşünceyi belirlemeye devam eden kadim "insan tabiatı" kavramsallaştırmasına duyulan inanca bağlanacaksa, bu tabiat nasıl (ve kimler) tarafından takdir edilebilir? Lefort, insan ve tabiatı sorununun modern düşünceyi belirlemeye devam ettiğini, pozitif bilimlerin ve tarihselciliğin ortaya çıkışıyla sorunun çok daha çetrefilli bir hale geldiğini ileri sürer.²⁷¹ İnsan haklarının temel paradokslarından, tarih-dışı İnsan-özne ile Yurttaş (ya da 1789 Bildirisi'nin birinci ve ikinci maddeleri) arasındaki gerilime işaret ederek Marx, *Yahudi Sorunu Üzerine*'deki (*On Jewish Question*, 1844) 1789 Bildirisi'ne yönelik eleştirisini,

²⁶⁹ Lefort, "The Politics of Human Rights", s. 248.

²⁷⁰ Lefort, "The Politics of Human Rights", s. 241, 249.

²⁷¹ Lefort, "The Politics of Human Rights", s. 239.

bu İnsanın neliği sorusu ekseninde inşa etmiştir: “Yurttaş”tan farklılaştırılan bu insan kimdir?²⁷²

Marx’ın ünlü yanıtına göre hakların öznesi, topluluktan ve üyelerinden izole, özel çıkar ve arzularıyla belirlenen egoist bireydir. İnsan eşiği, bir soyutlama üzerinden değil tarihsel ve bu somut burjuva figürü üzerinden belirlenir. Özne sorunu hem Marx hem de Lefort için hayatidir zira ortada olan bir temsilden ibaret olmadığı gibi, norm ihtiva eder ve kitleleri belirli bir yönde davranmaya sevk eder. Norma uygun konuşan ve eyleyen özne ile kurula erişimi olmayan, makul öznenin kurucu dışarısı öteki, böyle bir eşik ya da sınır üzerinden tayin edilir.²⁷³ Marx’a göre “hakiki” insanlar bütünüyle insanlığın “ahlaki maskesi” birer monada dönüştürülerek bireyci ideolojinin hizmetine girer ve topluluk üyeleri arasında var olan toplumsal-siyasi bağlar da zamanla zayıflar.²⁷⁴ Siyaset, adım adım devletin münferit alanıyla sınırlı biçimde tahayyül edilmeye başlanır.²⁷⁵

Kurucu meclis, insan haklarının içeriğini (2. madde), insanı toplumsallıktan koparan bir özgürlük tahayyülü (6. madde); kendi kendine yeterli birer monad olarak onu diğerleriyle hukuken eşitleyecek bir eşitlik ilkesi (3. madde), toplumun geri kalanından bağımsız biçimde istifade edilen ve dolayısıyla da tüm toplumsal ilişkileri özel çıkar ve ihtiyaçların giderilmesine indirgeyen bir mülkiyet hakkı (16. madde) ve burjuva bireyin sahip olduğu hakları toplumun geri kalanında koruyacak ve güvence altına alacak, “egoizmin güvencesi” bir güvenlik vaadiyle (8.madde) ilişkilendirmiştir.²⁷⁶ Marx’a göre,

²⁷² Marx, s. 227.

²⁷³ Thompson, s. 19.

²⁷⁴ Marx, s. 228, 230, 254; Gearty, 138.

²⁷⁵ Douzinas, “Adikia: Komünizm ve Haklar Üzerine”, s. 100.

²⁷⁶ Marx, s. 229-230.

toplumsal ilişkilerin yerine çıkar ilişkilerini koyarak tekil varlıkları toplumsallıktan yalıtan “İnsan”ın hakları ile yurttaşlık bağı ile sahip olunan “Yurttaş” haklarının (ya da siyasi haklar) bu bir aradalığı, yalnızca, yurttaşlığın ve yurttaşlığı atayan ulus-devlet modelinin, burjuva bireyin haklarını gerçekleştirmek gibi bir işlev görebileceğini kanıtlamıştır.²⁷⁷

Hakların öznesi olarak tarihsel burjuva figürü alınmış, işçi sınıfı, insan haklarını tanımlayan kurucu öteki olmuştur. Evrenselleştirici ve doğallaştırıcı söylemle bu dışlama gizlenir; soyut insan öznenin ne tarihi, ne cinsiyeti, ne rengi ne de etnik kökeni olabilir.²⁷⁸ Brown’un yorumuyla Marx, toplumun haklarla düzenlenişinin yaşamsal koşulları tümüyle soyutladığına, böylelikle de farklılıkların siyasileşmelerini ve kimikleştirici süreçleri engellemeyi hedeflediğini düşünür. Liberalizmde “siyasi olan”, toplumsal kimikleşmenin mümkün olmadığı bir alandır; liberal demokrasinin mümkün olabilmesi için evrensel olanın belirli bir bedeni olmaması gerekir. Egoist birey tahayyülüyle apolitik bir “ben” isteniyorsa, soyut ve evrensel nitelikteki bir “biz”in temsiline ihtiyaç duyulur.²⁷⁹ Marx’ın analizinde kapitalizmin hiyerarşi ve dışlamaları, insanın haklarının bildirilmesiyle geniş bir alana yayılmıştır. Hak söyleminin bireyciliği ve kolektif özne yokluğuyla, kolektif mücadele pratiklerini tahrip edici etkilerini vurgulayan bu eleştirel tutumun, Lefort’a göre, günün koşulları ışığında, pragmatizme de düşmeden, yeniden değerlendirilmesi gerekir. Zira son yıllarda insan hakları, kuramsal olarak meşrulaştırılma yollarından bağımsız şekilde, kitleler nezdinde iktidar odakları karşısında

²⁷⁷ Ecevitoglu, s. 206.

²⁷⁸ Douzinas, “*Adikia: Komünizm ve Haklar Üzerine*”, s. 101.

²⁷⁹ Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity** s. 56-57. Brown’un *Yahudi Sorunu Üzerine*’ye ilişkin kapsamlı analizi için bkz. Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 100-116.

konumlandırılarak totalitarizmin “düşmanı” bir içeriğe kavuşur.²⁸⁰ Daha önce belirtildiği üzere, insan hakları söylemi, evrensel İyi-Kötü retoriği ekseninde totalitarizmi insan haklarının yokluğuyla özdeşleştirmiş, böylelikle insan hakları neferi devletlere yeni müdahale alanları açmış; kuramsal düzlemde ise, yeşerdiği toplumsal ilişkiler ağını göz ardı ederek totalitarizmin kökenlerine dair yukarıdan-aşağıya kurulan, çarpık bir perspektif geliştirmiştir. Ancak hakları “stratejik olarak” totalitarizme karşı sürdürülen siyasete katan, 1970’li yıllarda dünyanın çeşitli bölgelerinde, hakları baskı ve sömürüye karşı araçsallaştıran kitleselliktir. Yeni tarihyazımının işaret ettiği gibi, söz konusu yıllarda askeri diktatörlük rejimlerine karşı verilen mücadeleler, kitleleri seferber edebilmek için sıklıkla insan hakları retoriğine başvurmuş; haklar, toplumsal hareketlerce şekillendirilmiş anti-totaliter içeriğiyle rüşünü ispatlamıştır. Ne polis şiddeti ya da yargı keyfiyeti, ne de insanların bunlara direnç göstermesi yeni bir olgudur. Ama yeni olan, Lefort’un işaret ettiği gibi, kitlelerin bu direnci “insan hakları savunusu” adı altında yapıyor olmalarıdır.²⁸¹ Kamusal alanda haklar, insanları yan yana getiren siyasi bir eylemlilik biçimi oluşturmuştur. Lefort’a göre ortodoks liberal ve Marksist tutumların sorunu da bu eylemliliği görmek istememeleri, esasen kavramın kendisine odaklanırken hak siyasetini değerlendirme dışı bırakmaları, başka bir ifadeyle, haklara dair siyasi-tarihsel bir perspektiften mahrum olmalarıdır.²⁸²

İnsan haklarına eleştirel yaklaşımlar içerisinde de örneklerine rastlanıldığı üzere, haklar siyaseten kavranmaz ve hak kategorilerinin toplumsal-siyasi süreçler içerisinde inşa edildikleri ve dönüştürüldükleriyle yüzleşilmez. Yalnızca hukukilikle

²⁸⁰ Lefort, “The Politics of Human Rights”, s. 240-241.

²⁸¹ Lefort, “The Politics of Human Rights”, s. 242.

²⁸² Lefort, “The Politics of Human Rights”, s. 261.

özdeşleştirildikleri ölçüde de ya savunulur ya da bir siyaset olarak reddedilirler. Bir sonraki bölümde değinileceği üzere Lefort’dan farklı olarak Gauchet de, büyük ölçüde haklarla yürütülen “naif” çabayı “hukuk yanılması” içerisinde²⁸³, hukuki-kurumsal ilişkilerin ve bireyci ideolojinin bir parçası olarak değerlendirdiğinden, bir siyaset içermediği çıkarımına varır.

B. Marcel Gauchet: İnsan Haklarının Siyaset olarak Reddi

İnsan haklarının siyasiliğini sorguladığı 1980 tarihli ilk yazısında Gauchet, özünde, 1970’li yıllarda haklar dilinin totaliter rejimlerin itibarsızlaştırılmasında önemli bir rol oynadığını kabul etmekle beraber, kitleleri örgütlemek ve “siyasi” bir eylem tertiplemek bakımından yararsız olduklarını öne sürer:

1) Haklar, birinci olarak, minimalist içeriği nedeniyle bir siyaset olarak addedilemez: İnsan haklarını siyaset olarak reddeden bir başka kuramcı, Badiou, insan hakları söyleminin kendisine önsel bir Kötü belirlediğini, hakları Kötü’yle mücadelenin evrensel ve ahlaki araçları olarak sunduğunu, iyi ile kötünün tayinini arabulucu konumundaki tarafsız hukuki araçlara bıraktığını ileri sürmüştü.²⁸⁴ Kuramsal düzlemde ahlaki bir güç olarak kavramsallaştırılan haklar, hukuki kategorilere dönüştürülmüş, insan haklarının yükselişi, hukukun bugün siyaset karşısındaki otoritesini hazırlamıştır. Teleolojik tarihsel anlatılar, Kötü’nün karşısında (örneğin, Holokost ya da Gulag) düşünülebilecek tek geleceğin insan haklarıyla kurulabileceğini tanıtlamak için fazlasıyla

²⁸³ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s. 127, 108.

²⁸⁴ Badiou, s. 24 vd.

çabalamıştır: “Gulag’ı gördünüz herhalde? Öyleyse, bundan daha fazlasını talep etmeyin.”²⁸⁵ İnsan hakları, Gauchet’nin iddiasına göre, kitlelere dayatılan bu edilgenlik hali üzerinden otoritesini sağlamıştır. Minimalist bir siyaseti kabul ettirme çabasında, farklı siyasi projeleri saf dışı bırakmanın önemli bir aygıtı olmuştur. Ama siyaset, bir gerekliliğin ya da belirli bir edilgenliğin sonucu ortaya çıkan, mümkün olabilecek en iyi bir dünyayla yetinen ve bu dünyanın koşullarını kurmaya çalışan bir eylem olarak nitelendirilemez. Bu nedenle de insan hakları bir siyaset olamaz.²⁸⁶

Gauchet ile Badiou’nun bu ortaklaşan eleştirisi günümüzde de geçerliliğini korumaya devam eder. İnsan hakları pragmatizminin önde gelen isimlerinden Ignatieff, insan haklarına yöneltilen çağdaş eleştirilerin de ışığında, insan-özne kategorisinin (ya da değerli yaşamın ve değerli canın) takdiri yerine, kaçınılacak Kötülük konusunda “global bir mutabakat” geliştirilebileceğini, böylelikle insan haklarının şiddeti önleme konusunda başarılı olabileceğini ileri sürer.²⁸⁷ İnsanlık, insan tabiatı, iyi ve değerli yaşam hakkında birbirinden farklılaşan görüşler karşısında Ignatieff’in önerisi tarafsızlıktır: İnsan hakları, İyinin içeriğine ilişkin görüş farklılıklara eşit mesafede, kuramsal olarak “müşterek korku belleğimiz” üzerinden inşa edilmelidir.²⁸⁸ Bu şekilde, en nihayetinde acının dindirilmesi olarak insan hakları siyaseti²⁸⁹, Ignatieff için olumlu anlamda “ümit edebileceğimizin en

²⁸⁵ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s. 111. Douzinas, başta Lefort olmak üzere çeşitli Marksist düşünürlerin insan haklarına sahip çıkmasının tarihsel arka planında, Gulag’ın açığa çıkması ve komünist devletlerin Batı’daki çöküşünün rolü olduğunu ileri sürer (Douzinas, “*Adikia: Komünizm ve Haklar Üzerine*”, s. 98).

²⁸⁶ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s. 110-111; Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyasete Dönüştüğünde”, s. 156.

²⁸⁷ James Souter, “Humanity, Suffering and Victimhood: A Defence of Human Rights Pragmatism”, **Political Studies**, 29 (1), 2009, ss. 45-52, s. 45.

²⁸⁸ Ignatieff, s. 54-56.

²⁸⁹ Wendy Brown, “‘The most we can hope for...’: Human Rights and the Politics of Fatalism”, **South Atlantic Quarterly** 103 (2/3), 2004, ss. 451-463, s. 453.

iyisi”²⁹⁰dir. Gauchet için bu yaklaşım, mümkün olabilecek en iyi dünyanın şimdiyle sınırlandırılması, dolayısıyla siyasi hayal gücünün yitirilmesi anlamına gelir.²⁹¹ Söz konusu çözüm önerisinin, Gauchet’nin ifadesiyle yine, “kötü ve iyi arasında en hoşgörülüsünden bir uzlaşma”yı²⁹² güvence altına almaktan ibaret olduğu ileri sürülebilir. Global kötülüğün, bu kötülüğü tayin etmeye muktedir odakların sahip olmadıkları ya da faydalanmadıkları şeye tekabül ettiğini ve bu tayinin mevcut neticelerini de unutmadan; yaşamın kötüye istinaden, insan haklarının ölümüne karşı “hayatta kalma hakları” olarak tanımlanmasının neticesi, yaşama dair olumlayıcı, alternatif tüm siyasi olasılıkların silinmesidir.²⁹³ Geride kalan yalnızca bir “yazgıcılık siyaseti” dir.²⁹⁴

2) “Düşünebileceğimiz tek gelecek, yönetilemez olan bir gelecektir.”²⁹⁵ Gauchet’ye göre ikinci olarak, geleceğe yönelik bütüncül bir tasarı içermedikleri için haklar bir siyaset olarak düşünülemez. Moyn ve Gauchet, ortak bir paydada, sol geleneğin içine düştükleri gelecek krizinin insan haklarının yükselişini hazırladığını, Fransa özelinde, 68 Mayıs’ı sonrasındaki atmosferin hak mücadelelerini yaygınlaştırdığını ileri sürerler.²⁹⁶ 68 ruhu hayalgücünü iktidara çağırmıştır. Ancak mevcut hak temelli özgürlük mücadeleleriyle ortaya konulan, hakların minimalizminin de müsebbibi olduğu üzere, geleceği hayal etme konusunda bir başarısızlıktır.²⁹⁷ Bu eleştiri, varlığını bugün de önemli ölçüde sürdürür. Bir reçete arayışında, siyasetten, kitlelere neye değer verileceği ve ne

²⁹⁰ Ignatieff, s. 173.

²⁹¹ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyasete Dönüştüğünde”, s. 181.

²⁹² Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s. 110.

²⁹³ Badiou, s. 28, 30.

²⁹⁴ Brown, “‘The most we can hope for...’: Human Rights and the Politics of Fatalism”, s. 462.

²⁹⁵ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s. 117.

²⁹⁶ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyasete Döndüğünde”, s. 170; Moyn, **Son Ütopya**, s. 146.

²⁹⁷ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s. 117-119.

uğruna savaşılabacağını söylemesi bekleniyorsa²⁹⁸; hak talep edenlerin ve taleplerinin heterojenliği, izledikleri amaçların değişkenliği, hak mücadelelerini “siyaseten” iflas etmiş girişimler yapabilir.²⁹⁹

3) İnsan hakları üçüncü olarak ve daha temelde, özne dolayımı ve bireyciliği nedeniyle bir siyaset olarak düşünülemez. Gauchet için haklara dönüşteki en büyük tehlike de burada yatar: “Bireyi topluma karşı koyan bir düşüncenin yeniden peşine düşme ve kendimizi yeniden onun açmazında bulma, bireyin temel olabileceğine ve bireyden hareket edilebileceğine inanan eski yanılsamaya kendimizi kaptırma tehlikesi.”³⁰⁰ İdeal bir toplum ya da yönetim formunu bireyci dinamikten ya da Gauchet’nin çağdaşı Louis Dumont’un ifadesiyle “tabii bireyin yalnızlığından”³⁰¹ yola çıkarak kurma girişimlerinin, tehlikeli sonuçları olur:

Öncelikle, günümüz liberal demokratik anayasalarında ve birçok liberal kurumda sözü edilen özerk, irade sahibi, kendi kendine yeten birey ve hakları, eleştirel yazının sıkça analiz ettiği üzere, ulus egemenliğini kuramsal açıdan meşrulaştırmaya hizmet etmek üzere yaratılmış kurgulardır. Egemen devlet, suretini haklarla donatılmış ve sözleşmeye katılan egemen bireyde bulur. Cemal Bâli Akal’ın ifadesiyle egemenlik, doğrudan sözleşenlerden ve oluşturdukları toplumsal sözleşmeye varlığını borçludur.³⁰² Sözleşmenin mantıksal öncülü, gönüllülük esasıyla dünyevi yönetimi yetki veren, geçerli

²⁹⁸ Bkz. “Belirgin bir genel istikamet ve açıkça belirlenmiş toplumsal desteklerin eksikliği nedeniyle, tarihsel eylem anlayışı yeniden bireysel düzeye iner” (Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyasete Dönüştüğünde”, s. 171).

²⁹⁹ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 43-44.

³⁰⁰ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s. 122.

³⁰¹ Louis Dumont, “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğu. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet” (çev. Hülya Tufan), **Devlet Kuramı** (der. Cemal Bâli Akal), Dost Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2005, ss. 141-174, s. 151.

³⁰² Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, Haziran 2005, s. 97.

sözleşme yapabilen birey ve sözleşme konusu haklarıdır. Marx'ın belirttiği üzere kurucu ilişki bütünüyle burjuvazinin kavramlarıyla açıklanmıştır; birey ile hakları arasındaki bir mülkiyet, birey ile yönetim arasındaki ilişki bir sözleşme ilişkisidir.³⁰³ Bu kuramsal çerçevenin merkezinde, piyasanın yörüngesinde makbul bir özne varsayımı yer alır. Gauchet için de, modern devlet ile insan haklarının kaderi ortaktır; devletin yetki alanlarını genişletmesi, insan haklarının yükselişe geçmesiyle eş zamanlıdır. Hakların öznesi özerk birey ve özerk ulus-devlet; birbirine ihtiyaç duyar. İnsan haklarını savunmak ise işte bu ittifaka razı olmaktır.³⁰⁴ Hakları siyaseten sahiplenmek, ulus-devlet nezdinde “hukukun bireysel öznesinin temsil ettiği meşruiyet ilkesini” sahiplenmektir.³⁰⁵

“Biricik özne”yle, Gauchet'nin özdeşleştirdiği üzere, haklarla hareket etmenin, aynı zamanda atomlaştırıcı ve “bireyselleştirici” sonuçları olur. Kolektif özne ve kolektif gelecek tahayyülünün yokluğu, kolektif yabancılaşma durumundan ayrı düşünülemez. “Bireysel anlamda özgürüz, ancak sorumluluğu baştan sona devlet tarafından üstlenilmiş bir toplum içinde özgürüz.”³⁰⁶ Hak temelli mücadelenin kişiyi “kamusal alan”da, bu alanda etkin bir fail olarak seferber edememesi, onu kendi “özel alan”ına hapsetmekte, toplumsallıktan koparılmış bir bireysellik yaratmaktadır.³⁰⁷ İnsan hakları ne toplumun bütününe ilişkin bir müdahillik tesis edebilir, ne de kitlelere bu konuda siyasi bir sorumluluk yükleyebilir. Çünkü sorumluluğu siyaset üzerinden değil ahlakilik üzerinden tesis etmeye yönelir.

³⁰³ Marx, s. 239.

³⁰⁴ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s. 122-127; Marcel Gauchet, **La démocratie contre elle-même**, Gallimard, Paris, 2002, 339, 347 vd. (aktaran: Antoon Braeckman, “The Closing of the Civic Mind: Marcel Gauchet on the ‘Society of Individuals’”, **Thesis Eleven**, 94 (29), 2008, ss. 29-48, s. 34); Moyn, “The Politics of Individual Rights. Marcel Gauchet and Claude Lefort”, s. 307.

³⁰⁵ Zeynep Savaşçın, “Marcel Gauchet: Yeniden Bir ‘Büyük Anlatı’”, **Yurttaşını Arayan Demokrasi** (der. ve çev. Zeynep Savaşçın), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, ss. 309-320, s. 317.

³⁰⁶ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s. 129.

³⁰⁷ Ecevitoglu, s. 220.

Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”ın yayımlanmasından yirmi sene sonra, hakların “kolektif bilincin düzenleyici normu ve kamusal eylemin ölçütü” haline geldikleri dönemde, geçmişteki argümanlarını yineler. İnsan hakları, bir siyaset teşkil etmek konusunda halen yetersizdir. Fakat bir siyasete dönüştürüldükleri yirmi yıllık süreçte, tehlikeli biçimde demokrasi kavramı da insan hakları (hukuku) üzerinden temellendirilmiş, haklar aracılığıyla hukuk, siyasetin aleyhine demokrasiyle özdeşleşmiştir.³⁰⁸ 2000 tarihli yazısında Gauchet esasen, söz konusu tarihsel süreçte, hukuk ile siyaset ilişkisinde yaşanan bu dönüşüme odaklanır. “İnsan hakları bir siyasete dönüştüğünde” hukuk, liberal demokrasilerin diğer iki kurucu unsuru siyaset ile tarihsel-toplumsal olanı bütünüyle yutmuştur. Hakların yaşama geçirilmesinin hukuki-kurumsal yapılardan her daim talep edilebilir olduğu yönündeki inanç, nihayetinde, insanların bir araya gelmeleri ve siyaset etmeleri, müşterek bir dünyanın koşullarını şekillendirmeleri bakımından en büyük engeli dönüşmüştür. Zira bireyler, kendilerini yalnızca hakların öznesi olarak gördükleri ölçüde, kamusal yaşama, mevcut hukuk sistemlerince güvence altına alınmış haklarını talep etmek bakımından katılırlar. “Hak bireyciliği”nin hüküm sürdüğü toplumlarda, “sivil aklın” bu geri çekilerek kendi içine kapanması, bugünün demokrasileri için, Gauchet’e göre totalitarizmden daha ciddi bir tehlikedir.³⁰⁹ Zira totalleştirici bir devletin yerine, totalleştirici bir birey ve talepleri yerleştirilmiştir.³¹⁰

İnsan haklarına eleştirel yaklaşımlar içerisindeki eleştirel ret geleneği içerisine yerleştirilebilecek Gauchet yorumunda haklar, toplumsal anlamda düşünülebilir olanı

³⁰⁸ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyasete Dönüştüğünde”, s. 153-154, 157, 161.

³⁰⁹ Braeckman, s. 36, 42.

³¹⁰ Lacroix, s. 681.

hukuken temellenmiş bir bireycilikle çitlemekte, kolektif sorgulamayı yok etmekte, toplumsal yaşamda içkin olarak var olan siyasiliği hukuki kurumlar içerisine hapsedmekte ve en nihayetinde, demokrasi pratiğine zarar vermektedir.³¹¹

C. Claude Lefort: Hak Siyasetinin Belirlenemezliği

Gauchet'nin eleştirileri ışığında, Lefort'un eleştirel kabul geleneğinin ilk örneklerinden birini sunduğu yaklaşımına dönerek, hak siyasetinin demokratik paradoks ve/veya açılımına ilişkin argümanını değerlendirebiliriz. 1979 tarihli röportajında Lefort, çağdaş siyaset teorisinde insan haklarına ilişkin beliren kutuplaşmanın, ileri sürüldüğü gibi, hakların siyaseten ya da ahlaken değerlendirilmesi arasında yaşanmadığını öne sürer. Haklar, özne kategorisinin bireyci ve kolektivist yorumları arasında çekişmeli hale gelmiştir.³¹² Lefort'a göre hakları bireyci ve kolektivist açıdan tartışan liberal ve Marksist yaklaşımlar, ortak olarak, insan haklarını hukuki bir kategoriye indirgemekte, hukuki bakış açısının egemenliğinde birer yorum geliştirmektedir. Lefort, hakların hukuk ile siyasetin bir araya geldiği bir zeminde kavranmasının, söz konusu kutuplaşmaya yeni bir açılım sunabileceğini düşünür.

Hukuki bakış açısını kırmak ve hakların siyasi teorisini yapabilmek üzere Lefort, hakların kurumsallaştıkları hukuki düzlemin yanına, siyasi süreçler içerisinde hakları talep eden eylemliliği, “hak farkındalığını” yerleştirir. Hakların araçsallaştırılmasına ilişkin bu farkındalık ile hakların kurumsallaştırılmaları, birbirlerine indirgenemez.

³¹¹ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyasete Dönüştüğünde”, s. 183, 194; Ecevitoğlu, s. 221; Müller, s. 210.

³¹² Thibaud, Raynoud, s. 42 (aktaran: Moyn, “The Politics of Individual Rights. Marcel Gauchet and Claude Lefort”, s. 294).

Aralarındaki mesafe, hakların kurumlar gibi, yukarıdan-aşağıya tesis edilemeyeceklerine, aksine, kurumlara hayat veren şeyin bizzat siyasi eylem olduğuna işaret eder. Haklar, siyasi farkındalık ölçüsünde talep edildiklerinde ya da deklare edildiklerinde somutlaşırlar; pratiğe dökülmeleri ve somutlaşmaları için, kurumsallaştırılmalarını beklemeye gerek yoktur. Basitçe, Lefort bakımından haklar köken olarak siyasidir. Siyaseten haklara sahip çıkılması, hukuk sistemlerinin dönüştürülmesine ve hukuka “içeriden” meydan okunmasına imkân sağlar. Ancak kurumsallaşma ile siyasi hak talepleri arasında da karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Hak taleplerinin kurumsallaşması, hakları talep eden pratik ekseninde genişlemekle beraber; kurumsallaşma, farkındalığın toplum nezdinde yaygınlaşmasını sağlar. Yani birtakım taleplerin, belirli koşullarda, hukuk kategorisine dönüştürülerek belirli bir güvenceye kavuşturulacakları konusunda yerleşmiş bir kanı olmadığı sürece, hak siyaseti kısa ömürlü olur. Bu bağlamda Lefort hukuk ile siyaset arasında dinamik bir ilişkiyi kabul etmekte, hak siyasetini aralarında bir köprü işlevi görebilecek bir araç olarak olumlamaktadır. Söz konusu işlevin göz ardı edilmesi ve demokrasinin “burjuva demokrasisi”ne indirgenmesi ise, hak siyaseti ve demokrasi pratiğinin özgürlükçü potansiyellerini kaçırmak anlamına gelebilir.³¹³

Lefort, eleştirisini Marksist çağdaşlarına yöneltir. Zira söz konusu gelenek, Lefort’a göre, çeşitli aktörlerce birbirlerinden bağımsız biçimde filizlenen, “genel” bir seyir izlemeyen, bütünleştirici bir amaç taşımayan yeni toplumsal hareketler karşısında gafil avlanmışır.³¹⁴ Marx, insan haklarını yalnızca söylemsel içeriği ile değerlendirmiş, liberal düşüncenin siyaseti önceleyen soyut bireyine duyulan inanca saldırmıştır. Liberal

³¹³ Lefort, “The Politics of Human Rights”, s. 260-261, s. 264; ayrıca bkz. Claude Lefort, “The Question of Democracy”, **Democracy and Political Theory** (çev. David Macey), Polity Press, Cambridge, 1988, ss. 9-20, s. 10.

³¹⁴ Thompson, s. 22.

siyaset ve insan hakları, aynı yanılsamanın iki farklı yüzünden ibarettir. Ancak yirminci yüzyılın ortodoks Marksist geleneği, bütünüyle farklı bir tarihsel bağlamda, aynı eleştiriyi yineleyerek, sokağın sesine kulaklarını tıkamıştır. Lefort’a göre, liberal ideolojinin hakların özgürlükçü siyasi potansiyellerini kendisine mâl etmesinden duydukları büyük korkunun, acı sonuçları olmuştur. İlgili dönemde Fransa’da, kadınların, mahkûmların, lezbiyen ve geylerin ve birçok grubun kendilerine yönelen tahakküm karşısındaki yakıcı talepleri, çevre, aile gibi konularda haklar dilinden yükseltilemeyen itirazlar ve siyasetle kurulan bu yeni ilişkilermeler, siyaseten değersizleştirilmiştir.³¹⁵

Lefort’un bu yöndeki eleştirisi, üzerinden neredeyse kırk yıl geçmiş olmasına rağmen geçerliliğini korumaya devam eder. Evrensel “siyasi” kimlik ve ilerici bir siyasi program yokluğu, Brown’un belirttiği gibi, bugün belirli bir sol düşünce geleneğinin kimlik temelli hak mücadelelerine ilişkin olumsuz tavrını belirlemeye devam eder. 1970’li yıllardan itibaren ama özellikle 1990’lı yıllarda tabanda gittikçe yaygınlaşan kimlik siyaseti, parçalı siyasi talep ve amaçların çoğalmasından ve kolektif bir seferberliği kırmaktan sorumlu tutulur.³¹⁶ Lefort’a göre ise, Gauchet’nin de belirttiği gibi, söz konusu mücadele pratiklerini ortaklaştıran husus, alternatif bir toplum modeli ekseninde bir araya gelmemeleridir. Geleceğin radikal biçimde inşa edilmesi konusunda bütüncül çözüm önerileri yoktur. Ama Lefort için, paradoksal biçimde, mücadele veren kitleleri hakların diline sahip çıkmaya iten de bu heterojenliktir. İnsan haklarının, bir siyaset etme tarzı olarak özgüllüğü burada yatar. Genelleştirilmediği, belirli bir siyasi

³¹⁵ Lefort, “The Politics of Human Rights”, s. 295-262.

³¹⁶ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 44.

ideolojinin hizmetine girmediği, belirli bir öznellik etrafında tektipleştirilmediği ölçüde de, kendi içerisinde özgürlükçü potansiyeller barındırmayı sürdürebilir.³¹⁷

Hak siyaseti, bireysel özerklik yanılmasına kapılma tehlikesini her daim içermekle beraber, kolektif yaşamın dinamik ve bitimsiz çatışma uzamından temellendirilen bir siyasete uzanabilir. Lefort için “siyasi olan” tabiatı itibariyle ihtilaflıdır ve hakların öznesinin “belirlenemezliği” (*indeterminable*), hak siyasetini bu tabiatı tanıma potansiyeli açısından önemli kılar.³¹⁸ Belirlenemezlik, hakların sabit, tutarlı ya da tamamlanmış bir çerçeveye sahip olmadıklarına, mücadeleler içerisindeki akışkanlığına işaret eder.³¹⁹ Hak talepleri tam da bu nedenle siyasileşmenin temel araçlarından biri olarak değerlendirilebilir. Kendilerine atanan herhangi bir tikel çerçevelendirmenin ötesine geçebildiklerinden, belirli bir özneye sınırlandırılmamalarından ötürü, bireyselleştirici iktidar ilişkilerine direnme olanakları sunarlar.³²⁰ Yine bu nedenle Lefort, hak siyasetinin demokrasi pratiğini genişletme bakımından araçsallaştırılabileceğini düşünür.³²¹

Gerçekler ile gerçekliği karşılayan kavramlar ya da gerçekliğin sembolik imgeleri arasında, Lefort nezdinde daima boş, belirlenemez ve ihtilaflı olan bir uzam yer alır. Ve toplumlar da esasen bu belirlenemezlikle nasıl başa çıktıkları üzerinden birbirlerinden farklılaşırlar. Demokratik bir toplumun ayırt edici özelliği, bu belirlenemezliği ya da ihtilafı sahiplenmesi, uyum ve birlik söylemleriyle bastırılamayacak ihtilafın

³¹⁷ Lefort, “The Politics of Human Rights”, s. 264-267.

³¹⁸ Moyn, “The Politics of Individual Rights. Marcel Gauchet and Claude Lefort”, s. 259.

³¹⁹ Ecevitoglu, s. 204.

³²⁰ Lefort, “The Politics of Human Rights”, s. 258.

³²¹ Ecevitoglu, s. 216.

kurumsallaştırılmasına öncelik vermesidir.³²² Demokraside iktidar alanı, her zaman boş kalması, doldurulmasından kaçınılması gereken bir alandır; tüm bu belirlenemezliği adlandırma ve çitleme girişimleri ise nihayetinde totalitarizme varır.

Lefort nezdinde hak siyaseti, insanları birer monada dönüştürürken aralarındaki toplumsal bağları zedeleyen bir siyaset formu olmaktansa, insanlar arasında yeni ağlar oluşturan demokratik bir siyasete kapı aralar. Hakların bu özelliği, özellikle düşünce ve ifade özgürlüğünde kendisini açık biçimde gösterir; kamusal olarak düşünme ve düşünceyi ifade etme özgürlüğü, esasen insanlar arasında bir ilişkilene özgürlüğü olup yeni toplumsal ilişkiler kurmaya davettir.³²³ İfadenin özgürlüğü, bireyleri şekillendiren ama eş zamanlı biçimde bireylerce şekillendirilen, düzenleyici ama eş zamanlı biçimde özgürleştirici unsurlar barındıran, ihtilaflı bir siyaset mekânı kurar.³²⁴ Lefort bu bağlamda söz konusu hakkın iletişimsel gücüne, demokrasi için elzem nitelikte olan insanları birbirine açma özelliğine vurgu yapar. Bu ekseninde haklar, Marx'ın ileri sürdüğü gibi izolasyon ve yabancılaşmaya değil, siyaseten karşılaşmalara kapı aralar:³²⁵ “Herhangi bir insan eylemi (...) toplum nasıl inşa edilmiş olursa olsun zorunlu olarak özneyi diğer öznelere ilişkilendirir. (...) Söz konusu ilişkisellik ilksel olarak verilidir; spesifik bir siyasi ya da kurumsal mekanizmayla ilgili değildir (...), kişi bilfiil hemcinslerinden ayrılmış dahi olsa, söz konusu ayrılma halen daha onun başkalarıyla ilişkisinin bir kipliğinin ifadesidir.”³²⁶ İfade özgürlüğü, Lefort bakımından bir ilişkilene özgürlüğüdür

³²² Raf Geenens, “Democracy, Human Rights and History: Reading Lefort”, **European Journal of Political Theory**, 7, 2008, ss. 269-286, s. 274.

³²³ Lefort, “The Politics of Human Rights”, s. 250.

³²⁴ Lacroix, s. 679.

³²⁵ Moyn, “The Politics of Individual Rights. Marcel Gauchet and Claude Lefort”, s. 297.

³²⁶ Lefort, “The Politics of Human Rights”, s. 249.

ve insan haklarını Lefortcu demokrasiye bağlayan temel husus budur.³²⁷ Lefort, modern toplumların iki sembolik sistemi olarak kabul ettiği insan hakları ile demokrasi ilişkisine dair özgün yorumunda, söz konusu kavramların bir araya geldiği bir praksi olumlar. Demokrasi bir yönetim biçimini ifade etmediği gibi, belirli bir kurum ya da kurumlar çokluğunu karşılamaz. Ama daha da önemlisi, ilişkiselliği verili kabul ederken öznenin kuruculuğunu dışlar.³²⁸

Gauchet'nin siyasetlilik suçlaması, esasen Lefort'un bu kavramsal çerçevesine uğramaz. Gauchet'nin insan haklarına yönelik eleştirisinin hedefinde, insan haklarına duyulan inancın demokrasiden ziyade hukuka dair bir inanca dönüşmesi vardır.³²⁹ Yani sorun, Lefort'un kurucu addettiği siyasi mekânın da hukuki kurumlar nezdinde yitirilmesidir. Hukuk normları yeni hak kategorileriyle alanını sürekli olarak hâlihazırda genişletmiş ve genişletmeye devam etmektedir. Geleceğe ilişkin tahayyülün, ulus-devletin aracısı olduğu ve güvence altına aldığı haklarla düzenlenmiş bir toplumsal yaşamdan ibaret olması, Lefort'un bir praksis olarak demokrasi fikrini de tahrip eder. Gauchet nezdinde hak siyasetinin demokratikleşme vaadi, bu nedenle, siyasetle olan bağı kopardığından dolayı, bir "kestirme-demokrasi" olabilir. Gauchet'nin çağdaşı ve Gauchet gibi insan haklarının siyasi mücadeleye olumsuz etkilerini göz ardı ettiği için Lefort'u eleştiren Pierre Manent de, benzer biçimde, kolektif müzakere süreçlerinin yitirilmesi nedeniyle, bu demokrasiyi "halksız demokrasi" olarak adlandırır.³³⁰ Zira Lefort'un belirlenemez kıldığı alan, hukuki kurumlar aracılığıyla, genelleştirildiği ölçüde ihtilafı

³²⁷ Lefort, "The Politics of Human Rights", s. 249-250.

³²⁸ Editor's Introduction, s. 19-20

³²⁹ Lacroix, s. 680.

³³⁰ Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie, I: la révolution moderne*, Gallimard, Paris, 2007, s. 17 (aktaran: Lacroix, s. 680); Pierre Manent, *Enquête sur la démocratie*, Gallimard, Paris, s. 7 (aktaran: Lacroix, s. 680).

özelliğini kaybetmiştir. İnsan haklarının belirli bir siyaset pratiği, ama siyaset etme tarzlarından yalnızca biri olmaktan çıkarak genelleştirildiği süreçte demokrasi de yeni dünyanın dili haline gelmiş, çeşitli emperyalist girişimleri meşrulaştırmaya yaran bir ilke kabul edilmiştir. Geç modernlikte demokrasi, kültürün ve siyasetin özgül bir formu olmayı yitirmiştir.³³¹

Gauchet-Lefort tartışması, haklara ilişkin sorunun rotasını hak siyaseti olarak belirler. Hukuki-felsefi söylemin egemen özne ve egemen devlet etrafında ördüğü hakları, bu söylemi erozyona uğratma potansiyeli taşıyan eylemlilik üzerinden, hak siyaseti içerisinden düşünürler. Fakat Lefort'u çalışmamız bakımından önemli kılan husus; hakları hem hukuk hem siyaset kategorisi olarak tanımlaması, hak siyasetinin açılımlarının öznedeki belirlenimsizlikte aranabileceğini vurgulamasıdır. Moyn'un yorumuna göre, hak kavramı Lefort nezdinde hukukun konusunu oluşturmakla beraber, belirli bir hukuk sisteminin denetimi altından bütünüyle çıkarılmıştır.³³² Zira hukuk kategorisi olarak hakların hukuken verililikleri, sabitlikleri elinden alınmıştır; haklara hayat veren ve değiştiren kudret, bundan böyle, mücadeleler içerisinde aranır. Haklar, bu açıdan siyaset kategorisi olarak değerlendirilebilir. Lefort, insan haklarını bir siyasi mücadele zemini olarak olumlama, potansiyellerini, hakların özne kategorisinin ve eylemliliğin değişkenliğinde aramıştır. Lefort'u takiple; siyasi bir perspektiften öznenin açık uçluluğu, insan-yurttaş kategorileri arasındaki boşluktaki gibi, bugün hak siyasetinin siyasi değerini sorgulamak için bir başlangıç noktası alınabilir.

³³¹ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 51-52; ayrıca bakınız Zivi, s. 45.

³³² Moyn, "The Politics of Individual Rights. Marcel Gauchet and Claude Lefort", s. 255.

İnsan ve yurttaş kategorileri arasındaki boşluk ya da paradoks, birinci olarak, söylemsel ve pratiksel olarak, dışlanmış ve ötekileştirilmiş öznellikleri anlatır. Zira insan haklarına özne kurgusuyla kurucu bir ötekilik atanmış ve insan hakları kendisini bu dışsallık üzerinden tanımıştır: Yerliler, yabancılar, köleler, kadınlar, yoksullar, sakatlar, belirli ırk, etsinite ve dinler, göçmenler ve devletsizler, belirli cinsel kimlik ve cinsel yönelimler. Ötekilik zaman ve mekâna göre farklılaşmakla beraber, özne her zaman kurucu bir dışarıya sahip olmuştur.³³³ Golder bu çerçevede, insanın kim olduğuna (ve esasen ne olmadığına) dair belirli bir kavrayış olmadan, geleneksel insan hakları söyleminin, haklardan konuşamayacağını yazar.³³⁴ Söz konusu paradoks, öte yandan, özneliliğin mücadeleler içerisinde sürekli olarak yeniden tanımlanması, bozulması ve yeniden yazılmasını sağlayan araçsallığı da kendinde barındırabilir.³³⁵ Lefort hak siyasetini, belirli bir özne tanımlamasından kaçınan, söylemin bireyciliğinden, egemen özne dayanağından hareketle kolektif bir eylemlilik ve ilişkisellik formu yaratmaya çalışan mücadeleler olarak değerlendirir. Hakların öznesinin belirlenemezliği, hakların talep edildiği siyasetin olumsuzluğu, potansiyel olarak buna imkân verir. Ve “insanı tarif etme ve içeriğini doldurma mücadelesi, kendiliğinden devrimci bir mücadeledir.”³³⁶

³³³ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 58.

³³⁴ Ben Golder, “What is an anti-humanist human right?”, **Social Identities**, 16 (5), 2010, ss. 651-668, s. 660.

³³⁵ Ecevitoglu, s. 216.

³³⁶ Aykut Çelebi, “‘Haklara Sahip Olma Hakkı’ ya da Siyasal Haklar: İnsan Hakları Üzerine Bir Deneme”, **Tesmeralsekdiz**, 3 (4), Mayıs 2009, ss. 84-115, s. 97.

İKİNCİ BÖLÜM

HAK SİYASETİNİN PARADOKS YA DA AÇILIMLARI:

İNSAN VE YURTTAŞ ARASINDA HAKLARIN ÖZNESİ

“...ben şu ikisi arasındaki gerilime dikkat çekmek istiyorum: a) mevcut yurttaşlık, tanıma ve hak normlarını çağdaş açmazları uzlaştırma ve aşma amacıyla genişletme ve b) liberalizmden ve çokkültürcülüğten türetilmiş normatif söylemlerin yeni özne oluşumlarını ve toplumsal ve siyasal antagonizmaların aldığı yeni biçimleri kavrama ödevini yerine getiremeyeceği kanısından hareketle alternatif söz dağarcıkları talep etme.”³³⁷

I. İnsan ile Yurttaş Kategorileri arasındaki Kurucu Paradoks

A. Hak Sahipliğinin Önkoşulu: Yurttaş Kimliği

Hakların öznesinin yarattığı paradoksu (ve olası açılımları) tartışmak üzere, bu bölümde, yurttaş-insan sorununa değinilmekte, yurttaş-insanın somut gerçeklikte yarattığı çatlakların siyasi imkânları sorgulanmaktadır. İnsan-özne kategorisinin tarih-dışılığı ile ulus-devlet egemenliği arasındaki doku uyumsuzluğuna, ne kadar globalleşmiş olursa olsun hakların ulus-devlete olan bağlılığına vurgu yapan eleştirel bir hat,³³⁸ Edmund Burke’ten bu yana, eleştirel insan hakları çalışmalarında ön plana çıkar. Jean-François Lyotard (“Öteki’nin Hakları”, 1993), Étienne Balibar (“Citizen Subject”, 1993;

³³⁷ Judith Butler, *Savaş Tertipleri* (çev. Şeyda Öztürk), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 134.

³³⁸ Speed, s. 26.

“‘Rights of Man’ and ‘Rights of the Citizen’: The Modern Dialectic of Equality and Freedom”, 1994), Agamben (“İnsan Haklarının Ötesinde”, 1996), Jacques Rancière (“İnsan Haklarının Öznesi Kimdir?”, 2004) ve Slavoj Žižek (“Against Human Rights”, 2005) gibi yazarlar, klasikleşmiş metinleriyle bu eleştirel hatta yer alırlar. Söz konusu isimler ve metinlerin, ortak bir paydada, Hannah Arendt’in uluslararası insan hakları eleştirisinden hareket ettikleri söylenebilir. İnsan haklarının paradokslarını, bu paradokslara rağmen sahip olduğu siyasi açılımları sorgulayan çağdaş yaklaşımlarca en çok başvurulan isim³³⁹ Arendt, bizleri insan haklarının öznesiyle, yabancı, mülteci ve sığınmacıyla tanıştırır. Tüm bu kategorilerin olumsal olduklarını gösterirken, nasıl öznenormu istikrarsızlaştırdıklarını, insan ile yurttaş özdeşliğini kırdıklarını ve ulus egemenliği kurgusunu krize soktuklarını anlatır. Arendt’in bu çerçevede özel bir yeri vardır; zira hak sahipliğinin önkoşulunun günümüzde halen yurttaşlıktan geçip geçmediğini sorgulamamıza izin verir.³⁴⁰

Moyn ve yeni tarihyazımı, insan hakları söyleminin yetmişli yıllarda batıda “aniden” belirerek yaygınlaştığını ileri sürmüştü. Birleşmiş Milletler düzeninde yeniden yapılandırılarak yetmişli yıllarda geniş kitlelerce sahiplenilmeden önce insan hakları, Moyn’un tespitiyle, yalnızca ulusal sınırlar içerisinde sürdürülebileceği düşünülen bir siyasete alan açmıştı. Yetmişli yıllar öncesinde, insan haklarının ulus-devletin dışında bağımsız bir güç odağı olma iddiası pratikte gerçekleşmemiş, haklarla verilen mücadeleler daha ziyade mevcut yurttaşlık tanımlamalarının değiştirilmesi, sınırlarının

³³⁹ Alastair Hunt, “Rightlessness: The Perplexities of Human Rights, *The New Centennial Review* 11 (2), 2011, ss. 115-142, s. 117.

³⁴⁰ Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 35; Ayten Gündoğdu, **Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants**, Oxford University Press, 2015, s. 5.

genişletilmesini talep etmişti. Erken siyasi modernlikte de insan haklarının temel referansı ulus egemenliği olmuştu. On sekizinci yzyıl bildirilerinin asli meselesi, evrensel bir insan tabiatına güvence oluşturmaktan önce egemenliğin tesis edilmesine yönelikti. Yirminci yzyılın ikinci yarısından itibaren yeni olan, insan haklarının ulus-devleti uluslararası düzlemde sınırlandırılabilir bağımsız bir g olarak düşünülmesi idi.³⁴¹

Tabii haklar düşüncesi ile ulus egemenliği arasındaki kurucu bağ, Moyn’un yanı sıra birçok eleştirel yazarın da işaret ettiği üzere, insan haklarının kuramsal zemini olarak başvurulan modern toplum sözleşmesi düşüncesinde izlenebilmektedir. On beşinci yzyıldan itibaren Avrupa’nın batısında belirmeye başlayan, kendinden başka hiçbir üstün otoriteye tabi olmayan özerk ulus-devlet, kuramda, haklarla donatılmış özerk bireyle aralarında kurulan analogi üzerinden meşrulaştırılır. *Leviathan* ayna imgedir, özgürleşmiş insanın bir yansımasıdır. 1789 Bildirisi belirli bir “insan” fiğrn, yurttaşın yanı sıra belirli bir siyasi iktidar tipini, ulus-devleti bildirir.³⁴² Egemenliğin kuramsal açıdan doğrulanabilmesi, gönüllülük esasında kurgusal bir sözleşmeyle egemene devredilecek tabii hakların tanımlanmasına bağlanır. Tabii haklar, doğrudan ulus-devletin kuramsal inşasına katılır. On dokuzuncu yzyıl ve yirminci yzyılın başlarında batılı mücadeleler içerisinde de haklar, ulus-devleti önceleyen “tabii” ve “evrensel” bir referansa sahip olmakla beraber, nihayetinde bir eşit yurttaşlık talebine karşılık gelir.³⁴³

³⁴¹ Moyn, *Son topya*, s. 40; Moyn, *Human Rights and the Uses of History*, s. 13, 69-70.

³⁴² Douzinas, *The End of Human Rights*, s. 101.

³⁴³ Moyn, *Son topya*, s. 23-24, 32-35, 77.

Moyn, ne tabii yasadān tabii haklara geçişin, ne on yedinci yūzyıl modern tabii haklar dūşūncesinin, ne de ulus egemenlięini dūzenleyici bildiri metnlerinin, insan haklarını ulus-devleti aşıan uluslararası bir odak olarak açıkladıklarını dūşūnūr. Ulus-devlet ile insan hakları arasındaki iliřkinin deęiřimini izlemek için 1945’i beklemek gerekir. İnsan Hakları, Birleřmiř Milletler formūlūnde, ulus-devletin hizmetindeki araçlar olmaktan çıkararak devlet ōtesine geçen bir baęlama oturtulmuř, kavram bugūnkū içerięine kavuřmuřtur. Arendt’in bu farklılařmayı açık biçimde gōrdūęūnū yazar Moyn; yurttařın hakları olarak beliren *rights of men* ile evrensel nitelikli *human rights*, 1948 Bildirisiyle beraber, artık iki ayrı dūzleme aittir.³⁴⁴

Bu bōlūmde değerlendirilecek eleştirel mūdahalelerle, ulus-devlet ile insan hakları arasında varolan temel bağın aslında hiçbir zaman kopmadığı ileri sūrūlebilir. Arendt’in eleştirel yazın için kurucu, bugūn için halen can alıcı nitelikteki analizi, Moyn’un yorumunun aksine, yurttaş hakları ile insan hakları arasındaki ikiciliğin ve aralarındaki farklılığın bir yanılsama olduğunu gōsterir. İnsan haklarının kaderi, ulus-devletin kaderiyle ortaktır. Eleřtirel yazında belki de en çok sorgulanmış ve sorgulanmaya devam edilen paradoksu, Arendt erken bir tarihte açıkça bildirir: İnsanların yalnızca insan oldukları için evrensel olarak sahip oldukları, tarih-dışı ve ōzcū İnsan Hakları ile ulus-kimliklerince belirlenen Siyasal Hakları³⁴⁵; başka bir ifadeyle, İnsan ile Yurttař kategorileri arasındaki paradoks.

³⁴⁴ Moyn’un Arendt okumasında *rights of men* (“haklara sahip olma hakkı”yla neredeyse ōzdeřleřtirilecek řekilde) yurttařlık kavramı ekseninde hakların korunmasına tekabūl ederken, *human rights* ya da insan hakları, uluslararası dūzlemde bir maęduriyet siyaseti yūrūtūlmesine kapı aralar. Ulusal sınırlar içerisinde eřit yurttařlıęın korunmasından ziyade, bireysel hakların uluslararası gūvenceye kazandırılması çabasını ifade eder. Bkz. Moyn, **Son Ūtopya**, s. 16 vd.

³⁴⁵ Slavoj Žizek, “İnsan Haklarının Bayağılığı: Bir Semptom Olarak şiddet” (ev. Emre Koyuncu), **Tesmeralsekdiz**, 3 (4), 2009, ss. 66-74, s. 70.

Moyn, insan hakları ile tabii haklar arasındaki kuramsal ardışıklığa dayanarak köken anlatısı içinde araçsallaştırılan toplum sözleşmesi kuramında, egemen birey ile egemen devlet özdeşliğinin yattığını tespit etmekle beraber; ulusal sınırları aşan söylemin yarattığı gerilimin güncelliğine, söylemin yanı sıra insan hakları pratiğini, haklarla yürütülen aktivizmi de belirleyen devlet-merkezciliğe değinmez. 1789 Bildirisi'nin hemen başlığında, ardından ilk maddelerinde kendisini gösteren söz konusu gerilim, bugün hâlâ hak tahayyülümüzü ve insan haklarını merkeze alan siyaset biçimlerini şekillendirmeye devam eder. Arendt'in eleştirisini önceleyen, tarihsel açıdan insan haklarına eleştirel yaklaşımların öncüsü kabul edilen ve ortaya attıkları sorularla bu yazını halen belirleyen metinlerin de, 1789 Bildirisi'nde açıkça ifade bulan paradoksa odaklandıkları görülebilir.

Burke'un *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* (*Reflections on the Revolution in France*, 1790), Jeremy Bentham'ın *Anarşik Safsatalar* (*Anarchical Fallacies*, 1816)³⁴⁶ ve Marx'ın *Yahudi Sorunu Üzerine* (*On the Jewish Question*, 1844) başlıklı metinleri, insan hakları fikri ve 1789 Bildirisi'ne yönelik saldırılarıyla eleştirel tutum bakımından genel olarak kurucu metinler olarak değerlendirilir.³⁴⁷ Üç farklı siyasi perspektiften kaleme alınmış bu üç metin, Jeremy Waldron'un yorumuyla, insan haklarını yurttaş hakları karşısında bir soyutlama olarak değerlendirirken insan hakları fikrine içkin

³⁴⁶ Bentham'ın metni 1795 yılında tamamladığı düşünülmekle birlikte, Fransızca çevirisiyle 1816'da, İngilizce olarak 1834'te yayımlanmıştır (Waldron, s. 4).

³⁴⁷ Söz konusu isimler, günümüzden farklılaşan bir kavramsallaştırmanın eleştirel analizini sunmakla beraber, İnsan normu ve haklarına dair eleştirel argümanlarıyla insan haklarına dair güncel tartışmalarda yer almaya devam eder. Kaldı ki Douzinas, Burke ile Marx'ın eleştirel savlarının üzerine ilgili yazında çok da fazla yeni bir şey söylenmediğini ileri sürer (Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 147). Waldron, insan hakları otoritesinin "gölgesinde" yeşeren ve gün geçtikçe daha çok okuru kendine çeken eleştirel yazının, büyük ölçüde on dokuzuncu yüzyıldaki bu ilk eleştirmenlerini takip ettiğini düşünür (Waldron, s. 2).

modern bireycilik anlayışını, hakların dayanak noktası olarak beliren özne kategorisini reddeder.³⁴⁸

Bentham'ın temel argümanı, basitçe, 1789 Bildirisi'nde ifade edilen hakların esasen yalnızca ulus-devletin yasama faaliyeti çerçevesinde tanınabileceğine ilişkindir. Bentham'ın hedefinde devredilmez “tabii” nitelikteki hakların soyutluğu ile dünyevi yönetimin asli amacını, köken olarak ulus-devletten ayrılan ve onu önceleyen tabii hakların korunması olarak belirleyen Lockeçu önerme³⁴⁹ yer alır. İnsanların evrensel ve eşit nitelikteki haklarla dünyaya geldikleri yönündeki doğallaştırıcı ve evrenselleştirici düşünce “retoriksel bir zırvalık”; Bentham'ın ünlü ifadesiyle tabii haklar, “cambaz ayaklıkları üzerinde yükselen saçmalık”tır.³⁵⁰

Bentham'dan farklı olarak Burke ile Marx, hakların varolup olmadıklarını değil, 1789 Bildirisi'nin siyasi etkilerini sorgular. Eleştirilerini, insan hakları söyleminin özne tasarımıındaki yurttaş-insan paradoksu üzerinden inşa ettikleri ileri sürülebilir. İnsan haklarının etkisizliği karşısında İngilizlerin haklarının gerçekliğini savunan Burke, hakların öznesinin kurgusallığını vurgularken; Marx, bu öznenin tarihsel bir figür olduğunu öne sürer. İnsan-özne, Burke'un ileri sürdüğü gibi salt bir soyutlama olamaz, aksine, oldukça somut bir figüre işaret eder. Modern özne hiçbir zaman bir “boş gösteren” olmamıştır.³⁵¹ Çalışmanın birinci bölümünde değinildiği gibi Marx, ilk olarak, insanı

³⁴⁸ Waldron, s. 3.

³⁴⁹ Remzi Orkun Güner, “Tabii Yasadan Tabii Hakka: Locke ve Spinoza”, **Spinoza ile Karşılaşmalar** (der. Güçlü Ateşoğlu ve Eylem Canaslan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, ss. 162-193, s. 187.

³⁵⁰ Jeremy Bentham, “Anarchical Fallacies”, “**Nonsense Upon Stilts**”. **Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man** (ed. Jeremy Waldron), Methuen & Co., Londra ve New York, 1987, ss. 46-76, s. 34, 53; Waldron, s. 34 vd.

³⁵¹ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 147.

yurttaştan ayırmanın ne olduğunu sorar. İki kategori arasında yaratılan farklılığın burjuvanın somut çıkarlarını gözetmek üzere, siyasetin ama esasen insanın (“birey”in) yeniden tanımlanmasına hizmet ettiğini ileri sürer.³⁵²

Burke’un tarihsel önemi olan insan hakları eleştirisine, Arendt’in “insan haklarının sonu” ilanına bağlanmak üzere, ilk olarak değinmek gerekir. Burke, beraberinde Arendt, yurttaş ile insan kategorileri arasındaki paradoksun öznenin paradoksu olduğunu ortaya koyarken, “insan haklarının öznesi kimdir” sorusunu tartışmaya alırlar. Bu eleştirel hat için çalışmada seçilmiş üçüncü isim ise Agamben’dir. Öncelikle, Arendt ile eleştirel bir diyalog içerisinde argümanlarını oluşturduğu için; daha da önemlisi, insan hakları sorununun özünde insan olanı tayin etme sorunu olarak sunduğu için önemlidir. Ortak bir düzlemde ise bu üç eleştiri, insan haklarının içinde ya da ötesinde sürdürülecek radikal bir eylemliliğin insan olanı yeniden yapılandırmaktan geçtiğini düşünmemize izin verirler. Ve yine ortak biçimde insan hakları sorununu, İnsan-normundan ziyade bu normun eşiğini aşamayan ve başka türlü özneleşen İnsan-dışı tarihsel figürlerin perspektifinden analiz ederler.

B. Metafizik ve Siyaset: Edmund Burke’un Erken Eleştirisi

Burke’un Fransız Devrimi’ne ve siyasi ilkelerine yönelik saldırısı, Arendt’ten tümüyle farklı bir siyasi tutumla şekillense de, insan haklarının soyut ve muğlak mahiyetiyle ulus sınırlarını aşmadığı, hakların tanınma ve korunmasının yalnızca ulusal nitelikte olabileceği argümanına bağlanır. *Fransa’daki Devrim Üzerine Düşünceler*’in

³⁵² Marx, s. 227-228.

sunduğu eleştiri, öncelikle, tartışma yöntemiyle çağdaş eleştirel yaklaşımlarla benzerlik gösterir. Hakların ne oldukları, kökenlerini nerede buldukları, nasıl meşrulaştırıldıkları ya da insanların bu haklara neden sahip oldukları gibi sorular, hakların pratikteki etkililiklerinin sorgulanmasının yanında ikincildir. Hakların özü ve kapsamına ilişkin kuramsal tartışmaya katılmak yerine Burke, pratikteki izdüşümlerinin, nesnel tarihsel koşullar içerisindeki başvurulma biçimlerinin izini sürer.³⁵³

1789 ile 1776 Bildirilerinin insan hakları formülleri arasındaki nüans farklılıkları bir kenara bırakılırsa; bu haklar, her insanın kendi varlığını koruması, mutluluğu için doğru olana karar vermesi hakkı olarak billurlaşmakta, sivil toplumu önceleyen “çıplak ve titrek tabiatımız”dan çıkarsanmaktadır. Burke öncelikle bu ontolojik zemine itiraz eder: İnsanın tabiatı toplumsal olarak inşa edilir. Toplumsal ve tarihsel bir bağlam içinde şekillenen insan ihtiyaçlarından, yalnızca özerk siyasi yapılanmalarca tanımlanabilecek ve koruma altına alınabilecek özgürlüklerinden evrensel biçimde bahsedilmesi açıkça spekülasyondur. “Hayali haklar” ya da “metafizik spekülasyonlar” olarak da ifade edilecek insan hakları, siyasetin alanına girdikleri ölçüde de tehlike arz ederler. Burke’un temel bir kaygısı, olumsuz bir anlam atfettiği metafiziğin siyasete kılavuzluk etmesine yöneliktir.³⁵⁴

“İnsanın soyut nitelikteki gıda ya da ilaç hakkını tartışmanın yararı nedir ki?

Mesele, bunların tedarik ve idare yöntemleriyle ilgilidir. Bu tartışmada da daima,

³⁵³ Leo Strauss, **Natural Right and History**, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1953, s. 303; Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 148. On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl insan hakları eleştirmenleri için asli meselenin, insan haklarının (ve düşünsel kökenlerini bulduğu tabii hakların) varlığı ya da yokluğu olduğu yönündeki karşıt görüş için bkz. Lacroix, s. 676.

³⁵⁴ Edmund Burke, **Reflections on the Revolution in France**, Oxford University Press, Oxford, New York, 1993, s. 32, 59-60, 77; Waldron, s. 93.

metafizik profesöründense çiftçinin ya da hekimin yardımına başvurmayı öneririm.”³⁵⁵

Burke, her siyasi ilkeye rengini veren şeyin tarihsel ve toplumsal “koşullar” olduğunu yazar. Siyasi bir tasarı ya da projenin yararlı olup olmadığını daima nesnel koşullar belirler. Yurttaşlara tanınan bir özgürlük, farklı koşullar altında, bir nimet olabileceği gibi bir bela da olabilir. Siyasette, evrensel olarak geçerli, her daim elverişli ilke ya da yöntemler söz konusu edilemez. Burke’un yaklaşımında pratik bilgelik ya da “basiret”, “kuramsal spekülasyon”dan keskin bir şekilde ayrılmıştır. Kuram, evrensel ve değişmeyenle ilgilidir; pratik ise tikelle ve değişebilenle ilgilenir ve “yönetim bilimi”nin asli çalışma konusunu oluşturur. Pratik, nesnel koşullarla bağlıdır, teorinin özgürlüğünden ve boş zamanından yoksundur. Her kuramsal hüküm ya da çıkarımdan geri dönülebilir, pratikteki hüküm ise geri dönülmez sonuçlar doğurur. Siyasi yaşamın çetrefilliği karşısında pratik, teori gibi, bir kesinliğin ya da tutarlığın peşinden gidemez. Doğrudan “insanın bağrına” dokunduğundan teori gibi ne soğuk ne de mesafelidir. Tarafsızlığı da öne sürülemez. Yönetmek, sivil toplum oluşturmak, onu ıslah etmek ya da onda reform gerçekleştirmek, tecrübeye dayalı bir bilimin konusudur ve dünyevi yönetici, evrensel olarak geçerli kural, yöntem ya da araçlardan yoksundur. Siyaset, talihin sunduğu fırsatlar ve engellerle şekillenen kırılğan bir zeminde yaşam bulur. Talihin ya da olumsuzluğun belirleyiciliğini göz ardı eden, siyaseti evrenselliklerle kavrayan spekülörler ya da “metafizik profesörleri”³⁵⁶, Leo Strauss’un ifadesiyle, “belki de

³⁵⁵ Burke, s. 60.

³⁵⁶ Douzinas’a göre Burke’un saldırısı, insanın doğuştan ve devredilemez haklarını savunanların metafizik spekülasyonlarına yöneltilmiş olmakla birlikte; hukukçular da, soyutlama ve tümel önermelerle pratik sorunlara reçete sunmayı umdukları ölçüde eleştiriden nasibini alır. Dünyanın çeşitli yerlerinde çeşitli felaketlerle karşı karşıya kalmış kişilere, uluslararası sözleşmelerde tanınmış hakları olduğunu yineleyenler de aynı spekülasyonu sürdürürler. Diplomatlar ve uluslararası hukukçular, hükümet temsilcileri ve

elimizde bir kesinliği olan tek ahlaki inancın kendi zamanımızı önemsemek” olduğunu unutarak, “siyasetçi gibi değil peygamber gibi” konuşurlar. Burke’un bakış açısından dönemin Fransa’sında olup biten, bu çerçevede, siyaseti pratik bilgeliğe koparan bir kuramsal dogma devrimi, “ilk felsefi devrim” olarak değerlendirilir. Elbette, Fransız devrimi ve başarısı birtakım prensipler üzerinden açıklanamaz. Ama bu prensipler, insan hakları gibi, “düşünmeyen çokluğun tabii eğilimlerini en çok okşayanlar” olduklarından kitleleri harekete geçirmeyi başarmıştır. 1789 Bildirisi’nin birinci maddesinde zikredildiği üzere, insanların haklar bakımından özgür ve eşit doğmaları, isyancı kitlelerin şiarına kolaylıkla dönüşür. Söz konusu tarihsel anda insan hakları söylemiyle beliren “felsefi kökenli siyasi bir doktrinizm”dir: Devrim, “spekülasyon ruhuyla” gerçekleştirilmiş ve metafizik, tehlikeli biçimde pratik bilgeliğin alanına girmiştir.³⁵⁷

Ancak dünyevi yönetime ilişkin sorunlar, birtakım *a priori* ilkeler üzerinden kavranıp açıklanamaz: “Siyasetin hiçbir yönü soyut biçimde kavranamaz.”³⁵⁸ Burke’un endişesi, soyutlamadan hareket eden bir projenin, siyasetin öngörülemez ihtilaflara açık sahasında, niyet edilenlerden bambaşka etkiler yaratabilmesidir. Yönetim bilimi, soyutlamaları değil aksine teamülleri ve geleneği izler. “Siyasi akıl”, insanların ihtiyaç ve çıkarlarının hesaplanması, ölçülerek tartılması, aralarında denge oluşturulması meselesidir; tecrübeyle, pratikle bilenmiş bir muhakeme yeteneğini gerektirir. Pratik bilgeliğe, böyle bir muhakeme üzerinden mevcut koşullardan hareketle belirli bir insan

uluslararası örgüt görevlileri, çağımızın metafizik profesörleri olarak adlandırılabilir çünkü “en kamusal biçimde, hükümetlerin kolektif vicdanlarını hafifletmeye hizmet eden hak ve yetki kuralları yaratırlar. Bu şekilde insan hakları, Batılı devletlerin üstünlüğünün bir sembolü, yinelenerek geçmişteki rezaletlerin ve şimdinin adaletsizliklerinin yarattığı suçluluk duygusunu dindirecek bir tür mantra haline gelir. Bu hale geldiğinde, Burke’un korkuları gerçekleşmiş olur: İnsan hakları, geleceğin önünü keser” (Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 153-154).

³⁵⁷ Strauss, s. 302-304, 305; Burke, s. 61-62; Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 150.

³⁵⁸ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 149.

topluluğunun özgürlüklerini ve bu özgürlüklerin sınırlarını tayin eder. Ancak koşulların değişkenliği ve yerelliği nedeniyle, söz konusu özgürlükler ve sınırları hiçbir zaman sabit değildir. İnsan hakları gibi herhangi bir soyut ilke üzerinden de mutlaklaştırılmaları mümkün olmaz.³⁵⁹

Burke'un yönetim tanımı da insan haklarının günümüzde hükümetlere meşruiyet bahşeden konumunu dışlar. Yönetim, insanların istek ve ihtiyaçlarını karşılamak, bu ihtiyaçlar arasında denge kurmak, aşırılıkları gidermek amacıyla oluşturulmuş insanı bir icattır. Kuramsal düzlemde kaynağında haklar yer almaz; varolması ve varlığını sürdürmesi, haklardan tümüyle bağımsızdır. Mevcut yönetimin “uygun” ya da “geçerli” bir yönetim olup olmadığı, ihtiyaçların karşılanması ve insanların mevcut görevlerine riayetlerinin sağlanması konusundaki tecrübeyle belirlenebilir. Bu açıdan da yönetim, elbette, siyaset alanında tecrübe edinme şansı bulmuş olanların, yani imtiyazlı bir azınlığın meselesi olarak düşünülmektedir. Yönetme hakkının kökenine, Ortak İyi'ye sundukları katkılar ölçüsünde dünyevi yöneticinin “yönetme” konusundaki basireti yerleşir; Fransa'da ileri sürüldüğü gibi, halkın seçimi değil.³⁶⁰

Yönetim sorununu bir ölçüde “bağlam içinde düşünen”³⁶¹, mevcut somut koşulların hesaba katılması, dökümünün yapılarak analiz edilmesi üzerinden temellendiren Burke bakımından siyasi aklın, soyutlamaların kılavuzluğuna ihtiyacı yoktur. Fransa'da ilan edilen haklar evrenselcilikleriyle, toplumsal-siyasi yapılanmalar arasındaki niteliksel farklılıkları, ulusal sınırları ve genel olarak “koşulları” göz ardı

³⁵⁹ Burke, s. 61-62.

³⁶⁰ Burke, s. 60-61; Strauss, s. 298.

³⁶¹ Louis Althusser, **İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach** (çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2010, s. 33.

ettiğinden aldatıcıdır. Soyut ve genelliklerinden ötürü pratiğe dökülemezler. “Genel anlamda İnsan”, tarih-dışı İnsan özne, insanın toplumsal olarak belirlenen tabiatından çok uzağa düşer. Siyaseti önceleyen verili, değişmez, ortak bir insan tabiatı, hayaldir.³⁶² Yurttaş-insan arasındaki gerilime ilişkin Joseph de Maistre’nin 1789 Bildirisi’ni hedef alan ünlü ifadesi tam bu noktada hatırlanabilir: “Bugüne kadar İtalyanlarla, Ruslarla, İspanyollarla, İngilizlerle, Fransızlarla tanıştım ama genel anlamda İnsan’ı hiç tanımadım.”³⁶³

İnsan haklarının metafizik açıdan doğru oldukları kabul edilebilirse bile, ahlaken ve siyaseten yanlış olduklarını teslim etmek gerekir. Burke, hakların tarih ve gelenek aracılığıyla meydana getirildiklerini, değiştirildiklerini, genişletildiklerini ya da ortadan kaldırıldıklarını vurgular. “Gerçek haklar”, yöneticilerin basiretiyle öngördükleri haklardan, öngördükleri biçimdeki halleriyle, ibarettir ve kendilerinin dışındaki aşkın bir odağa atıfla meşrulaştırılmaya ihtiyaç duymazlar. Bu açıdan, insan haklarının soyutluğu ve spekülatifliği karşısında gerçek olan İngilizlerin (*Englishmen*) hakları ya da özgürlükleridir.³⁶⁴ Burke’un tercihini İngilizlerin haklarından yana yapması, Birleşik Krallık’taki mevcut siyasi düzenin ve geleneğin üstünlüğüne dair inancıyla, “devrim terörünü”, devrimin dayattığı ve egemenin meşruiyetini nereden aldığına ilişkin tehlikeli soruyu bertaraf etme çabasıyla da birlikte okunabilir.³⁶⁵ İngilizlerin hakları sahte değildir zira Fransa’da iddia edilenden farklı olarak İngilizler haklarını atalarından miras alırlar; özgürlükleri, krallığın insanlarına has bir durumdan, yani geleneklerinden kaynaklanır.³⁶⁶

³⁶² Burke, s. 77, Waldron, s. 83; Douzinas, *The End of Human Rights*, s. 154.

³⁶³ Lefort, “The Politics of Human Rights”, s. 257.

³⁶⁴ Burke, s. 61, 32, 58-59, 60.

³⁶⁵ Burke, s. 13-15.

³⁶⁶ Burke, s. 33.

Yurttaşın hakları, toplumun geleneklerine bağılı olduğundan, siyaset pratiğinde varolmayı ve korunmayı başarabilen tek gerçek haklardır.³⁶⁷ Varlıkları için koşul olarak ne tanrı iradesine, ne tabii yasaya, ne bir tabiat durumuna, ne daha genel ve öncel bir hakka, yani tabii hakların varlığına, ne de ortak bir İnsanlığa ya da haysiyet gibi bir kurguya ihtiyaç duyarlar. Haklara sahip olmanın koşulu ulusal bir hukuk sistemine tabi olmaktan geçer. Haklar, yalnızca “İngilizlerin hakları” olarak talep edilebilir.³⁶⁸

³⁶⁷ Hunt, **Inventing Human Rights. A History**, s. 134.

³⁶⁸ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 100.

II. İnsan Hakları ile Ulus-Devletin Ortaklaşan Kaderi

A. Hannah Arendt ve İnsan Haklarının Sonu

Burke gibi Arendt'in de insan hakları incelemesi, insan haklarının ulus-üstü boyutunu ve evrensel söyleminin siyasi temellerini sorunsallaştırır. *Totalitarizmin Kaynakları* (*The Origins of Totalitarianism*) içindeki 1951 tarihli “Ulus-Devletin Çöküşü ve İnsan Haklarının Sonu” (“The Decline of the Nation-state and the End of the Rights of Men”) başlıklı makale, temelde, Avrupa'daki devletsiz ve ulusal azınlıkların savaş sırasındaki koşullarını tartışarak ortak bir insanlığa ait olma fikrinin hakları garantileyemediğini, siyasi modernliğin hakları yurttaşlara verdiğini ortaya koyar. İki savaş arasında Avrupa'da kitlesel bir olgu olarak ortaya çıkan ve ulus-devlet yapılanmalarının mevcut asimilasyon ve tasfiye politikalarını iflasa uğratan kitleler, yurtlarından ayrıldıklarında haklarından da mahrum kalmıştır. Zira eşit hukuki öznelerin sahip olduğu devredilmez ve evrensel nitelikteki hakları, somut gerçeklikte, ulus kimlikleri üzerinden tanınmıştır. Fransız Devrimi'nden bu yana insanlık ulus imgesi altında düşünülmüş, devlet-ulus-toprak birliği içerisinde hakların güvence vaadi ulusal sınırlar içinde kalmıştır. İnsan hakları ifadesi, tarihin bu anında, açık biçimde “ikiyüzlülüğün kanıtı” haline gelmiştir: Yurttaşlık bağı kaybederek insan olmaktan başka bir şey olmayan kitleler, tam da insan hakları bildirilerinin çizdiği çerçevenin içine yerleşecekken, paradoksal biçimde, hakların öznesi olmaktan çıkmıştır. İnsan hakları, yalnızca ulusal haklar olarak korunup güçlendirilebilmiştir.³⁶⁹ Söz konusu paradoksu ifşa

³⁶⁹ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları* 2. Emperyalizm, s. 258-259, ayrıca bkz. s. 193-194.

ederek Arendt, bu çerçevede, insan haklarının antropolojik temellerine en radikal ve temel eleştirilerden birini getirmiştir.³⁷⁰

Geleneksel insan hakları söylemi, haklara sahip olmanın temel koşulunun herhangi bir özgül nitelikten bağımsız olarak “asgari insanlığa” (ya da Fukuyama’nın “X Faktörü” olarak adlandırdığı özelliklere) aidiyet olduğunu ileri sürmüştü. Liberal yaklaşım, insanın asgari biçimde yalnızca insan olmasıyla haiz olduğu haklarını ulus-devlet otoritesinin karşısında konumlandırmış, ulus-devletin varlık nedenine hakların güvence altına alınmasını yerleştirmişti.³⁷¹ Fakat kitleler, Arendt’in işaret ettiği gibi, toplumsal-siyasi koşulları içerisinde “genel anlamda insan” oldukları, “evrensel insan haklarının ideal HAMİLİ halini”³⁷² aldıkları anda, haklardan mahrum kalmıştır: “Çağdaş siyasi yaşamda, sadece en müreffeh ve uygar ülkelerin yurttaşlarının sahip olduğu ‘devredilmez’ insan hakları konusunda ısrarlı olan iyi niyetli idealistlerin gayretleriyle bizzat hak-sız durumda olanlar arasında varolan uyumsuzluğun yarattığı acıklı ironiyle dolu bir başka paradoks daha yoktur.”³⁷³

1789 Bildirisi’yle İnsan-özne, tanrısal iradeyi ve geleneği geride bırakarak, kurulmakta olan modern siyasi-hukuki sistemin asli hükümdarı ilan edilir. Pozitif hukuk bundan böyle referansını bu öznenen alır. 1776 ile 1789 Bildirilerinde ortak biçimde insan devredilmez haklarıyla betimlenir ve bu hakların devlet faaliyetleri karşısında gözetilmesi gerekliliği belirtilir. 1789 Bildirisi birinci sırada, insanların haklar bakımından özgür ve

³⁷⁰ Étienne Balibar, “(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt’s Practical Philosophy”, **Social Research** 74 (3), 2007, ss. 727-738, s. 728.

³⁷¹ Beysan, s. 10; Uygun, s. 17.

³⁷² Žizek, “İnsan Haklarının Bayağılığı: Bir Semptom Olarak Şiddet”, s. 70.

³⁷³ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 275.

eşit doğdukları ve yaşadıklarını (1. madde) bildirir. Haklar, Tanrı ya da ulus-devlet gibi siyasi iktidar odaklarından bağımsız olarak insanın kendisinde varlık bulur. Her siyasi yapılanmanın amacının bu tabii ve devredilemez hakları korumak olduğunun (2. madde), egemenliğin ulusta olduğu ve ulustan kaynaklanmayan hiçbir yetkinin kullanılamayacağının (3. madde) bildirilmesiyle, hakları korumakla görevlendirilen siyasi yapılanma, ulus-devlet modeli tanımlanmış olur. Bu yapılanma içerisinde hukuk genel iradenin ifadesi olup (6. madde) yurttaşlar, eşit biçimde, bizzat kendileri ya da temsilcileri vasıtasıyla yasama sürecine katılırlar. Böylelikle, soyut ve yalıtık bir varlık olarak ele alınan, hiçbir siyasi yapılanmanın parçası olmayan İnsan, haklarının ulus egemenliğince korunup temin edileceğinin bildirilmesiyle eş zamanlı olarak bu yalıtık durumunu, paradoksal biçimde, ulusun bir parçasına dönüşerek ya da ulus kurgusu üzerinden kavranarak kaybeder.³⁷⁴ Hukukun kaynağına yerleştirilen insanlık, ulus olarak kavranır. Hakları evrensel insan adına ilan 1789 Bildirisi, hemen ardından belirli bir “siyasi iktidar tipini”³⁷⁵ ve yalnızca bu iktidar tipi içerisinde istifade edilebilecek hakları olumlar. Dolayısıyla yeni modern siyasi yapılanma formunun tek muhatabı yurttaştır. Eski rejimin tasfiye ederek halk egemenliğine dayalı bir ulus-devlet inşa edilmesi çabası içerisinde haklara başvurularak, kurucu meclise yasa koyma gücü verilmiş, esasen ulus egemenliği tesis edilmiştir. Kısacası, ilan edilen haklar ulus egemenliğine bağlanmış ve bunun neticesinde devlet, hukukun bir aracı olmaktan çıkarak ulusun bir aracına dönüşmüştür.³⁷⁶ Bundan böyle devlet, varlığı hukuku önceleyen bir “ulusal ruh”un temsilcisi olarak sunar kendisini.³⁷⁷

³⁷⁴ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 294-296.

³⁷⁵ Cemal Bâli Akal, “Bir Devlet Kuramı için Giriş”, **Devlet Kuramı** (der. Cemal Bâli Akal), Dost Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2005, ss. 13-30, s. 18.

³⁷⁶ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 101; Çelebi, s. 95; Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 269.

³⁷⁷ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 194.

Yurttaş ve İnsan arasındaki aldatıcı ikicilik, yirminci yüzyılda farklı şekillerde yurtlarını yitirenleri “dünyasızlaşmış” kitlelere dönüştürür.³⁷⁸ Paradoks, söz konusu kitleleri koruyacak hiçbir siyasi otorite kalmadığında ayyuka çıkar: Herhangi bir siyasi yapılanmanın üyesi olmaktan çıkanlar, modern siyasi-hukuki sistemin meselesi olmaktan da çıkmıştır.

“...insan haklarının ihyası, şimdiye kadar ancak ulusal hakların ihyasıyla ya da tesisıyla, çok sonra gerçekleştirilmiştir. Bir insanın bu sıfatla varsayımsal varlığına dayandırılan insan hakları kavramlaştırması, ona inandıklarını itiraf ve ilan edenlerin, -hâlihazırda insan olmaları dışında- diğer bütün niteliklerini ve özel ilişkilerini gerçekten yitirmiş olan insanlarla karşılaştıkları her anda tuzla buz olmuştur. Dünya, insan olmanın soyut çıplaklığında kutsal hiçbir şey bulamamıştır... İmha kamplarından sağ kurtulanlar, toplama ve gözetim kamplarına kapatılanlar, hatta nispeten daha mutlu devletsizler, Burke’un savları olmadan, insandan başka bir şey olmamanın soyut çıplaklığının kendileri için en büyük tehlikeyi oluşturduğunu gördüler...”³⁷⁹

Söz konusu kitleler “insanlık”ları reddedildiği için değil, aksine “genel anlamda insan” olarak tanındıkları için haklarını yitirmiştir.³⁸⁰ Arendt, Avrupa’daki devletsiz ve azınlıkların hak-sız konumlarının, ironik bir dille, Burke’un savlarını olumladığını yazar: İnsan hakları gerçekten de bir soyutlama olmalıdır; çünkü haklar “ulusun içinden”

³⁷⁸ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 306.

³⁷⁹ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 310.

³⁸⁰ Hunt, s. 123.

doğmuşlardır, çünkü insan tabiatına dair tüm spekülasyonlar, pratikte beliren bu yeni siyasi soruna temas edememiştir. Kaldı ki yurtlarıyla beraber haklarını ve hukuki güvencelerini yitirenler, ne savaş öncesinde ne de sonrasında çözümü evrensel insan hakları fikrinde aramıştır. İnsan haklarının korunması yönündeki çabalar karşısındaki genel tavır, hem siyasi iktidar odakları hem kurbanları açısından, tam bir kayıtsızlık ve horgörüdür. Aksine kurbanlar büyük ölçüde çareyi ulusal kimliklerde ısrarcı olmakta, eski kimliklerinden geriye kalanlara sıkı sıkıya tutunmakta aramıştır.³⁸¹

Arendt, günümüz uluslararası insan hakları hukukunca mülteci, belgesiz, sığınmacı gibi farklı hukuki statülerle kavranan “devletsizler” ile azınlıkların, söz konusu tarihsel koşullarda “haklara sahip olma hakkı”nı yitirdiklerini öne sürer. Literatürde çeşitli şekillerde yorumlanarak birbirinden farklı siyasi içeriklere kavuşturulmuş açık uçlu bu kavram³⁸², “kişinin eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşamasını”, “her bireyin insanlığın bir üyesi olma hakkı”nı ifade eder. Pratikteki önemi,

³⁸¹ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2, Emperyalizm**, s. 298-310-311.

³⁸² Kavram ilk kez, 1948 Bildirisi’nin yayınlanmasının hemen ardından kaleme alınan “‘The Rights of Man’: What are They?” başlıklı yazıda kullanılmış, bu metindeki eleştirel analizle beraber revize edilerek 1951 tarihli metne taşınmıştır. Arendt’in detaylı bir açıklamasını sunmadığı bu kavram, birbirinden farklı yorumlarla; diğer hak kategorileri gibi, onlarla birlikte değerlendirilerek hakları ulus egemenliğinin güvencesiyle sınırlayan bir çerçeveye oturtulmuş; kavrama bir dünya vatandaşlığı fikrinden yola çıkan kozmopolitan bir hak kavrayışı için başvurulmuş; ulus-devlet sisteminin dışında, mevcut hukuki ve kurumsal rejimin ötesine geçecek bir insan hakları siyasetinin düşünülmesinde kavramsal bir araç olarak kullanılmıştır. Kavrama dair çeşitli yaklaşımlar için bkz. Çelebi; Werner Hamacher, “On the Right to Have Rights (Four-and-a half Remarks)” (çev. Kirk Wetters), **And Justice for All? The Claims of Human Rights: The South Atlantic Quarterly** (ed. Eduardo Cadava ve Ian Balfour), 103 (2-3), 2004, ss. 343-356; Ingram; Stephanie DeGooyer, Alastair Hunt, Lida Maxwell, Samuel Moyn, **The Right to Have Rights**, Verso, Londra ve New York, 2018; Ecevitoglu, s. 208-215. Arendt’in 1951 tarihli metninin çağdaş eleştirel çalışmalar içerisindeki yeni okumalarıyla haklara sahip olma hakkı ilgili yazında ciddi bir kullanım bulmuştur. Öte yandan son yıllarda insan hakları pratiği ve aktivizmi içerisinde de kavrama sıklıkla başvurulduğu görülür. Örneğin; Fransa vatandaşı Nizar Sassi, 2002 yılında tutuklu olarak bulunduğu Guantanamo’yu, mevcut koşullar herhangi bir hak talep etme imkânını ortadan kaldırdığından, haklara sahip olma hakkının olmadığı bir yer olarak tanımlar. İtalyan siyasetçi Nichi Vendola, 2015’te İrlanda’da aynı cinsiyetten kişiler arasındaki evliliklerin yasallaşmasını, haklara sahip olma hakkının bir zaferi olarak kutlar. Avrupa Birliği Mülteciler ve Sürgünler Konseyi, Avrupa’nın “mülteci krizi” karşısında 2015 senesinde, “mültecilerin haklara sahip olma hakkı vardır” sloganıyla bir sosyal medya kampanyası başlatır (Stephanie DeGooyer, Alastair Hunt, Lida Maxwell, Samuel Moyn, “Introduction. The Right to Have Rights”, **The Right to Have Rights**, Verso, Londra ve New York, 2018, ss. 1-17, s. 10-11).

Arendt nezdinde, yirminci yüzyılın savaş koşullarına kadar anlaşılamamıştır. Zira geçmişten farklı olarak günün koşullarında yeni olan; insanların yurtlarını yitirmelerinden ziyade, mevcut siyasi örgütlenme formu nedeniyle, yeni bir yurt bulmanın imkânsızlığıdır. Dünyanın ulusal parçalardan oluşan bir bütün, “tek bir dünya” haline gelmesi, herhangi bir ulusun parçası olmayı son verenlerin siyasi katılımına yer bırakmaz. Yurdunu ve haklarını yitiren, örgütlü bir topluluğun bir parçası olmayı, siyasetin öznesi olma imkânını yitirir.³⁸³

İşte yurttaşı “genel anlamda insan”dan ayıran bu özgüllük, “yabancı”yı siyasi modernliği düzenleyen ama aynı zamanda krize sokan bir kategori haline getirir. Ulusal ve bağımsız parçalardan ibaret bir dünyada ulus-devlet yapılanması, diğer ulusları dışlayarak varlık bulur. Modern özne de yabancıyı dışladığı ölçüde ortak insan tabiatına katılır. İnsan olmanın “asgari” koşulu öncelikle ulusal aidiyetten geçer.³⁸⁴ Bu düzlemde ulus-devlet, hiçbir somut farklılığı gözetmeksizin, “herkesi” ya da tüm yurttaşları kendi özerk ve bağımsız koruma kalkanı ardına yerleştirir: “Demokrasi hiç bu kadar açık olmamıştır; hiç kimseyi dışlamaz. Yabancılar hariç.”³⁸⁵

Arendt’in insan haklarına ve ulus-devletin dışlayıcı mantığına ilişkin yürüttüğü tartışma, devletsizlerin ortaya çıkmasıyla insan hakları fikrinin tarihsel olarak yanlışlandığı argümanı ile sınırlı kalmaz. Yabancı kategorisi yalnızca ulusal sınırlarla

³⁸³ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 304, 308, 299. Bu şartlar altında, belirli bir ulusal hukuki düzenin parçası olmaktan çıkmış bir “anomalı” olarak devletsizin sisteme yeniden katılabilmesi, hukuk sisteminde öngörülen bir suç gerçekleştirerek mümkün olabilir. Hukuktan, yalnızca hukuk normunu ihlal etmiş biri olarak bir “koruma görebilir”, yalnızca bu şekilde “neredeyse tam teşekküllü bir yurttaş” haline gelebilir (Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 287).

³⁸⁴ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 105-106; Çelebi, s. 94.

³⁸⁵ Julia Kristeva, **Strangers to Ourselves** (çev. Leon S. Roudiez), Columbia University Press, New York, 1991, s. 97, 149.

tain edilmez. “Genel anlamda insan”ın karşı karşıya kaldığı tehlike, yurttaş için de her daim geçerlidir. İnsan gibi yurttaş kategorisi de kendinden menkul olmayıp iktidar tarafından sürekli olarak yeniden tanımlanabilir. Ulus-devlet mantığının imkân verdiği ulusal haklardan yoksun bırakma stratejisi, Arendt’in belirttiği gibi, totaliter rejimlerin elinde daima güçlü bir araç olagelmıştır. Savaş koşullarındaki ulusal azınlıklar ve muhalifler; Yahudiler, eşcinseller, çingeneler ve komünistler gibi birbirinden farklı gruplar, öncelikle hukuki korumanın dışında çıkarılmış, bundan sonra, insandan başka bir şey olmadıklarında ya da Agamben’in deyimiyle yaşamları “kutsal insan”ın³⁸⁶ yaşamına dönüştüğünde toplama kamplarında yok edilebilmişlerdir. Hukuki güvence yokluğu, cezalandırılmaksızın bedenleri üzerinde her türlü tasarrufun gerçekleştirilebilmesine imkân sağlar. “İstenmeyen” ya da “iç düşman” ilan edilmiş ve çıplak yaşama indirgenmiş bedenler, bundan böyle dünyanın her yerinde fiilen “yeryüzünün posası” olarak muamele görebilir.³⁸⁷ Yani Arendt, yalnızca insan ile yurttaş arasındaki değil, yurttaşlık ile belirli bir kimliğin (ya da daha fazlasının) taşıyıcısı yurttaş arasındaki gerilime de işaret etmektedir. Zira Füsün Üstel’in belirttiği üzere, yurttaşlık yalnızca empirik bir kavram değildir, öncelikle de ahlaki bir yargıya işaret eder. İyi, gerçek ya da makbul yurttaş olarak adlandırmak, her zaman siyasi iktidarın gücü dahilindedir.³⁸⁸

Dolayısıyla, ulus-devlet merkezli evrensel insan hakları kavramsallaştırması, yalnızca yurttaşlıktan çıkarılan ve sürgüne gönderilenlerin hak-sızlık koşullarıyla değil, yurttaşlar arasında farklılıklar yaratıldığı, yabancı kategorisinin ulus-devlet içerisinde sürekli yeniden tain edilebildiği gerçeğiyle de erozyona uğrar. Arendt, hakların verili

³⁸⁶ Agamben, “İnsan Haklarının Ötesinde”, s. 335; Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 17 vd.

³⁸⁷ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 303, 258.

³⁸⁸ Füsün Üstel, **Yurttaşlık ve Demokrasi**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 53.

şeyler olmayıp köken olarak siyasi oldukları, sahip olunacak şeyler olmayıp toplumsal-siyasi süreçlerin ürünü oldukları, bu süreçler içerisinde insan ya da yurttaş olmanın anlamının bitimsiz bir şekilde siyaseten yeniden inşa edildiği gerçeğine işaret eder. Yabancı, yurttaşın tepesinde sallanan bir kılıç gibidir; istenmeyen ya da iç düşman ilan edilmenin rastlantısallığı ve egemenin bu takdir konusunda haiz olduğu keyfiyet, nüfusun tümünün haklarının da yok edilebileceğini imler.³⁸⁹ İleride değinileceği üzere, Agamben'in insan haklarına getirdiği eleştiri bir boyutuyla Arendt'in bu analizinden temellenir.

Söz konusu paradigma, yirminci yüzyılın savaş koşullarında olduğu gibi, günümüzde de farklı mahiyetlerde karşımıza çıkabilir. Hukuk, egemenin kararıyla askıya alındığında yabancı ya da iç düşman ilan edilenler, sosyal ve ekonomik haklarını, seyahat etme özgürlüklerini, adil yargılanma haklarını, kamusal yaşama katılımlarını kaybederek bütünüyle kutsal insanın yazgısını paylaşabilirler: “Devlet içerideki bazı grupları düşmanlaştırarak ve düşmanlaştırdıklarını sivil ölüme mahkûm ederek hayat ve sağlık bulmaya çalıştığında, devletin sınırları içerisinde hapsediği halde devletsiz, yurt içerisinde olduğu halde yurtsuzlaştırılmış on binlerce, yüzbinlerce insan ortaya çıkar.”³⁹⁰ Dolayısıyla Arendt açısından on sekizinci yüzyılda insanın yalnızca insan olduğu için hakları olduğu ifadesinin yirminci yüzyılda boşa düşmesi, tartışmalı olmakla beraber³⁹¹,

³⁸⁹ Çelebi, s. 93, 99; Fatmagül Bertay, **Dünyayı Bugünde Sevmek. Hannah Arendt'in Politika Anlayışı**, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 100.

³⁹⁰ Zeynep Direk, “Hakların Öznesi Olmak: Kırılganlıktan Özerkliğe”, **Cogito** 87, 2017, ss. 117-135, s. 119.

³⁹¹ Arendt'in insan hakları söylem ve pratiğini reddetmediğini, bugünkü gibi, karşılıklı bağlayıcı anlaşmalar üzerinden yükselen, insan haklarını koruyacak uluslararası bir ağı kurulmasına işaret ettiği yönündeki yeni Kantçı düşünce geleneği içerisinde yapılan yorumlar için bkz. Jeffrey C. Isaac, “A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights”, **The American Political Science Review**, 90 (1), 1996, ss. 61-73; Serena Parekh, “A Meaningful Place in the World: Hannah Arendt on the Nature of Human Rights”, **Journal of Human Rights** 3 (1), Mayıs 2004, ss. 41-53; Ingram. Bu yöndeki okumalarda sıklıkla alıntılandığı üzere, Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nın “Önsöz”ünde;

totalitarizme özgü bir durumla açıklanamaz. Öte yandan, sorunun kaynağında, söz konusu dönemde insan haklarına güvence oluşturacak, egemen devlet faaliyetlerini sınırlandıracak etkin bir uluslararası hukuk rejiminin olmaması da yatmaz. Sorun, modern siyasi-hukuki yapılanmaya içkindir.

İnsan haklarının günümüzdeki hegemonyasını Arendt’le birlikte düşünürken, Arendt’in söz konusu tespitlerini şekillendiren tarihsel bağlamı göz ardı etmemek gerekir. İlgili dönemde, taraf oldukları ölçüde ulus-devletleri hukuken bağlayan temel ve hak özgürlüklere ilişkin genel ya da tematik uluslararası anlaşmalar, küresel ve bölgesel koruma rejimleri henüz mevcut değildir.³⁹² İnsan hakları, yetmişli yıllar ve sonrasındaki gibi, kitlelere siyasi mücadelelerinde ilham verecek bir ilkeselliğe kavuşmamıştır. Arendt’in eleştirisinin merkezinde de bugünkü gibi küresel ve siyasi bir güce dönüşmüş bir insan hakları söyleminden ziyade, Birleşmiş Milletler sisteminin yer aldığı düşünülebilir. Örgüt, hak-sızlık olgusunu, bu olguyu doğuran hakların ulus-kimlik dolayımını, hakları yine ulus-üstü bir düzlemde ilan ederek çözmeyi önermekte, bu şekilde, merkezinde kendisinin yer alacağı bir dünya düzenini tesis etmeyi amaçlamaktadır. Bildiri’nin yayımlanmasının hemen ardından kaleme aldığı metinde Arendt, mevcut koşullara çözüm olarak sunulan 1948 Bildirisi’nin, on sekizinci yüzyıldaki iki örneği gibi, “gerçeklik duygusu”ndan yoksun olduğunu yazar. Birleşmiş

antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizmin karşısında “insan haysiyetinin yeni bir güvenceye” ihtiyaç duyduğunu belirtir: “Bu güvence, yerküre üzerinde bu kez insanlığın tümünü içine alacak biçimde geçerli olması gereken yeni bir yasada, yeni bir siyasal ilkede bulunabilir ancak. Bu yasa ve ilke, gücünün köklerini yeni bir biçimde tanımlamış ülkesel (*territorial*) varlıklardan almalı; gücü bu varlıklarca denetlenmeli ve kesin olarak sınırlandırılmalıdır” (Hannah Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 1. Antisemitizm** [çev. Bahadır Sina Şener], İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2009, s. 12; Isaac, s. 61; Ingram, s. 408). Ingram’a göre Arendt için ulus egemenliği ilkesiyle şekillenmiş uluslararası bir “dünya hükümetinin” siyasi katılımın güvencesi olabilmesi güç olmakla birlikte, Arendt’in zaman zaman küresel ölçekte inşa edilecek, evrensel nitelikteki bağlayıcı sözleşmelerle garanti altına alınabilecek bir birliği imlemesi, kozmopolit yaklaşımlara rahatlıkla kapı açmıştır (Ingram, s. 408-409).

³⁹² Gündoğdu, **Rightlessness in an Age of Rights**, s. 6.

Milletler, totalitarizm deneyiminden hiçbir ders çıkarmadığını, insan haklarına ilişkin geçmiş Fransız ve Amerikan formüllerini yineleyerek göstermektedir. Ancak Bildiri'nin gerçek dışılığı, yalnızca, tavsiye niteliğinde olmasından, hukuken bağlayıcı bir etki doğurmamasından, ilgili dönemde haklar için herhangi bir koruma mekanizması öngörmemiş olmasından kaynaklanmaz. Gerçek dışıdır çünkü deneyim, hakların ulus-devlet yapılanmasıyla bağlılığının “insan hakları hakkındaki hakikat”³⁹³ olduğunu göstermiştir.³⁹⁴ Ulus egemenliği üzerinden yükselen bir uluslararası düzen ve hukuki rejim, bu anlamda, haklara dair bu temel krizi her daim kendisinde barındırmaya devam edecektir.

Siyasi örgütlenme formundan ötürü ama “ulusların ötesinde varolan bir alan”ın “henüz” mevcut olmadığını da unutmadan, Arendt için liberal insan hakları söylem ve pratiğinin sunduğu güvence sınırlıdır. Haklara sahip olma hakkı ya da her bireyin insanlığın belirli bir üyesi olma hakkı, hâlihazırda olgusal bir gerçeklikmiş gibi değerlendirilen İnsanlık kavramı tarafından güvence altına alınabilir mi? Mevcut toplumsal-siyasi çerçevede soruya kesin bir yanıt verilemez. “Uluslararası kuruluşlardan insan haklarıyla ilgili yeni bildirgeler almaya çalışan iyi niyetli hümanist girişimlerin tersine” mesele, ulus-devlet merkezli uluslararası hukukun sahasını aşmaktadır; öte yandan, “ulusların ötesinde varolan bir alan şimdilik mevcut değildir”. Bu çerçevede yeni bir “dünya hükümeti” inşa etmek, insan-yurttaş paradoksunu ortadan kaldırmayacaktır.³⁹⁵ Kaldı ki insanlığın bir bölümünü yabancılaştırarak ulus-devletin dışlayıcı mantığını

³⁹³ Çelebi, s. 95.

³⁹⁴ Gündoğdu, **Rightlessness in an Age of Rights**, s. 7, 37; Arendt, “‘The Rights of Man’: What are They?” (aktaran: Çelebi, s. 91).

³⁹⁵ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 308.

yeniden üretmeyeceğinin de garantisi olamaz.³⁹⁶ Birleşmiş Milletler ekseninde yükselen “liberal Dünya Hükümeti”nde ulus-devletler, sınırsız sermaye birikimi özgürlüğünü kazanırken kamusal yaşamı tümüyle *Leviathan*’a terk eden bireyler gibi, yalnızca yine, siyaseten kendilerinin oluşturmadıkları merkezi bir otoriteye teslim olmaktadır.³⁹⁷

İnsanlık, insan için ne büyük bir yükür der Arendt. Tüm insan türünü kapsayan insanlık ideası, özcülüğünde yatan şiddetin yanı sıra, her daim “ulusal mesele”nin göz ardı edilmesine yol açmıştır.³⁹⁸ Arendtçi siyasetin verili ve değişmez bir insan tabiatını merkezine alan metafizik önermelere mesafeli olduğu ve insanlık idealinin ürettiği şiddeti olumladığı kabul edilirse³⁹⁹, her tekil bedeni evrensel biçimde kuşatacak bir söylem oluşturmak imkânsızdır. Kaldı ki bu tür özcü girişimlerin tekil varlığı tektipleştiren ya da insansızlaştıran süreçlere açıldığı ve yirminci yüzyılın hâlihazırda bu olguyu acı bir şekilde deneyimlediği söylenebilir. Ama öte yandan böyle bir yaklaşım, iyi ve doğru yaşamın ne olduğu sorusuna kolektif bir şekilde yanıt üretebilecek siyasi karşılaşma ve etkileşimleri de tektipleştirmektedir. Siyasi olanı tek biçimde, modern siyasi-hukuki yapılanma merkezinde tanımlamakta, anlamını çerçevelemekte ve olanaklarını kaçınılmaz bir şekilde sınırlamaktadır. Arendt’in tespitine göre modern dünyanın özelliği, insanın yalnızca kendisine yabancılaşması değildir; alenen “dünyasal” bir yabancılaşmadır.⁴⁰⁰

³⁹⁶ Ecevitoglu, s. 209.

³⁹⁷ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 42; Ingram, s. 409.

³⁹⁸ Hannah Arendt, “Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk”, **Formasyon, Sürgün, Totalitarizm. Anlama Denemeleri 1930-1954** (çev. İbrahim Yıldız), Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, ss. 190-204, s. 203.

³⁹⁹ Bertay, **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 162; Peg Birmingham, **Hannah Arendt and Human Rights**, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2006, s. 6-7.

⁴⁰⁰ Bertay, **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 126; Çelebi, s. 9.

B. Hannah Arendt, Jean Améry ve İnsanlığa karşı “Yahudi” Olmak

Bu noktada Arendtçi bir perspektiften, iki alt başlıkta, insanın kendisine ve “dünya”ya yabancılaştığı koşullarda siyasi olanın nasıl kurulabileceğini, insan haklarının siyasetle arasındaki ilişkinin neliğini sorgulayarak, Arendt’in haklara yönelik müdahalesinin basitçe insan haklarının sonunun ilanından ziyade mevcut siyasi örgütlenme formunu yeniden düşünmek için bir çağrı olarak düşünülebileceğini ortaya koymaya çalışalım.

Hakların Arendt’in siyaset düşüncesindeki yerini sorgulamak üzere *İnsanlık Durumu*’nda (*The Human Condition*, 1958), insanın “ne”liği ile “kim”liği arasında yapılan ayırmadan yola çıkabiliriz: İnsanın “ne” olduğu, başkaları tarafından gözlemlenebilecek ya da başkalarından gizlenebilecek niteliklerini, yetenek, beceri ve kusurlarını ifade eder. “Ne” olduğumuz ve/veya “ne” görüldüğümüz sorusu aynılıklarımıza işaret ederken, başkalarıyla paylaştığımız koşulları, başkalarıyla beraber yerleştirildiğimiz kategorileri anlatır. İnsanın “ne”liği toplumsal kimliğine tekabül eder. Öte yandan toplumsal kimlikler “kim” olduğumuzu söyleyemez. “Kim”liğimiz, verili olmayan, bizleri biricik yapan, yalnızca eylem ve konuşmayla açığa vurabileceğimiz niteliklerimizdir.⁴⁰¹ İnsan kendisini dünyaya eylem ve konuşmayla katar, kamusal alanda “kim” olduğuyla açığa çıkar; başkalarını görür, başkalarınca görülür ve başkalarıyla ilişkilendirir. Başka insanlarla bir araya gelme, kendini ifade etme ve ilişkiler ağı içerisinde “kim”liğini oluşturma ve dönüştürme olanağına sahip olur. Bununla beraber Julia

⁴⁰¹ Arendt, *İnsanlık Durumu* (çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2009, s. 261-263, 266.

Kristeva, Arendt nezdinde insanın “kim” olduğunun ya da biricikliğinin, toplumsallığı önceleyen bir “öz”e tekabül etmediğini hatırlatır. “Kim” aslında özsel olmakla beraber söz konusu olan çoğulluk içerisinde, başkalarıyla kurulan ilişkiler ve karşılaşmalar aracılığıyla edimselletirilen bir özdür.⁴⁰² Dolayısıyla geleneksel anlamıyla bir özcülük bu düzlemde karşımıza çıkmaz. Arendt için siyasi yaşamın koşulu olan çoğulluk, eylem ve konuşmayla ortaya çıkardığımız bu edimsel “kim”liklerimizin farklılıklarıyla kurulur.⁴⁰³ İnsanın “kim” olduğu, siyasi kimliğine tekabül eder.⁴⁰⁴

Öte yandan çoğulluk, yalnızca eşitler arasında söz konusu olabilir. 1948 Bildirisi’nin birinci maddesinin aksine insanlar eşit doğmaz ya da tabiat tarafından eşitlenmezler. Eşitleyici unsur dışarıdan gelir. İnsani örgütlenme içerisinde insanlar, hukuki-kurumsal ilişkilerde, siyasi bir kararla birbirlerinin eşiti olarak kabul edilir ve birbirlerinin eşiti gibi muamele görürler: “Eşit olarak doğmayız; karşılıklı olarak eşit haklara sahip olduğumuzu birbirimize garanti etme doğrultusundaki kararımıza güvenen bir grubun üyeleri olarak eşit hale geliriz.”⁴⁰⁵ Siyasetin hukuki-kurumsal ilişkilere indirgenemeyeceği açıktır. Bu ilişkiler, kamusal alanın tesis edilebileceği, siyasi yaşamın kurulabileceği eylem sahnesini kurarlar. Ama insan yalnızca eşitleriyle birlikte müşterek bir dünyada eyleyebileceğine göre⁴⁰⁶, hukuki-kurumsal ilişkiler Arendtçi anlamda siyaset için zorunlu olan çerçeveyi çizerler. Birbirlerinin eşiti olarak insanlar, “kim” olduklarını ifşa eden eylem ve konuşmayla, kamusal alana koydukları nitelikleriyle siyasi yaşama

⁴⁰² Julia Kristeva, **Hannah Arendt. Yaşam Bir Anlatıdır** (çev. Necdet Dümelli), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 53.

⁴⁰³ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 258-261; Parekh, s. 45; Berktaş, **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 15, 23, 33, 213.

⁴⁰⁴ Zeynep Gambetti, “The Agent is the Void! From the Subjected Subject to the Subject of Action”, **Rethinking Marxism** 17 (3), 2005, ss. 425-437, s. 430.

⁴⁰⁵ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 261, 312; Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 312.

⁴⁰⁶ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 312.

katılır, başkalarıyla karşılaşır ve çatışırlar. Siyasetin imkânı, insanların bir araya gelmeleri, “kim”likleriyle “görünür” olmalarıyla başlar. Bir arada eylemde bulunabilmenin koşulu da eşitliğin sağlanmasıdır.⁴⁰⁷

Haklardan yoksun edilmiş olmak, “her şeyden önce görüşleri anlamlı, eylemleri etkin kılan dünya üzerinde bir yerden mahrum edilmiş” olmakla kendisini gösterir.⁴⁰⁸ Yirminci yüzyılın savaş koşullarında Yahudilerle beraber çeşitli kitlelerin yitirdikleri de tam olarak bu kamusal görünürlük imkânıdır. Hak-sızlar, yeryüzünde onlara siyasi alan açacak, eylem ve konuşmalarının anlam bulabileceği bir mekândan yoksundurlar. Konuşmak ve eylemek için dünyadaki yerlerini yitirenler, “kim” olduklarını açığa çıkaramadıkları gibi yalnızca “ne” oldukları üzerinden muamele görür ve siyasi yaşamdan koparılırlar. Hak-sızların ortak bir özelliği, kendilerini (ya da “kim” olduklarını) açığa çıkarmalarındaki bu imkânsızlıktır.⁴⁰⁹ Arendt’in örneğiyle; tıpkı beyazlar topluluğundaki bir siyahinin başkaları tarafından yalnızca siyah olarak, “ne” olduğuyla görüldüğü vakit, “kim”liğini kuran siyasi niteliklerini, bu nitelikleri ortaya çıkarabileceği eylem ve konuşma özgürlüğünü, Serena Parekh’in özdeşleştirdiği biçimde haklara sahip olma hakkını (siyasi bir topluluğun üyesi olmak anlamındaki en temel hakkını)⁴¹⁰ yitirmesi gibi... Kişi eyleme özgürlüğünü yitirdiğinde ya da eylemi anlamını yitirdiğinde, yaptığı tüm edimler, insan türünün bir örneğine indirgenir. Eylemi başkaları tarafından birtakım siyah olmaya özgü niteliklerin ya da “otomatik bir zorunluluğun” “sorunlu” tezahürleri olarak görülür. Gerçekleştirebileceği tek anlamlı eylem, bundan

⁴⁰⁷ Sanem Yazıcıoğlu, “Anlam Yitimi Olarak Şiddet”, **Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt** (ed. Sanem Yazıcıoğlu), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 109-136, s. 123, 125.

⁴⁰⁸ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 304.

⁴⁰⁹ Parekh, s. 45-47.

⁴¹⁰ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 313; Parekh, s. 45.

böyle, hukuk sisteminde öngörölmüş bir suçü işlemek olabilir. Yalnızca ihlal edimiyle başkalarının görölebilir, muhatap alınabilir.⁴¹¹

Yirminci yüzyılın savaş koşullarında Yahudiler, yalnızca Yahudi oldukları için öldürölmekte, eylemleri ya da siyasi düşönceleri nedeniyle değöl, bizzat “ne” olduklarından ötürü ilticaya yönelmektedir.⁴¹² Böyle bir dünyada Arendt, kişinin kendisini Yahudi olarak tanımlamasının bir görev haline geldiğini yazar.⁴¹³ Ancak bu kimliğin sahiplenışı bütünüyle koşullardan ötürüdür, zira Yahudi olmak, eşcinsel olmak ya da kadın olmak gibi, kişiyi siyasi yaşama katan siyasi “kim”liğini ya da biricikliğini ifade etmez. Kişinin “ne” olduğı sorusuna verilen çeşitli yanıtlardır yalnızca bunlar. Dolayısıyla da siyasi yaşamda kullanımları Arendt bakımından kural olarak sorun arz eder. Kendisini hiçbir halka (örneğin, Alman) ya da kolektif gruba (örneğin, işçi) “sevdalı” hissetmeyen, “Yahudi sevgisi”ne kuşkuyla yaklaşan Arendt’in bu tutumunun siyasi açıdan “steril” olup olmadığı sorusunu yönelten Günter Gaus’a yanıtı şu olur: İnsan, çok doğöl olarak, her zaman belirli bir grubun içine doğöl. Fakat ancak örgötlü bir gruba katıldığında ya da böyle bir grup oluşturduğunda “dünya”yla ilişki kurar ve siyasetin mekânına adım atar. Siyaset, insanın toplumsal-költürel açıdan ait olduğı toplumsallıkta aranamaz; tam aksine böyle bir ilişkisellik apolitik, Arendt’in deyimiyle “dünyasızlık”tır.⁴¹⁴ Arendt, toplumsal nitelikteki tanımların (ya da toplumsal açıdan

⁴¹¹ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 313, 287; Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 355.

⁴¹² Hannah Arendt, “Biz Mülteciyiz” (çev. Erdem Üngör), <https://multeciymhemserim.org/2017/04/27/hannah-arendtin-we-refugees-baslikli-yazisinin-cevirisi/> (erişim tarihi: 15.05.2019); Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 300.

⁴¹³ Berkday, **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 25-26.

⁴¹⁴ Arendt, “What Remains? The Language Remains?: A Conversation with Günter Gaus”, **Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism**, Schocken Books, New York, 2005, ss. 1-23, s. 16-17. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, “The Eichmann Controversy. A Letter to Gershom Scholem” (1963), **The Jewish Writings** (ed. Jerome Kohn ve Ron H. Feldman), Schocken Books, New York, 2007, ss. 465-471, s. 466-467.

farklılık olarak tanımlanan niteliklerin) siyasi ya da kamusal alana taşınmasına itiraz eder. Irkçılık da böyle bir ilişkisellikle inşa edilir. Irksal düşünme biçimi de, aile birlikleri ya da soya dayalı cemaatler gibi toplumsal nitelikte, siyaseti önceleyen aidiyetleri ve duygudaşlıkları kurucu addeder. Ama siyaset, belirli bir ırkın ya da türün üyesi olmaktan başka bir şey olmayan, “ne” olduğuyla bir araya gelenlerin ilişkilerinde değil; örgütlü bir mekânda, kişilerin eylem ve konuşmalarıyla birbirlerinin karşısında görünür oldukları yerde; bizleri bir araya getiren “müşterek bir dünya” olarak kamusal alanda gerçekleştirilebilir.⁴¹⁵ Çoğulluğu homojenleştirdiği ölçüde insanın “ne”liği ve bu doğrultuda inşa edilen herhangi bir özcü kimlik, siyasi eylemin temeli olamaz.⁴¹⁶

Bu nedenle modern dünyaya özgü olan alenen dünyasal bir yabancılaşma olarak ifade edilebilir. Zira insanlar birbirlerine “bir ailenin fertleri gibi” davrandıkları ölçüde “özel” hale gelmişler, “başkalarını görmek ve duymak ve onlar tarafından görülüp duyulmak olanağını” yitirmişlerdir. Ulusal ideolojiler, verili toplumsal kimlikleri esas alan aynılığa vurgu yapmış, ulusun yükselişiyle kültürel ve etnik “ne”likler siyasi eşitliğin gereği olan farklılığı tehdit etmeye başlamıştır.⁴¹⁷ Başka bir ifadeyle insan sadece “ne” olduğuyla, “tek bir yanıyla görülmeye başlandığında ve kendisini sadece bir tek perspektiften sunmasına izin verildiğinde”, müşterek dünyanın sonu gelmiştir. Arendt’in günün siyasi koşullarına, Birleşmiş Milletler merkezli, ulusal parçalardan oluşan “tek bir dünya”ya yönelik eleştirisi, bu bağlamda, kamusal alanın yitirildiği, dünyanın insanları bir araya getirme, ayırma, ilişkilendirme gücünü kaybettiği yönündedir. Beyazlar topluluğundaki siyahi, yalnızca siyahi olarak görüldüğü sürece aslında kimsenin gözüne

⁴¹⁵ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 96.

⁴¹⁶ Berktaş, **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 209, 206.

⁴¹⁷ Benhabib, s. 71-72.

görünmez, “sanki yokmuş gibidir”. Tıpkı Yahudi gibi, “başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten; başkalarıyla ortak bir şeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı ‘nesnel’ bir ilişkiden” mahrum edilmiştir.⁴¹⁸

Öte yandan Arendt, kimliklerle yürütülen eylemliliği özcü ve dışlayıcı olarak değerlendirmekle beraber, koşullara bağlı olarak (siyasi) kimliklerin siyasi açıdan değerli olduğunun altını çizer. İnsanın Yahudi olduğunu konuşması önemlidir; “kabileye sadakat”ten ötürü değil, böyle bir tutum siyasi mücadelenin aracı olamaz, ama mevcut koşullardan ötürü, Yahudi kimliğini siyasi dayanışma uzamı olarak sahiplenmek gerekir. Başka bir deyişle, insanın “ne” olduğunu bildiren toplumsal kimliklerin siyasi kullanımları koşulludur: Bu verili ve insanları aynılaştıran ya da homojenleştiren kimlikler saldırı altındayken, Fatmagül Berktaş’ın ifadesiyle, “kamusal alanda siyasi eyleme konu edilebilecekleri zaman” sahiplenilmeleri gerekir.⁴¹⁹ Kimlikler ve kimlikler üzerinden verilen bir hak siyasetinin (Arendt’in analiz edebileceği bir eylemlilik formu olmadığını unutmadan) değeri de işte bu aşamada devreye girer: “Ne” olduğunuz üzerinden çağrıldığınızda ve saldırıya uğradığınızda, saldırıyı yalnızca bu kimlik altında göğüsleyebilirsiniz. İktidarın yaraladığı yer kişinin kimliği olur; Yahudi olarak saldırıya uğrarken Yahudi olarak saldırıya karşı koyarsınız (“afedersiniz ben Yahudi değilim, insanım’ diyemezsiniz. Bu aptalcadır”⁴²⁰); ne bir Alman, ne bir işçi, ne bir dünya vatandaşı olarak, ne de evrensel insan haklarını savunarak...⁴²¹ Nilgün Toker Kılınç’ın belirttiği gibi, Yahudiliğin siyasi bir sorun ve siyasi bir kimlik haline gelmesinin nedeni,

⁴¹⁸ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 102, 103, 104, 100.

⁴¹⁹ Berktaş, **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 25-26.

⁴²⁰ Melvyn A. Hill (ed.), **Hannah Arendt: The Recovery of the Public World** (St. Martin Press, 1979, s. 333 (aktaran: Berktaş, **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 26).

⁴²¹ Arendt, “‘What Remains? The Language Remains’: A Conversation with Günter Gaus”, s. 12.

anti-semitizmdir.⁴²² Siyasi özneyi temsil etmek için icat edilen kategorilerin iktidarcı yeniden tanımlanabilir olması karşısında kitlelerin elinde bu müphemliği farklı biçimlerde kullanabilme, farklı koşullar içerisinde farklı kimlikler altında dayanışma ve mücadele edebilme, “ne”liği siyasileştirme imkânı doğar.

Jean Améry’nin deneyimi, koşullar içerisinde Yahudi olmanın (ya da herhangi başka bir kimlik taşımanın) zorunluluğu ve imkânsızlığını, toplumsal bir kimliğin siyasi bir kimliğe evrildiği süreci anlamamıza izin verebilir. Arendt’in belirttiği gibi, Almanya’da Yahudi olduğu için tehdit altında olan kişi kendisini ne bir Alman, ne bir dünya vatandaşı ne de doğuştan haklara sahip bir insan olarak ortaya koyabilir. “Geçmişten yoksun, namevcut bir Evrensel-Soyut’un gölgesi olmaya rıza göstermek ve sadece insan olduğumu söyleyen içi boş bir ifadeye sığınmak” beyhudedir; kimse bir soyutlamaya dönüşerek yaşamını sürdürmek istemez. Kaldı ki yalnızca belirli bir siyasi topluluğun parçası olduğunuzda “insan” kabul edilirsiniz. Yahudilerin öldürülmesi hükmü, ulus-devletlerden ibaret tüm bir dünya tarafından zımnen ya da açıkça onaylandığına göre, Yahudi inancını ve kültürel geleneğini paylaşsın ya da paylaşmasın, Améry Yahudi olmak zorundadır.⁴²³

Améry, “Yahudiler”le ne aynı dili ve dini, ne aynı aile ve kültür geleneğini paylaşmıştır.⁴²⁴ “Yahudi olmak”, inancı tanımak, kültürün bir parçası olmak ve ulusal bir Yahudi idealini sahiplenmekse, Améry’nin Yahudi olması imkânsızdır. Améry’i

⁴²² Nilgün Toker Kılınç, **Politika ve Sorumluluk**, Birikim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 148.

⁴²³ Jean Améry, **Suç ve Kefaretin Ötesinde. Alt Edilmişliğin Üstesinden Gelme Denemeleri** (çev. Cemal Ener), Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 114, 119.

⁴²⁴ Jean Améry (ya da Hans Meyer), babasının Birinci Dünya Savaşı’nda ölümünün ardından annesi tarafından Katolik olarak yetiştirilmiş, babasının Yahudi olmasından ötürü Nürnberg Yasaları’nı takiben Yahudi olarak muamele görmüştür.

Yahudi'ye dönüştürecek, Yahudi kimliğini bir zorunluluk olarak dayatacak şey öncelikle anti-semitizm olur. Yahudiliğine yeni bir anlam katan kırılma 1935'te; "olması gereken yerde olmayan", "devlet kurmaktan aciz", "Alman ulusu"na gereken sadakati göstermemiş Yahudi'nin öldürülmesi hükmünün hukuki ifadesini bulduğu Nürnberg Yasaları'yla gerçekleşir. Kendisini sıklıkla telkin eder: Hakkında söylenenler doğru değildir, görüldüğü şeyden daha fazlası olmalıdır, önemli olan "ne" görüldüğünden ziyade "kim" olduğu, kendisini nasıl gördüğü ve ortaya koyduğudur. Ancak mevcut koşullar tüm bu fikirleri birer yanılsamaya dönüştürür. Toplumsal gerçekliği içinde Améry'nin yapabileceği tek şey Yahudi olmaktır.⁴²⁵

"Yahudi olmak, dünya tarafından verilen ölüm hükmünün kabullenilmesiydi. Tam da bir dünya hükmü olarak verildiği için, kişinin bu karardan kendi içselliğine çekilerek kaçmaya çalışması ancak bir utanç vesilesi olurdu, oysa Yahudiliğin kabulü aynı zamanda bu karara başkaldırmak anlamına geliyordu. Ben, kendi içimde soyut insanlığıma dayandığım için değil, tersine verili toplumsal gerçekliğin içinde kendimi başkaldıran bir Yahudi olarak bulduğum ve gerçekleştirdiğim için insan oluyordum."⁴²⁶

Ölüm tehdidi karşısında bir dayanışma uzamının tesis edilebilmesinin ve başkaldırabilmenin yolu, Améry için, kimliği sahiplenmekten geçer. "Benliğini feda etmiş bir gerçeklik firarisi"ne dönüşmemek ve direnmek için, kendisiyle aynı tehdit altında yaşayanlarla ilişkililmesi, bir aidiyet biçimi oluşturması gerekir. Öte yandan bu

⁴²⁵ Améry, s. 114, 112, 116, 120, 121, 65.

⁴²⁶ Améry, s. 122.

sahiplenme sürekli olarak imkânsızlıklarla kuşatılmıştır. Öncelikle, savaş yıllarında Avrupa’da Yahudi’nin varoluşu ve tüm gündelik yaşamı siyasileşmiştir; “hayatımızın her anında kim olduğumuz, hangi pasaporta sahip olduğumuz, doğum sertifikalarımızın nerede doldurulduğu ve Hitler’in bizi sevmediği anlaşılmasın diye lanet derecede dikkatli davranıyoruz. Yiyeceğini satın alırken politik düşünmen gereken bir dünyayla uyum sağlayabilmek için elimizden geleni yapıyoruz.”⁴²⁷ Savaş sonrasında dünyasında ise, anti-semitizmle mücadele etmek için Yahudi olmak ya da Yahudiliği siyasi bir kimlik olarak taşımak kolay olmaz. Aptal gibi görünmeden giysilerinize sarı bir yıldız ilâştiremezsiniz, “düşman” eskisi gibi kendini açık biçimde de ortaya koymaz; Yahudileri aşağılayan manavınıza renginizi belli edebilir ya da yazarak ve konuşarak mağduriyete tanıklık edebilirsiniz. Yahudi olmanın ya da “kurban olmanın ön şartı” nedir? Robert Misrahi’ye göre soykırım bundan böyle tüm Yahudilerin temel referans noktasıdır. Améry “kederli ayrıcalığından” duyduğu utancın altını çizerek, böyle bir referansla kurulan Yahudiliğin, kampı deneyimlemiş kendi gibi Yahudileri konuşamayacağını düşünür: “Devam edin, iyi insanlar, istediğiniz kadar kafa patlatın, yine de fili tarif eden körler gibi konuşursunuz.”⁴²⁸ Yaşananları söze dökmenin kırık döküklüğü ve dehşeti anlatmaktaki kaçınılmaz eksikliğinden ötürü Améry’nin tanıklığı bile deneyimi aktarmak için yeterli olamaz. Ama bu tanıklıklar resmi anlatıları istikrarsızlaştırarak geçmişle hesaplaşmanın önemli bir aracına dönüşebilirken⁴²⁹, mağduriyet ekseninde kurulacak bir Yahudiliğin içeriğini oluşturabilir. Deneyim bütünüyle farklılaşsa da Améry “trajedi”de başkalarıyla bir araya gelerek dünyaya karşı Yahudi olabilir. “Diğer” Yahudilerle karşılaştığında ise

⁴²⁷ Arendt, “Biz Mülteciyiz”, <https://multeciyimhemserim.org/2017/04/27/hannah-arendtin-we-refugees-baslikli-yazisinin-cevirisi/> (erişim tarihi: 15.05.2019).

⁴²⁸ Améry, s. 123-124, 125, 130.

⁴²⁹ Özgür Sevgi Göral, “Geçiş Dönemi Adaletinde Hatırlamanın Önemi”, 2013, <https://hakikatadalethafiza.org/gecis-donemi-adaletinde-hatirlamanin-onemi/> (erişim tarihi: 15.05.2019).

bu imkânsızlaşır. Bir geleneğin ya da bir ulus-devletin koruması altında Yahudi olanla, dili konuşan, şabat kutlayan, bayrağın altında esas duruşa geçenle Améry Yahudi olamaz. “Kendime ve beni kendilerinden biri görmeyen dindar ve milliyetçi Yahudiler de dahil olmak üzere, tüm dünyaya ‘Ben bir Yahudi’yim’ diyorsam, burada o Auschwitz numarasının özetlediği gerçekliği ve imkânları kastediyorum.”⁴³⁰

Siyasi stratejilerin konusu haline getirilen, Arendt’in terimleriyle kamusal alanda eyleme konu edilebilen kimliğin, belirli bir cemaate ya da “kabile”ye sadakat olmadığı ve daha önemlisi tarihsel bir mağduriyet üzerinden kurulduğu bu anlatıda görülebilir. Kimlik, iktidarın açtığı yara üzerinden inşa edildiğine göre, Yahudi’ye “nesnel” davranmasını da kimse salık veremez. Kimliğin dili zorunlu olarak tarafgirdir; kimliği sahiplenerek kişi, öfkesinin ya da hınç duygusunun arkasında durur.⁴³¹ “Talihsizliğin bir faile dönüşebileceği tek hal, öfkedir.”⁴³² O halde, siyasi kimliğin “öz”üne yerleşebilecek tek şey mağduriyete karşı mevzilenmektir: “Müspet tanımlanabilirlik anlamında Yahudi olmadan, Yahudiler hakkında verilmiş dünya hükmünün bilgisi ve kabulüyle Yahudi olmayı başarır ve sonunda tarihsel temyiz davasına müdahil olabilirim, ancak o zaman özgürlükten söz etmeye hakkım olur.”⁴³³

“Müspet tanımlanabilirlik anlamında Yahudi olmadan” Améry’nin “Yahudiler”le kamusal alanda paylaştığı şey, mağduriyetin bilincidir. Yahudi kimliğini kültürel bir kimlik olmaktan çıkarıp siyasi kimliğe dönüştüren de budur: Dünya karşısında zorunlu, topluluk içinde imkânsızdır. Kimlik, siyasi niteliğini, zorunluluk ile imkânsızlığın bu bir

⁴³⁰ Améry, s. 126.

⁴³¹ Améry, s. 125, 126, 88, 96.

⁴³² Hannah Arendt, **Devrim Üzerine** (çev. Onur Eylül Kara), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 142.

⁴³³ Améry, s. 130.

aradalığından alır. Böyle bir yaklaşımla (siyasileştirilmiş) kimlik, performatif niteliğiyle özcülük belasından kaçınabilirken, baskıya karşı dayanışmayı mümkün kılabilen bir stratejiye dönüştürülür.⁴³⁴

“Yahudi olmak (...) benim derin huşu içinde hissedebileceğim bir şey değil; ben ancak korku ve öfke içinde Yahudi olabilirim: Haysiyetini kazanmak için öfkeye dönüşen bir korku içinde. ‘Dinle İsrail’ beni hiç ilgilendirmiyor. Benim ağzımdan yalnızca öfkeyle bir ‘Dinle Dünya’ çıkmak istiyor. Önkoluma dağlanmış altı haneli rakam öyle istiyor. Varoluşumun baskın unsuru, Felaket⁴³⁵ hissim öyle istiyor.”⁴³⁶

Yahudiliğin tarihsel bir mağduriyet nezdinde bir dayanışma uzamı olarak yeniden tanımlanması, öte yandan müspet tanımlanabilirlik anlamında Yahudi olmayanlarla siyasi ittifakların kurulabileceği bir kimlik imler. Dayanışma, özgüllüğe yer bırakmayan bir dışlayıcı norma dönüşme tehlikesinden kendisini zorunluluk ve imkânsızlıkla korur. Siyasi hedefler oluşturmak yerine kendi kimlikleriyle meşgul olan, topluluğa kimin/neyin dahil olup olmayacağına dair süregiden iç mücadelelere boğulan bir kimlik siyasetinden⁴³⁷ de bu bakımdan ayrılır. Sabit bir kimlik üzerinden kurulacak bir ortaklık yerine eylemin ortaklığını alır. Bonnie Honig’in yorumuyla, Arendt’e göre kimlik bir öz

⁴³⁴ Berktaş, **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 26.

⁴³⁵ Agamben, Auschwitz üzerine çalışmasında “holokost”un tarihsel-semantic bir çözümlemesini yaparak sözcüğün Yahudi karşıtı bir anlamsal mirasın taşıyıcısı olduğunu, dolayısıyla da bu terimin kullanılmasının isabetsizliğinin altını çizer (bkz. Giorgio Agamben, **Tanık ve Arşiv. Auschwitz’den Artakalanlar** [çev. Ali İhsan Başgöl], Dipnot Yayınları, İstanbul, 2000, s. 28-31). Bu doğrultuda da *Suç ve Kefaretin Ötesinde*’nin Türkçe çevirisinde kavram “Felaket” sözcüğü ile karşılanmıştır (Améry, s. 124, dn. 60). Özellikle Hristiyan teolojisindeki kurban, adak çağrışımlarıyla Yahudi soykırımını nitelemek için kullanılması sorun arz eden Holokost sözcüğünün, bu çalışmada, liberal hak kuramı içerisindeki “Holokost bilinci” kavramsallaştırmasıyla bir yeknesaklık sağlamak amacıyla kullanılmasına devam edilmiştir.

⁴³⁶ Améry, s. 132.

⁴³⁷ Berktaş, **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 208; Judith Butler, **Cinsiyet Belası** (çev. Başak Ertür), Metis Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2014, s. 48.

değil performatif bir üretilir. Spesifik bir mücadelede bir araya gelenler, İnsan'ın karşısına Yahudi, kadın ya da eşcinsel olarak çıkararak farklılığı konuşanlar, gerçekten oldukları değil ama yaptıkları kimliklerle konuşurlar. Siyaseti önceleyen bir tabiatla değil, siyasette bir araya gelirler.⁴³⁸ Kimliğin koşulluluğu ve siyasi içerimlerine dair Arendtçi analiz doğrudan, çalışmanın üçüncü bölümünde değinilen ve bugün eleştirel çalışmaların gündemindeki, birtakım hak taleplerinin zorunlu öncülü olan kimlik ve hakikat temsillerinin paradoksal konumlarına⁴³⁹ temas eder. Ama diğer yandan bu kimlikleşme sorunsalı, sıradaki alt başlıkta değinilecek hukuk-siyaset ilişkisi ile haklara sahip olma hakkı olarak yeniden kurgulanan hak kavramsallaştırmasının mahiyeti bakımından da açıklayıcı olur.

C. Hukuki ve/veya Siyasi Kategori olarak Haklar

Arendt'in insan hakları eleştirisini, haklar ile siyaset arasındaki ilişki açısından yorumlamaya çalışabiliriz. “Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu” makalesinden hareketle kendi özgün insan hakları analizlerini oluşturan Balibar ve Rancière, Lefort'la beraber, insan hakları söylem ve pratiğine getirdikleri eleştirilerin yanında, ulus-yurttaş paradoksunun sunduğu açılımlar olduğunu, kavramı sahiplenilen bir siyasetin radikal bir potansiyellik barındırdığını ileri sürer. Yazarlara göre Arendt bu potansiyeli görememiş, evrensel insan haklarının pratikteki etkisizliği Arendt'i Burke'ye bir tutum almaya götürmüştür: Arendt için sadece yurttaş haklarının bir gerçekliği vardır. İnsan haklarının soyutluğu karşısında Arendt, Burke gibi, tercihini yurttaş haklarından

⁴³⁸ Bonnie Honig, “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”, **Feminists Theorize the Political** (ed. Judith Butler, Joan Wallach Scott), Routledge, New York, 1992, ss. 215-235, s. 216, 220.

⁴³⁹ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 57.

yana yapmış; devletsizlerin ve ulusal azınlıkların hak-sız koşulları, hakların ulusal düzlemde kurumsallaştırılmaları gerektiği sonucuna bağlanmıştır.⁴⁴⁰

Arendt'in eleştirel konumunu Burke ile özdeşleştirmeden önce, ilgili metni Arendt'in diğer metinleri ışığında okuyarak hukuk-siyaset ilişkisinde hakların nasıl konumlandırıldığını, Arendt için insan haklarının hukuki ama aynı zamanda siyasi bir kategori olarak nasıl yorumlandığını ortaya koymaya çalışalım. Haklar genel olarak bu iki karşıt gibi düşünülen kategori ve yaklaşım üzerinden değerlendirilmekle beraber, Arendt'in yaklaşımının özgünlüğü, hakların bu iki kategori altında beraber düşünülebilmesinde yatmaktadır.

Öncelikle Arendt, hukuk kategorisi olarak (kurumsallaşmış) hakların siyasi işlevini, yokluklarındaki kırılgan koşullar üzerinden açık biçimde ortaya koymuştur. Haklarını yitirdikleri ölçüde kitleler, konuşma ve eylemleriyle başkaları tarafından eşit biçimde görünür olma (ve görünür oldukları ölçüde var olma⁴⁴¹) imkânını yitirir. Devletsizlerin durumunda bu olgu belirli bir siyasi topluluğun eşitleyiciliğinden mahrumiyet, Yahudiler ve diğer ulusal azınlıkların durumunda, bağlı oldukları siyasi topluluğun üyelerinden farklılaştırılmaktır. İnsan olmaktan başka bir şeyi olmayanlar, ötekilerin kendisine eşiti gibi, "bir hemcinsleri gibi davranmalarını mümkün kılan nitelikleri yitirmektedir."⁴⁴² Bir yorumla, hakları ve hakları tanıyan hukuki ilişkileri

⁴⁴⁰ Jessica Whyte, "Particular Rights and Absolute Wrongs: Giorgio Agamben on Life and Politics", **Law Critique** 20, 2009, ss. 147-161, s. 150; Balibar, "(De)Constructing the Human as Human Institution, s. 732; Charles Barbour, "Between Politics and Law: Hannah Arendt and the Subject of Rights", **Hannah Arendt and the Law** (ed. Marco Goldoni, Christopher McCorkindale), Hart Publishing, 2012, ss. 307-319, s. 308, 310; Rancière, s. 54 vd.; Claude Lefort, "Hannah Arendt and the Question of the Political", **Democracy and Political Theory** (çev. David Macey), Polity Press, Cambridge, 1991, ss. 45-56, s. 52, 54.

⁴⁴¹ Kristeva, **Hannah Arendt. Yaşam Bir Anlatıdır**, s. 58.

⁴⁴² Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 311.

anlatan anahtar sözcüğün eşitlik, insanları eşitleyecek siyasi bir hükmün varlığı olduğu ileri sürülebilir. Çoğulluğun yaşam bulduğu bir kamusal alanın inşa edilebilmesi, insanların özgüllükleriyle görünür olabilmeleri için, eşit eylem ve konuşma hakkına sahip olmaları gerekir: “Siyasi yaşamımız, örgütlenme yoluyla eşitliği gerçekleştirebileceğimiz varsayımına dayanmaktadır; çünkü insan, eşitleriyle, yalnızca eşitleriyle birlikte müşterek bir dünyada eyleyebilir, onu değiştirebilir ve kurabilir.”⁴⁴³

Eşitlik, belirli bir topluluğun üyelerini eşit kabul eden siyasi bir kararın varlığına ve bu karara etkin şekilde riayet edilmesine bağlanmıştır. Bu yaklaşım, liberal düşünce geleneğinin soyut eşitlik idealinden farklıdır. *İnsanlık Durumu*’nda modern eşitlik ilkesi konformizmin müsebbibi sayılmış, insanı eylemden kopararak eylemin yerine insan ilişkilerinin başlıca tarzı olarak davranışı geçirmekle suçlanmıştır.⁴⁴⁴ *Devrim Üzerine*’de (*On Revolution*, 1963) hak bildirilerinin eşitlik tahayyülünün, yani doğum olgusundan dolayı herkesin eşit doğduğu ve haklara sahip olduğu fikrinin, modernliğe özgü olduğu ileri sürülür. Siyasi modernlik öncesinde böyle bir eşitlik tahayyülü karşımıza çıkmaz. Arendt’in önermesine göre, eşitliği belirleyen husus insanların eşit doğması (1789 Bildirisi formülü) ya da eşit yaratılması (1776 Bildirisi formülü) değil siyasi etkinliktir. Eşitlik, insan doğasına içkin bir nitelik olmaktan ziyade yalnızca *polis*’in kendisine atfedilebilecek bir özellik, siyasi örgütlenme içerisinde yakalanabilecek bir gerçekliktir. On sekizinci yüzyıl bildirilerini takiben 1948 Bildirisi’nin de onayladığı şekilde insan tabiatının değil, yalnızca insan çabasının ürünü olabilir.⁴⁴⁵ Eşitlik, insanları müşterek dünyaya katan bir “icat”tır.⁴⁴⁶ Siyasi alan Arendt için, yine siyaseten belirlenmiş bu

⁴⁴³ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 313.

⁴⁴⁴ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 78, 77-91.

⁴⁴⁵ Arendt, **Devrim Üzerine**, s. 37-38, 50.

⁴⁴⁶ Lefort, “Hannah Arendt and the Question of the Political”, s. 51.

kırılğan eşitlik statüsüyle mümkün olabilir. Fakat insan hakları söylemiyle eşitlik doğumla ilişkilendirilmiş ve böylelikle siyasi niteliğinden koparılmıştır. Bu nedenle, insanın doğumla elde ettiği devredilmez hakları olduğu fikri, “bizden önceki bütün çağlarda, tıpkı Burke’e görüldüğü gibi görünmüş” olmalıdır: “Bir kavram karmaşası. Şu da ilginçtir ki, ‘insan’ (*man*) ile eş anlamda olan Latince *homo* sözcüğü, köken olarak, insandan başka bir şey olmayanı, dolayısıyla da hakları olmayan kişiyi, köleyi” imlemektedir.⁴⁴⁷

Bu çerçevede Arendt’in eşitliği asli bir siyasi prensip olarak değerlendirdiği görülebilir.⁴⁴⁸ İnsan hakları söylemine itirazı ise, eşitliği siyasi bağlamından soyarak tabiata, doğum anına indirgemesine yönelir: “İnsan hakları ilk kez ilan edildiğinde, tarihten ve tarihin toplumun belli tabakalarına tanıdığı ayrıcalıklardan bağımsız oldukları kabul edilmişti. Bu yeni bağımsızlık, yeni keşfedilmiş olan insan onurunu oluşturmuştu... Tarihsel hakların yerini doğal haklar almış, ‘doğa’ tarihin yerine geçmiş ve örtük olarak doğanın insanın özüne tarihten daha az yabancı olduğu varsayılmıştı.”⁴⁴⁹ Arendt bakımından sorun, insanların eşitlenebilecekleri ya da eşit biçimde yurttaşlık haklarına sahip olabilecekleri argümanında değildir; insanlar hukuken eşitlenebilir ve bu eşitlik fiilen sürdürülebilir, ancak bu insanın özünden ya da tabiatından ötürü değil siyaseten mümkün olabilir. Doğumla ya da tabiatla kurulan eşitlik ve haklara dair sunulan bu köken anlatısının ise siyasetin işlerliğini yanlış kavradığı ileri sürülebilir ve siyaseti bu yönde tanımanın tehlikesi, Fransa’da devrim anında açıkça görülebilir.⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ Arendt, **Devrim Üzerine**, s. 57.

⁴⁴⁸ Hunt, s. 120.

⁴⁴⁹ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 306-307.

⁴⁵⁰ Hunt, s. 120-122.

Devrim Üzerine'de Arendt, *persona* sözcüğünün antik dünyada oyuncuların sahnede taktıkları maskeyi karşıladığını yazar. Bu maskenin işlevi, oyuncunun yüzünü gizlemek ya da değiştirmek, yüzünü gizlerken sesinin izleyicilere duyurulmasını sağlamaktır. Yine bu dönemde sözcük zamanla bir metafora dönüşmüş, tiyatro terminolojisinden hukuk terminolojisine, tiyatro sahnesinden mahkeme salonuna taşınmıştır. *Persona*, aynı zamanda kişinin hukuki özne durumunu karşılamaya başlar. Roma'da özel kişi ile yurttaş arasındaki fark, yurttaşın ilkinden farklı olarak *persona*'ya, yani hukuki kişiliğe sahip olmasıdır. Dolayısıyla terim, kişinin yüzünü gizleyerek sesini duyurabilmesi, hukuk sahnesinde icra edilen oyuna katılabilmesi için belirli insanlara verilmiş role tekabül eder. Hukuk, bizzat kendi yarattığı, hak ve yükümlülük sahibi olarak atadığı kişiyi görür. Hukukten görünür olan, yine hukukla tayin edilir. *Persona*'sı olmayan ise hakları ve yükümlülükleri olmayandır, “kelimenin kök anlamıyla bir insan türü ya da *homo*, yani bir köle gibi hukuk alanının ve yurttaşlardan oluşan siyasi topluluğun dışında” kalan, “doğal insan”, siyaseten kesinlikle “yabancı” varlıktır.⁴⁵¹

On sekizinci yüzyıl Fransa'sında devrimi gerçekleştirenler, mevcut siyasi toplulukça atanmış hukuki kişiliğe itibar etmemiş, tüm maskeleri düşürmüşlerdir. Sarayın ikiyüzlülüğünü ifşa etmek üzere “riyakar avıyla ve toplumu ifşa etme arzusuyla” *persona* maskesi yerinden edilir: “Öyle ki Terör Dönemi, nihayetinde gerçek özgürleşmenin ve gerçek eşitliğin tam zıddı bir anlama gelmişti; her şeyi eşitlemişti; çünkü bütün herkesi, yasal kişiliğin koruyucu maskesinden eş ölçüde mahrum bırakmıştı.”⁴⁵² Devrimciler maskelerden vazgeçerek “doğayı kurtardıklarına” ve insanlara haklarını bahsettiklerine

⁴⁵¹ Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 138.

⁴⁵² Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 140.

inandılar. (1789 Bildirisi formülünde) insan hakları, insanı siyasi konumundan ya da Burkeçu anlamda “koşullarından” ayırarak tabiatına içkin olan haklarını bildirdi ve bu şekilde siyaseti tabiata indirgemeye çalıştı.⁴⁵³ *Ancien régime* kendi uyruklarını özgürlüklerinden ve yurttaş olarak haklarından mahrum ettiği için değil, tabii haklarından mahrum ettiği için suçlandı. Devrimin talihsizliği de bu olur; haklar, siyasi bağlamından koparılacak doğumla kavranır ve soyutlama, yirminci yüzyılın devletsizleri gibi hak-sız bir kitlesellik yaratır: “Hiçbir riyakârlık onların yüzünü saklamamış” ve “hiçbir yasal kişilik de onları korumamıştır.”⁴⁵⁴ Devrimi gerçekleştirenler, insanı hukuken görünür kılacak *persona*’yı ortadan kaldırırken, hakların öznesi olabilmek için hukukun kurgusal dünyasına duyulan ihtiyacı göz ardı etmişti. Zira yurttaşın hak sahipliği, doğal bir yüzü gizleyip değiştirecek siyasi-hukuki bir maskeyle söz konusu olabilirdi.⁴⁵⁵ “Bir topluluk içindeki yerini, zamanının mücadelelerinde siyasi konumunu ve eylemlerini ve yazgısının bir bölümünü tutarlı bir bütün kılan yasal kişiliğini yitirmiş insan, sadece özel yaşam alanında ifade bulabilecek, kamusal ilgi konusu her meselede vasıfsız, yalın bir varoluş olarak kalmaya mahkûm niteliklerle baş başadır.”⁴⁵⁶

Belirtildiği üzere siyasi yaşam ancak eşitler, eylem ve konuşma kapasitesi bakımından birbirini fiilen eşit kabul edenler arasında kurulabilir. Belirli bir siyasi yapılanmada (bu bir ulus-devlet modeli olmak zorunda değildir ama “ulusların ötesinde varolan bir alan” “henüz” mevcut değildir), kurumsal-hukuki ilişkiler içerisinde insanların her biri *persona* maskesiyle, öncelikle hakların öznesi olarak birbirleriyle eşitlenir. 1) Kitlelerin imha kamplarında yok edilebilmeleri, önkoşul olarak, kurumsal-

⁴⁵³ Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 40.

⁴⁵⁴ Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 141, 140.

⁴⁵⁵ Hunt, s. 122.

⁴⁵⁶ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm*, s. 312.

hukuki ilişkilerin eşitleyici mantığının dışına çıkarılmalarını gerektirmiştir. 2) Devletsiz, onları eşitleyecek herhangi bir ulusal hukuki mekanizmadan yoksundur. Eylemini anlamlı bulacak insani bir çevreden koparılmış, “yasanın durumunu düzenlemediği bir anomali”⁴⁵⁷ halini almıştır. 3) Ve yurttaş, diğer yurttaşlar nezdinde “ne” olduğuyla ve/veya “ne” görüldüğüyle saldırıya uğradığında eşitler düzleminden kovulur. “Ne”liğine sahip çıkarak da hakların öznesi olmayı, yeniden eşitlenmeyi, eşit bir yurttaş olarak muamele görmeyi talep edebilir, eşitliği ve haysiyeti konusunda siyasi topluluğu ikna etmek için mücadele verebilir. “Ben bir insanım ve siz ne yapsanız, ne söyleseniz de, benim insan olarak bir haysiyetim var” demek kuruntudan öteye gitmez. Haysiyet verili olmayıp siyasi bir topluluğun kararına bağlıdır.⁴⁵⁸ Bir önceki altbaşlıkta değinilen kimlik siyaseti de bir yönüyle bu karara nüfuz edilmesi bakımından hayatidir. Améry, haysiyet, özsaygı gibi sözcüklerin anlamsızlaştığı kamp koşullarında, haysiyetin yalnızca siyasi bir örgütlülüğün kararıyla edinebileceğini öğrenmekle beraber, kampta haysiyeti SS subayına attığı yumrukta yakalar. Öfke, “acizliğin, artık dibe vurmuşluktaki son aşamasında”⁴⁵⁹ etkin hale gelir. Kamp sonrasında öfkesine sahip çıkabilmesi ve öfkesinin arkasında durabilmesi, Yahudiliğini sahiplenmesiyle mümkündür. Kimlik, kampta atılan yumruğun ifadesi olur. “Ne” olduğu üzerinden saldırıya uğrayan için, “kim” olduğunu açığa vurabileceği mekâna katılım mücadelesinde asli bir araç haline gelir. Bu bağlamda kitleler *persona*’yı talep eder, hukuki-kurumsal ilişkiler içerisinde özne olabilmenin önkoşulu için eşitlik mücadelesi verirler. Bu bağlamda Badiou’nun eleştirdiği biçimde, hukuki çerçevede haklar gerçekten de tehdit karşısında bir savunma hattı kurulmasına imkân verebilmektedir.⁴⁶⁰

⁴⁵⁷ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 287.

⁴⁵⁸ Améry, s. 119.

⁴⁵⁹ Arendt, **Devrim Üzerine**, s. 143.

⁴⁶⁰ Badiou, s. 29.

Haklar, Arendt bakımından gerçekten de hukuki-kurumsal ilişkilere ihtiyaç duyar, bu ilişkiler içerisinde yaşam bulur. Ancak Arendt'i yine eleştirel yazının en ilham verici ismi yapan, bu eşitlenme çabasının siyasi yaşamla özdeşleştirilmemesi, ikinci boyutuyla hakların (haklara sahip olma hakkı olarak) hukuki ilişkilere karşı önerilmesidir.

D. Hak Siyaseti ya da Haklara Sahip Olma Hakkı

Arendt siyasete baktığı yerde kurumsal-hukuki ilişkileri görmez. Belirtildiği gibi, söz konusu ilişkiler siyasi eylemin varolabileceği çerçeveyi, kamusal alanın sahnesini inşa eder yalnızca. “Yalnızca” ibaresi hafife alınamaz elbette, haklar siyasal olanın anlamına yerleşmediği gibi siyaseti de tüketmez; ama siyasal yaşam için zorunludur. Kamusal alan, “tıpkı özel alanın evrensel farklılık ve farklılaşma yasasına dayanması gibi, tutarlı biçimde eşitlik yasasına dayanmaktadır.”⁴⁶¹ Hukukun ve hukuk sistemince tanınan hakların kurduğu eşitlik zemininde, insanlar siyasi kimlikleriyle, “kim” olduklarıyla kamusal alanda zuhur eder. Hukukun öznesi olmak, kişiyi doğrudan siyasetin öznesi yapmaz. Ama zorunlu bir koşulu ifade eder.

Hukuk ile siyaset arasındaki bu ilişki, Peg Birmingham'ın haklara sahip olma hakkını ontolojik olarak temellendirmek için başvurduğu⁴⁶² *İnsanlık Durumu*'ndaki iki önemli kavram üzerinden de açıklanabilir.⁴⁶³ İnsanın “ne” ve “kim” olduğu soruları

⁴⁶¹ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm*, s. 312.

⁴⁶² Birmingham, s. 33-36.

⁴⁶³ Birmingham, s. 9-10. Birmingham'ın bu çabası, Benhabib'in Arendt analizini karşısına alır. Benhabib, 1951 senesinde insan haklarının bugünkü gibi bir siyasi mesele, Arendt'in bu kavramla düşünen bir teorisyen olmadığını ve bu hakkın geliştirildiği metnin siyasi tavrını göz ardı ederek, Arendt'in insan

arasındaki ayrımla paralel (daha genelde *İnsanlık Durumu*'nun Arendtçi özel alan ile eylemin kamusal alanı ayrımını izleyen) bir başka ayırmda⁴⁶⁴ insanın iki doğumundan ve bu iki doğuma tekabül eden iki prensipten söz edilir. Birinci doğum ve bu doğumla beliren yaşamsal alana tekabül eden “verililik” (*givenness*) prensibi, insanın doğumuyla beraber kazandığı aidiyetlere işaret eder. Bu yaşamsal alan salt biyolojik doğumu değil, kişinin içine doğduğu kültürel kimlik, dil, coğrafya, düşünsel ve tarihsel mirası kapsar. Örneğin Yahudilik, verili bir kimlik olarak bu alana aittir.⁴⁶⁵ Kişinin içinden geçtiği ikinci doğuma tekabül eden “başlangıç” (*initium*) prensibi ise siyaset alanına, kişinin siyasi olarak bir şeyler başlatabilme, eşitleriyle kamusal alanda eylem ve konuşma ile görünür olma potansiyeline işaret eder. *Initium* bir kamusalılık prensibidir⁴⁶⁶:

“Kendimizi insani dünyaya söz ve edimle sokarız ve bu dahil oluş ikinci bir doğuş gibidir... Bu dahil oluş ne çalışmada (*labor*) olduğu gibi zorunluluğun dayattığı bir mecburiyetten ötürüdür ne de işte (*work*) olduğu gibi faydadan doğar... o, itkisini, bu dünyaya doğarak yaptığımız ve kendi inisiyatifimizle herhangi bir şeye karşılık vererek yaptığımız başlangıçtan alır. En genel anlamıyla eylemek; inisiyatif almak, başlamak (Yunanca “başlamak; “önayak olmak” ve nihayet “hakim olmak” anlamına gelen *archein* kelimesinde olduğu gibi), (Latince *agere*'nin orijinal anlamı olan) bir şeyleri harekete geçirmek demektir. İnsanlar *initium* olduklarından,

haklarının normatif temellerine müdahalesini geliştirmedeğini, haklara sahip olma hakkını herhangi bir temele oturtmayı başaramadığını yazar (bkz. Benhabib, s. 75 vd.).

⁴⁶⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 258-261.

⁴⁶⁵ Arendt, “The Eichmann Controversy. A Letter to Gershom Scholem”, s. 466.

⁴⁶⁶ Hannah Arendt, “Özgürlük Nedir?”, *Geçmişle Gelecek Arasında* (çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, ss. 195-231, s. 229-230.

doğmak suretiyle yeni gelenler ve başlayanlar olduklarından, inisiyatif sahibidirler ve eyleme atılırlar.”⁴⁶⁷

O halde insan, verili aidiyetlerinin ötesinde, konuşma ve eylemeyle dünyayla bir aidiyet oluşturma ve inisiyatif alma potansiyeline sahiptir. Kimlik, saldırıya uğradığı, tartışma ve direnmeye açılıp siyasileştirildiği zamanlar dışında, tam da verili olduğundan ötürü, kendiliğinden herhangi bir eylemin, bir şey başlatmanın konusu olamaz.

Ama daha önemlisi, *İnsanlık Durumu*’nda hukuk, insanlar arasında kurulacak bu ikincil yaşamsal alanın sahnesini kurmak, eylemi çerçevelemek için tayin edilir. İnsan “kim” olduğunu sadece eylemde açığa vurabildiğinden ve eylem kendiliğinden bir şey başlatabildiğinden insan faaliyetleri arasında en anlamlısı olmakla beraber, bu başlatma niteliği, çoğulluğu ortadan kaldırabilme tehlikesini de haizdir. Bu nedenle eylem, belirli ölçüde istikrar kazanmış yasalar ve kurumlar aracılığıyla sınırlandırılmaya ihtiyaç duyar. Norm sözcüğü *norma*’dan, marangozun kullandığı gönyeden gelir; norm koymak, duvar örmek demektir. Eylemi sınırlandıracak ve kamusal alanın çerçevesini çizecek olan bu normatif duvardır.⁴⁶⁸ Bu anlamda da hukuk, Arendtçi anlamda bir siyasi eylem olarak değerlendirilemez. Siyasi prensipten yoksundur; prensipler yalnızca eylem ve konuşmadan kaynaklanır, hukuk ise yalnızca bu eylemin sınırlarını belirlemesi bakımından önem arz eder. Hukukun ördüğü duvarların içerisinde eşit eylem ve konuşma, bizleri hem başkalarına bağlayacak, hem benzersizliğimizi ortaya koyarak başkalarından ayırmamızı sağlayacaktır.⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 260.

⁴⁶⁸ Fatmagül Bertay, *Politikanın Çağrısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2012, s. 24.

⁴⁶⁹ Birmingham, s. 13; Bertay, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 129-130, s. 207.

Çok basitçe, Lefort'un da vurguladığı gibi, düşünce ve ifade özgürlüğü, toplantı ve gösteri yürüyüşü gibi haklar belirli bir ulus-devlet yapılanması içerisinde hukuken tanınıp güvence altına alınmadığı, devlet, bu konuda üzerine düşen pozitif yükümlülüklerini yerine getirmediği müddetçe insanların bir araya gelmeleri, kolektif biçimde geleceklerini tahayyül etmeleri, “kim” olduklarını birbirlerine açmaları mümkün olmaz.⁴⁷⁰ Haklar bu açıdan, fiili eşitliğin güvence altına alınmasını izin veren hukuki bir kategoridir. Arendt, Balibar ve Rancière gibi insan hakları siyasetine içkin bir radikallik olduğunu belki söyleyemez. Zira insan hakları üzerine düşünen bir siyaset teorisyeni değildir. Kaldı ki günün koşullarında bu pek mümkün de değildir. Yeni tarihyazımı ve Arendt'in tespitlerinin ortaya koyduğu gibi, *Totalitarizmin Kaynakları*'nı yazdıran tarihsel koşullarda, insan hakları bugünkü gibi küresel bir iktidar ve yerel bir sorun olmaktan çok uzaktır. Kavram batılı düşünürlerin kuramsal metinlerine ve Birleşmiş Milletler faaliyetlerine sıkışmış olup kitleler nezdinde tanınmaz. Arendt'in çalışmasının odağında, yirminci yüzyılın felaketleri karşısında eskimiş formüllere dayanarak siyasi gücü talep eden, gücünü meşrulaştırmaya çalışan ve ulusal parçalardan ibaret yeni uluslararası düzen yer alır. Yine de, Arendt, farklı biçimlerde haklardan yoksun kalan tarihsel figürler üzerinden, öncelikle hakların köken olarak siyasi olduğunu, siyasi süreçler içerisinde inşa edildiklerini ortaya koyarak, insan haklarını siyasi bir kategori olarak, *praxis* üzerinden düşünen çeşitli yaklaşımlara rahatlıkla kapı açar. Siyasi süreçler içerisinde inşa edilen ve verili olmayan kurumsallaşmış haklar, kamusal alan için zorunlu hukuki çerçeveyi sağlar. Ama siyasi oldukları için de hukuki niteliğiyle haklar, süreklilik

⁴⁷⁰ Burada toplanma hakkına ilişkin Arendt'in 1776 Bildirisi'ne yönelttiği eleştiriyi, söz konusu hukuki düzenlemelerin doğrudan kamusal meselelere dahil olmayı ya da kamusal alana girmeyi öngören özgürlükler olmadığını unutmamak gerekir (Arendt, **Devrim Üzerine**, s. 39).

arz eden ve tamamlanmamış, tamamlanması mümkün olmayan bir mücadele durumuna işaret eder.⁴⁷¹

Hakların esasen ikinci boyutuyla, bir siyaset etme kategorisi olarak belirlediği noktaya gelelim: Bu ikinci yaklaşımın, “Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu” makalesinin “İnsan Haklarının Çıkmazları” başlıklı ikinci bölümünde, haklara sahip olma hakkı kavramıyla belirlediği ileri sürülebilir. Çağdaş eleştirel yaklaşımların temel başvuru kaynaklarından olan bu metnin, genel olarak, eleştirel tutumunun yanı sıra, hak siyasetini olumlayan bir yaklaşıma sahip olduğu dile getirilir.⁴⁷² Eleştirelilik ile olumlayıcılığın beraberliğini Judith Butler, bu iki tutumun makalenin iki bölümüne denk düştüğünü ileri sürerek teyit ederken, bölümler arasında farklılaşan tona dikkat çeker. İki bölüm de okura farklı şekilde seslenmekte, birinci bölüm (yurttaş haklarından farklı olarak) evrensel insan hakları konusunda şüpheli ve küçümseyiciyken, ikincisi “deklare edici”, haklara sahip olma hakkını deklare ederken söz konusu siyaseti olumlayıcıdır.⁴⁷³ İnsan hakları söylem ve pratiğinin sınırlılığına işaret eden birinci bölümün devamında Arendt, “biz” olarak konuşarak, siyasi bir çağrı metni kaleme alır: Bilinçli şekilde açık-uçlu bırakılmış haklara sahip olma hakkıyla, ulus-devlete hizmet eden hak kavramını yine ulus-devlete saldırmak ve bu modeli tartışmaya açmak üzere yeniden revize ederek...

Bu “biz” kimdir ve söz konusu kavramın siyasi içeriği nedir? Öncelikle haklara sahip olma hakkı, eylem ve konuşmayla kamusal alana bir katılım talebi olarak

⁴⁷¹ Parekh, s. 50.

⁴⁷² Hunt, s. 120.

⁴⁷³ Judith Butler, Gayatri Chakravorty Spivak, **Ulus-Devlet Marşını Kim(ler) Söyler?** (çev. Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010, s. 32, 33, 35. Butler, Arendt’in insan haklarını yeniden ilan ettiğini ileri sürmekle beraber, Hunt haklı olarak, Arendt’in bu ilanın kurumsal hakları önceleyen haklara sahip olma hakkıyla sınırlı olduğunun altını çizerek (Hunt, s. 120).

yorumlanabilir. Arendt bu talebi “haklara sahip olma hakkı” olarak kavramsallaştırmış ve oldukça da stratejik davranmıştır. Zorunlu ve imkânsız bir Yahudi olarak, Arendt 1940’lar ve 1950’lerdeki yapıtlarını “bir Yahudi olarak” yazdığını vurgular⁴⁷⁴, Yahudi’yi yaralamak için araçsallaştırılan dili sahiplenerek yeniden ilan etmiştir. Yahudilere, siyasetin öznesi olmayı ve müşterek dünyayla ilişkilenmeyi önermiştir. Arendt, Avrupalı Yahudilere getirdiği “dünyasızlık”⁴⁷⁵ eleştirisinde oldukça açıktır: On sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Batı’daki Yahudilerin temel bir yanılgısı, “özgürlük ve itiraz kabul etmez bir insanlık yanılsaması”⁴⁷⁶ ışığında yasa önünde eşitliğin, ulusal hukuk sistemlerince tanınmış kurumsal hakların sağladıkları güvenceyi kendileri için yeterli görmeleri, kendilerini kamusal alana taşıyacak ve siyasi görünürlük kazandıracak araçlarla ilgilenmemeleri olur. Böyle bir siyasi kaygı yokluğu ağır sonuçlar doğurmuştur.⁴⁷⁷ Hukuki güvencenin siyaseten sınırlılığı, ulusal parçalardan oluşan bir dünyada ve kamp gerçeğinde kendisini acı bir şekilde göstermiştir. Arendt’in işaret ettiği husus, ulus-merkezli aidiyet biçimlerini tartışmaya açmanın ve kolektif nitelikte alternatif strateji ve modeller üretmenin hukuki-kurumsal ilişkiler dahilinde değil, kamusal alanın görünürlüğünde, haklara sahip olma hakkını kullanarak ya da eyleyerek ve siyasi söz üreterek mümkün olabilmesidir.

Haklara sahip olma hakkı, böyle bir yorumu takiben, tabiat, haysiyet gibi insan türüne özsel olduğu varsayılan birtakım niteliklerden çıkarsanamaz.⁴⁷⁸ Kurumsallaşmış

⁴⁷⁴ Berktaş, **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 200. Ayrıca bkz. Honig, “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”, s. 227-231.

⁴⁷⁵ Arendt, “‘What Remains? The Language Remains’: A Conversation with Günter Gaus”, s. 17.

⁴⁷⁶ Hannah Arendt, “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition”, **Jewish Social Studies** 6 (2), 1944, ss. 99-122, s. 121.

⁴⁷⁷ Birmingham, s. 59-60.

⁴⁷⁸ Whyte, “Particular Rights and Absolute Wrongs”, s. 150.

bir hak da olamaz, belirli bir siyasi yönetimde ya da toplumsal herhangi bir kurumda temellerini bulmaz.⁴⁷⁹ Toplumsal-siyasi bir koşul olarak eşitliğin doğasına aittir.⁴⁸⁰ Verili olmayıp köken olarak siyasidir. Doğumumuzda bize atanan niteliklere değil, eylem ve konuşma doğrultusunda yargılandığımız ve muhatap alındığımız siyasi bir topluluğa işaret eder. Biri tabii diğeri yapay nitelikli iki doğum ve bu iki doğuma tekabül eden iki yaşamsal alanın arasına, başlangıç yapabilmenin ya da inisiyatif alabilmenin önkoşuluna yerleşir. Bu anlamda konuşma ve eyleme, örgütlü bir siyasi mekana katılmayla, kısaca, siyasetin imkânıyla özdeşleşir.⁴⁸¹

Eylem ya da siyaset ile hukuk arasındaki değişken ve uzlaşmaz ilişki, haklara sahip olma hakkını gerçekten de bir eyleme kapasitesi olarak ortaya koymamıza izin verir. Daha önce belirtildiği üzere, eylem, bizzat kamusal alanı kuran etkinliktir ve özü itibariyle, bir şeyler başlatma potansiyelinden ötürü sınırsız ve öngörülemezdir. Eylem, bitimsiz şekilde insanlar arasında yeni ilişki ağları, yeni dayanışma uzamları ve yeni iktidar formları oluşturmak suretiyle işler. Dolayısıyla da aynı zamanda tehlikelidir. Yarattığı kamusal alanı tahrip etmeye de meyillidir. Eylem alanını eylemin kendisinden korumak üzere hukuk, ördüğü duvarlarla bu alanı çevreleyecektir.⁴⁸² Hukukun sınırlamaları, “böylesi istikrar kazandırıcı bir kurumsal korugan olmadan sözün ve eylemin gerçekleşme anının ötesinde varlığını sürdürmesi mümkün olamayacak bir kamusal mekânın etrafını çevirmiş gibidirler.”⁴⁸³ Ve yine anlaşıldığı üzere, Arendt’in eylem kuramında eylem hukuku önceler. Eylem ya da siyaset, dinamizmiyle hukukun

⁴⁷⁹ Haklara sahip olma hakkını yasal-kurumsal yapıların çerçevesi içinde düşünen karşı bir yorum için bkz. Benhabib, ss. 59-79.

⁴⁸⁰ Butler, Spivak, s. 48.

⁴⁸¹ Birmingham, s. 59-60, 36; Barbour, s. 311.

⁴⁸² Barbour, s. 309, 311; Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 289.

⁴⁸³ Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 289.

duvarlarını sürekli olarak aşındırır: “Eylem hukuku hem belirler hem tehdit eder.”⁴⁸⁴ Dolayısıyla hukuk, eylemle değiştirilebilir ve yeniden inşa edilebilir; kısacası, siyasi *praxis*’le belirlenir. Rancière, Arendt’in analizinde devletsizlerin, siyasi bir topluluğun ya da belirli bir hukuki düzenin eşitleyciliğinin dışına düştüklerinden ötürü eylemden koparıldıklarını, edilgin, siyaseten etkisiz figürler olarak belirlediğini düşünür.⁴⁸⁵ Ama kamusal alan hukuki düzenin kurulmasını beklemez; konuşarak ve eyleyerek bir araya gelenlerin, verililikte değil eylemde buluşup birbirleri karşısında “kim”likleriyle görünür olanların bulunduğu mekânda kurulur. Haklara sahip olma hakkı, işte bu mevcut siyasi potansiyelin Yahudilere ve “biz mülteciler”e hatırlatılması olarak okunabilir.

Görüldüğü üzere Arendt’in yaklaşımında aidiyet ve yurt kavramları bir kenara bırakılmamıştır. İyi bilindiği üzere “ulusların ötesinde varolan bir alan” henüz mevcut değildir. Ama haklara sahip olma hakkıyla beraber milliyetçi olmayan aidiyet biçimlerinin nasıl tasavvur edilebileceğine yönelik tartışmaya bir zemin açılır.⁴⁸⁶ Kristeva, “kimiz biz?” sorusunun Arendt’in siyaset teorisinde asli bir yeri olduğunu, Arendt yapıtının bu açıdan “kim”e yer açma peşinde olduğunu ileri sürer.⁴⁸⁷ Arendt’in hedefinde, insanın “kim” olarak biricikliğini etkisiz hale getirecek biçimde verililik ile siyasi örgütlenme arasında ilişki kurulması (ulus-devlet yapılanmasında olduğu gibi) yer alır. Modern ulus-devletlerin etnik türdeşlik vurgusunun ardında, belirli ölçüde, insanların eylem ve konuşmayla edimselleştirdikleri farklılıklarını silme umudu yatar. Ancak “kim” olduğumuz “bizlerin değiştirilemez, eşsiz doğamızdan oluşan arkaplan, bütün o apaçık

⁴⁸⁴ Barbour, s. 315.

⁴⁸⁵ Rancière, s. 54.

⁴⁸⁶ Butler, Spivak, s. 36.

⁴⁸⁷ Kristeva, **Hannah Arendt. Yaşam Bir Anlatıdır**, s. 52, 58.

farklılığıyla bize – insan eşitliğinin sınırlarıyla özdeş olan – insan etkinliğinin sınırlarını hatırlatan yabancı sıfatıyla siyasi alana tecavüz eder.”⁴⁸⁸

Yabancılık verililik üzerinden atanır. İnsan/yurttaş olmayı belirli bir kültüre aidiyet üzerinden tanımlayan ve kültüre ait olmayanları dışarı atan milliyetçilik, ırkçılık ve anti-semitizme dayanır.⁴⁸⁹ Arendt, kampı anlatmak için anti-semitizmin tek başına yeterli olmadığını yazar; yirminci yüzyılın dehşeti, ulus-devlet modeline ve bu model altındaki etnik türdeşliğin yabancılığı sınırları içerisinde dahil edememesine dayanır.⁴⁹⁰

Kurumsallaşmış haklara ilişkin tutumuyla Arendt’in aidiyeti, siyasi bir topluluğun eşitleyiciliğine tabi olmayı tutmaktan yana olduğu görülebilmektedir. Ancak söz konusu olan, Berktaş’ın yorumuyla aynılığa dayanmayan, “liberal teorinin özgüllükleri dikkate almayan, sınıfsal ve cinsel açıdan kör evrensellik iddiası üzerine kurulu genelleştirilmiş yurttaşlık kavramının aynılaştırıcılığından”⁴⁹¹ farklı bir eşitlik anlayışıdır. Öte yandan hukuk da, Butler’ın yorumuyla, ulus, ulusal grup, ulusal çoğunluk ya da ulusal azınlık tarafından belirlenen bir egemenlik değildir. Bir ulus-devlet ve ulusal bir hukuk sistemi söz konusu edilecekse bile, Arendt’e göre milliyetçiliğe ya da siyasete taşınacak herhangi bir verililiğe ya da “ne”liğe karşı duracak, “bu haliyle kendisini hükümsüz kılacak bir ulus devlet” olmalıdır.”⁴⁹²

⁴⁸⁸ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 313.

⁴⁸⁹ Toker Kılınç, s. 149.

⁴⁹⁰ Hannah Arendt, “The Destruction of Six Million. A Jewish World Symposium”, **The Jewish Writings** (ed. Jerome Kohn ve Ron H. Feldman), Schocken Books, New York, 2007, ss. 490-45, s. 490.

⁴⁹¹ Berktaş, **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 22.

⁴⁹² Butler, Spivak, s. 42.

“Ulus-Devletin öküşü ve İnsan Haklarının Sonu” basitçe, insan haklarının tarihsel olarak yanlışlandığından hareketle ulusal ölçekte, bir hukuk düzeni içerisinde tanınan hakların savunusuna dönüşmez. Koşullar, kurumsallığı ve kurumsallığın sunduğu eşitliği bir zorunluluk olarak dayatabilir. Öte yandan eşitlik, kamusal alan bakımından da kurucudur. Ama siyaset bu hukuk düzeni içerisine yerleşmez ya da onun üzerinden tanımlanmaz. Haklara sahip olma hakkı tam da bu bağlamda, ulusal hukuk sistemlerini kısıkacına alan siyasi bir *praxis*, bir müşterek dünyaya katılım çağrısına dönüşür. Arendt’in, insan haklarının karşısına hakları konuşan bir siyaseti yerleştirdiği öne sürülebilir. İnsanlığa ya da aynılığa referansla, tekillikleri “ne” olduklarıyla homojenleştiren ve siyasete yer bırakmayan bir dünyanın karşısına, “kim”liklerin çoğulluğunu koruyan bir eylemliliği yerleştirir.

III. İnsan Hakları: Yaşamı Siyasileştirmek ya da İnsana Değer Bıçmek

A. Mülteci: İnsanlığın Sınırında, İnsan Haklarının Ötesinde

“Canı”nin “normal” yurttaştan, suçlunun masumdan ayırt edilemediği, müşterek dünyaya dair kaygının yitirildiği ve insanların arasında birleştirici-ayırıcı bir mekânın kaybolduğu bir toplumda insanların birbirleriyle yeniden nasıl ilişkilenebileceğini, siyasi dayanışma uzamının nasıl tesis edilebileceğini soran 1945 tarihli metninde Arendt, Alman olmaktan utandığını söyleyen Almanlara insan olmaktan utandığı şeklinde yanıt vermek istediğini yazar. Uluslararası dayanışma duygusundan geride kalan son şey, farklı uluslardan insanlarca paylaşılan, onlara, insan türünün işlediği tüm suçların sorumluluğunu paylaştıran bu temel nitelikteki utançtır.⁴⁹³ İnsan hakları, liberal hak kuramcıları tarafından bu sorumlulukla ilişkilendirilmekle beraber, Arendt açık biçimde, felsefi geçersizlikleri ve siyaseten etkisizlikleriyle mevcut evrensel insan haklarını rejimini, “haklara sahip olma hakkı”nı güvence altına alamadığı ölçüde kamplardaki “kitlesel ceset üretimi”nin sorumlularından kabul eder.⁴⁹⁴ İnsan hakları, yetmişli yıllardan itibaren Holokost imgesinin ahlaki gücüyle küresel bir iktidar söylemine dönüşmüş ve

⁴⁹³ Arendt, “Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk”, s. 195, 202; Arendt, **İnsanlık Durumu**, s. 96. “İster dinsel ister hümanist bir ülkü olsun, insanlık kavramında, ortak bir sorumluluğun paylaşıldığı düşüncesi vardır. Coğrafi mesafelerin azalması, bunu birinci dereceden siyasi bir gerçeklik haline getirdi. Aynı zamanda da, eski saygın gelenekleriyle birlikte bütün bu zarif ve hayal ürünü nosyonlar ansızın korkutucu bir güncellik kazandıkları için, insanlık ve insanın onuru hakkında idealist sözleri geçmişe ait bir meseleye dönüştürdü. Hatta, kuşkusuz liberal insanlık savunucusu ağzıyla konuşmaksızın bütün insanların günahkarlığı üzerine yapılan vurgu bile, bütün duygusallığından arınmış insanlık ülküsünün, başka insanların şu ya da bu biçim altında işlenen bütün suçların sorumluluğunu üstlenmeleri gerektiği gibi son derece ciddi bir sonucu olduğunu ve nihayetinde bütün ulusların, diğerlerinin işlediği kötülüğün hesabını vermek zorunda kalacaklarını – insanların gayet iyi anladıkları bu gerçeği – anlamaya hiçbir surette yetmez. Völkisch milliyetçilik (*tribalism*) ve ırkçılık, son derece yıkıcı oldukları kadar, bu ortak sorumluluk açmazından kaçmanın da en gerçekçi yollarını sunarlar” (Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 202-203).

⁴⁹⁴ Bkz. Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 3. Totalitarizm**, s. 261; Birmingham, s. 5.

insanlığa dayanarak bu sorumluluğun dili olmayı talep etmişse de, utancın yeterli bir siyasi ifadesi olamamıştır. Kaldı ki, sorumluluğun ya da dayanışmanın “kardeşlik”ten (*brotherhood*) yükselecek bir utanç duygusu üzerinden kurulup kurulmayacağı, siyaset-üstü bu gibi ifadelerin insanları müşterek bir dünyada buluşturup buluşturmayaacağı da şüphelidir.⁴⁹⁵ Ulus imgesince kavranan ve kendi bağrında yarattığı “barbarların” haklarını güvence altına almayan bir dünyada⁴⁹⁶, hakların ulus kimliğini aşan güvence vaadi, günümüzde özellikle mülteciyle, “küresel dünyanın asli yabancı kategorisi”yle⁴⁹⁷ yanlışlanmaya devam eder.

İnsan-yurttaş kategorileri arasındaki paradoks, hakların öznesi olmanın, insanı doğrudan siyasetin öznesi yapmadığını gösterir. Modern İnsan-özne bir norm olarak işlerken kurbanlar ya da yabancılar, bu siyasi norma göre tayin edilirler. Burke ve Arendt’in analizlerinde İnsan öncelikle bir yurttaş olduğunu göstermiştir. Kaldı ki eleştirel yazının katkılarıyla, bu Normun yurttaş olduğu kadar başka birtakım önkoşulları daha olduğu görülür. Hakların öznesi olmayanlar (bu çerçevede mülteciler, yurttaşın ötekisi ya da yabancıları), öznenin bu paradoksallığıyla belirlenmiş gerilimli bir hatta mücadele verirler. Çalışmanın devamında sorgulanacağı üzere, haklar tarafından güvence altına alınmaya çabalarken, diğer yandan, kendilerini “İnsanlık ailesi”ne asimile eden (bu çerçevede ulus imgesine hapseden), onları içererek düzenleyen siyasi-hukuki süreçlerle de mücadele verirler.

⁴⁹⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 96.

⁴⁹⁶ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm*, s. 315.

⁴⁹⁷ Douzinas, *The End of Human Rights*, s. 144.

Bu aşamada, Arendt'in analizi üzerinden mülteci kategorisinin insan hakları bakımından yarattığı krizi, Agamben'in mülteci figürüne atfettiği anlamla beraber insan hakları söylem ve pratiğine ilişkin itirazını görmeye başlayabiliriz. Arendt'e dönerek;

“Almanya’dan gelen bizlerle birlikte asimilasyon kelimesi ‘derin’ bir felsefi anlama kavuştu... Asimilasyon, doğmuş bulunduğumuz ülkeye ve dillerini konuşmuş bulunduğumuz insanlara gereken uyumun sağlanması anlamına gelmiyor. Prensipte biz her şeye ve herkese uyum sağlıyoruz. Bu yaklaşım, duygularını belli ki dışa vurmaya bilen bir hemşehrmin sözleriyle oldukça netleşti kafamda. Fransa’ya varır varmaz, Alman Yahudilerinin birbirlerine çoktan Fransız olduklarını iddia ettikleri uyum sağlama örgütlerinden birisini kurdu. İlk konuşmasında şunları söyledi: ‘Almanya’da İyi Almanlar olduk ve bu yüzden Fransa’da İyi Fransızlar olmalıyız.’ Dinleyenler coşkuyla alkışladı ve kimse gülmedi; sadakatimizi nasıl kanıtlayacağımızı öğrenmiş olmaktan dolayı mutluyduk. Eğer vatanseverlik bir rutin ya da pratik sorunuysa, biz dünyadaki en vatansever insanlar olmalıyız.”⁴⁹⁸

Pasajın alıntılandığı “Biz Mülteciyiz” (“We are Refugees”, 1943) adlı yazıda Arendt, Alman Yahudisi Bay Cohn’un hikayesiyle asimile olmuş “ideal mülteci”nin bir portresini çizer. Cohn, Almanya’da yaşarken yüzde yüz elli Alman olmuş, mülteci olarak bulunduğu Prag’da, buradan sınır dışı edilerek geçtiği Avusturya’da öncelikle Çek, ardından sadık bir Avusturya vatanseverine dönüşmüş, Alman işgalinin ardından kaçtığı

⁴⁹⁸ Arendt, “Biz Mülteciyiz”, <https://multeciyimhemserim.org/2017/04/27/hannah-arendtin-we-refugees-baslikli-yazisinin-cevirisi/> (erişim tarihi: 15.05.2019).

Fransa’da yine çareyi Fransa ulusuna asimile olmakta bulmuştur. Ancak birbiri ardına takılan maskelerin, tüm bu kimlik değiştirmelerin işe yaramadığını kabullenenler, yalnızca Yahudi oldukları gerçeğini, “ne” olduklarını konuşmayı denemiştir. Yurtlarını ve beraberinde haklarını kaybettikten sonra yepyeni bir ulus kimliğine bürünmeyi istemeyen, kırılgan statüleri üzerine düşünen ve mevcut koşullarıyla “asimilasyon numaraları” olmadan başa çıkmayı deneyenler, çok ağır bir bedel ödeyerek, herhangi bir yasal güvenceden yoksun salt insana dönüşerek, yepyeni bir şeyi deneyimlemişlerdir. Siyaset artık yalnızca Yahudi olmayanların ayrıcalığı olamaz. Kitleler stratejik biçimde yurttaş ve insan kimliklerinin verili değil olumsal olduğunu ifşa etmişler, bu kimliklerin düzenleyiciliğinden ve bireyselleştiriciliğinden koptukları noktada, siyasileşmişlerdir.⁴⁹⁹ “Avrupa’daki Yahudilerin, kanuni haklarından mahrum bırakılmasının hemen arkasından Avrupa’daki birçok ulusun kanun dışı ilan edildiğini bilirler. Ülkeden ülkeye sürülen mülteciler, halklarının öncüleridirler, eğer kimliklerini korurlarsa.”⁵⁰⁰

Bu şekilde, haklarını bütünüyle yitiren ama herhangi bir ulusa asimile olmayı kabullenmeyen mülteci, insan haklarının sınırlılığını bildiren, insan-yurttaş kategorileri arasındaki paradoksu gösteren önemli bir tarihsel figür ve siyasi kimlik haline gelir. Geleneksel siyasi-hukuki kavramlarımızın günümüz koşullarında aşındıkları iddiası eğer kabul edilebilirse, Agamben için mülteci, siyasi özneyi temsil etmek için işe koştığımız tüm kavramları, bu açıdan insanı, yurttaşı, ulusu, halkı, işçiyi vb.ni sorgulatan, insan için düşünülebilir olan, “gelmekte olan” siyasi topluluk formlarını tartışabilir kılan elimizdeki tek kategoridir.⁵⁰¹ Kitlel bir olgu olarak Avrupa’da Birinci Dünya Savaşı’nın ardından,

⁴⁹⁹ Honig, “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”, s. 226.

⁵⁰⁰ Arendt, “Biz Mülteciyiz”, <https://multeciyimhemserim.org/2017/04/27/hannah-arendtin-we-refugees-baslikli-yazisinin-cevirisi/> (erişim tarihi: 15.05.2019).

⁵⁰¹ Agamben, “İnsan Haklarının Ötesinde”, s. 330; Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 158.

Rusya, Avusturya-Macaristan ve Osmanlı imparatorluklarının dağılmasını takiben yeni ulus-devletlerin inşa edildiği süreçte beliren mülteci⁵⁰² ne yurttaş ne de insan olarak haklara sahip özne kabul edilir. Aksine mülteci, tam da insan-yurttaş ayrımının maskesini düşürerek aralarındaki eşiğe yerleşir. İnsan hakları açısından, mevcut söylem ve pratiğin öznesini insanlığın sınırında, insanın en kırılgan olduğu yerde düşünmeye olanak verir.

Arendt, günün koşullarındaki yeni paradigmanın, yurdun terk edilmesi ya da yitirilmesi değil, siyasi örgütlenme biçimi nedeniyle yeni bir yurt bulmanın olanaksızlığı olduğunu söylemişti. Devlet-ulus-toprak birliğinin dışına adım atan mülteci, “genel anlamda insan”ın haklarından da mahrum olmuş, Douzinas’ın ifadesiyle “insanlığın sıfır derecesi” olarak⁵⁰³, insan haklarının zaferiyle tarihin sonuna geldiğini kutlayanların iki yüzlülüğünü acı bir şekilde ortaya koymuştu. Kitleler halindeki mülteciler ulus-devletleri rahatsız etti; çünkü insan-yurttaş, millilik-yabancılik gibi özdeşlikleri bozdular; tehlikeli biçimde, egemenliğin ulus kurgusunu krize soktular. Ulus-devletlerin bugünkü gibi insan haklarına bağlılıklarını duyurarak meşruiyet sağlamaya çalışacakları süreci açtılar. Dünya ulusal parçalardan oluşan bir bütünden ibaretti; siyasi örgütlenme formu, insandan başka bir şey olmayanlara hiçbir özerk alan bırakmamıştı. Bu dünya tahayyülü, mülteciliği her daim “geçici” bir statü olarak düşünmemizde dahi kendini açık etmektedir. Yurdunu yitiren ya da terk eden mülteci başka bir yere ulaştığında bile oradan ancak “geçiyor” olabilir. “Geçerken” bulunduğu yerde yine bir yurttaş olarak bulunmaz. Günümüzde uluslararası hukuk rejimiyle belirli bir hukuki korumaya kavuşan mülteci, yurttaşlarla

⁵⁰² Agamben, “İnsan Haklarının Ötesinde”, s. 330.

⁵⁰³ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 144.

arasında farklılıklar konularak, kendi hukuki statüsü için seçilmiş birtakım yükümlülük ve ayrıcalıklara sahip biri olma koşuluyla bir ulus-devlete adını atabilir.⁵⁰⁴

Savaş koşullarındaki mülteci kitlelerin göçebeliğine de bir an önce kalıcı bir statü kazandırılmalıdır. Önlerindeki iki seçenek: Bulunduğu yerden sınır dışı edilmek (mültecinin ülkesine geri gönderilmesi ya da kampa kapatılması⁵⁰⁵) ya da Bay Cohn'un izinden giderek iyi bir vatansever olmak, sadakatini nasıl kanıtlayacağını öğrenmek. Avrupa'daki ulus-devletler, savaş sırasındaki Rus ve Ermeni göçmen dalgasını takiben çok geçmeden, kitleleri iade etmelerinin ya da uyruğa geçirmelerinin bir çözüm olmadığını görürler. "Hukuk zanaatının" mülteciyi devletsizden ayırma konusundaki tüm girişimleri, tüm mültecilerin pratikte devletsiz olduğu gerçeği karşısında daima yenilgiye uğramıştır.⁵⁰⁶ Arendt gibi⁵⁰⁷ bu geçici mülteci statüsünü bizzat deneyimlemiş olanlar da, ikincinin gerçek bir seçenek olmadığını kısa zamanda deneyimler. "Vatanseverlik bir rutin ya da pratik sorunuysa, mülteciler dünyadaki en vatansever insanlar olmalıdır." Ama vatanseverlik bir pratik sorunu olarak kabul edilmediğinden, aksine fazlasıyla ciddiye alındığına göre; mülteci, kendisini ulusal güvenliği tehdit edici unsur ya da yardıma muhtaç mağdur olarak görecektir siyasi düzende, kendi mevcut koşullarıyla tanınmayı talep eder ve mülteci "kimliğiyle" ulus-devleti, kaderi ulus-devlete bağlı olduğu ölçüde insan haklarını temellerinden sarsar.

⁵⁰⁴ Butler, Spivak, s. 5.

⁵⁰⁵ Agamben, Nazilerin toplama ve imha kamplarını önceleyen Avrupa'daki ilk kampların, devletsizleri denetim altına almak üzere kurulduğunu belirtmiştir (Agamben, "İnsan Haklarının Ötesinde, s. 334).

⁵⁰⁶ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 278.

⁵⁰⁷ Arendt'in biyografisini kaleme aldığı Rahel Varnhagen, başlangıçta tıpkı Bay Cohn'un geçtiği yollardan geçerek bulunduğu yere asimile olmaya çalışmış, Alman toplumunda "istisnai bir Yahudi" olarak yaşamış, nihayetinde bu çabanın samimiyetsiz ve nafile olduğunu anlayarak "bilinçli parya" olmayı seçmiştir: "Toplumu reddetmeyecek, ancak o toplumdaki dışlanmış olanlar ile olan bağını hiç gizlemeyecek, hiç unutmayacaktır" (Berkay, **Dünyayı Bugünde Sevmek**, s. 200).

Mültecinin tehdidi bugün için daha hayatidir. Siyasi örgütlenme formu, Arendt'in belirttiği gibi halen yurt bulmayı imkânsız hale getirir. Ama günümüzde yeni olan, artık insanlığın çok daha büyük bir kesiminin belirli bir yurttaşlık statüsünce temsil edilebilir olmaması ve sayıları gittikçe artan mülteci kitlelerin yola çıktıkları yerden vardıkları topraklara kadar daima aynı denetim ve mahrumiyete tabi olmalarıdır.⁵⁰⁸ Bilindiği gibi, Arendt'in analizini takiben söz konusu tehdide dair uluslararası hukuki standartlar oluşturulma sürecine girilmiş, Arendt'in devletsizleri farklı hukuki statüler altına yerleştirilmiş, bu statüler altına yerleşen kitleleri korumak adına küresel ve bölgesel mekanizmalar, uluslararası kurumlarla güvence altına alınmış mülteci hukuku gibi bağımsız bir hukuk disiplini oluşturulmuştur.⁵⁰⁹ Ancak Agamben'e göre "sürekli ikamet eden ama vatandaş da olmayan" kitlelerin hak-sız koşulları için söz konusu hukuk düzeni ve pratikteki faaliyetler yeterli olamamıştır.⁵¹⁰ Mart 2016'da Avrupa Birliği ile Türkiye arasında imzalanmış ve mültecileri kriminalize eden koşulları daha da ağırlaştıran mülteci geri kabul anlaşmasının gölgesinde, yükselen milliyetçilik ve yabancı düşmanlığıyla beliren bir Avrupa kıtasında, mülteci "kriz"ine, yasadışı göç ve insan kaçakçılığı olgularına devredilemez insan hakları içerisinden etkin bir siyasi çözüm sunulamamıştır. Douzinas haklı olarak, insan hakları mekanizmalarının ulus-yurttaş paradoksunun sınırındaki mülteciler bakımından yetersiz olmasının, söz konusu kanunlaştırma sürecinin değersiz olduğu anlamına gelmediğinin altını çizer. Mevcut hukuki mekanizmalar, ulus-devlet pratiklerini eleştirmek ve belirli bir kamuoyu yaratmak için elzemdir.⁵¹¹ Daha da

⁵⁰⁸ Agamben, "İnsan Haklarının Ötesinde", s. 334, 333; Butler, Spivak, s. 14.

⁵⁰⁹ Bu çerçevede özellikle 1948 Bildirisi'nin kişinin zulüm karşısında başka ülkelere sığınma talebinde bulunmasını ve bu olanaktan yararlanmasını hak olarak bildiren 14. maddesi, sığınma hakkının uluslararası ölçekte güvence altına alınmasını düzenleyen 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi, sözleşmedeki normatif çerçevenin korunması amacıyla kurulan Birleşmiş Milletler Mülteci Yüksek Komiserliği'ni ve faaliyetlerini anmak gerekebilir (Ecevitoğlu, s. 211).

⁵¹⁰ Agamben, "İnsan Haklarının Ötesinde", s. 335.

⁵¹¹ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 144.

önemlisi, acil durumlarda hemen harekete geçmek bakımından insan hakları aktivizmine çok önemli araçlar sunarlar. Eleştirel yaklaşım, deneyimin sürekli gösterdiği gibi, bizzat ulus egemenliğinin açtığı yaraya yine bu ilke merkezli bir hukuki rejimle yaklaşmanın paradoksalılığı nedeniyle, insan haklarının mültecilikle uygun bir siyasi tarzda yüzleşmek bakımından yetersizliğine ve mevcut pratiğinin sınırlılığına dikkat çeker.

Arendt'in eleştirel analizi ışığında Agamben, mülteciliğin insan hakları kavramından kesin surette ayrılmasını önerir. Arendt'in belirttiği gibi, Orta Çağ'dan beri daima ciddi bir uygulama bulmuş ancak ulus-devletlerin uluslararası arenada haiz oldukları bağımsızlıklarıyla çelişerek insan haklarıyla aynı kaderi paylaşmış iltica hakkı⁵¹², günün hukuki standartlarına rağmen, mülteci olgusunun kavramsal kategorisi olarak düşünülemez. "Mülteci neyse o olarak düşünülmelidir"; kılavuzumuz bir yurttaşın *ius*'u ("hakkı") değil, daha ziyade tekil *refugium* ("mülteci") olmalıdır; devlet-ulus-toprak kutsal üçlüsünü sorgulatan bir "sınır-kavram".⁵¹³ İnsan-yurttaş ile insan hakları-yurttaş hakları ikiciliklerinin yarattığı açmazlar üzerinden siyasi tahayyül bugün, mültecinin perspektifinden, insanlığın sınırında, Agamben için "insan haklarının ötesinde" inşa edilmelidir.

B. Siyasi Olan'ın İnşası: Giorgio Agamben ve Egemen İktidar

Agamben'in önerisi, mülteciliği insan hakları terminolojisiyle konuşmaktan ve genel olarak insan haklarını siyaset-dışı üstün hukuki değerler olarak görmekten

⁵¹² Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 277 vd.

⁵¹³ Agamben, "İnsan Haklarının Ötesinde", s. 333, 334, 336; Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 21, 161.

vazgeçmektir. Hakların modern ulus-devlet yapılanmasındaki gerçek tarihsel işlevlerinin anlaşılmasının önemini vurgular.⁵¹⁴ On sekizinci yüzyıl hak bildirileri üzerinden insan hakları söylem ve pratiğine yöneltilen en sert eleştirilerden birinde haklar, iktidara itiraz etmenin aracı olmak yerine, özne dolayımıyla, iktidarı pekiştiren yönetim araçları olarak okunur. İktidara karşı verilen mücadelede hakları talep etmek, regüle edilebilmesi için ulus-devlet düzenine (ya da egemenlik alanına) insan yaşamını ve bedenini sunmak anlamına gelir. Zira insan hakları (ve paralel biçimde modern insancılık), bizzat egemenliğin kendisini kurduğu ve işlediği zeminde yer alır. Biyopolitik araçlar olarak; egemen iktidara insanın yaşamına nüfuz etme, bedeninin ya da bedene içkin güçlerinin düzenlenmesine imkân verir. Haklar, insan yaşamına yurttaş-İnsan normu üzerinden değer biçip yaşamın farklı boyutları için çeşitli eşikler belirleyerek (Agamben'in ifadesiyle çıplak yaşamlar üreterek) egemen kararın konusu haline getirilmesine hizmet eder.

Özellikle 2000'li yılların başından bu yana insan hakları siyaseti ekseninde yoğun şekilde sürdürülen tartışmalara Agamben, mevcut insan hakları söylem ve pratiğinin ulus-devlet iktidarına karşı yeterli bir güvence teşkil edemediğini öne sürerek katılır. Bununla beraber, Agamben'in yaklaşımı eleştirel çalışmalarda karşılaşılan genel tutumdan daha radikal bulunabilir. Agamben, yeni bir siyaset tahayyülünün insan haklarının "ötesinde" mümkün olabileceğini ileri sürer. Zira haklara başvuran ve "içeriden" yürütülen her türlü siyasi mücadele, egemenliğin şiddetini yeniden üretebilecek, bu şiddete açık (çıplak) yaşamlar ya da kurbanlar yaratabilecektir.⁵¹⁵

⁵¹⁴ Agamben, "İnsan Haklarının Ötesinde", s. 334; Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 153.

⁵¹⁵ Ayten Gündoğdu, "Potentiality of Human Rights: Agamben and the Narrative of Fated Necessity", **Contemporary Political Theory** 11, 2012, ss. 2-22, s. 3.

Söz konusu analizin kavramsal arka planını görmeden önce, insan haklarına ilişkin Agambenci sorunu Ayten Gündoğdu'nun başvurduğu örnekle somutlaştırmayı deneyebiliriz: 1998 senesinde Fransa'da, ülke sınırlarındaki yurttaş olmayanların ikamet izinlerine ilişkin bir yasa değişikliğine gidilmiş, yaşamsal tehlike oluşturan ağır bir hastalığı olup ülkelerine geri gönderildikleri takdirde yeterli tedavi göremeyeceği anlaşılan yabancılara ikamet izni verileceği öngörülmüştür. İlgili düzenleme *Sınır Tanımayan Doktorlar (Médecins Sans Frontieres)* gibi birçok grup tarafından insancıl kaygılarla desteklenmiştir. Ancak söz konusu yasa değişikliği, sığınma ve göçmenlik politikalarının Fransa'da oldukça katı uygulandığı, yurttaş olmayanların yasal bir şekilde ülkede ikamet etmelerinin güç olduğu bir dönemde gerçekleşir. Ağır hastalık, sınır dışı edilmemenin birkaç güvencesinden biri haline gelirken, çok fazla sayıda belgesiz mülteci ikamet izni alabilmek için kendilerine HIV enjekte etmeye, mevcut hastalıklarının tedavisini reddetmeye ve AIDS'li insanların kimliklerini edinmeye başlar. İnsancıl politikaların paradoksal etkilerinin yanı sıra söz konusu süreç, Agamben'in terimleriyle, egemen iktidarın yaşam üzerindeki kararının yaşamın değerine yönelik bir karara tekabül ettiğini, bedeni bütünüyle siyasileştirdiğini görmeye izin verebilir. Belgesizlerin ikamet izni alabilmesinin koşulu “yaşamı tehdit eden” hastalığın tespitine bağlanırken, ilk aşamada, “yaşam”ın ne olduğuna ilişkin bir kararın varlığını gerektirir. En nihayetinde hukuk aracılığıyla yaşama olgusuna değer biçilirken, beden, siyasi-hukuki bir kararın konusu edilir ve şiddet karşısında kırılanlaştırılır.⁵¹⁶ Bu bağlamda Agamben, insan haklarının çıplak yaşamlar üreten, böylelikle de egemenliği pekiştiren ve ona düzenleme

⁵¹⁶ Gündoğdu, “Potentiality of Human Rights”, s. 4-5; Miriam Ticktin, “Where Ethics and Politics Meet: The Violence of Humanitarianism in France”, *American Ethnologist* 33 (1), 2006, ss. 33-42, s. 42 (aktaran, Gündoğdu, “Potentiality of Human Rights”, s. 5).

alanları açan bir mekanizma olduğunu öne sürer. Siyaset her daim biyopolitiktir, her zaman çıplak yaşama göre tayin edilir ve siyasi modernlikte çıplak yaşamın ulus-devlet egemenliğine kazınması, insan hakları bildirilerinde ifade bulduğu üzere (ulusa ait) haklar aracılığıyla gerçekleşir. Hem *Kutsal İnsan. Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*'ta (*Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*, 1995; kısaca *Kutsal İnsan*) hem de “İnsan Haklarının Ötesinde” (“Beyond Human Rights”, 1996) metinlerinde belirtildiği üzere;

“[İnsan] haklar[ı] bildirgeleri, doğal hayatı, ulus-devletin hukuksal-siyasal düzenine kazıyan ilk figürü temsil ediyor. *Ancien régime*'de, bir yaratık olarak, siyasal anlamda nötr olan ve Tanrı'ya ait olan, klasik/antik dünyada da (en azından görünüşte) açık biçimde *zoé* olarak siyasal hayattan (*biós*) ayrılan çıplak hayatın ta kendisi, bugün artık, tamamen devlet yapısına giriyor ve hatta devletin ve egemenliğinin dünyevi temeli haline geliyor.”⁵¹⁷

İnsan hakları ile biyopolitika arasında kurucu bir bağa işaret eden bu pasajı açıklayabilmek adına, *Kutsal İnsan*'ın kavramsal çatısına uzanarak üç temel önerme oluşturalım:

Agamben'in eleştirel analizini anlamamıza izin veren birinci önerme, biyopolitikanın arkaik bir olgu olmasıdır. *Kutsal İnsan*'ın hemen başında, batı düşünce geleneğinde siyasetin temel bir karşıtlıkla; her ikisi de “yaşam” sözcüğünü karşılayan *zoé*

⁵¹⁷ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 153-154. “İnsan Haklarının Ötesinde” makalesinin Türkçe çevirisiyle; “aslında insan hakları her şeyden önce doğal çıplak yaşamın ulus-devletin siyasi-hukuksal düzenine kazınmasının ilk şeklidir. Eski Çağlarda Tanrı'ya ait olan klasik dünyada (*zoé* olarak), siyasi yaşamdan (*biós*) açıkça ayrı olan çıplak yaşam (insan), devletin yönetiminde öne çıkar ve tabiri caizse, onun dünyevi temeli haline gelir” (Agamben, “İnsan Haklarının Ötesinde”, s. 334).

ile *biós* kavramları arasında yapılan bir ayrımla düşünöldüğü iddia edilir. Agamben’in okumasında⁵¹⁸ *zoé*, tüm canlıların ortak biçimde sahip oldukları canlılık olgusuna, biyolojik, yalın ya da “çıplak yaşam”a tekaböl ederken; *biós*, belirli bir insan ya da insan grubunun yaşama usulünü, siyasi nitelikteki yaşamı ifade eder. Antikitede yalın yaşam *polis*’ten dışlanarak *oikos* alanına, “hane”ye hapsedilmiştir. Aristoteles’in *Politika*’sında (*Politics*) biyolojik yaşamı yeniden üretmekten sorumlu *despotes* (aile reisi) ile *oikonomos* (belirli bir yerleşim bölgesinin reisi), üretilen yaşamın iyi bir yaşama dönüştürölmesinden sorumludur ve *biós*’ta faaliyet gösteren *politikos*’tan (siyasetçi) ayrılmıştır. *Polis*’in amacı, *zoé*’den farklılaştırılmış bir alanda, *to eu zen*, yani “iyi yaşam”ın örgütlenmesi ve muhafaza edilmesidir.⁵¹⁹

Zoé ile *biós* arasında karşıtlık kurulması ve *zoé*’nin *polis*’ten kovulması, ilk aşamada siyasetin kurulmasına imkân verir. Alıntıladiğimiz pasaj, öncelikle, antik dünyada insanın biyolojik yaşamının ya da bedeninin, siyaset alanının dışında kurgulandığını belirtir. İyi yaşam kaygısıyla düşünölmeyen biyolojik yaşam ile siyasi nitelikteki yaşam arasındaki bu ayrımlı yeniden yorumlayan Agamben, siyasi olanı belirleyen “ilk hareket”in bir dışlayarak içleme (ya da istisna olarak içerde tutma) hareketi olduğunu iddia eder: *Zoé*, *biós*’tan dışlanmakla beraber aslında *biós* içerisinde yakalanır (ya da zapt edilir) ve siyasileştirilir.⁵²⁰

⁵¹⁸ “Yaşam” sözcüğünün Agamben’in anladığı biçimdeki içeriğine modernlikte kavuştuğuna ve modern anlamıyla antikitedeki kullanımları arasındaki ortaklıklarının çok az olduğuna ilişkin eleştiri için bkz. Thomas Lemke, **Biyopolitika** (çev. Utku Özmakas), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 88-89.

⁵¹⁹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 9-11.

⁵²⁰ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 15-16.

Siyasi yaşam çıplak yaşamı daima içlemiş (dolayısıyla çıplak yaşam da hiçbir zaman salt çıplak yaşam olmamış⁵²¹); Michel Foucault'nun biyopolitika analizinden farklı olarak siyaset, kurulduğu andan itibaren biyopolitik; biyolojik yaşamın ya da bedenin iktidar mekanizmalarınca içerilme stratejisi olarak işlemiştir: “Siyaset, hayatın kendi kendini iyi hayata dönüştürmesinin gerektiği ve siyasallaştırması gereken şeyin daima zaten çıplak hayat olduğu yerdir.”⁵²² Başka bir ifadeyle siyaset, arkaik biçimde her daim *zoé*'yi içermiştir. Agamben bu tespitin ardından, modernlikte *zoé*'yi siyasetin asli nesnesi haline getiren, siyaseti bütünüyle biyopolitikaya dönüştüren “tarihsel” süreci açıklamaya çalışır. Söz konusu süreçte on sekizinci yüzyıl hak bildirileri de, modern biyopolitikayı belirleyen tarihsel bir “aşama”nın ifadesi olarak değerlendirilecektir.⁵²³

Agamben'in Foucault'nun biyopolitika kavramsallaştırmasından kendisini ayırdığı noktalar, Agamben'e göre siyasetin modernlikte geçirdiği dönüşümü anlamak için önemli olabilir. Agamben'in aktardığı şekliyle Foucault, siyasi modernlikte yaşamın ya da bedenin siyasi stratejilerin nesnesi haline getirilerek devletin iktidar alanına dahil edildiğini ileri sürmüştür. Özellikle batılı modern devlet kuramcılığında izlenen geleneksel iktidar anlayışı, Foucault'nun adlandırdığı haliyle “hükümlanlık” (ya da “hukuki-söylemsel iktidar”) kipi, iktidarı yalnızca yukarıdan aşağıya kurulan bir ilişkide, yasa koyan ve yasaklayan bir hükümlanın (egemenin) merkezinde düşünebilmekte, bu haliyle de iktidarı yalnızca tek bir yönüyle, merkezileşmiş biçimiyle açıklayabilmektedir.

⁵²¹ John Lechte, Saul Newman, “Agamben, Arendt and Human Rights: Bearing Witness to the Human”, **European Journal of Social Theory** 15 (4), ss. 522-536, s. 524.

⁵²² Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 15-16, 16.

⁵²³ Siyaset hâlihazırda biyopolitik ve yaşama referansla belirlenirken, yaşamın modernlikte siyasileştirilmiş olduğu iddiasının nasıl temellendirilebileceği belirsizdir; zira yaşamın ne olduğu siyaset tarafından belirlenmektedir (Zeynep Gambetti, “Foucault'dan Agamben'e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi”, **Cogito: Michel Foucault**, 70-71, Yaz 2012, ss. 21-38, s. 22).

Söz konusu iktidar tanımlaması yetersizdir çünkü on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında kapitalist ekonominin geçirdiği dönüşümle beraber bedene odaklanan pozitif ve üretken iktidar teknikleri karşımıza çıkar. Agamben'in göz ardı ettiği üzere, Foucault söz konusu tekniklerin hükümlerliği yerinden etmediğini, birlikte işletildiklerini ileri sürer.⁵²⁴ Yurttaş artık salt baskı altına alınamaz ya da iktidar yalnızca “hayır” diyen bir hukukla özdeşleştirilemez. Kapitalizm insanın bedenini, gündelik davranışlarını hedefler. Normlara riayetin yasaklama üzerinden değil, bu normların içselleştirilmesiyle sağlanmasına ihtiyaç duyar. Bedenin uysallaştırılması, çalışılabilir bedene dönüştürülmesi gerekir ve bunun için yasa/yasak koyan iktidar tekniği yetersizdir.⁵²⁵ Dolayısıyla da insanın biyolojik varlığının yalnızca negatif değil pozitif biçimde, üretim süreçlerine dahil edilmesi gerekir: “Artık söz konusu olan egemenlik alanında ölümü öne sürmek değil, değer ve yararlılık alanında yaşam dağıtmaktır.”⁵²⁶ *Disiplin ve Cezalandırma. Hapishanenin Doğuşu* (*Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, 1975) ile *Cinselliğin Tarihi*'ndeki (*The History of Sexuality*, 1976, 1984 ve 1984) kavramsal çerçeveye sınırlı kalan Agamben'e göre Foucault, iki temel teknikle, ulusun biyolojik yaşamının iktidarın nesnesi haline getirildiğini (en açık ifadesi, ırk sorununu siyasi bir proje olarak alan ve biyolojiyi siyasetin merkezine taşıyan Nasyonal Sosyalist Almanya⁵²⁷) ortaya koymuştur. “Politik teknikler” insanı bir nüfus altında değerlendirip doğumu ve ölümüyle biyolojik bir toplum içerisinde regüle ederken; “kendilik teknikleri” aracılığıyla birey kendisine dayatılan birtakım öznelliklerle yeniden inşa edilmektedir.

⁵²⁴ Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus. Collège de France Dersleri, 1977-1978** (çev. Ferhat Taylan), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2016, s. 97 (1 Şubat 1978 tarihli ders).

⁵²⁵ Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 69; Michel Foucault, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, **Büyük Kapatılma** (çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2015, ss. 163-278, s. 249.

⁵²⁶ Michel Foucault, **Cinselliğin Tarihi** (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007, s. 106.

⁵²⁷ Whyte, “Particular Rights and Absolute Wrongs”, s. 148.

İnsanın kendisiyle kurduğu bilinç ilişkisinin düzenlenmesiyle belirli normlar çerçevesinde yaşamını regüle etmesi amaçlanır. Ve iktidarın bu iki tekniği birçok momentte kesişir. Ancak Agamben'e göre Foucault iktidarın özneleştirici yönüne ağırlık vererek bu kesişim noktalarını ıskalamıştır.⁵²⁸ Bu çerçevede Agamben söz konusu kesişim alanlarını (hükümranlılıkla sınırlandırarak şekilde⁵²⁹) ortaya çıkarmaya, “siyasi olan”ın batı düşünce geleneğindeki kavranışını açıklamaya yönelir.

Foucault'ya göre bedenin siyasetin nesnesine dönüşmesi, iktidarın insanın bedenine ve yaşama usulüne bu şekilde nüfuz etmesi, belirli bir toplumsal-tarihsel bağlam içerisinde gerçekleşir. Biyopolitika, ulus-devlet modelinin şekillendiği, tabiat bilimlerinin ortaya çıktığı, kapitalizmin gelişmekte olduğu belirli bir zaman ve mekâna aittir.⁵³⁰ Belirtildiği gibi Agamben'in iddiası ise, çıplak yaşamın siyasete dahil edilmesinin arkaik bir olgu olmasıydı. Antik dünya çıplak yaşam ile siyasi yaşamı karşıtlık içinde sunar. Ama çıplak yaşam siyasetin eşiği olarak belirmekte, dışlanarak ya da dışlanır gibi yapılarak siyasi alanın içine alınmaktadır. İkinci önerme, çıplak yaşamın dışlanarak içlenmesi hareketinin egemen iktidar aracılığıyla gerçekleştiğini ve “egemenliğin mantığı”na tekabül ettiğini ileri sürerken; ilk iki önermenin sonucu olarak üçüncü önerme, egemenliğin çıplak yaşamı kendi içinde tutmasının, yani biyopolitikayı kurmasının, egemenliğin modern ve arkaik formlarında da geçerli olduğunu öne sürer. İkinci önermeye göre siyaseti belirleyen ilk hareket, “egemen iktidarın koyduğu ilk etkinlik”, üçüncü önerme doğrultusunda modern demokrasi ile totalitarizm gibi görünüşte birbirinden farklı modern ideolojileri örtük biçimde yönetir ve bugün siyasi olanı

⁵²⁸ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 11-16, 20, 143, 144.

⁵²⁹ Lemke, **Biyopolitika**, s. 78.

⁵³⁰ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 102 vd.

düşünmenin yolu, egemen iktidar ile çıplak yaşam arasındaki siyasi-hukuki ilişkiyi sorgulamaktan geçer.⁵³¹

Foucault'dan farklı olarak Agamben, ikinci önerme doğrultusunda, içleme-dışlama hareketini aracısız şekilde doğrudan egemen kavramıyla açıklar. Biyopolitika egemenden bağımsız düşünülemez.⁵³² “Egemen iktidarın ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır.”⁵³³ *Biós*'tan dışlanan çıplak yaşam, geride bırakılan bir yaşam değildir; *zoé* egemenlik alanında içlenir ya da yakalanır. Çıplak yaşam bu anlamda, egemenin kararıyla üretilen yaşamdır. Egemen bunu “yasak” koyarak, yasak doğrultusunda yönetilenle terk etme/edilme “ilişkisi” kurarak gerçekleştirir. Çıplak yaşamı bu şekilde egemen iktidarla bir araya getirerek siyasi yaşama katan, o halde, ilk kurucu hukuki-siyasi edimin sözleşmeye rıza gösterilmesi olduğunu düşünen toplum sözleşmesi kuramının aksine, yasak(lama)'tır. Jean Luc Nancy'den ödünç alınan yasak(lama) kavramıyla Agamben, egemenin kararı dahilinde dışlanan yaşamın tutularak siyasileştirildiğini ileri sürer. Yasaklanan şey ya da kişi egemen tarafından terk edilirken, yine egemen tarafından egemenlik alanında zapt edilir.⁵³⁴ Terk edilen ile terk eden arasındaki ilişki sürdürülmekte, terk edilen yasakta tutulmaya devam etmektedir: Hukuki düzenin terk ettiği kişiler de kendilerini yeniden yalın bir yaşamda bulmazlar; egemenlik alanında tutulmaya devam ettiklerinden yaşamaları bütünüyle egemenin merhametine bağlanır.⁵³⁵ Asli hukuki-siyasi ilişki belirtildiği gibi sözleşme değil yasaklamadır ve *zoé*

⁵³¹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 13, 15; Gündoğdu, “Potentiality of Human Rights”, s. 6.

⁵³² Gündoğdu, “Potentiality of Human Rights”, s. 6.

⁵³³ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 15.

⁵³⁴ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 76-78, 134.

⁵³⁵ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 76-78; Whyte, “Particular Rights and Absolute Wrongs”, s. 152.

ile *biós* arasındaki ayrım, doğal varlık ile bireyin hukuki varlığı (ya da doğum olgusu ile hukuki kişilik) arasındaki ayrıma tekabül eder.⁵³⁶

Egemen, çıplak yaşamı kendinde tutma, onu siyasetin nesnesine dönüştürme kudretine sahip iktidardır. Yasak(lama) edimiyle biyolojik ve siyasi nitelikli yaşam arasındaki eşikleri belirleme, yaşama değer biçme gücünü haizdir. Schmitt'in tezini takiben istisna durumu yaratıp hukuku askıya alırken yine hukukun içinde kalabildiği, çıplak yaşamı kendi içine çekebildiği için de egemenlik alanı "cinayet işlemeksizin ve kurban etmeksizin" insanın yaşamına son vermenin meşru olduğu "kutsal insan"ın (*homo sacer*) yaşam alanına tekabül eder.⁵³⁷ Kutsal insan ilahi ya da tanrısal yasanın öznesi değildir, dolayısıyla "kurban edilemez" ya da farklı biçimde ifade edilebilirse yası tutulamaz; öte yandan insani yasanın da öznesi değildir ve dolayısıyla da "öldürülebilir". Herkes egemenin karşısında potansiyel olarak kutsal insanken, kutsal insanın karşısında herkes egemendir. Egemen iktidarın tasarrufundaki bu yaşam, en somut ve aşırı biçimini yok edilmeleri suç olarak değerlendirilmeyen, herhangi bir yasanın koruması altında olmayan imha kamplarındaki tutsakların koşullarında bulur. İddia, antikiteden modernliğe geçen süreçte "aşama aşama" çıplak yaşamın siyasi yaşamın merkezine yerleşmesi, egemen iktidar ile çıplak yaşam arasında daima varolmuş ilişkinin daha fazla gün yüzüne çıkmasıdır. Agamben'in anlatısında bu uzun tarihsel süreçte olup biten; siyasi yaşamı kuran eşiklerin ya da zapt edilen istisnaların kurala dönüşmesi, *biós*'un sınırlarını çizen *zoé*'yle üst üste binmesi, en açık biçimde kampta görüldüğü üzere yaşam ile

⁵³⁶ Lemke, **Biyopolitika**, s. 79.

⁵³⁷ Egemen ve kutsal insan, yasaya dışsal konumlarıyla birbirleriyle benzeştirilebilirse de egemeni egemen yapan olağan hukuki düzeni askıya alırken bile o hukuki düzenle ilişkisini sürdürmesidir.

siyasetin kesiştiği ya da aralarındaki sınırın muğlaklaştığı ayrılmazlık alanlarının çoğalmasdır.⁵³⁸

Bu çerçevede, niteliksel ve tarihsel farklılıklarından yalıtık olarak tüm Batılı siyasi sistemlerde egemen iktidar, çıplak yaşamı siyasi yaşamdan dışlayıp ikincisinin çerçevesini çizerken onu bu düzene dahil etmekte; siyaset, çıplak yaşama göre tayin edilmektedir. Siyasi modernlikte siyasetin her daim önkoşulu olmuş çıplak yaşam (ve bu çıplak yaşamı üreten egemen iktidar), istisna olmayı bırakıp kamptan çıkarak yaşamın tüm veçhelerine yayılır:

“Siyasal düzenin sınırları bulanıklaşmaya başlayınca, bu düzende ikamet eden çıplak hayat kendisini bütün kente özgürce salıveriyor ve siyasal düzendeki çatışmaların hem öznesi hem de nesnesi haline, hem Devlet iktidarının örgütlendiği hem de bu iktidardan özgürleşmenin gerçekleştiği mekân haline geliyor. Her şey, sanki, Devlet iktidarının, canlı bir varlık olarak insanı kendi özgül nesnesi yaptığı disiplin süreciyle birlikte, büyük ölçüde modern demokrasinin doğuşuna tekabül eden bir başka süreç de başlatılmış gibi geliyor; bu ikinci süreçte, canlı bir varlık olarak insan kendisini artık siyasal iktidarın bir *nesnesi* olarak değil; bu iktidarın bir *öznesi* olarak sunuyor. Pek çok açıdan birbirinin karşıtı olan ve (en azından görünüşte) birbiriyle acımasızca çatışan bu iki süreç, vatandaşın çıplak hayatı bağlamında, insanlığın yeni biyosiyasal bedeni bağlamında birleşiyor.”⁵³⁹

⁵³⁸ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 15, 17, 89-92, 103-105, 140.

⁵³⁹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 18.

Çıplak yaşamın egemen iktidarın “örgütlendiği” alan olması, birinci ve ikinci önermeler doğrultusunda, Agamben için her daim geçerli bir olgudur. Modern olan ise çıplak yaşamın çelişkili biçimde egemen iktidardan “özgürleşmenin” mekânı olarak tahayyül edilmeye başlanmasıdır. İşte on sekizinci yüzyıl hak bildirilerinde⁵⁴⁰ bu “iki süreç” yan yana gelir. Birinci süreçte çıplak yaşamın egemen iktidara dahil edilmesi, siyasi modernlikte devlet iktidarına kaydedilmesi insan/yurttaş dolayımıyla gerçekleşir: İnsanın doğum olgusuna atıf yapan ve bu doğumu ulusla özdeşleştiren 1789 Bildirisi, egemen iktidarın “dünyevi” kaynağına, Tanrı ve monarkın yerine ulusu yerleştirir. Egemen iktidarın arkaik biçimde temel etkinliği biyopolitik beden üretmektir ve modernlikte üretilen “yeni biyopolitik beden” yurttaşın çıplak yaşamına tekabül eder. O halde birinci süreçte egemen iktidar ile çıplak yaşam arasındaki ilişki ulus kavramsallaştırmasıyla gerçekleştirilir. Hak bildirileri Agamben için ulus egemenliğine geçiş, tebaanın yurttaşla evrildiği sürecin sonlandığı momentleri simgeler. Modern devletin biyopolitik temelleri bildirilerle atılır.

İkinci olarak, yine aynı süreçte, insanın çıplak yaşamına referans yapan devredilmez nitelikteki haklarıyla insan/yurttaş, hukukun kaynağına yerleşmiştir. Çıplak yaşam, haklar aracılığıyla egemen iktidardan “en azından görünüşte” farklılaştırılmış, iktidardan özgürleşmenin imkânı olarak değerlendirilmiştir. Başka bir deyişle insan hakları, çıplak yaşamı iktidara karşı muhafaza etmenin aracı olarak kavranmaya başlanmıştır. Agamben’in çelişkili bulduğu ve insan hakları mücadelelerini “nafile”⁵⁴¹

⁵⁴⁰ Agamben, Fransız ve Amerikan Bildirilerine atıf yapmakla beraber çalışmasında yalnızca 1789 Bildirisi’ni analiz eder. 1776 Bildirisi’nin Agamben’in terminolojisi açısından yarattığı güçlükler hakkında bkz. Jean-Philippe Deranty, “Agamben’s Challenge to Normative Theories of Modern Rights,” **Borderlands**, 3 (1), 2004, http://www.borderlands.net.au/vol3no1_2004/deranty_agambnschall.htm (erişim tarihi: 15.05.2019).

⁵⁴¹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 215.

kılan husus, egemen iktidardan sakınılan çıplak yaşamın bizzat egemenin (dışlama-içleme hareketiyle) ürettiği ve kendisini egemen kıldığı mekân olması, nihayetinde, böyle bir çabanın bedeni siyasi çatışmaların “hem öznesi hem de nesnesi” haline getirmesidir.⁵⁴² Dolayısıyla da iktidara karşı mevcut hakların gözetilmesi ya da belirli bir hakkın hukuki güvenceye kavuşturulması yönündeki talepler, bedenin egemenin karar alanına taşınarak yaşam-siyaset sınırının muğlaklaşacağı, iktidarın yaşam ile siyaset arasında yeni eşikler belirleyeceği süreçleri başlatır.

Modern demokrasinin sorunu da, hak bildirileriyle “ulusun biyolojik bedeni”ni vazife edinmesi, böylelikle çıplak yaşamı parçalayarak tüm insanların bedenine dağıtması ve siyasi çatışma konusu haline getirmesidir. Hakları araçsallaştırarak yürütülen bir siyasi eylemlilik de yaşamın “görünürde nötr” olan boyutlarının dahi tamamen siyasileştirmesine zemin hazırlar.⁵⁴³ Üçüncü önermede imlendiği gibi, modern totaliter rejimler ile parlamenter demokrasiler arasındaki mesafe de bu açıdan bir ölçüde anlamını yitirir. Deneyimin gösterdiği üzere söz konusu rejimler arasında hızlı bir geçiş hep mümkün olabilmiştir zira ikisi de siyasi olanı çıplak yaşam üzerinden tanır ve yaşamı siyasileştirmeye çabalar; çıplak yaşamın regüle edilebilmesi için elverişli örgütlenme formu konusunda ise farklılaşırlar. Faşizm ve Nazizm de “ulusal egemenlik ve [insan] haklar[ı] bildirgeleriyle ortaya çıkan biyosiyasal bağlamda” yeşerir çünkü öncelikle insan-yurttaş olanı yeniden adlandırmaya, aralarındaki ilişkiyi yeniden tanımlamaya ihtiyaç duyarlar. Parlamenter demokrasilerle ortak biçimde burada da siyasi alanı belirleyen olgu, çıplak yaşam üretmek, insanın bedenini ve yaşam tarzını belirleyecek

⁵⁴² Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 170.

⁵⁴³ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 149, 145, 173.

eşikler ya da normatif kriterler oluşturmaktır.⁵⁴⁴ Her iki rejim için de geçerli olduğu üzere egemen, çıplak yaşamı üreten ve siyasi düzene kaydeden iktidardır ve insan hakları, bu okumada, bedenlerin egemenlik alanına kaydedilmesi için oluşturulmuş normlardan ibarettir.

C. Siyasi Modernlikte İnsan Hakları ve Biyopolitika

Yukarıda çizilen çerçeve doğrultusunda; modernlikte egemen iktidar ile çıplak yaşam arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu, egemenin dışlama-içleme hareketinin nasıl gerçekleştiği sorusunun yanıtı ulus olur. İnsan haklarının biyopolitikliğinin temelinde de insan-yurttaş paradoksu yer alır.⁵⁴⁵ 1789 Bildirisi'nin ikinci maddesindeki ulus atfı, kavramın etimolojik kökeninde bulunan “doğum”la (*nascere*), birinci maddenin insanın yurttaş olduğunu tanıtlar. İnsan-yurttaş ayrımıyla çıplak yaşamın siyasete dahil edilmesi ulus kurgusuyla ya da yurttaş statüsüyle gerçekleştiğinden, Arendt'in belirttiği gibi kitlelerin imha kamplarında öldürülebilmeleri herhangi bir ulusun üyesi olmaktan çıkarılmalarıyla mümkün olabilmektedir. Arendt ve Burke, 1789 Bildirisi'nde belirtildiğinin aksine, eşitliğin ve hak sahipliğinin salt insan olmaya ya da biyolojik doğum olgusuna bağlanmadığına dikkat çekmiştir. İki düşünürün insan hakları söyleminin normatif temellerine getirdikleri eleştiri Agamben tarafından da izlenir: Doğuştan devredilmez haklara sahip öznenin doğumu ulusal nitelikte olduğundan haklar devletsizlerin güvencesi olamamış, mülteci, İnsanlık'ta yakalanamamıştır. Tür olarak insanı ya da insanın siyasi nitelikte olmayan yaşama olgusunu referans alan haklar, yurttaşın hakları

⁵⁴⁴ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 156-157, 146, 153, 158; Whyte, “Particular Rights and Absolute Wrongs”, s. 153; ayrıca bkz. Whyte, **Catastrophe and Redemption**, s. 36.

⁵⁴⁵ Whyte, **Catastrophe and Redemption**, s. 35; Whyte, “Particular Rights and Absolute Wrongs”, s. 147; Lechte, Newman, s. 523.

olarak “doğdukları” anda gerçekliklerini yitirmiştir. Agamben’in ifadesiyle yine, haklar insanlara yurttaş sıfatıyla tanınmıştır.⁵⁴⁶ Fakat insan ve yurttaş iki ayrı özerk kategori olarak kullanan⁵⁴⁷ uluslararası insan hakları hukuku rejimi, hem de hakların araçsallaştırılmasına yönelik yapılan “siyasi” çağrılar, insan hakları fenomeninin söz konusu tarihsel işlevinin anlaşılmasını güçleştirmiş ve güçleştirmeye devam etmektedir.⁵⁴⁸

Arendt’in belirttiği gibi, yurttaşlık bağı yitiren kitleler genel bir insanlık tabiatına geri dönmemiştir. Varlıkları egemenlik alanına düşmüştür. Yaşamları haklara sahip olduklarından ötürü değil egemenin merhametinden ötürü uzamaktadır ve egemeni bu yaşamların değerli olduğu konusunda ikna etmeye zorlayacak herhangi bir mekanizma bulunmamaktadır.⁵⁴⁹ Agamben’in terimleriyle egemen çıplak yaşamı yasak(lama) edimiyle üretmiş, terk ettiği kişiyle ilişkisini sürdürmeye devam etmiştir. İnsana bir öz biçen ve bu özü esas alan bir hak rejiminin etkisizliğinin nedeni, bu bağlamda, egemen iktidarın kararıyla terk edilenin yine egemenlik alanında, egemenin tanıdığı biçimde kalmaya devam etmesidir. Devletsizler, ulusal azınlıklar ya da muhalifler, hukuk aracılığıyla haklarından mahrum bırakılmakla beraber egemen devletin siyasi gücünde tutulmaya devam ederler. Başka bir şekilde belirtirsek; kişiyi devlete bağlayan hukuki yurttaşlık bağının çözülmesi, terk edilen kişiyi fiilen siyasetin dışına ya da ortak bir insan tabiatına düşürmez. Agamben, egemenliğin terk edildiğimiz hukukun ötesindeki hukuk olduğunu söyler.⁵⁵⁰ Egemenin edimiyle hukukun terk ettiği kişi, örneğin belgesiz, kaçak

⁵⁴⁶ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 153-155.

⁵⁴⁷ McLoughlin, s. 313.

⁵⁴⁸ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 153.

⁵⁴⁹ Arendt, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm**, s. 304.

⁵⁵⁰ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 135, 76-78.

göçmen ya da terör şüphelisi, olağan hukukun güvencelerinden mahrum kılınmakla beraber egemenlik alanında zapt edilmekte, yaşamının değeri egemenin hükmüne bağlanmaktadır.⁵⁵¹

Arendt siyasi bir örgütlenmeye tabi olmayan ve dolayısıyla siyasi ve hukuki tanınırlığı bulunmayan devletsizlerin hak-sız koşullarının insan haklarını kuşatan ulus egemenliğini açığa çıkardığını ortaya koymakla kalmaz. Yabancılığı atayan yalnızca ulusal farklılıklar değildir. Yahudileri, eşcinselleri, komünistleri ve diğer birçok grubu ulus kimlikleri dahi kamptan kurtaramaz. Egemenliğin yaşam-ölüm eşiğini belirlemesi, yurttaşlık aracılığıyla haklarla donatılmış hukuki özne olarak İnsan'ı adlandırabilmesi ve böylelikle yaşama olgusuna değer biçebilmesi, insan normunun dışında konumlandırılmayı herkes için bir olasılık haline getirir. Kaldı ki, İnsan olanı adlandırmanın ve yaşam eşiklerini bildirmenin aracı egemen perspektifinden yurttaş-özne kurgusu olmakla beraber, insan olanı tayin eden eşik-normun çok daha çetrefilli olduğu hak-sız kitlelerin çeşitliliğinde de kendini gösterir. Agamben'in yaklaşımında biyopolitika tarihsiz ve aracısız olarak salt egemenliğin etkinliğine indirgendiği için, biyopolitikanın cinsiyetlendirilmiş, ırksal, ideolojik vb. çeşitli görünümünü takip etmek güçleşir. Ama genel olarak insan haklarının biyopolitik olarak nitelendirilmesi şu olguyu ifade etmemize izin verir: Hakların öznesi, eşik-normun sürekli biçimde yeniden yapılandırılmasına izin verirken, mültecinin kırılğan koşullarındaki gibi, eşikte çıplak yaşamlar üretilmesine hizmet edebilir.

⁵⁵¹ Lechte, Newman, s. 524.

Arendt'in işaret ettiği, egemenliğin gücü dahilindeki hukuk aracılığıyla ulusal haklardan mahrum bırakma stratejilerine, Agamben savaş yıllarının Avrupa'sından çeşitli örnekler verir. Fransa 1915 tarihli yasayla "düşman" soyundan gelerek yurttaşlık verilmiş kitleleri hedef almış, 1922 senesinde Belçika "ulusa karşı" eylemde bulunan iç düşmanın yurttaşlıktan çıkarılmasını hukuken düzenlenmiştir. "İtalyan vatandaşlığını hak etme" gibi yurttaşlık eşliğini bildiren bir kriterle İtalya, yabancılığın farklı biçimlerde yeniden tanımlanmasına hukuki bir dayanak icat etmiştir. En aşırı örnek Nürnberg Yasaları, yurttaşlığı hak edilmesi gereken ve dolayısıyla da sürekli biçimde sorgulanabilen bir statü olarak belirlemiş, yurttaşlar arasında hiyerarşik bir sınıflandırmaya gitmiştir. Söz konusu örnekler insan haklarının normatif temellerini tahrip ederken, egemenin kendisini yetkilendiren ama kendisinin dışında görünen hukukla meşrulaştırdığı şeyin, yurttaşlık eşliğiyle çıplak yaşamı siyasileştirmek, "yaşayan insanın insanlığına karar vermek"⁵⁵² olduğunu gösterir. Bu çerçevede "hakların öznesi"nin, Arendtçi anlamda insanın "ne"liğine dair yeni yanıtlar üretebilmesi, yaşam-siyaset sınırlarını muğlaklaştıran bedenler yaratabilmesi için egemenliğe bir "özneleşme alanı"⁵⁵³ tanımladığı söylenebilir.

⁵⁵² Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 159, 17.

⁵⁵³ Bu alan, olağan anayasal düzenin askıya alındığı istisna durumunun, çeşitli terk etme/edilme ilişkilerinin olasılık dahilinde olduğu alandır. Lechte ve Newman, haklara sahip hukuki öznenin, hukuki durum ile onun eşliğini kuran istisnai durum arasındaki belirsizlik alanında belirlediğini yazar. Hakların öznesi olmanın diğer yüzü (potansiyel) kutsal insan olmaktır: Olağan rejimde hakların öznesi olarak tayin edilen yurttaşın, egemenin kararıyla ortaya çıkarılabilecek istisna durumundaki yaşamı kutsal insanın yaşamıdır. İstisnanın kural haline geldiği kampta ise bu potansiyel tüm varlığıyla ortaya çıkarılmıştır (Lechte, Newman, s. 323 vd.). Ancak Agamben'in insan haklarının ve hakların öznesi olmanın "tehlikelerini" yalnızca istisna durumunun olasılık dahilinde olmasına bağlamadığını belirtmek gerekir. İstisna ve olağan durum, "genelde olduğu gibi uzamda ve zamanda birbirinden ayrı" tutulmakla beraber her daim bir aradadır, birbirlerinin varlığını geçerli kılmaktadır. Hukuk, kural koymak için istisna belirlemek zorunda ve "olağan" durum istisna üzerinden kurulmaktadır. Birbirinden ayrı kavranan bu iki paradigma, aslında birbirlerinin "suç ortakları"dır. Öte yandan Agamben'in iddiasının da geç modernlikte bunların birbirinden ayrılmaz biçimde ortaya çıktıkları yönünde olduğunu unutmamak gerekir (bkz. Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 41, 200-203, 198; Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s. 49).

Son olarak, Agamben'in biyopolitikanın modernlikte en aşırı noktalara kadar götürüldüğü iddiasına değinilebilir. Agamben, *oikos-polis*, *biós-zoé*, yaşam-siyaset, istisna-hukuk kuralı arasındaki hudut çizgilerinin çökmesi ve silikleşmesinin geç modernlikte yaşamı bütünüyle siyasileştirdiğini söyler.⁵⁵⁴ Bu yeni biyopolitik paradigma en açık biçimde, neyin hukuki olduğu sorusunun anlamsızlaştığı kamp koşullarında zuhur etmiştir. Modernlikte siyasetin dönüştüğü şeyin, dolayısıyla, yine bu mekânda aranması gerekir.⁵⁵⁵ Modern biyopolitikayı belirleyen hususun, o halde, kapsamı ve hukuk dolayımı olduğu ileri sürülebilir. Hukukun kökenine yurttaşı yerleştiren, insanın “doğuştan” haklarını duyuran bildirilerle şekillendirilmiş bir hukuk rejimiyle, Agamben, geri dönülmez bir yola girildiğini ileri sürer: İstisna, “geçici” ve “dışsal” bir olgu olmaktan çıkarak hukukiliğin kendisi haline getirilmiştir.⁵⁵⁶ (Egemen) hukukun geç modernlikte yaşamı siyasileştirmek ve siyasi olanı belirlemekte haiz olduğu güce işaret edilmesi; Gauchet, Brown ve diğer birçok eleştirmenin çağdaş dünyada siyasetin hukukla ikame edildiği ve bu ikamenin insan haklarının katkılarıyla gerçekleştiği yönündeki savıyla birlikte düşünülebilir. İnsan hakları bildirilerinin yaşam-siyaset ayrımının üstesinden gelebilmenin aracı olarak sunduğu haklar, yaşamı siyasileştirirken siyasetin hukuk tarafından kapsanmasına hizmet ediyorsa, bu çerçevede haklar bütünüyle bir hukuk kategorisi olarak düşünüldüğünden, siyaset yeniden, Agamben bakımından bu kez hukukun ötesinde düşünölmek durumundadır.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ Gündoğdu, “Potentiality of Human Rights”, s. 6.

⁵⁵⁵ Ünlü ifadeyle kamp “modernliğin *nomos*’u”dur; “siyasetin biyosiyaset olduğu ve *homo sacer*’in de vatandaş rolünü oynadığı siyaset sahnesinin eşsiz paradigmasıdır” (Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 198, 204).

⁵⁵⁶ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 201.

⁵⁵⁷ Whyte, “Particular Rights and Absolute Wrongs”, s. 148.

Agamben nezdinde haklarla sürdürülen mücadelelerin yaşamı siyasi-hukuki alana taşırken egemenliğin alanına bedeni soktuğu, iktidarın şiddetine maruz bırakılan yeni kurbanlar ürettiği belirtilmişti. Bu üretimin müsebbibi insan-yurttaş kategorisi, yurttaşlık alanı dışında da etkili olur. Agamben eleştirisini hak bildirileriyle sınırlamayıp, Charles Beitz’e göre çağdaş insan hakları hukuku pratiğinin en ayırt edici özelliği olan⁵⁵⁸ modern insancıl pratiklere de taşır.⁵⁵⁹ Egemen iktidarın haklar mekanizması, yurttaş bağlamından uzaklaştığı ölçüde bu defa, özneleştirerek ürettiği kurbanlarla özdeşleşmeye başlar: İnsan hakları, “artık canlı olarak görülmesi mucizelere kalmış” Ruandalı çocuğun (çıplak yaşamının) haklarıdır.⁵⁶⁰

Mutua ve Hopgood’un insan hakları ihlallerini görme biçimlerimizi sorgulayan çalışması, insancılığın çeşitli pratiklerle Batılı olmayan, yoksul, renkli “kadın ve çocuk” imgeleriyle kurban ya da “makbul mağdur”⁵⁶¹ statüsünü sabitlediğine dikkat çeker.⁵⁶² Kurban olarak tanımlandığı ve görüldüğü ölçüde Ruandalı çocuk, haklarının korunup güvence altına alınması için başkalarının müdahalesine muhtaç olan⁵⁶³, genellikle de “biz”den olmayan, “uzak” coğrafyanın insanını kuşatıcı bir imgeye dönüşür. Agamben, insancılık ile insan hakları arasındaki kavramsal ve tarihsel farklılıkları göz önüne almadığı yönünde eleştirilmişse de⁵⁶⁴, Agamben’in eleştirisi geç modernliğin insancıl pratiklerine yönelir ve birçok yazarın dikkat çektiği üzere bu iki söylem bugün büyük ölçüde üst üste binmekte, insan hakları insancıl örgütlenmelerin de asli referansı haline

⁵⁵⁸ Beitz, s. 115.

⁵⁵⁹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 160-161.

⁵⁶⁰ Whyte, **Catastrophe and Redemption**, s. 36.

⁵⁶¹ Özgür Sevgi Göral, “Makbul Olmayan Mağdurla Karşılaşmalar: Kürt Karşıtlığı ve Kent”, **Toplum ve Bilim**, Yaz 2011, ss. 223-231, s. 223.

⁵⁶² Hopgood, s. 24-46; Mutua, s. 30-31.

⁵⁶³ Whyte, “Particular Rights and Absolute Wrongs”, s. 149.

⁵⁶⁴ Bkz. Volker M. Heins, “Giorgio Agamben and the Current State of Affairs in Humanitarian Law and Human Rights Policy”, **German Law Journal** 6 (5), 2005, ss. 845-869, s. 848-853.

gelmektedir.⁵⁶⁵ Agamben'in eleştirisi daha ziyade, ortak bir zeminde iki söylemin de kendilerini siyaset-üstü konumlandırarak insanın yaşamını yalnızca öldürülebilen ama kurban edilemeyen çıplak yaşam olarak kavrayabilmeleri ve bu şekilde itiraz ettikleri egemenlik pratikleriyle örtük bir dayanışma içine girmeleridir. Ki bu iktidar görüldüğü üzere yaşama değer biçme iktidarındır ve her toplum çeşitli yaşam-siyaset eşikleri üzerinden işlediği gibi kendi kutsal insanlarını yaratır.⁵⁶⁶

Öte yandan, eğer günümüzde insancılık ile insan haklarının ortaklaşan dilinin giderek daha fazla devlet militarizmini meşrulaştırmaya hizmet ettiği savı kabul edilebilirse,⁵⁶⁷ yurttaş ile insan kategorilerinin arasını açan ve yurttaş hakları ile insan haklarını birbirinden ayıran söylemlerin pratikte yine ulus-egemenliğine kapandığı ileri sürülebilir.

İnsan-normunun yurttaş kimliğinin yanı sıra Batılı kimliği, aynı süreçlerde, bu kimliğe göre yaşamın değerini tayin edip çeşitli kitleleri kurbanlaştırarak yepyeni bir emperyalizmin meşrulaştırılmasına da hizmet edebilir. Ruandalı çocuğu kurbanla indirgeyerek ya da böyle bir imgeyle tarihinden koparılmış ve depolitize edilmiş kurbanlar üreterek Batılı devlet müdahalelerine imkân sağlamasının yanı sıra; öte yandan bu topraklarda tertiplenebilecek tüm direniş biçimlerini bertaraf etmeye yönelir.⁵⁶⁸ Belirtildiği gibi Badiou'nun yorumuna göre "insan hakları etiği"nin temelinde İyi ve Kötü

⁵⁶⁵ Whyte, "Particular Rights and Absolute Wrongs", s. 155.

⁵⁶⁶ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 167.

⁵⁶⁷ Whyte, **Catastrophe and Redemption**, s. 40, 16; Whyte, "Particular Rights and Absolute Wrongs", s. 147; Gündoğdu, "Potentiality of Human Rights", s. 9. Bu sav, insancıl müdahalelerin Batı'nın "işgal hakkı" olarak yorumlanmasıyla Rancière'de açık biçimde ortaya konulacaktır. bkz. Rancière, "Who is the Subject of Human Rights", s. 247.

⁵⁶⁸ David Landy, "Talking Human Rights: How Social Movement Activists are Constructed and Constrained by Human Rights Discourse", **International Sociology** 28 (4), 2013, ss. 409-428, s. 413.

ikiciliği yatar: “İyi, önsel olarak saptanabilen bir Kötü’ye karşı kendiliğinden müdahil olan şeydir.”⁵⁶⁹ Hukuk, her şeyden evvel Kötü’ye “karşı” hukuktur; “hukuk devleti” ilkesi bu nedenle “üstün” ve “zorunlu”dur; Kötü olanı adlandırmak açık seçik olmadığına ya da bu konuda bir mutabakat sağlanamadığında, arabuluculuk yapabilmesi için. Bunun için de öncelikle, “başına ne kötülük gelirse gelsin evrensel olarak saptanabilir” bir İnsan-özne koyutlar.⁵⁷⁰ Agambenci bir ifadeyle, öncelikle insani olanın eşiğini bildirmekle yola çıkar. Çağdaş insancıl politikalar, aynı mantığı takip ederek, Batı’nın tanımladığı kötülüğe ya da mağduriyete müdahale eder. Kurtarıcı-kurban ikiciliği⁵⁷¹, erdemli ve yardımsever Batılılar ile “medenilerden medenileştirici bir müdahale talep eden medeniyetsizleri”⁵⁷² konuşurken, Batı’nın mağduriyet mekânları olarak okuduğu coğrafyalardaki sömürgeciliğin ve emperyalizmin rolünü maskeler.⁵⁷³ İnsan haklarının ve insancıl müdahalelerin egemenliği; “sömürgeciliğe ve emperyalizme on yıllarca yöneltilen cesur eleştirilerden sonra, bugüne gelindiğinde ‘Batı’nın kendisinden duyduğu alçakça memnuniyetle ve şu ısrarlı savla örtüşmektedir: Üçüncü Dünya’nın sefaleti, kendi yetersizliğinin, kendi anlamsızlığının, kısacası kendi alt-insanlığının (*subhumanity*) sonucudur.”⁵⁷⁴

İnsan hakları sorunu, İnsan-normun dışında kalanları şiddetle baş başa bıraktığında belirginleşir. Ama normun sınırlarını çizenin yine söylem ve pratik olduğu çoğunlukla unutulur. Hakların evrenselleştirici söylemi doğaya atıfla meşrulaştırılırken siyasi-hukuki sınırların pratikte yarattığı ve yeniden ürettiği şiddet maskelenir. Yurttaş ve

⁵⁶⁹ Badiou, s. 24.

⁵⁷⁰ Badiou, s. 24-25.

⁵⁷¹ Mutua, s. 11, 30 vd.

⁵⁷² Badiou, s. 28.

⁵⁷³ McLoughlin, s. 310.

⁵⁷⁴ Badiou, s. 29.

İnsan kategorileri arasındaki paradoksun sunduğu üzere insan hakları insanı yurttaşlık bağıyla/sınırıyla tanır, yurttaşlıktan ayrıldığı ölçüde de onu kurban statüsünde alır. Bu statü Ruandalı çocuk için geçerli olduğu gibi siyasi açıdan güçsüz, edilgin, yardıma muhtaç bir figür⁵⁷⁵ olarak görülen mülteci için de geçerlidir. Günün koşullarında mülteci, göçmen, sığınmacı ve diğerlerini yardıma muhtaç mağdurlar olarak gören (“liberal”) yaklaşım, tüm “hoşgörüsüne” rağmen, bu kitleleri ulusal güvenliğe tehdit olarak gören (“muhafazakar”) tutumdan da aslında çok az farklılaşır. Her ikisi de ötekine duyulan görece örtük korkuyu izler ve söz konusu kitlelerin koşullarını kırılgan hale getiren siyasi-ekonomik süreçleri perdeler. Bu açıdan, aynı korku siyasetiyle (*fearism*) belirlenirler.⁵⁷⁶

⁵⁷⁵ Lechte, Newman, s. 532.

⁵⁷⁶ Michalinos Zembylas, “Agamben’s Theory of Biopower and Immigrants/Refugees/Asylum Seekers. Discourses of Citizenship and the Implications For Curriculum Theorizing”, **Journal of Curriculum Theorizing**, 26 (2), 2010, ss. 31-45, s. 32.

IV. İnsan Haklarının “Ötesinde” Özne Sorunsalı

A. Egemenliğin Perspektifinden Hak Siyaseti

Thomas Lemke'nin vurguladığı gibi *Kutsal İnsan*'ın siyasi önemi, haklarından mahrum edilenlerin haklarına sahip olma ya da bu hakları genişletme amacıyla verdikleri mücadelelerin sınırlılığını, doğal varlık ile siyasi-hukuki varlık, insan ile yurttaş arasında eşik belirleyip norm koyan modern hukuk mantığını aşacak yeni bir siyasi gramere duyulan ihtiyacı ortaya koymasındır.⁵⁷⁷ Bununla beraber metnin kavramsal sorunları, kaçınılmaz bir şekilde insan hakları bildirileri analizine taşınmakta, Agamben'in insan haklarını bir siyaset olarak reddeden çıkarımını belirlemektedir. Temel bir sorun, hukuki bir iktidar anlayışına ya da egemenliğe odaklanıldığı ölçüde⁵⁷⁸ egemenlik alanındaki eylemlere indirgenemeyecek karmaşık iktidar ağlarının Agamben'in kavramsal çerçevesindeki yokluğu; insan hakları bakımından, hakların egemen faaliyetiyle özdeşleştirildiği ölçüde, Arendt'ten farklı olarak, salt hukuki bir kategori olarak kalmasıdır. İnsan hakları siyaseti, bu açıdan salt egemen ile ürettiği özne arasında, egemen tarafından belirlenmiş bir düzleme sıkışıp kalır. Hakları kuran ve farklı şekillerde sahiplenilen siyasi eylemliliğin ve hakların muhtelif ve değişken etkilerinin göz ardı edilmesi, haklara içkin paradoksalılığı açılım olarak tanımayı güçleştirir. Bizleri yine insan hakları sorunu bakımından olumsuz nitelikteki paradokslar ile gündelik aciliyetler arasına hapseder.⁵⁷⁹ Eleştirel yaklaşımlar içerisinde, özellikle hakları mücadele zemininden koparıp egemenlik paradigmasıyla kavraması nedeniyle kuşkuyla

⁵⁷⁷ Lemke, *Biyopolitika*, s. 90.

⁵⁷⁸ Lemke, *Biyopolitika*, s. 78, 85.

⁵⁷⁹ Honig, *Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy*, s. 141.

yaklaşılabilecek Agambenci “insan haklarının ötesinde” bir siyaset çağrısı, onu ilgili yazında da farklı bir yere konumlandırmayı gerektirir.

Agamben eleştirisi, Foucault ve Foucault’yu izleyen (özellikle düşünürün yönetimsellik kavramından hareket eden) çağdaş eleştirmenlerin insan hakları analizleriyle bir ölçüde buluşturulabilir. Öncelikle Agamben, Foucault gibi, hukuku belirlenmesi gereken bir meşruiyet bakımından değil ama yürürlüğe koyduğu tabi/özne kılma prosedürleri bakımından analiz eder.⁵⁸⁰ Her ne kadar egemenle özdeşleştirmiş de olsa, hakları Foucault ile paralel biçimde biyopolitik bağlamında düşünmesi, hukuki süreçler içerisinde insan olanı (“yurttaş” ile sınırlı olarak) adlandırma stratejisi olarak işletilmekte olduklarını söylemesine imkân verir. Örnek olarak, Fransa’da mültecilerin ikamet izninin “yaşamı tehdit eden” bir hastalığın varlığına bağlayan hukuki düzenlemenin, egemenliğin yaşamın değerine yönelik kararına tekabül ettiği belirtilmişti. Aslında söz konusu düzenlemeyi beklemeye dahi gerek yoktur; mülteciliğin (ve dolayısıyla yurttaşlığın) hukuken sınırları çizilmiş statüsü hâlihazırda, *biós-zoé* ayrımı doğrultusunda yaşama olgusunun eşiğinin hukuki öznenin takdiriyle kurulduğunu gösterir. Uluslararası hukuk rejiminde mülteciliğin hukuki tanımlamaları, bu statünün bahsedildiğinden çok daha fazla sayıda ağır koşullardaki insanı hâlihazırda dışlamaktadır.⁵⁸¹ Bu siyasi-hukuki takdir, Agamben’in işaret ettiği gibi, elbette insan haklarına dair doğallaştırıcı söylemin gücünü zayıflatır. Haklar bu çerçevede, liberal

⁵⁸⁰ Bkz. Michel Foucault, “İki Ders” (çev. Ferda Keskin), **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 85-116, s. 104; Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 27; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 41 (14 Ocak 1976 tarihli ders). Fransızca’da hem “hak” hem de “hukuk” sözcüğünü karşılayan *droit* bakımından çeviri tercihlerindeki farklılıklar nedeniyle, çalışmanın devamında *Toplumu Savunmak Gerekir*’in bu iki çevirisine de atıf yapılacaktır, 7 Ocak ve 14 Ocak 1976 tarihli dersler bakımından “İki Ders” başlığıyla yayımlanan Türkçe çeviriden de faydalanacaktır.

⁵⁸¹ Kennedy, “The International Human Rights Regime: Still Part of the Problem?”, s. 25.

insan hakları söylemindeki gibi özne-devlet ilişkisinde özneyi devlet düzenine karşı korumaktan ziyade bireyleri özneleştiren yönetim araçları olarak belirir. Ve yine Agamben'in olumlayacağı gibi, Foucaultcu bir perspektiften ileri sürüldüğü üzere şiddete karşı "anti-siyasi ve bilhassa ahlaki bir panzehir" olarak insan hakları, siyaseten edilgin kurbanlar üretirken çeşitli kolektif projelerin tertiplenmesini de güçleştirebilir.⁵⁸² Dolayısıyla Foucault ile ortak bir paydada Agamben'in, insan haklarının "önceden varsaydığı öznelere ürettiği ve öznelere egemen iktidar karşısında kırılgan hale getirdiğini"⁵⁸³ ileri sürdüğü söylenebilir.

Bununla beraber biyopolitika yaklaşımındaki farklılaşma, tüm siyasi yapılanmaları belirleyen ve tüm formlarında egemenliğe indirgenen⁵⁸⁴ tarihsiz ve olumsuz bir biyopolitika fikri, Agamben'in analizini Foucaultcu bir hak siyasetinden bütünüyle ayırabilir. Foucault, yönetsellik taktiklerinin ve özneleştirme süreçlerinin hayata geçirildiği tarihsel çerçevede, yaşam ve ölüme karar veren egemen iktidarın ortadan kalkmadığını ama gerilediğini, farklı tekniklerle yaşam bulduğunu ileri sürmüştü.⁵⁸⁵ Geç modernlikte aşama aşama egemen-biyoiktidar arasındaki kesişimin arttığının iddia edilmesi, öncelikle Foucaultcu perspektiften, yönetsellik çağının oldukça gerisine düşecektir.⁵⁸⁶ Öte yandan egemen-biyoiktidar kesişimin her daim belirleyici olması, siyasi olanı belirleyen (biyopolitik) hareketin egemenin etkinliği olarak belirtilmesi, siyaset için egemenliği merkezi bir paradigma olarak tanıtlar. Zeynep

⁵⁸² Brown, "The most we can hope for...": Human Rights and the Politics of Fatalism", s. 454.

⁵⁸³ Gündoğdu, "Potentiality of Human Rights", s. 9.

⁵⁸⁴ Gambetti, "Foucault'dan Agamben'e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi", s. 22.

⁵⁸⁵ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 100 – 107.

⁵⁸⁶ Gündoğdu, "Potentiality of Human Rights", s. 9-10. Lemke, Foucault ile Agamben arasındaki temel farkın egemenlik kavramsallaştırmasında yattığını öne sürer. Foucault, egemen iktidarın artık egemen olmadığı koşulları gözler önüne sürerken Agamben, Foucault'nun eleştirdiği iktidarın hukuki modelini yeniden inşa eder. Hukukun dışında kalan ve normallüğün üretildiği iktidar mekanizmalarını ise tamamen analizin dışında bırakır (Lemke, **Biyopolitika**, s. 85 vd.).

Gambetti, Agamben'in iktidarının, aksi önermelerine rağmen, ilişkiselliğe dahi tabi olmadığını yazacaktır; iktidar, “karşılıklı belirlenim diyalektiğinin” bütünüyle dışındadır.⁵⁸⁷ Başka bir deyişle Agamben iktidarı büyük ölçüde merkezileşmiş bir iktidar kipi üzerinden tanır.

İleride yine Foucault'nun işaret edeceği gibi, mevcut insan hakları söyleminin asli bir yanılsaması, yalıtık bir özne ve iktidar (devlet) varsaymasıdır. Haklar, birbirinden ayrıştırılmış birey ile devlet arasındaki mesafeye yerleştirilmekte, birey, doğuştan devredilmez haklarıyla iktidarın karşısına çıkmaktadır. Hakları egemenin şiddetine bağlamak suretiyle Agamben bu kurguyu alt üst eder. Ancak öznenin failliğinin okunmadığı yerde egemenlik tüm bu mesafeye yayılır ve iktidar neredeyse kendi kendiyile özdeş duruma gelir. Siyasi olan, egemen dışında başka hiçbir faili tanımaz.⁵⁸⁸ “Modern biyosiyasette egemen, hayatın değerine ya da değersizliğine hükmeden kişi demektir. Artık hayatın – haklar bildirgeleriyle birlikte egemenlik ilkesiyle donatılan hayatın – ta kendisi egemen kararın mekânına dönüşüyor.”⁵⁸⁹ Aksi önermelere rağmen *Kutsal İnsan*'daki anlatının, önceden verili bir egemeni kabul ettiği ve tüm siyasi-toplumsal varoluş biçimlerini bu özneye göre konumlandığı ileri sürülebilir. Toplumsal pratiklerin ortaya çıkarabileceği ya da şekillendirebileceği tabi/özne kılma prosedürleri ise bu kavramsal tabloya güçlkle yerleşir.

⁵⁸⁷ Gambetti, “Foucault'dan Agamben'e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi”, s. 23.

⁵⁸⁸ Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 7.

⁵⁸⁹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s.170.

İktidar kavrayışının merkezindeki egemen-hukuk paradigması (ya da devlet-merkezcilik⁵⁹⁰), tarih-dışı biyopolitika ile özdeş bir egemen kavramsallaştırması⁵⁹¹; biyopolitikanın toplumsal-ekonomik boyutlarını göz ardı edebilir⁵⁹², yaşam-ölüm eşiklerinin bugün hukuktan ziyade kapitalizme içkin yasalar aracılığıyla belirlendiği iddiası kabul edilebilirse günün koşullarında işlevsiz addedilebilir⁵⁹³ ve yine tarih-dışılığıyla biyopolitikanın cinsiyetlendirilmiş, kolonyal, ırkçı ve tüm diğer farklı görünümünü maskeleyebilir.⁵⁹⁴ Fakat üzerinde asıl durmak istediğimiz husus, iktidarın merkezileşmemiş görünümünün dışarıda bırakılması ve hak mücadelelerinin olumsuzlanmasıyla belirginleştiği üzere, “egemen miti”⁵⁹⁵ karşısında özgürleşmenin imkânı sorunudur.

“Egemenliğin anayasalcılık ortamında ve onun zararına olarak kendini nasıl dayattığını göstermek sağduyuya aykırı, hatta heyecan verici bir durumdur, ancak çağdaş gücün izini sürmenin bu önemli yolu özneye bir kere daha aşık olma noktasına varırsa kesinlikle büyük bir hataya düşülmüş olur. Anayasalcılığın egemen gücün anayasal güvenceleri askıya alma haklarını nasıl güvence altına aldığıнын mantığını izlemek bir şeydir, bu mantığı çağdaş gücün işleyişini

⁵⁹⁰ Lemke, **Biyopolitika**, s. 78.

⁵⁹¹ Zizek, “İnsan Haklarının Bayağılığı: Bir Semptom Olarak Şiddet”, s. 72.

⁵⁹² Lemke, **Biyopolitika**, s. 79, 88-89.

⁵⁹³ Gambetti, “Foucault’dan Agamben’e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi”, s. 23 vd.

⁵⁹⁴ Ewa Plonowska Ziarek, “Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender”, **South Atlantic Quarterly** 107 (1), 2008, ss. 89-105, s. 93 vd.; Lemke, **Biyopolitika**, s.89.

⁵⁹⁵ Gündoğdu’dan aktararak; “mit” sözcüğü, Agamben için olumsal olanı kaçınılmaz ve zorunlu olarak imleyen aldatıcı bir anlatıyı ifade eder ve geleneksel iktidar yaklaşımı egemen iktidarın şiddetini maskeleyen mitsel bir anlatı olarak yorumlanır. Agamben’in egemen iktidar analizinin hedefinde, “siyaset alanını vatandaşların hakları, özgür irade ve toplumsal sözleşmelerle temsil etme yönündeki modern alışkanlıklarımız” (Agamben, **Kutsal İnsan**, s.131) yer alır. **Kutsal İnsan**’a yöneltilmiş ve yukarıda aktardığımız eleştirel okumalarla paralel biçimde Gündoğdu, “potansiyel(lik)” kavramına rağmen tarihe içkin olumsuzlukların ve potansiyellerin göz ardı edilerek egemenlik paradigmasını kuşatan miti kırma çağrısının, en nihayetinde yeni bir köken mitine dönüşüp dönüşmediğini sorar (Gündoğdu, “Potentiality of Human Rights”, s. 12-13).

kavramanın biricik yolu olarak tesis etmek bambaşka bir şey. Eğer dikkatimizi celbeden şey egemenin keyfi kararlar alma yetkisinin göz kamaştırıcılığıysa, bu durumda, söz konusu mantığın gerekli olduğunu belirtme ve bu tartışmanın nereden çıktığını, asıl meselenin devasa bir sorun olan devletsizlikte ve sorunun üzerine etkili biçimde gitmek için, siyasal muhalefetin post-ulusal biçimlerini arayıp bulma talebinde düğümlendiğini de unutmama riskini göze alırız. (...) Devlet gücünü savuşturan ya da oyalayan direnişi, eylemliliği ve karşı-seferberlik biçimlerini anlamak istiyorsak, iktidarın çokdeğerliliğini ve taktiklerini kavramanın daha karmaşık yollarına ihtiyaç duyacağımız ortadadır. (...) Mahrumiyeti tanımlarken başvuracağımız dil çoğu durumda bu açıdan kilit sayılan terimlerin ‘egemenlik’ ve ‘çıplak hayat’ olmasını gerektiriyorsa, o zaman kendimizi, gücün/iktidarın başka ağlarını ya da gücün orada nasıl bir yeniden kalıba döküldüğünü, hatta o yere nasıl yedirildiğini anlamak için ihtiyaç duyduğumuz lügatten yoksun bırakacağımız da bilinmelidir.”⁵⁹⁶

İnsan hakları siyaseti konusundaki Agambenci tutumu, haklara dair karşı-seferberlik ve eylemlilik biçimlerine atfedilen rol bakımından yeniden Foucault ile karşılaştırmak suretiyle açıklamaya çalışabiliriz. İktidara salt egemenliğin perspektifinden bakmayan, siyasi analizde kralın kellesini gerçekten uçurma cesareti⁵⁹⁷ gösteren içkin bir perspektifte, her şeyden önce iktidar ağlarının bir “ötesi” ya da dışarısı olmadığından, hakların iktidar odaklarına direnmenin aracı olarak sahiplenebileceği ileri sürülebilmektedir. Zira basitçe, iktidar dışsal olarak bireye “uygulanan” bir şey olmak

⁵⁹⁶ Butler, Spivak, s. 30-31.

⁵⁹⁷ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 69.

yerine Foucault'ya göre birey üzerinden işler. İktidar, bedenleri bir “geçiş yolu” olarak kullanır.⁵⁹⁸ İkinci olarak, iktidar kendinde ne iyi ne de kötü olarak kavranabilir: “İktidar stratejik oyunlardır”.⁵⁹⁹ İktidar ilişkileri, bireylerin başkalarının davranışlarını yönlendirmeye çalışmasını sağlayan stratejilerden ibarettir. Bu ilişkiler tüm topluma yayılmakla beraber salt negatif bir anlamla sabitlenemez. “Şeylerin kolayca tersine çevrilebileceği açık bir stratejik oyunda”⁶⁰⁰ direniş, iktidarın değer verdiği yaşamı ve bir canlı olarak insanı sahiplenerek sürdürülebilir. Agamben için egemenlikle zapt edilen ve hukuki normlara indirgenen bedensellikte Foucault mücadele imkânı görür. Haklardan beklenen bir ütopya olsun ya da olmasın, pratikte “ortada olan son derece gerçek bir mücadele sürecidir; bir siyasal nesne olarak yaşam adeta havada kapılmış ve onu denetlemeye girişen sisteme karşı çevrilmiştir. Her ne kadar siyasal mücadeleler hukuksal olumlamalar çerçevesinde dile gelseler de, bu mücadelelerin amacı hukuktan çok yaşam olmuştur.”⁶⁰¹ Agamben'in terminolojisiyle egemenliğin ürettiği çıplak yaşam, insan haklarının ötesinde değil haklarla yürütülen mücadelelerde, egemenliğe karşı ileri sürülebilir. Öte yandan, ileride değinileceği üzere, Foucaultcu perspektif pratiğe kılavuzluk edecek bir teori arayışından kaçınmakta, pratikle beraber hareket eden teorinin pratiğe birtakım kavramsal araçlar sunabileceğini ya da sunmayabileceğini öngörmekte, siyaset tahayyülüyle olumsuzluğu kabul etmektedir. Özgürlüğün de geleceği olmadığına göre,⁶⁰² gelmekte olan bir eylemlilik formuna değil hâlihazırda toplumsal gerçeklikte

⁵⁹⁸ Foucault, “İki Ders”, s. 106; Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 29; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 43 (14 Ocak 1976 tarihli ders).

⁵⁹⁹ Michel Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 221-247, s. 244.

⁶⁰⁰ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 244.

⁶⁰¹ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s.107.

⁶⁰² Cemal Bâli Akal, **Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Edebiyatta Spinoza**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.

sürdürülen eylemliliğe atıf yapmakta, direniş imkânını mücadeleler “içerisinde” aramaktadır.

Kutsal İnsan’ın modern biyopolitikanın iki yönlülüğüne değindiği pasajı, iktidara karşı verilen mücadelelerde bireylerin kazandıkları alanların, hak ve özgürlüklerinin, eş zamanlı olarak daima, bireylerin yaşamlarını zımni olarak devlet düzeninin nesneleri haline getirdiğini belirtir; ardından, söz konusu süreçlerin “tam da insanların kaçıp kurtulmak istedikleri egemen iktidar için yeni ve daha korkunç bir zemin” yarattığını ileri sürer.⁶⁰³ Hak bildirilerinin paradoksal ve çeşitli etkiler doğurabileceğini, genel olarak siyasi olaylara içkin olumsuzluğun kabul edilebileceğini imlemekle beraber Agamben (ki bu kabul Agamben’in “potensiyel(lik)” kavramında vardır), Gündoğdu’nun yorumunda, analizini tek bir yönde sürdürmüş, yalnızca egemen iktidarın biyopolitik şiddetine tabi kıldığımız süreçleri izlemiştir.⁶⁰⁴ Lemke yorumunda ise Agamben biyopolitikanın iki yönlülüğünü tutmakta, bu iki yönlülük nedeniyle, hakların ya da hak mücadelelerinin değersizliğine hükmetmemektedir. Agamben esasen hukuki-iktisadi ilişkilerce kavranan bir siyasala karşıdır. Yazara göre liberal demokrasilerin hukukun üstünlüğü şiarı, totalitarizme alternatif bir siyaset üretme kabiliyetinden yoksundur.⁶⁰⁵ Ancak sorun esasen Agamben’in insan haklarını yalnızca egemenle bağlı hukuki bir kategori olarak düşünmesinde belirir. Egemenlikten “çıkış” sunabilecek “yeni bir politikanın biçim ve usulleri”, hukukun “dışlayarak içleyen ve içleyerek dışlayan” kapısını sonsuza dek

⁶⁰³ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 146.

⁶⁰⁴ Gündoğdu, “Potentiality of Human Rights”, s. 10. Gündoğdu, özellikle *Kutsal İnsan* sonrasındaki metinlerde geliştirilen, tarihi olumsuzluklar ve potansiyelliklerle kavrama çabasının ürünü Agambenci potensiyel(lik) kavramının, Agamben’e rağmen, insan haklarının siyasi açılımlarını düşünmek ve egemenlik mitini kırmak konusunda işlevsel olduğunu düşünür.

⁶⁰⁵ Lemke, *Biyopolitika*, s. 82. Lechte ve Newman da, biyopolitikanın bu iki yönlülüğünün kabulünün insan hakları bakımından da geçerli olduğunu düşünür (Lechte, Newman, s. 530 vd.).

kapatmaktan geçmekte⁶⁰⁶, hukuki bir form olarak değerlendirildiği ölçüde haklar da kapı dışarı edilmektedir. Doğrudan insan hakları sorununa temas eden iki metinde de, hakları konuşan siyasi süreçlere ve hukuki formlarla başka türlü ilişkilenebilecek eylemlilik biçimlerine yer yoktur. Bu bağlamda Agambenci analiz, hakları toplumsal mücadele zemininden koparan tüm diğer yorumlama çabalarıyla buluşturulabilir.

B. Hak Siyasetinin Agambenci Reddi

Arendt'i takiben Agamben insan haklarını devletsizlerin iki savaş dönemindeki koşullarından hareketle sorunsallaştırmıştır. Farklı tarihsel anlarda farklı biçimlerde tezahür etmiş/etmekte olan kitlesel mülteci krizleri karşısında her iki isim de mülteci figürünü, insan haklarının (ve öznenin) paradoksallığını ifşa eden bir “septom”⁶⁰⁷ olarak değerlendirir. Arendt 1951’de insan hakları sorununu siyasi örgütlenme formları üzerinden okur ve insan hakları dilini, haklara sahip olma hakkı biçiminde, yeni bir siyasi örgütlenme formunu tartışmaya açmak üzere yeniden formüleştirir. Haklara sahip olma hakkı, kamusal alanda Arendtçi anlamda görünür olma talebinin hak dilinden bir şiarına dönüşür. Foucault, kapitalizmin yepyeni bir evresinde, iktidarın siyasi ve kendilik teknikleriyle işlediği bir düzlemde insan haklarını bu tekniklerin kesiştiği alanda okur. Hak temelli kimlik siyasetlerinin yükselişe geçtiği bir dönemde, haklarla yürütülen eylemliliği özellikle olarak özneleştirme ve bireyselleşme sorunu bakımından sorgular. Agamben ise, Arendt ile Foucault düşüncesinde eksik bulduğu biyopolitika-totalitarizm ilişkisinin analizini ortaya koyma çabasında⁶⁰⁸ özneleştirme alanını egemen iktidarın

⁶⁰⁶ Gündoğdu, “Potentiality of Human Rights”, s. 7; Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 65-66.

⁶⁰⁷ Gündoğdu, “Potentiality of Human Rights”, s. 7.

⁶⁰⁸ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 12-13.

alanına bağlarken, iki düşünürden de farklı şekilde, hakları egemenliğin düzenleyici aracı olarak kavrayıp reddedecek, egemenlik alanına indirgenemeyecek pratikleri göz ardı edecektir.

Haklar egemen ve çıplak yaşam düzleminde iki açıdan reddedilir. Öncelikle kurumsallaşmış haklar olarak; Agamben, hukuki aidiyet biçimlerinin güvencesine itibar etmez. Bu açıdan da, eleştirel olarak haklarla sürdürülen mücadelelerin siyasi önemini vurgulayan Arendt (örneğin, “yahudi” kimliğiyle sürdürülen bir mücadelede) ile Foucault’dan (örneğin, “eşcinsel” kimliğiyle sürdürülen bir mücadelede) farklılaşır. Arendt için kişinin hukuk sahnesinde icra edilen oyuna katılabilmesi için zorunlu *persona* maskesine ihtiyacı vardır. İleride değinileceği üzere, “devletin talepleriyle yurttaşların hakları arasındaki geleneksel olarak örgütlü ve kurumsal oyuna”⁶⁰⁹ katılım mevcut koşullarda istemeden edemeyeceğimiz bir şey olsa dahi, Foucault bakımından direnenler, oyunun kurallarını değiştirmeye, siyaseti farklı ilişkilendirme biçimleri üzerinden yeniden şekillendirmeye muktedirdir. Agamben, kurumsal-hukuki oyuna katılımı reddeder.

İkinci olarak, haklar kurumsal-hukuki ilişkiler nezdinde tanındığından bir siyaset olarak da reddedilir. Ve insan hakları siyasetinin bu reddi, farklı kavramsal çerçevelerden de farklı şekillerde ifade edilebilir: Michael Hardt, Antonio Negri, Paolo Virno, Roberto Esposito gibi isimlerin perspektifinden biyopolitikanın (biyopolitik araçlar olarak hakların) olumlayıcı ve üretici yönünün⁶¹⁰, iktidar-özne ikiciliğini reddeden Foucaultcu

⁶⁰⁹ Michel Foucault, “Analitik Siyaset Felsefesi”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 194-211, s. 204-205.

⁶¹⁰ Michael Hardt, Antonio Negri, **İmparatorluk** (çev. Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001; Roberto Esposito, **Biós: Biopolitics and Philosophy** (çev. Timothy Campbell), University of Minnesota Press, 2008; Paolo Virno, **Çokluğun Grameri** (çev. Volkan Kocagül, Münevver Çelik), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2013 (aktaran: Whyte, **Catastrophe and Redemption**, s. 39).

bir siyasette, salt hükümlerle belirlenmeyen iktidar ağları içerisindeki karşı-tutum imkânlarının⁶¹¹, Jacques Derrida bakımından hukukun tayin edilmiş sınırlarını yeniden yorumla açan siyasi müzakere stratejilerinin⁶¹², Brown’a göre siyasi süreçler içerisinde üretilen hakların demokratik gücünün⁶¹³, Wall’un yorumunda haklara içkin radikalliğin⁶¹⁴, Butler için “hukukun hukuka karşı kullanılabileceği süreçler”in⁶¹⁵ reddi olarak tanımlanabilir. Rancière, Agamben’in hakları egemenlik alanına dahil ettiğini ve siyasi “uyuşmazlık” ve “ihtilaf” mekânı olarak kavrayamadığını, neticede depolitize edici bir yaklaşım ortaya koyduğunu ileri sürer. Egemen güç ile biyoiktidar neredeyse özdeşleşmiş, ulus-devlet egemenliği ile insan hakları arasında hiçbir mesafe bırakılmamıştır. *Kutsal İnsan*, siyasi olanın egemenin etkinliğiyle kurulan sınırlarına meydan okuyacak bir mücadeleye alan bırakmamıştır. Kamp paradigmasıyla egemenliğin ürettiği çıplak yaşamların toplumun her boyutuna, her bir bireyin bedenine yayıldığı bir momentte, bundan böyle bizi bu “ontolojik tuzak”tan yalnızca Tanrı kurtarabilir.⁶¹⁶ Batı siyasi düşüncesini kümülatif biçimde imha kampında sonra erdiren bir anlatıda da kamp, “ontolojik kaderimiz” olarak belirlemektedir.⁶¹⁷ *Kutsal İnsan*’a yöneltilen bu eleştiriler tartışmalı⁶¹⁸ olmakla beraber, farklı sahiplenme ve hukukla farklı ilişkilendirme biçimleriyle Agamben’den hareketle alternatif bir hak siyaseti geliştirmenin mümkün olmadığı düşünülebilir. İnsan hakları bildirilerinden hareketle hak siyasetini reddeden bu eleştirel tavır, mülteci figürüyle beraber değerlendirildiğinde, devletsizlerin ulusal hukuk

⁶¹¹ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 3.

⁶¹² Jacques Derrida, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli” (çev. Zeynep Direk), **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** (ed. Aykut Çelebi), Metis Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2014, ss. 43-133.

⁶¹³ Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**.

⁶¹⁴ Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**.

⁶¹⁵ Judith Butler, Athena Athanasiou, **Mülksüzleşme. Siyasaldaki Performatif** (çev. Başak Ertür), Metis Yayıncılık, İstanbul, 2017.

⁶¹⁶ Rancière, s. 56-57.

⁶¹⁷ Slavoj Žižek, “Against Human Rights”, **New Left Review** 34, Temmuz-Ağustos 2005, ss. 115-131, s. 115.

⁶¹⁸ Örneğin bkz. Whyte, “Particular Rights and Absolute Wrongs”, s. 153-156.

sistemlerinin normatif yurttaşlık kriterlerini eylemlilikleriyle araçsallaştırdıkları yolları⁶¹⁹ göz ardı ederek tehlikeli de bir hal alır.

İnsan haklarının hukuki-kurumsal niteliğiyle ilke olmaktan çıkıp uluslararası bir rejime dönüştüğü günümüzde, Arendt'in sunduğu ve insan hakları söylem ve pratiğini belirleyen insan-yurttaş paradoksunun geçerliliğini yitirdiği gibi güç ve tehlikeli bir iddiaya yanıt olarak⁶²⁰, Batının mültecilere yönelik güncel politikalarına, bugün Avrupa'daki kamplara ve bu kampların koşullarına işaret etmek yeterli olabilir. Fakat, egemen iktidarın kurbanlaştırdığı kitlelerin etkinliklerini göz ardı etmek (bu şekilde kurban statülerini teyit etmek), yerel veya küresel ölçekte aktivizmin başarısızlıklarının yanında kazanımlarını okumamak (mevcut hukuki kurum ve standartları araçsallaştıran siyasi girişimleri küçümsemek) de aynı ölçüde güç ve tehlikelidir. Kaldı ki insan hakları pratisyen ve aktivistlerinin, insan haklarının “karanlık yüzü” ile tanışmak için kuramcının müdahalesine de ihtiyacı yoktur. Hak fetişizmi⁶²¹ ya da putperestlik⁶²² belalarına düşmedikleri sürece bu aktörler, konuştukları dilin ve başvurdukları pratiklerin sınırlılığı ve yetersizliğini hâlihazırda ilk elden deneyimler.⁶²³ Ama haklara eşlik eden “düş

⁶¹⁹ Butler, Spivak, s. 30.

⁶²⁰ Gündoğdu, Benhabib'in bu yönde bir argüman geliştirdiğini öne sürmekle beraber, Seyla Benhabib'in Arendt okumasını bütünüyle böyle bir tutumla ilişkilendirmek güçtür. Benhabib, Arendt'in 1951 tarihli metnin yayınlanmasını takiben, uluslararası hukuktaki gelişmelerin metnin ışık tuttuğu paradoksların çözümüne yöneldiğini ileri sürer. Devletsizler konusunda uluslararası hukuk rejimlerinde geliştirilen normatif standartlara dikkat çeker. Örneğin Uluslararası Ceza Mahkemesi'nin haklara sahip olma haklarından mahrum kitleleri koruma amacıyla ortaya çıktığını, hukuk zanaatının mülteci hukuku konusunda oluşturduğu standartlarla, uluslararası hukuk hükmü altındaki bir mülteci anlaşmasının, “kitlesele temelli sosyal ya da siyasi olaylardan etkilenmiş aciz kişilere” yardım sağlanma noktasına dek genişletilmiş olduğunu belirtir. Ancak son kertede, sığınma hakkı karşısında egemene ait imtiyazın belirleyici olduğunu da kabul eder (Benhabib, s. 77-79): “Uyruksuz insanların ve ayrıca mültecilerin ve sığınmacıların statüsünün korunması hakkında uluslararası hukukta gerçekleşen önemli gelişmelere rağmen, ne Kant ne de Arendt, evrensel insan hakları ile egemenlik iddiası arasındaki çatışmayı, bölgesel olarak sınırlandırılmış devlet merkezli uluslararası düzenin kalbinde yatan esas paradoks olarak göstermek konusunda bütünüyle hatalı değillerdir” (Benhabib, s. 79).

⁶²¹ Kerruish, s. 139.

⁶²² Kennedy, “The International Human Rights Regime: Still Part of the Problem?”, s. 22.

⁶²³ Kennedy, “The International Human Rights Regime: Still Part of the Problem?”, s. 22.

kırıklıkları”na rağmen, mevcut standartların pratikte yaratabileceği etkileri ölçüp tartar ve kendilerine manevra alanları açmaya çalışırlar; bunu da Foucault’nun belirttiği gibi mücadeleleriyle hukuku değil ama yaşamı amaçladıkları için yaparlar. Agambenci bir tutumu geride bırakan bir perspektif, “yeni bir politikanın biçim ve usulleri”nin kolektif tahayyülünü, düş kırıklıklarının, paradoksların ve çelişkilerin “ötesinde” değil bizzat içinde arar: “Yeni bir şeye doğru hamle yapmak için çelişkilere yaslanmak, çelişkiye açık olmak ve çelişkiyle beraber yol almak şarttır.”⁶²⁴ Elbette bu hamle yeni çelişkilere de gebe dir. Ama siyaseti bu yönde tahayyül etmek, olumsuzlukla birlikte hareket etmektir.

Jean-Philippe Deranty, insan hakları ideolojisini eleştirmenin hakların sağladığı olanaklardan feragat etmek pahasına gerçekleştirilmemesi gerektiğini, aksi takdirde eleştirel teorinin, 1) tahakküm karşısında sürdürülen mücadelede kendisini önemli bir aygıttan mahrum edeceğini, 2) hakları kullanan eylemliliği küçümser bir konuma düşebileceğini ileri sürer.⁶²⁵ Agamben eleştirisi, hakları eleştirel biçimde sorgularken siyasi mücadeleler içerisinde araçsallaştırılabilecekleri yeni güzergâhları düşünen eleştirel kabul geleneğinin dışında kalır.

Brown, içinde bulunduğumuz düzende, pragmatist ve minimalist olmak adına insan haklarını şiddetle mücadelede elimizdeki tek seçenek olduğunu savunan tavrı “yazgıcı” bularak eleştirmişti.⁶²⁶ Egemen iktidara bedeni düzenleme imkânı veren, insan

⁶²⁴ Kennedy, “The International Human Rights Regime: Still Part of the Problem?”, s. 34; Butler, Spivak, s. 49.

⁶²⁵ Deranty, http://www.borderlands.net.au/vol3no1_2004/deranty_agambnschall.htm (erişim tarihi: 15.05.2019).

⁶²⁶ Brown, “‘The most we can hope for...’: Human Rights and the Politics of Fatalism”, s. 462.

özneyi belirleyip yaşam biçimlerini bu norm yönünde şekillendiren insan haklarının⁶²⁷ bizi en nihayetinde yıkıma götüreceği, dolayısıyla da elimizdeki tek seçeneğin onu terk etmek olduğu yönündeki sav da (bu sav eğer Agamben’le ilişkilendirilebilirse), bir tür yazgıcılık olarak değerlendirilebilir.⁶²⁸ Eleştirel kabul, büyük ölçüde bu iki tür yazgıcılığın da reddidir. Hakların sahiplenilmesi ne koşulsuz ne de pragmatisttir; eleştirelliği ve ihtiyatı elden bırakmadığı gibi, siyasi olanakları, mücadele süreçlerinin içerisinde, spesifik mücadelelerle bağlantılı olarak değerlendirir.

C. İnsan Eşiğini Sorgulama Girişimi

Agamben için insan haklarının ötesinde beliren sorunsalı ortaya koymaya çalışalım: Modern biyopolitikanın temel özelliklerinden biri, Agamben’e göre, ulusal sınırlar içerisinde ya da dışarısındakini, yurttaşı ya da yabancıyı sürekli biçimde tayin ederek bunları ayıran yaşam eşiklerini belirlemeye gereksinim duymasıdır.⁶²⁹ Zoé hak bildirileriyle siyasileştirilmiş, egemen hukuk paradigmasıyla kimin yaşamının kıymetli, hangi canın yaşamayı hak ettiği⁶³⁰ ya da hangi ölümün yasının tutulabileceği siyasetin nihai meselesi haline gelmiştir. İnsanın ya da yaşamının “kalite”sinin sorgulanması en aşırı örneğini kamp gerçeğinde bulmuştur.⁶³¹ Bu çerçevede günün koşullarında siyasi olanı düşünmek, öncelikle İnsan-özneyi tartışmayı gerektirmektedir.

⁶²⁷ Pheng Cheah, “Acceptable Uses of People”, **Human Rights at Crossroads** (ed. Mark Goodale), Oxford University Press, Oxford, 2013, ss.210-225, s. 215.

⁶²⁸ Gündoğdu, “Potentiality of Human Rights”, s. 18.

⁶²⁹ Agamben, **Kutsal İnsan**, 158.

⁶³⁰ Bkz. Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 163 vd.

⁶³¹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 19.

Saul Newman ve John Lechte'nin yorumunda Agamben'in siyaset yaklaşımı, egemenlik paradigmasından çıkışın ilk adımını insanı yeniden düşünmekte bulur. İnsan haklarının paradoksallığının dayattığı mesele de budur; çıplak yaşam olgusuna dayandırılmayacak, yaşamın muhafaza edilmesini en üstün siyasi ilke olarak benimserken kolektif yaşamı apolitize etmeyecek bir insan/insanlık tahayyülü.⁶³² Bu çalışmanın peşinde olduğu soru da, paralel biçimde, insanı yeniden konuşmanın ya da insanı kuşatan normativiteyi ihtilafa açmanın, Agamben'den farklı olarak, hak siyaseti içerisinde mümkün olup olmadığıdır. Başka bir deyişle meselemiz, hak siyasetinin insan olanı yeniden yazmanın aracı olarak sunduğu imkânları sorgulayabilmektir.

Hakların İnsan-özne sorunuyla baş etmenin siyasi bir aracı haline getirilmesi, *Kutsal İnsan*'ın düzleminde mümkün değildir. Hak kavramı salt hukuki ilişkiler içerisinde düşünüldüğünde, “kendisini tamamen hayata dönüştürmek isteyen bir hukuk” ile “hukuk kuralına indirgenen bir hayat” ikileminde yitirilir.⁶³³ Öte yandan hukuki bir kavram olarak düşünüldüğü, devlet ile birey ikiciliği içine konumlandırıldığı ölçüde; bugün eylemliliğin asli diline nasıl dönüştüğünü ve genel olarak günümüzdeki zaferi ve çöküşünü açıklamak mümkün olmaz. Yine, toplumsal mücadelelerde kişiyi başkalarıyla nasıl bir araya getirdiği, mikro düzeyde kişinin hem başkalarıyla hem de kendisiyle kurduğu ilişkiyi nasıl kat ettiği anlatılamaz. Bu açıdan Agamben'in insan haklarını günün koşulları içinde yeniden düşünmek için uygun bir kavramsal çerçeve sunmadığı düşünülebilirse de, insan hakları sorununu esasen özne sorunsalı olarak tanıdığından eleştirel çalışmalarla yeniden bir araya getirilebilir. Agamben'in insan olanı tartışmanın

⁶³² Lechte, Newman, s. 523.

⁶³³ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 221.

koşullarını arama girişimi, egemenliğe itirazı öznesizleştirme (*desubjectification*) süreçleri içerisine konumlandığı ölçüde, hak siyasetini İnsan-özne normu dışında kavrama çabalarına katılabilir.

Agamben'in hak siyasetinden ayırdığı insan eşiğini sorgulama girişimini görmek amacıyla, *Kutsal İnsan*'ın giriş bölümüne geri dönelim. Metin, batı düşünce geleneğinin metafizik ile siyaseti aynı şekilde, *zoé-biós* ayrımı üzerinden kavradığını ileri sürmektedir. Söz konusu karşıtlık içerisinde *zoé, biós*'tan dışlanarak içlenirken biyolojik varlık ile hukuki varlık arasındaki eşik tayin edilir. Ama siyasi olanı kuran bu yasaklama edimi metafiziksel düzlemde de (egemen iktidarın metafiziksel dışlama-içleme hareketini nasıl başlattığı belirsiz olmakla birlikte), insanın diğer canlılarla paylaştığı *zoé* ile ahlaki-siyasi varlığı arasında yaratılan karşıtlıkta gerçekleştirilir. İnsan, bizzatihi diğer canlı varlıklarla paylaştığı olgulardan çözülerek inşa edilmiştir.⁶³⁴ Agamben'in hedefinde Aristoteles'in *logos* olarak insan kavramsallaştırması yer alır. *Politika*'da insan bir *politikon zoon*, siyasi bir hayvan olarak tanımlanmıştır. İnsanı hayvandan farklılaştıran bu "siyasi" özgüllüğü, Foucault'nun deyimiyle ek nitelikteki siyasi varoluş kapasitesidir ve siyasi nitelikli yaşamın hedefinde bu ek kapasitenin gerçekleştirilmesi yatar.⁶³⁵ Agamben, *polis*'in sesten konuşmaya ya da dile geçişte konumlandırıldığını yazar: İnsanı "konuşan canlı varlık" olarak tanımlayan batı metafiziği, çıplak yaşam ile politika arasındaki içleme-dışlama hareketini, *phone* (ses) ile *logos* (dil) ilişkisi arasında kurar.⁶³⁶ *Phone*, zorunlu olarak haz ve acıyla belirlenen insan dışı varlıkların bir özelliğidir, "çünkü

⁶³⁴ Whyte, "Particular Rights and Absolute Wrongs", s. 158; Whyte, *Catastrophe and Redemption*, s. 85 vd.

⁶³⁵ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 105.

⁶³⁶ Agamben, *Kutsal İnsan*, s. 11, 16-17. Ayrıca bkz. Giorgio Agamben, *Açıklık. İnsan ve Hayvan* (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, s. 38-43.

bu varlıkların doğası, acı ile hazzı tatma ve bu ikisini gösterme noktasına kadar gelişebilmiştir.”⁶³⁷ Dil ise insan türüne özgü bir özelliktir ve dile bağlanan ek siyasi varoluş kapasitesiyle insan, salt acı ile hazdan değil, iyiden ve kötünden, adalet ve adaletsizlikten konuşur. İnsanı tüm canlı varlıklardan ayıran bu iki vasfın, dil ile bu ek kapasitenin bir araya gelmesiyle *polis* ortaya çıkar⁶³⁸:

“Canlı varlığın *logos*’a sahip olması, *logos*’ta kendi sesini bastırması ve korumasıyla olur; tam da *polis*’te yer almasının, kendi çıplak hayatının *polis*’te, bir istisna olarak, dışlanmasıyla olduğu gibi. Dolayısıyla siyaset, canlı varlık ile *logos* arasındaki ilişkinin gerçekleştiği eşik mekânı işgal ettiği sürece, Batı metafiziğinin gerçekten temel yapısı karşımıza çıkıyor. Çıplak hayatın ‘siyasallaştırılması’yla – bu eşsiz metafizik görevle – yapılan şey, yaşayan insanın insanlığına karar vermektir. Bu görevi yerine getirirken modernliğin yaptığı iş, metafizik geleneğin özcü yapısına olan sadakatini ilan etmekten başka bir şey değildir.”⁶³⁹

Hem siyaset hem metafizik, modernliğin hakların öznesi olarak kutsayacağı insanın öncelikle diğer canlılardan, ardından belirli normlar doğrultusunda hemcinslerinden ve kendinden ayrıştırılması, “kendi sesinin bastırılması” üzerinden temellendirilir. O halde, biyolojik varlık ile ahlaki-siyasi varlık arasındaki ayrıma tekabül eden bu ayrımın üzerinde öncelikle durulması, “sözelimi değer ve insan hakları adını alan büyük meselelerle ilgili belli bir tarafta yer almaktan daha acil”⁶⁴⁰ şekilde, siyasi

⁶³⁷ Aristoteles, **Politika**, 1253a, 10-18 (aktaran: Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 16).

⁶³⁸ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 16.

⁶³⁹ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 17.

⁶⁴⁰ Agamben, **Açıklık. İnsan ve Hayvan**, s. 24.

olanı yeniden düşünmek için insanı insan olmayandan (*inhuman*) ayıran eşğin sorunsallaştırılması gerekir⁶⁴¹:

“Bizim kültürümüzde, insan hep beden ile ruhun, bir canlı ile bir *logos*’un, doğal (ya da hayvani) bir öge ile doğaüstü, sosyal ya da ilahi bir ögenin eklemi ve birleşimi olarak düşünülmüştür. Oysa insanı bu iki ögeyle bağlantısının kopmasından geriye kalan şey şeklinde düşünmeyi öğrenmeliyiz ve birleşmenin metafizik gizini değil, ayrımın pratik ve siyasi yönünü araştırmalıyız. Şayet insan daima ardı arkası kesilmeyen bölünme ve kesinti yeri – ve aynı zamanda ürünü – ise, insan nedir?”⁶⁴²

Bu sorunun peşinde, hakların öznesi İnsan normunun dışlayıcılığını ortaya koymak ve insanı yeniden tahayyül etmek üzere Agamben, “birleşmenin metafizik gizini” takiple özneleştirme süreçlerini değil, bölünme ve kesintilerde, belirli bir süreliğine, öznesizleştirilmiş bedenleri konu edinir. Mültecinin siyasi öznenin temsili için başvurduğumuz modern kavramları sorgulatması, siyasi olanı yeniden düşünmeye izin veren yegâne figür olarak selamlanması da yine, uluslararası hukuk nezdince “mülteci” olarak adlandırılarak yaşamı kodlanmadan evvel, kısa bir süreliğine kendisini öznesizleştirilmiş süreçler içinde bulmasıdır.

Kutsal İnsan’ın son bölümündeki uç yaşam portrelerinde⁶⁴³ Agamben, *zoé* ile *biós* arasındaki ayrılmazlık alanı olarak Führer’in bedenine, lösemi teşhisinin ardından kendi

⁶⁴¹ Whyte, “Particular Rights and Absolute Wrongs”, s. 158.

⁶⁴² Agamben, **Açıklık. İnsan ve Hayvan**, s. 24.

⁶⁴³ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 218 vd.

bedenini bir deney laboratuvarına dönüştüren biyokimyager Wilson’a, yaşamı sadece hayat destek teknolojisi sayesinde ve hukuki bir karardan dolayı sürdürülen Karen Quinlan’a ve bedensel-zihinsel durumuyla kamptaki diğer tutsaklardan farklılaşan *Muselmann*’a yer verir. Kamp, yaşam-siyaset arasındaki sınırın mekânsal olarak çöktüğü en aşırı noktaydı ve yaşamın biyopolitikleştirilmesinin kamptan fişkırlarak her yere yayıldığı iddia edilmişti. Çıplak yaşam artık belirli bir mekânla sınırlı değildir, her yurttaşın biyolojik bedenini mesken tutar. Bu sıralanan yaşamların ortaklaştıkları husus da, yaşam-siyaset sınırının çökerek birbirinden ayrılmamacasına kenetlendiği yerin kendi bedenleri olmasıdır. Biyolojik bedenleri bütünüyle siyasileştirilmiştir; ne tümüyle kamusal niteliktedir ne de bedeni kişinin özel alanına düşmektedir. Tıpkı mülteci figürü gibi bu beden ya da figürler Agamben için kritik önemdedir zira siyaset için alternatif güzergâhlar bu bedenler üzerinden mümkün tahayyül edilebilir.⁶⁴⁴ Yeni bir siyasetin imkânı, “bu belirsiz ve isimsiz topraklar”da, yaşam-siyaset sınırının muğlaklaştığı, “belirsizliğin zor bölgeleri temelinde” aranmalıdır.⁶⁴⁵

Bu çerçevede, batı siyasi düşünce geleneğini izleyerek yaşam-siyaset ayrımını insan haklarıyla onarmaya çalışmak yerine biyopolitik kesişim alanlarına odaklanmalı, siyasi özne temsilleri bu alanlarda yeniden düşünülmelidir. İnsan haklarını kuşatan paradokslardan, insan-yurttaş kategorileri arasındaki gerilimden, bu gerilimin ürettiği devletsizlik olgusundan, hakları araçsallaştırıp bedeni yine egemenliğin manipülasyonuna açan girişimlerden ve biyopolitik insancıl hareketten “çıkış”, insan

⁶⁴⁴ Ancak Batı’nın bu yeni biyopolitik bedenleri, “Batı’nın siyasal kaderini tanımlayan bu *zoé-bios* düşünülmesini kökünden çözümleyeceği yeni bir bedene – teknik bir bedene ya da tamamen siyasal ya da mükemmel bir bedene – de dönüştürülemeyecektir. Bunun yerine, çıplak hayat olan bu biyosiyasal bedenin, tamamen çıplak hayat biçimini almış bir hayat tarzının ve sadece kendi *zoé*’si olan bir *bios*’un yaratılacağı bir zemine dönüştürülmesi gerekiyor” (Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 222).

⁶⁴⁵ Agamben, **Kutsal İnsan**, s. 221.

hakları siyaseti konusunda herhangi bir tavır almadan önce, insanın yapısökümüne bağlanır.⁶⁴⁶

Agamben'in bu çabasını somutlaştırmak, insan normunu ya da eşiğini tartışmak üzere ağırlıklı olarak değindiği *Muselmann* figürü üzerinde duralım. Nazi kamplarının *Muselmann*'ı⁶⁴⁷, çeşitli tanıklıkların aktardığı üzere, diğer tutsakların artık umudunu kestiği, kendisini çevresinden soyutlamış, başkalarıyla iletişimini kesmiş, duyularını, bilincini ve tüm iradesini yitirmiş “insan hurdası”, “güç bela yürüyen canlı ceset”tir. *Muselmann*'ın ölümüne ölüm denemez, insana atfedilen tüm vasıfları kaybetmiştir. İnsanın gözü *Muselmann*'ı kaldıramaz, kimse ona yakınlık ya da şefkat duymaz; alt edilmişliği, diğer tutsaklarda yalnızca öfke ve endişe uyandırır. Zira tüm tutsaklar *Muselmann*'da kendi yıkımını görür.⁶⁴⁸

Tanıklıkların anlatıları doğrultusunda kamp koşulları, her şeyden önce, tutsağı insanlığı konusunda şüpheye düşürür. 1947'de yayımlanan iki önemli anlatının başlıkları bu açıdan dikkat çekicidir: Primo Levi'nin *Bu da İnsan Mı?* (*If This is a Man*) ve Robert Antelme'nin *İnsan Türü* (*Human Race*). Agamben'in belirttiği üzere, insana, tür olarak insanlığa ait olduğunu hissettirecek ufacık bir duygu bile burada önem arz eder. Bruno Bettelheim'in tanıklığında *Muselmann*, bu açıdan, kampın geri kalanındakileri tayin eden bir norm-figür olarak betimlenir. Tutukluların en büyük korkuları, “dönüşü olmayan” *Muselmann* aşamasına geçmektir. “İnsanlığın arafı”nda, yaşam-ölüm sınırında

⁶⁴⁶ Whyte, “Particular Rights and Absolute Wrongs”, s. 148; Whyte, **Catastrophe and Redemption**, s. 23.

⁶⁴⁷ Auschwitz dilinde *Muselmann*, kamplara özgü yetersiz beslenmeye bağlı olarak oluşan ödemler sonucu yürüme gücünü yitirdiğinden uzaktan bakıldığında namaz kılan Müslümanlara benzetilen kişileri ifade eder. Bu isim Auschwitz çıkışı olup zamanla diğer kamplara da yayılmıştır (Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s. 43-44).

⁶⁴⁸ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s. 55, 44, 41, 43.

Muselmann olarak adlandırılan bedenler, tutsaklara insanlıklarını sorgulatan ve salt “ceset imal eden” kamp koşullarında⁶⁴⁹, “insan” olarak kalabilmenin, Müslüman’a dönüşmeden Yahudi olarak ölebilmeyi eşiğini bildirir.⁶⁵⁰

Levi, kampa girerken haysiyetin kapıda bırakıldığını söyler; haysiyetten konuşmanın artık bir önemi kalmamıştır.⁶⁵¹ Améry, kampta yaşamın salt bedenselliğe indirgendiğini yazar; insanın hayattaki tüm benliği artık bedeninden ibarettir.⁶⁵² Söz konusu koşullarda haysiyeti koruyabilmek ya da “insan olarak kalıp kalmamak”, Bettelheim’in anlatısında, *Muselmann* olup olmamaktır. Bu tanıklıktan hareketle Agamben, söz konusu figürün insanın insan-olmayana dönüştüğü eşiği simgelediğini öne sürer. “Peki ama, bir insan varlığın insan-olmayana dönüşmesi ne demektir?” Ya da tür olarak insanlıktan ayrı bir “insanlık” mümkün müdür?⁶⁵³

Bettelheim için *Muselmann*, kişinin haysiyetini, özsaygısını ve dolayısıyla insanlığını muhafaza etmesi için tüm gücüyle direnmesi gereken ahlaki bir ölümü somutlaştırır. Agamben, *Muselmann*’ın koşullarını farklı şekilde yorumlar: Söz konusu figür, birçok tanıklığın hemfikir olduğu üzere, haysiyet ya da özsaygının yitirildiği insanlık koşuludur. Ama “kişi, ötesine geçildiğinde insan olmaktan çıkarılan bir sınır inşa ederse ve insanlığın tamamı veya büyük bir çoğunluğu bu sınırın ötesine geçerse, bu insanların insanlık-dışı olduğunu değil, sınırın yetersizliğini ve soyutluğunu kanıtlar

⁶⁴⁹ Arendt, “‘What Remains? The Language Remains’: A Conversation with Günter Gaus”, s. 14.

⁶⁵⁰ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s. 55, 49, 56-59; Robert Antelme, **The Human Race** (çev. Jeffrey Haighy ve Annie Mahler, Marlboro Press, Marlboro, 1992, s. 5-6 ve Bruno Bettelheim, **The Informed Heart**, The Free Press, New York, 1969, s. 158, 258 (aktaran: Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s. 59 ve 56).

⁶⁵¹ Primo Levi, **The Drowned and the Saved** (çev. Raymond Rosenthal), Random House, New York, 1989, s. 70 (aktaran: Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s. 59).

⁶⁵² Améry, s. 121.

⁶⁵³ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s. 55.

ancak.”⁶⁵⁴ *Muselmann*’ın varlığı, birinci olarak, insanı kuşatan kavramların dışlayıcılığını ortaya koyar. Ama ikinci olarak *Muselmann*, insan olmanın ne olduğunu, salt varlığı sürdürme olgusuyla açığa çıkaran bedendir.

Birinci olarak; liberal insan hakları kuramı için asli nitelikteki haysiyet, Orta Çağ hukukçularıyla belirli bir statüye dönüştürülmüş bir kavramdır. Kamusal görevleri ve bu görevlere ilişkin otoriteyi bildiren terim, söz konusu tarihsel dönemde prestijli bir konumu ve bu konuma uygun davranma yükümlülüğünü, “kamusal asalet”i karşılamaya başlar. Tarihsel süreç içerisinde sekülerleşerek “insan haysiyeti” olarak şekillendirilmiş, insan türüne ilişkin bir soyluluğa dönüştürülmüştür. Fakat “bir türe ait olma duygusu” bir soyluluk ya da prestij belirtisi olamaz. Auschwitz, tüm bu soyluluk ve belirli bir norma uygun davranma ahlakiliğinin çöküşünü imler. Haysiyet, *Muselmann*’a herhangi bir soyluluk kazandıramaz, *Muselmann* ne bir şey talep eder ne de bir kurala boyun eğer. Kamp koşullarında dahi haysiyetini korumasını salık veren vaizin sözleri ya da SS subayının fiziksel şiddeti artık ona tesir etmez. *Muselmann* tüm “insani” vasıflarını kaybetmiştir, ancak “geride her zaman bir şey kalır” ve Agamben bu figürün dışlayıcı kavramsallaştırmaların ötesinde insanı düşünmek için asli nitelikte olduğunu vurgular.⁶⁵⁵

Haysiyet statüsüne uygunsuzluğuyla *Muselmann*’ın insanlığını yadsımamak, hâlihazırda SS’lerin yaptığını yapmamak için, eşik tayin ederek ödev bildiren bu soyutlamaları terk etmek gerekir: “Bu kavramların hiçbir anlam ifade etmediği bir insanlık bölgesi varsa, o zaman bunlar gerçek etik kavramlar değildirler, çünkü hiçbir

⁶⁵⁴ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s. 62-63, 73.

⁶⁵⁵ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s. 66-69; Agamben, **Kutsal İnsan**, s 218.

etik, ne denli hoşla gitmeyen veya bakması zor bir insanlık kesiti de olsa, insanlığın bir bölümünü dışlama iddiasında bulunamaz.”⁶⁵⁶ Batı metafiziğinin insana atanan kavramların sınırlılığını ifşa etmesinin yanı sıra, *Muselmann* figürünün Agamben için ikinci önemi, insanı salt varlığı sürdürme olgusuyla tanıtmadır.⁶⁵⁷ İnsan, insan-olmayanı da kendinde barındırır. Ahlaki-siyasi insan eşiğinin gerisinde daima varlığı sürdürme direnci kalır. Yaşam, son tahlilde varlığın sürdürülmesi; insan varlık, “varlığı hayatta tutabilen kişi”dir. Varlığı tutma çabasından ötürü de insan varlık hiçbir surette bütünüyle alt edilemez. Agamben’in önerisi, bu doğrultuda, insanın yeniden düşünülebilmesine ahlaki-siyasi normların dışına düşen bu yaşamı sürdürme olgusundan hareket edilmesidir.⁶⁵⁸

“Etik hakkında her söylem insanın bir özü, bir tarihsel ya da tinsel uğraşı, bir biyolojik kaderi olmadığı, olması da gerekmediği ya da, bunları gerçekleştirmek gibi bir hedefi olmadığı gerçeğinden yola çıkmalıdır. Tam da bu nedenle bir etik olarak bir şeyler var olabilir: Eğer insan şu ya da bu tözden, o ya da bu yazgı olsaydı ya da olmak zorunda olsaydı, hiçbir olanaklı etik deneyim olmayacağı, sadece yerine getirilmesi gereken ödevler olacağı açıktır.”⁶⁵⁹

Muselmann figürü nezdinde haysiyet, özsaygı, konuşma yetisi gibi ontolojik insan kategorisini kuran kavramlar tüm otoriteleri yitirir. Ne aşkın insan statüsü ya da soyluluğuyla açıklanan haklar, ne siyaseti ve yaşamı düşünürken alışkanlıkla

⁶⁵⁶ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s. 63.

⁶⁵⁷ Lechte, Newman, s. 524.

⁶⁵⁸ Agamben, **Tanık ve Arşiv**, s. 78, 92, 94, 134.

⁶⁵⁹ Giorgio Agamben, **Gelmekte Olan Ortaklık** (çev. Betül Parlak), Monokl Yayınları, İstanbul, 2012, s. 61.

sürdürdüğümüz normlar Auschwitz'den kurtulabilir. Bu normların dışında insanı düşünebilmenin, salt varlıkta kalmak üzerinden yükselecek bir etiğin eşiğinde ise *Muselmann* ve mülteci beklemektedir.⁶⁶⁰ Çağdaş siyasi olaylarda Agamben, yeni tahakküm figürlerinin yanı sıra, yaşam-siyaset sınırının çökmesiyle öznesizleştirilmiş yeni özne figürlerinin üretilmekte olduğunu öne sürer. Öznesizleştirme, tüm öznelliğin yıkımıdır; öznesizleştirilmiş bir figür artık ne özsel bir kimliğe sahiptir, ne de ulus-devletle, hukuki haklarla temsil edilebilir. Ama tam da bu nedenle egemenliğin etkinlik alanından kaçma şansına sahip olabilir.⁶⁶¹

O halde yeniden, “mülteci neyse o olarak düşünölmelidir”. Mülteciyi yurttaşlığa bağlanan hakların, onu hukuken “tanıyarak” özneleştirilen/tabileştirilen hukuki süreçlerin ötesinde *refugium* olarak, yaşam-siyaset sınırı ya da insan-yurttaş eşiği arasında kesintiye uğratılmış, öznesizleştirilmiş koşullarıyla tanımak önem arz etmektedir. “İnsan haklarının ötesinde” ölkelerinin delindiği, mültecinin mülteciliğinin teslim edilebildiği bir uzamda ancak siyasal anlamda İnsanın bir kurtuluşundan bahsedilebilir.⁶⁶² Foucault ise çalışmanın üçüncü durağında, insan eşiği sorgulama girişimini yeniden haklarla sürdürölen mücadelelerle buluşturur. Mücadeleler içerisinde stratejik ve taktiksel olarak dolaşıma sokulan ve talep edilen haklar ve kimlikler, siyaseten, ama sadece siyaseten önem arz eder. Lefort ile Arendt'in de vurguladığı gibi, ne haklar ne de hakların öznesi verilidir; dolayısıyla da siyasi pratikle yeniden yazılabilir. Hakları konuşan kitleler, farklı biçimde özneleşirken ya da farklı kimlikler altına girerken, evrensel olan ile tikel olan

⁶⁶⁰ Whyte, *Catastrophe and Redemption*, s. 83, 89.

⁶⁶¹ Whyte, “Agamben, Particular Rights, and Absolute Wrongs”, s. 158; Vacarme, “‘I am sure that you are more pessimistic than I am...’ An Interview with Giorgio Agamben” (çev. Jason Smith), *Rethinking Marxism* 16 (2), ss. 115-124, s. 124.

⁶⁶² Agamben, “İnsan Haklarının Ötesinde”, s. 337.

arasındaki dağılımı, hak siyasetinin olumsal ve performatif nitelikleriyle yeniden şekillendirme imkânına sahiptir. Agamben'in gösterdiği üzere, biyoiktidar çağında insan haklarının öznesi, eşikte çıplak yaşamlar üreten, tekil bedenleri düzenleyen ve bireyselleştiren siyasi ve hukuki takdirdir. Hak bildirileri, evrensel ilkeye atıfla yerelde egemenliği tesis etmiş, siyasi modernlikte iktidara belirli bir özneleştirme alanı açmıştır.⁶⁶³ Foucault, Agambenci önermeyi kabul eder; ama yine de şu soruyu tartışmaktan vazgeçmez: Haklarla mücadele verenler, biyoiktidarın alanında siyaseten hayatta kalabilir mi? İnsan olanı tartışmaya açmanın ve yeniden yazmanın araçlarından biri, yine hak siyaseti olabilir mi?

⁶⁶³ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 101.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HAK SİYASETİNİN ÖZNELERİ KİMDİR?

FOUCAULT VE ÖZCÜLÜK-KARŞITI BİR HAK SİYASETİ ARAYIŞI

“Bireyin ‘hakları’ını, felsefenin tanımladığı şekilde yerleştirmesini siyasetten talep etmeyin. Birey, iktidarın ürünüdür. Gerekli olan şey, çoğalma ve yer değiştirme yoluyla çeşitli düzenlemeleri ‘bireysizleştirmek’tir. Grup, hiyerarşikleştirilmiş bireyleri birleştiren organik bağ olmamalı, sürekli bir ‘bireysizleştirme’ kaynağı olmalıdır.”⁶⁶⁴

I. Michel Foucault: Hak Siyasetinin Eleştirel Bir Savunusu

A. Michel Foucault’nun Haklarla İkircikli İlişkisi

Modern İnsan-özne tasarımını başlangıç alan tüm felsefi, siyasi ve hukuki projeleri karşısına almış, İnsan’ın ölümünü ilan etmiş, geleneksel liberal insan hakları söyleminin felsefi önkabullerine itiraz etmiş Michel Foucault, “şaşırtıcı biçimde”, 1970’li yılların ortalarından itibaren haklara olumlu bir içerikle atıf yapmaya başlar. Kuramcılıkla muhalefet eden genel tavrıyla, bir iktidar kuramcısı olmadığı gibi bir hak kuramcısına da dönüşmez. Ama sistematik biçimde olmamakla beraber haklar, söz konusu dönemde, *Collège de France* derslerinde öznellik analiziyle ilişkili olarak karşımıza çıkar. Özellikle son dönem röportaj, makale, bildiri ve yazılarda, çeşitli toplumsal hareketler ve direniş

⁶⁶⁴ Michel Foucault, “Anti-Oedipus’a Önsöz”, *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 53-57, s. 56.

pratikleri içerisinde Foucault, hak siyasetine sahip çıkar; haklar, düşünürün aktivizminin önemli bir parçası haline gelir. Peki, Foucault’yu “hakların siyaseten savunucusu” olarak okutan son dönem metinler ile eylemliliği, insan haklarının kurucu kategorilerini reddettiği göz önünde bulundurulduğunda nasıl değerlendirilmelidir?⁶⁶⁵

Hukuki-felsefî hak söylemi, “dışarıdan” siyasi iktidarın sınırlarını çizen, evrensel olarak hakların taşıyıcısı bireye ve tür olarak katıldığı aşkın-ahlaki bir insan tabiatına referans yapar. Foucaultcu analiz, özne ile iktidar kavramlarını birbirinden yalıtık biçimde kavrayan, birey-devlet arasındaki ilişkiye indirgeyerek birbirinin karşısında kuran hukuki-felsefî iktidar anlayışına ve bu anlayıştan damıtılan ortodoks insan hakları söylemine itiraz eder. Whyte, “insanlık ailesi”nin bir üyesi olarak sahip olduğumuz eşit ve vazgeçilmez hakların dayanağı hümanizmin tarih-dışı özne-normuna, çok az yazarın Foucault kadar şiddetle karşı çıkmış olduğunu yazar.⁶⁶⁶ Foucault, her şeyden önce, insan tabiatı ya da özünden hareket eden evrenselleştirici ve doğallaştırıcı söylemleri reddiyle tanınır: “Hak söyleminin en büyük düşmanı, yalnızca siyasi iktidar ilkesi olarak egemenin değil, aynı zamanda bireyin, insanın, insan hakları hümanizminin kellesini uçuran kuramsal giyotinin başındaki Michel Foucault değil midir?”⁶⁶⁷ “Militan bir hümanizm

⁶⁶⁵ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 1-2, 5, 8; Ben Golder, “Foucault and the Unfinished Human of Rights”, **Law, Culture and the Humanities**, 6 (3), ss. 354-374, s. 356; Golder, “What is an anti-humanist human right?”, s. 652; Paul Patton, “Foucault, Critique, and Rights,” **Critical Horizons** 6 (1), 2005, ss. 267-287, s. 269; Thomas Biebricher, “The Practices of Theorists: Habermas and Foucault as Public Intellectuals”, **Philosophy & Social Criticism** 37 (6), 2011, ss. 709-734, s. 724-727; Thomas Biebricher, “Foucault and the Politics of Rights”, **Journal of Political Power**, 5 (2), 2012, ss. 301-318, s. 318; Philippe Chevallier, “Michel Foucault and the Question of Right” (çev. Colin Gordon), **Re-reading Foucault: On Law, Power and Rights** (ed. Ben Golder), Routledge, New York, 2013, ss. 171-187, s. 171.

⁶⁶⁶ Jessica Whyte, “Human Rights: Confronting Governments? Michel Foucault and the Rights to Intervene”, **New Critical Legal Thinking. Law and the Political** (ed. Matthew Stone, Illan rua Wall, Costas Douzinas), Routledge, New York, 2012, ss. 11-31, s. 15.

⁶⁶⁷ Tom Keenan, “The ‘Paradox’ of Knowledge and Power: Foucault on the Bias”, **Political Theory**, 15 (1), 1987, ss. 134-174, ss. 5-37, s. 24.

karşıtlığı” ortaya koyduğu⁶⁶⁸, hakların normatif zemininde çatlaklar yarattığı kabul edilebilirse, örneğin mahkûmların ve hastaların, mülteci ve sığınmacıların, marjinalleştirilen cinsiyet ve cinsel kimliklerin “insan hakları” nasıl savunulabilir? Cinsellik haklarına, adil yargılanma hakkına ya da iltica hakkına, intihar hakkı ya da sağlık haklarına, ortak insanlık ve özcü kimlik kategorilerine başvurmadan teorik-pratik bir destek nasıl sağlanabilir? Ve bu “çelişkili” tutum, Moyn’un açıklamasına başvurulacak, yetmişli yıllarda devrimci projelerin ikamesi olarak insan hakları mücadelelerinin yaygınlaşmasıyla, tüm siyasi yatırımların hukuka hasredilmesiyle, yani genel bir haklara ya da özneye “geri-dönüş” eğilimiyle açıklanabilir mi?

Foucault’nun ilerleyen yıllarındaki haklarla “ikircikli” ilişkilene tarzına işaret etmek üzere, üç kısa metni öne çıkarılır. Hegemonik insan hakları söylemini sahiplendiği öne sürülen 1982 tarihli birinci metinde Foucault, Polonya Dayanışma Hareketi’ne destek verirken⁶⁶⁹, hükümetlerin eylemlerini insan haklarıyla çerçevlendirmelerinin her zaman önemli olduğunu, fakat insan haklarının esasen hükümetlere karşı ileri sürülebilecek şeyler olduğunu söyler. Polonya’da kitleler özgürlük, demokrasi ve temel hakları için mücadele vermekte, ama aynı zamanda mücadelelerini özgürlük, demokrasi ve hakları icra ederek sürdürmekte, hükümete karşı siyasi bir direniş göstermektedirler.⁶⁷⁰ Haklar

⁶⁶⁸ Davies, s. 66; Eric Paras, **Foucault. Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna** (çev. Yunus Çetin), Kolektif Kitap, İstanbul, 2016, s. 28; François Dosse, **History of Structuralism. The Sign Sets, 1967 – Present** (çev. Deborah Glassman), University of Minnesota Press, Minnesota, 1997, s. 245.

⁶⁶⁹ Foucault, kültür ataşesi olarak 1950’li yılların sonunda Polonya’da bulunmuş, eşcinselliği gerekçe gösterilerek bir senden sonra görevine son verilmiştir. Foucault’nun biyografi yazarlarından David Macey’e göre kısa süreliğine bulunduğu ülkeye karşı her zaman da belirli bir ilgiyi korumuştur. 1970’li yılların sonlarındaki sosyalist rejime karşı düzenlenen çeşitli protestolara destek vermiş, 1982’de Dünya Doktorları’na (*Médecins du Monde*) katılarak direnişe ilaç ve gıda tedariki yapmak üzere yeniden Polonya’ya gitmiştir (David Macey, **Foucault Hakkında Her Şey** [çev. Fatih Demirci], Dedalus, İstanbul, 2015, s. 66-67, 172-174).

⁶⁷⁰ Michel Foucault, “The Moral and Social Experience of the Poles Can No Longer Be Obliterated”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, ss. 465-473, s. 465, 471.

bu çerçevede, “her türlü hükümet karşısında”, siyasi yönetimi sınırlandırma amacıyla işletilen araçlar olarak görünmektedir. İkinci metin, İran Devrimi’nin ardından devletin ilk başbakanı Mehdi Bazargan’a yazılan 1979 tarihli açık mektuptur. Foucault, bir hükümetin belirli bireyleri karşısına alıp onları düşman ilan etmeye başladığı ve siyasi davalara başvurduğu anların o hükümetin tarihinde bir dönüm noktası olduğunu, siyasi otoritenin maskesini düşürerek “kendi düşmanlarını” yargılamaya başlamasıyla meşruiyetinin altını oyduğunu hatırlatırken, adil yargılanma hakkı ve temel haklar konusunda hükümetlerin yükümlülüklerini vurgular.⁶⁷¹ Yine Foucault, ulus-devletin şiddet ve tahakkümüne karşı evrensel nitelikteki insan haklarına atıf yaparak, haklara ilişkin geleneksel söylemi sürdürüyor gibi görünebilir. Daha dikkat çekici bir örnek, “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları” (“Confronting Governments: Human Rights”) başlığıyla yayımlanmış 1982 tarihli ünlü bildiridir. Güney Çin Denizi’nde Vietnamlı sığınmacıların botlarını hedef alan korsan saldırılarına karşı Cenevre’de Korsanlığa Karşı Uluslararası Komite kurulur ve bu sivil inisiyatifin kuruluşunu duyuran basın toplantısında Foucault ilgili metni okur.⁶⁷² Metinde, faili ve kurbanı kim olursa olsun, tüm iktidar suiistimallerine karşı başkaldırmaya imkân veren şeyin, hak ve ödevler içeren uluslararası bir yurttaşlık olduğu ileri sürülür. “Sonuçta hepimiz birer yönetileniz”, dolayısıyla da belirli bir dayanışma içerisinde, birbirimize karşı belirli bir sorumluluğu üstlenmekteyiz. Hükümetler karşısında, ulus-devlet sınırlarını aşan şiddete tanıklık etme, sözü çoğaltma ve başkaldırma “mutlak hakkı”na sahibiz.⁶⁷³ Uluslararası Af Örgütü,

⁶⁷¹ Michel Foucault, “Open Letter to Mehdi Bazargan”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, ss. 439-442, s. 441, 439.

⁶⁷² Whyte, “Human Rights: Confronting Governments?”, s. 11; Jessica Whyte, “Is Revolution Desirable?: Michel Foucault on Revolution, Neoliberalism and Rights”, **Re-reading Foucault: On Law, Power and Rights** (ed. Ben Golder), Routledge, New York, 2013, ss. 207-228, s. 211.

⁶⁷³ Michel Foucault, “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, ss. 288-290, s. 289.

Dünya Doktorları gibi hükümet-dışı aktörlerin uluslararası stratejilere müdahilliğini “yeni bir hak” olarak bildiren bu metinle Foucault, kimi yazarlarca, şiddet karşısında evrensel olanı seferber etme, siyasi iktidarın sınır ihlalleri karşısında belirli bir direniş tertipleme konusunda haklara başvurmuş ve ortodoks bir insan hakları pratiğini olumlamıştır; ancak yine söz konusu evrensel söylemin yükseldiği normatif zemini ve söylemin ardındaki “kim”liği açık uçlu bırakmıştır.⁶⁷⁴

Bu üç metnin örneklendirdiği üzere, Foucault’nun haklara ilişkin “yeni” tutumuna ilişkin literatürde sunulan yanıtlar dört grup altında toparlanabilir.⁶⁷⁵ Açıklama çabalarından birincisi, Foucault’nun haklarla ilişkilmesini genel itibariyle düşmanca bulur. Literatürde “defetme tezi”⁶⁷⁶ olarak adlandırılan ve Foucault’nun hukuku hükümlerlik modeline bağladığı ve disiplin toplumlarındaki işlevini göz ardı ettiği şeklindeki yorumu takiben, haklar da iktidarın bu “arkaik” formuna bağlı kalmış, etkililiklerini günün koşullarında yitirmiştir. Bu yorumda geç dönem çalışmalar ve dersler, özellikle Foucault’nun gey haklarını savunduğu çeşitli metinler ve siyasi aktivizmi, bilinçli ya da bilinçsiz olarak göz ardı edilir. Haklar 1970’li yılların iktidar analizine dair belirli bir yorum ve hümanizm karşıtlığı çerçevesinde değerlendirilerek, Foucault’nun iktidara direnişte hakların haiz olduğu siyasi değeri gözden kaçırdığına hükmedilir.⁶⁷⁷ İkinci bir yorum, insan haklarını savunarak Foucault’nun bir tutarsızlık

⁶⁷⁴ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 78.

⁶⁷⁵ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 17-21, 6.

⁶⁷⁶ Umut Koloş, **Foucault, İktidar ve Hukuk. Modern Hukukun Soybilimi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 279-283.

⁶⁷⁷ Brent L. Pickett, “Foucauldian Rights?”, **The Social Science Journal**, 37 (3), 2000, ss. 403-421, s. 404 vd.; Biebricher, “Foucault and the Politics of Rights”, s. 303; Ben Golder, “Introduction: Re-reading Foucault on law, power and rights”, **Re-reading Foucault: On Law, Power and Rights** (ed. Ben Golder), Routledge, New York, 2013, ss. 1-9, s. 2. Defetme tezinden hareketle haklara ilişkin böyle bir analiz için için özellikle bkz. Alain Hunt, Gary Wickham, **Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance**, Pluto, Londra, 1994, s. 45-46, 61-64. Yine, ağırlığı Foucault’nun hukuku ve hukuk kategorisi olarak hakların düzenleyici ve iktidar yüklü boyutuna veren başka çalışmalar için bkz. Costas Douzinas,

yarattığını ileri sürer. Buna göre, Foucault yazınında hak siyasetini ve genel olarak direniş pratiklerini temellendirecek normatif bir zemin bulmak mümkün değildir.⁶⁷⁸ Üçüncü açıklamaya göre ise hakları olumlayan tavrıyla Foucault, kuramsal metinleri ile siyasi pratikleri arasında aşılabilir bir gerilim yaratmıştır. Hakların olumlanması “teorik” metinlerde değil “etik-siyasi” yazılarda karşımıza çıkar. Dolayısıyla Foucaultcu hak siyasetini belirleyen husus teorik bir tutarlılıktan ziyade pragmatist⁶⁷⁹ bir tavidir. Zira, Foucault üniversite kürsüsünde öznelliğe saldırmakta ve özneleştirildiğimiz süreçleri sorgulamaya çağrı yapmakta, ama sokakta siyaseten yine insan haklarına başvurmaktadır.⁶⁸⁰ Dördüncü yanıt, Foucault’nun geç dönemlerinde etik teması çerçevesinde egemen özneye “anı” bir dönüş yaparak liberal-hukuki hümanizmin ahlaki üstünlüğünü teslim ettiği yönünde olur. İnsan haklarının sahiplenilmesi, Foucault’nun bu düşünsel ve siyasi “evrim”inin en açık kanıtı olarak okunmalıdır. Zira hakları savunmak demek, zorunlu olarak insana dair özcü birtakım açıklamaları kabul etmek demektir.⁶⁸¹ 1970’lerin sonları ve 1980’li yılların başlarında “teoride” iktidar analitiğinden özne ve özgürlük sorununa ilerlenirken, teorinin uygulanması olarak düşünülen “pratikte”

Adam Gearey, **Critical Jurisprudence. The Political Philosophy of Justice**, Hart Publishing, Oxford, 2005, ss. 53-61; Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 118-120.

⁶⁷⁸ Bkz. Nancy Fraser, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, **Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, ss. 17-34, s. 31.

⁶⁷⁹ Örneğin bkz. Joan M. Reynolds, “‘Pragmatic Humanism’ in Foucault’s Later Work”, **Canadian Journal of Political Science**, 37 (4), 2004, ss. 951-977. Reynolds yine de söz konusu “hümanizm”in özcü ve özne-merkezli bir hümanizm olmadığını, belirli bir ütopya çerçevesinde eyleyen, haklarla donatılmış sabit bir özne ya da kimlik fikrinin hak siyasetinden dışlanmış olduğunu ileri sürer (Reynolds, s.953, 955).

⁶⁸⁰ James Bruseau, **Decadence of the French Nietzsche**, Lexington, Plymouth, 2005, s. 192 (aktaran: Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 18).

⁶⁸¹ Paras, s. 16-17; Dosse, s. 236-238; Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 75; Golder, “Foucault and the Unfinished Human of Rights”, s. 355-356, 369.

Foucault hakların dilini sahiplenir. Erken yapıtların anti-hümanizmi geride bırakılmış⁶⁸², Foucault yüzünü “pratik hümanizm”e ve İnsan-özne normuna çevirmiştir.⁶⁸³

Foucault’nun hak siyasetine ilişkin metinleri ve eylemliliğini yok sayan birinci okuma bir kenara bırakılırsa, hak siyasetiyle ilişkileneşine dair yorumların halen geleneksel bir insan hakları anlayışının etkisinde olduğı ileri sürülebilir. Hakların gönderme odağı İnsan’ın ve yerine yerleşecek yeni bir kolektif özne önerisinin yokluğu, haklardan siyaseten istifade edilemeyeceğı anlamına geliyorsa, Foucault’nun bir tutarsızlık yarattığı kabul edilebilir. Zira Foucaultcu olumlama, bu bölümde göstermeye çalışacağımız üzere, haklara bahşedilen mevcut normatif temeli aşındırdığı gibi, yeni bir normatif çerçeve sunmaz, herhangi bir temel arayışına da karşı çıkar. Liberal hak kuramının ontolojik zemini, hukuki-söylemsel iktidar modeli eleştirisinde tahrip edilir. Fakat Foucaultcu eleştiri ne yargılama ne de reddetme faaliyetidir. Eleştirel yöntem itibariyle, Foucault bu kavramları dışlamak yerine onlardan yararlanmayı sürdürür. Yeniden alımlandıkları ölçüde de işaret ettikleri anlam dünyalarından saptırılırlar.⁶⁸⁴ Zira mesele genel olarak, modern hukuk modeli “içerisinde”, onun kavramlarıyla ona karşı çalışan mücadele pratikleri keşfetmek, çeşitli “karşı-girişimler”⁶⁸⁵ (*counterinvestment*) ya da eleştirel “karşı-tutumlar”⁶⁸⁶ (*counter-conduct*) gerçekleştirebilmek, “tutum isyanları”nda⁶⁸⁷ bu kavramları yeniden yapılandırarak taktiksel olarak işletebilmektir. Yine, hakların liberal-hukuki hümanist kökenlerine saldıran “teorik” metinler ile

⁶⁸² Anti-hümanizm konusundaki tartışmalar için bkz. Roger Paden, “Foucault’s Anti-Humanism”, **Human Studies**, 10, 1987, ss. 123-141, s. 124; Anthony C. Alessandrini, “The Humanism Effect: Fanon, Foucault, and Ethics Without Subjects”, **Foucault Studies**, 7, Eylül 2009, ss. 64-80, s. 66 vd.

⁶⁸³ Dosse, s. 337.

⁶⁸⁴ Biebricher, “The Practices of Theorists: Habermas and Foucault as Public Intellectuals”, s. 725.

⁶⁸⁵ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 75.

⁶⁸⁶ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 167-197 (1 Mart 1978 tarihli ders).

⁶⁸⁷ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 170 vd. (1 Mart 1978 tarihli ders).

Foucault’yu doğrudan belirli hak mücadeleleri içerisine yerleştirenler arasında gerilim olduğu yorumunun temelinde, teori-pratik arasındaki ilişkiyi belirli bir tarzda düşünmenin yanı sıra, hakları özne kategorisiyle, liberal hak kuramcılığının sabitlediği içerikle düşünme alışkanlığı yatar. Foucault’nun haklara, dolayısıyla özneye ve dolayısıyla da liberal siyasete yüzüne döndüğü yönündeki argüman da bu açıdan farklı değildir. Hak-özne-liberalizm kutsal üçlüsü arasında varsayılan bu özdeşlik, hakları talep ettiğimiz siyasi eylem düzlemindeki izdüşümleri sorgulanmadığı müddetçe de yüzeyseldir. Böyle bir yorum takip edilirse, Foucault’nun insan haklarına eleştirel yaklaşımlar içerisinde bir yeri olmayacağı gibi, hak siyaseti konusunda yeni bir sözü de olamaz.

Foucault and the Politics of Rights (Foucault ve Hak Siyaseti, 2015) adlı kitabı ve çeşitli çalışmalarında Ben Golder, ortada çelişkili bir durum olmadığını, öznellik ve iktidar analizleri ile hak siyasetine ilişkin “yeni” perspektif arasında radikal bir kırılmanın aksine bir sürekliliğin bulunduğunu ortaya koymaya çalışır. Foucault, eleştireliliğini her daim tutarak hak siyasetini sahiplenir ve bu sahiplenme ne egemen-özne tasavvurunun ne de liberal-hukuki hümanizmin alanına düşer. Foucault’nun kavramsal araçlarından faydalanılarak oluşturulan haklara dair siyasi bir perspektif de, ontolojik zemin arayışında olmayan, İnsanlığın ya da İnsan tabiatının tayini konusunda yeni eşikler bildirmeyen, özcülük (ve belki de insan-merkezcilik) karşıtı, siyasetin olumsuzluğunu tanıyan, hak talep etmenin siyasi açılım ve sınırlarını sürekli tahlil eden, dolayısıyla “mücadele etmek isteyenlere”⁶⁸⁸ daimi bir ihtiyatı salık veren, hakları strateji ve taktik terimleriyle düşünen

⁶⁸⁸ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 5 (11 Ocak 1978 tarihli ders).

bir perspektif olabilir.⁶⁸⁹ Bu perspektif, insan eylemi için ortak bir öz olarak kabul edilen ontolojik kategorilere itimat etmez. Foucault için hak siyasetinin özgürleştirici açılımlar sunabilmesinin koşulunun, özcülük-karşıtlığı olduğu ileri sürülebilir. Hak siyaseti “içeriden”, insan olanı tayin eden ve onu adlandıran bir insan hakları söylem ve pratiğine karşı sürdürüldüğü ölçüde, siyaseten vazgeçilmezdir. Öznellik eleştirisiyle Foucault, hakları eleştirel biçimde olumlayan perspektifler arasında kendine özgü bir yer edinir. Zira hakları talep eden, haklarla siyaset eden özne, ne iktidar formlarını önceleyen bir fail ne de metafizik bir töz olabilir⁶⁹⁰; aksine “tamamlanmamış”⁶⁹¹, tamamlanması mümkün olmayan bir öznellik formu olarak siyaset eder:

“Özne bir töz değildir; özne bir biçimdir ve bu biçim öncelikle ya da daima kendisiyle özdeş değildir. Kendinizi bir toplantıya katılan, orada oy kullanan ya da konuşma yapan siyasi bir özne olarak oluşturduğunuz zaman ve bir cinsel ilişkide arzularınızı doyurmaya çalıştığınız zaman sizin kendinizle ilişkiniz aynı değildir. Bu farklı tür özneler arasında birtakım ilişkiler ve birbirine müdahaleler olduğu kuşkusuzdur, ama karşımızdaki özne aynı tür özne değildir. Her örnekte kendimizle farklı bir ilişki biçimi kurar, her örnekte farklı bir biçim sergileriz.”⁶⁹²

Foucault düşüncesi, en nihayetinde, farklı özne biçimlerinin birtakım hakikatlar ve iktidar pratikleri üzerinden Batı’da tarihsel olarak nasıl kurulduğu sorusu üzerinden yükselir. Öznenin oluşumunun söz konusu pratiklerle arasındaki dinamik ilişkilerin analiz

⁶⁸⁹ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 3, 5-6, 22-23.

⁶⁹⁰ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 4 (11 Ocak 1978 tarihli ders).

⁶⁹¹ Golder, “Foucault and the Unfinished Human of Rights”, s. 357; Golder, “What is an Anti-Humanist Human Right”, s. 653.

⁶⁹² Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 234.

edilebilmesi için, zorunlu olarak, *a priori* öznenen başlamayı reddetmek gerekir.⁶⁹³ Hak siyasetinin Foucaultcu bir tutumla sorunsallaştırılması da, en temelde, haklarla donatılmış, siyasi iktidarı önceleyen tarih-dışı özneyi dışarıda bırakmayı gerektirir. Foucaultcu bir perspektiften hak siyaseti açık uçludur, eş zamanlı olarak özneleştirici/düzenleyici ve özgürleştiricidir. Hakların zemini olumsal, öznesi edimseldir. Dolayısıyla siyasi etkileri de çok yönlü olur. Burke'un vurguladığı gibi, siyasette evrensel olarak geçerli taktik ve stratejilerden söz edilemeyecekse, hak siyaseti de hakları ve bağlı bulundukları mevcut normatif çerçeveleri geçici ve başka biçimlerde taktiksel ve stratejik olarak araçsallaştıran, hak talep eden özneliliği koşullu ve stratejik sahiplenerek hukuk oyununa katılan ama diğer yandan o özneliliği “içeriden” sürekli tahrip eden, kendi adına hareket eden, tarafgir, kolektif bir eylemlilikle kurulur ve sürdürülür. Haklar, çalışmanın birinci ve ikinci bölümlerinde değinildiği üzere, hem hukuki hem siyasi bir kategoridir. Foucault'nun işaret ettiği üzere haklar, diğer yandan etik bir kategori ve etik bir sorundur. Kişinin kendini belirli bir deneyimin öznesi olarak tanıması, bu tanıma nezdinde kendisiyle kurduğu ilişkiyi yönetmesi meselesi, kendisini belirli bir hakla ilişkilenmiş kimlik üzerinden ifade etmesi açısından hak siyasetine de temas eder. Hakları bilgi, iktidar ve etik eksenleri üzerinden “sorunsallaştırmak” ya da “eleştirel” biçimde sahiplenerek icra etmek, mevcut iktidar ağlarının dönüştürülmesi ve yeniden yapılandırılması konusunda çeşitli siyasi açılımlar sağlayabilir. Öte yandan hak siyasetinin olumsal zemini, performatif niteliği ve özcülüğe mesafesi, kendimizle ilişkimizden başlayarak, insan olanı ve ilişkilerimizi yaratıcı biçimde yeniden düşünmek için kolektif bir ilişkilene sahnesi de oluşturabilir. Ve hakların eş zamanlı olarak

⁶⁹³ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 233.

düzenleyici ve özgürleştirici etkileri, bu açık uçlu siyaseti her daim öz-eleştirel bir mücadelenin parçası yapar.

Basitçe, Foucault hak siyasetinden, hukuk aracılığıyla kazanılacak nihai zaferleri değil; hukuki-siyasi-etik düzlemde daimi olarak sürdürülen koşullu, yerel ve genelleştirilmemiş direniş pratiklerini anlar. İnsan haklarına dair siyasi, eleştirel ve olumlayıcı bir perspektifin koşulları üzerine düşünmek için böyle bir perspektif oldukça işlevseldir. Bununla beraber, Foucault yapıtını hak siyaseti sorunu çerçevesinde baştan başa kat etmek, bu çalışmanın sınırlarını aşar. Dolayısıyla hak siyasetini Foucault'nun kavramsal araçları ve analiz önerileriyle düşünmenin eleştirel yaklaşımlara açabileceği güzergâhlara işaret ederek, eleştirel bir hak siyasetinin unsurlarını belirlemeye çalışacağız. İkinc adımsa, “Foucaultcu hak siyaseti” perspektifinin genel çerçevesini çizen temaları, siyasi tavrı ve yöntem olarak işletilen eleştirel sorgulama tarzını görmek olabilir. Zira eleştirinin mahiyeti, hak siyasetini Foucault ile beraber düşünme girişimlerini, eleştirel kabul eğilimi içerisinde de özgül bir konuma yerleştirir.

B. Öznellik Sorusu ve Sorunsallaştırma Kavramı

“Hedefim, iktidar fenomenini analiz etmek olmadığı gibi, böyle bir analizin temellerini atmak da değildi. Tam tersine amacım insanların, bizim kültürümüzde, özneye dönüştürülme kiplerinin bir tarihini oluşturmaktır.”⁶⁹⁴

⁶⁹⁴ Michel Foucault, “Özne ve İktidar”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, ss. 57-82, s. 57-58.

Foucault birçok metin ve röportajında, çalışmalarının odağında özne ve öznel deneyimin olduğunu vurgular. Öznellik sorunu ekseninde, “antropolojizm”⁶⁹⁵ olarak adlandırdığı, öznel deneyimi insan tabiatına atıfla açıklayan özcü girişimlerle; “halen insan hakkında, saltanatı ve özgürlüğü hakkında konuşmak isteyenlerle, insanın özünde ne olduğunu sormaya devam edenlerle, hakikate ulaşma çabasında onu bir başlangıç noktası alanlarla”⁶⁹⁶ hesaplaşır. *Cinselliğin Tarihi*’nin ikinci cildi *Hazların Kullanımı*’nda (*The Use of Pleasure*, 1984) sunulan Foucaultcu analizin üç kesişim eksenini⁶⁹⁷, bilgi, iktidar ve etik, nihayetinde hukuki-liberal hümanizmin insan normunun eleştirel bir çözümlemesiyle iç içe geçer. Bilgi ekseninde, kabaca, bir şeyden bu ya da şu şekilde söz etmemize izin verenin söylemler olduğunu ileri süren Foucault, düşünen ve bilen öznenin, bilgiyi mümkün kılan varlık insanın ayrıcalıklı konumuna karşı çıkar. İktidar ekseninde özne, bir dizi siyasi tekniğin etmeni, bir iktidar-bilgi ürünü olarak, iktidar ile karşılıklı kurucu ve dinamik bir ilişki içerisine yerleşir. Özellikle toplum sözleşmesi kuramlarında formüleleştirilmiş, iktidarı önceleyen bir özne varsayımına bu ekseninde itiraz edilir. Etik, kendimizle kurduğumuz ilişkinin ve yaşamımızın yapılandırılması sorunu olarak, her şeyden önce, insan tabiatına içkin ve keşfedilmeyi bekleyen bir özgürlük anlayışının dışında, bilgi-iktidar ağlarının içinde sürdürülebilecek bir pratiktir. Etik özgürleşme, “kendimizin tarihsel bir ontolojisi”nden hareket eden ve bizleri yine kolektif ilişkilere, yani siyasi düzleme taşıyan bir yönetim meselesidir. Bu üç kesişim ekseninden hareketle öznel deneyimin, genel olarak, Foucault için birtakım özcü şemalar ya da evrensel zorunluluklar içerisine konumlandırılarak açıklanamayacağı ileri sürülebilir. Bu deneyimler her zaman kendi tekil koordinatları içerisinde, belirli ihtiyaç ve kaygılar,

⁶⁹⁵ Foucault, *The Order of Things*, s. 379.

⁶⁹⁶ Foucault, *The Order of Things*, s. 373.

⁶⁹⁷ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 122-123.

belirli taktik ve stratejiler doğrultusunda inşa edilirler. “Sorunsallaştırmalar” aracılığıyla oluşturulur ve biçimlendirilirler.⁶⁹⁸

Foucault, 1984 tarihli bir röportajında “sorunsallaştırma”nın (*problematization*) tüm çalışmalarını ortak bir paydada buluşturan nosyon olduğunu belirtir. Sorunsallaştırma, “herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu bir düşünce nesnesi (ister ahlaki düşünce, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz, vb. biçiminde olsun) olarak kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünü”⁶⁹⁹, başka bir ifadeyle “özneye dönüştürülme kipleri”⁷⁰⁰dir. Örneğin *Deliliğin Tarihi* bu açıdan, deliliğin Batı’da belirli bir zamanda “nasıl” belirli bir kurumsal pratik ve bir bilgi aygıtı aracılığıyla düşünüldüğü ve sorunsallaştırıldığı, sorun haline geldiğine ilişkindir.⁷⁰¹ Bu soru *Disiplin ve Cezalandırma* bakımından, belirli bir tarihsel anda, hangi pratikler ve düşünme tarzları neticesiyle birtakım davranış biçimlerinin “suç” (ve “suça eğilimlilik”) olarak nitelendirildiği ve sınıflandırıldığı şeklinde de sorulabilir. Ya da kendimizi bilgi-iktidar ağlarının eklemlendiği bir “cinselliğin” öznesi olarak görmemizi ve tanımamızı sağlayan “deneyim”in Batı toplumlarında nasıl oluşturulduğunun *Cinselliğin Tarihi*’ndeki sorgulanmasına bağlanabilir.⁷⁰² Deneyimi ve onun öznesini belirleyen sorunsallaştırmadır. Ancak Foucault, yine örneğin, deliliğin “nasıl” sorunsallaştırıldığını analiz ederken, ne sorunsallaştırma öncesinde delilik diye bir şeyin olmadığını iddia eder

⁶⁹⁸ Ferda Keskin, “Özne ve İktidar”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, ss. 11-24, s. 12-13.

⁶⁹⁹ Michel Foucault, “Hakikat Kaygısı”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, ss. 83-97, s. 85-86.

⁷⁰⁰ Michel Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, ss. 173-192, s. 192; Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 58.

⁷⁰¹ Foucault, “Hakikat Kaygısı”, s. 86.

⁷⁰² Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 122, 128 vd.; Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 233. Sorunsallaştırma kavramına ilişkin başka bir açıklama için bkz. Michel Foucault, **Doğruyu Söylemek** (çev. Kerem Eksen), Ayrıntı Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2017, s. 144 vd.

ne de bunun bütünüyle bir kurgu olduğunu ileri sürer. Delilik, belirli bir dönemde Batı’da, onu “akıl hastalığı” olarak değerlendirecek bir kurumlar alanına dahil edilmiştir. O halde, deliliğin akıl hastalığı olarak değerlendirilmesi hangi söylemler, doğru-yanlış oyunları ve tanımlamalar aracılığıyla mümkün olabilmiştir? Analizin peşindeki soru esasen budur. Sorunsallaştırılan şey “deli”, “kurulmuş” olan deneyim “akıl hastalığı”dır.⁷⁰³

İlgili örnekten devam ederek, Foucault’nun analizlerinin daima İnsan-özne varsayımıyla gerilimli bir ilişki içerisinde sürdürüldüğünü vurgulamaya çalışalım: Foucault, Batı’da delilik deneyimi konusunda iki temel kopuşun gözlemlenebildiğini ileri sürer. “Büyük Kapatılma” olarak adlandırdığı ikinci kırılmayla, Paris’teki *Hopital général* gibi kurumlarda nüfusun önemli bir kısmı, on sekizinci yüzyıldan itibaren gözetim altına alınmaya başlanır. Kapatılmanın ardında, toplumsal denetimin sağlanması ve endüstriyel kapitalizmin ihtiyaç duyduğu işgücünün üretilmesi yatar. Kapatılmanın disiplinleştirici etkilerinin sağladığı ekonomik ve siyasi faydalar kısa zamanda keşfedilir, farklı kurumlar nezdinde bu deneyim genelleştirilir: “Burjuvazi delilerle değil, deliler üzerindeki iktidarla ilgilenir.” Deliler, eşcinseller, simyacılar, evsizler, hovardalar, suçlular ya da sakatlar; kapatılanların deneyimleri çalışmamakta, çalışmayı istememekte ya da çalışmamakta ortaklaşır. Kapatılanlar arasında yapılan kategorik ayrımlar, onları farklı disiplinlerin çalışma nesnelere dönüştürecek, tımarhane, ıslahevleri, hapisaneler gibi modern toplumun disiplin tekniklerinin geliştirildiği kurumları üretecektir. Deliliğin akıl hastalığı addedilmesi ve kapatılmasında, kapitalist üretim ilişkilerince ihtiyaç duyulan disiplin önemli bir etkidir. Ancak kapatılma esasen, toplumda homojenliği

⁷⁰³ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 145; Michel Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu. Collège de France Dersleri, 1977-1978** (çev. Alican Tayla), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 5 vd. (10 Ocak 1979 tarihli ders); Keskin, “Özne ve İktidar”, s. 13-14.

bozan ya da “zararlı” unsurları tehcir eden, belli öznellikler dayatarak “toplum-dışı” olanı tasfiye eden, bireyselleştirici bir toplumsal mekanizmadır. Ahlaki ve siyasi dünyanın baştan aşağı yeniden düzenlenmesidir.⁷⁰⁴ *Deliliğin Tarihi*, bu açıdan, *Disiplin ve Cezalandırma*’daki gibi, Foucault’nun on sekizinci yüzyılda ortaya çıktığını ileri sürdüğü, şiddete ya da baskıya dayalı değil insanlara belirli öznellik biçimleri dayatarak işleyen üretken iktidar teknolojilerinin tarihsel analizi olarak görülebilir.⁷⁰⁵

Deliliğe dair Batı toplumlarındaki bir ilk kopuş ise söylemsel oluşumlarla deliliğin aklın sınırlarına indirgenmesiyle gerçekleşir. Hümanizm, geçmişte dünyadaki birtakım karanlık kozmik güçlerle ilişkilendirilmiş, “alternatif bilgelik” olarak düşünülmüş delilik deneyiminin⁷⁰⁶ çevresindeki irrasyonelliği dağıtmayı, akıl yararına deliliğe tüm silahlarını kaybettirmeyi hedefler. Delilik ve akıl, bu şekilde birbirlerinin ölçüsü haline gelirler. Delilik yalnızca bir akla atfen varolabilir; ancak modernliğin attığı şekilde akıl da yalnızca delilik sayesinde varolabilir.⁷⁰⁷ Zira aklın ve beraberinde akılla kurulan İnsan’ın ayrıcalıklı konumu, söz konusu sorunsal çerçevesinde; delilik kuşatılarak, bilimsel etkinliğin nesnesi haline getirilerek, yani bir hiçe indirgenerek sağlanır. Dolayısıyla deliliğe dair söylemin, kurucu bir ikiliğin tayininde işlevi olduğu söylenebilir:

⁷⁰⁴ Michel Foucault, **The History of Madness** (çev. Jonathan Murphy ve Jean Khalfa), Routledge, New York, 2010, s. 28, 76-78; Michel Foucault, “*Deliliğin Tarihi*’ne Önsöz”, **Büyük Kapatılma** (çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, ss. 20-30, s. 21-22; “İki Ders”, s. 109.

⁷⁰⁵ Ferda Keskin, “Sunuş: Büyük Kapatılma”, **Büyük Kapatılma** (çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, ss. 11-19, s. 15.

⁷⁰⁶ Foucault, deliliğin Batı’da Rönesans öncesinde kişinin kırılma durumuna, düşlerine ve genel olarak içsel dünyasına bağlı olarak düşünüldüğünü, hakikatle ya da ahlaki bir dünyayla ilişkili algılanmadığını ileri sürer. Delilik deneyiminin ahlaki ve tıbbi bir model içerisine yerleştirilmesiyle yaşanan kırılma, açık ifadesini Rönesans hümanizminin kurucu isimlerinden addedilen Erasmus’un *Deliliğe Övgü (In Praise of Folly)*, 1511) metninde bulur. İktidarın oluşturduğu bilgi alanında hümanizm, “akıldışı” olanı tanımlamış, deliliği bir “oluş” olmaktan çıkartarak toplumsal normdan belirli bir sapmaya çevirmiştir. *Deliliğin Tarihi*, Didier Eribon’a göre, deliliği bilgi ve bilimsel söylemle ele geçirilmeden önce yeniden keşfetme, “deli”nin kendini ifade etmesine alan açma stratejisine bir “giriş” olarak da okunabilir (Foucault, **The History of Madness**, s. 35-36, 139; Didier Eribon, **Michel Foucault** [çev. Şule Çiltaş], Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 119-120).

⁷⁰⁷ Foucault, **The History of Madness**, s. 28, 32 vd.

Akıl ile akıl-olmayan (beden) arasında yaratılan normatif nitelikte bir yarılma, bu yarılmaya göre atanan ahlaki değerler, bu ikicilik üzerinden yükselen modern bir icat: İnsan. On sekizinci yüzyıl kapatılma deneyimiyle baskıya ya da zora dayalı olmayan bir iktidar modelini tecrübe ederken, hümanizm, hastaları, geyleri, çapkınları, suçluları, sakatları ve diğerlerini, İnsan-akıl normunun karşısında bedenle ilişkilendirilenleri dışlayarak kendi için kurucu öteki kategorisini hâlihazırda inşa etmeye girişmiştir. Kerem Eksen'in belirttiği gibi modern insan tahayyülü, delilik, hastalık, sapkınlık, suç gibi birtakım kilit kavramların, tarihsel süreçler içerisinde ve belirli söylemsel oluşumlar çerçevesinde işlerlik kazandırılmasıyla şekillenmiştir.⁷⁰⁸ *Deliliğin Tarihi*, bu bağlamda, kişinin kendisini tarihsel bir deneyimin öznesi ("deli") olarak kurma ve tanıma pratiklerinin, bu öznelliğin dayandığı bilgi-iktidar ağlarının analizidir. Genel olarak kapatılma ve deliliğe dair sorunsallaştırmalar, Batı'da Rönesans sonrası beliren ve İnsan-normu merkezine alan söylemleri ve özellikle bu söylemleri mümkün kılan, kurucu nitelikteki dışlama pratiklerini içerir.⁷⁰⁹

Foucault, çeşitli dışlama pratikleri üzerinden inşa edilmiş bu özerk İnsanın merkezi konumuna, Batı'da on sekizinci yüzyılda yerleştiğini ileri sürer. "İnsan yeni bir icattır"; on sekizinci yüzyıl öncesinde insana dair epistemolojik bir bilinçle karşılaşmayız. Modernliği belirleyen eşik de, *Kelimeler ve Şeyler*'in (*The Order of Things*, 1966) peşinde olduğu gibi, insan varlığın mümkün bir bilginin nesnesi olarak nasıl tahayyül edilmeye

⁷⁰⁸ Kerem Eksen, "Foucault ve Bilme Olayları", **Bilme İstenci Üzerine Dersler. Collège de France Dersleri 1970-1971** (çev. Kerem Eksen), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2016, ss. ix-xxi, s. x.

⁷⁰⁹ 1978 tarihli bir söyleşisinde Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nin temel meselesinin akılsallık olduğunu yazar. Fakat akılla donatılmış öznenen başlamak yerine Foucault analizini, deliliği aklın karşı kutbunda konumlandıran ve toplumdan tasfiye eden pratiklerden başlatmıştır. Michel Foucault ve Bekir Perham arasındaki diyalog için bkz. Janat Afary, Kevin B. Anderson, **Foucault ve İran Devrimi. Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları** (çev. Mehmet Doğan), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2015, ss. 233-240, s. 239.

başlandığı sorusunda aranmalıdır: İnsanın ortaya çıkmasını mümkün kılmış söylemsel koşullar nelerdir? Foucault'nun öncelikli bir itirazı, insanı (ve aklını) tarihin dışında, tüm bilginin dayanak noktası olarak alan antropolojizme olur. Bu yaklaşımda insan, hem bilginin sonlu nesnesi, hem bilginin imkânının aşkın koşuludur. Foucault'nun deyimiyle ampirik-aşkın bir çifttir.⁷¹⁰ Ampirik-aşkın bir varlık olarak bilginin merkezinde, özgürlüğün kendini açık ettiği, hakikatin dayandırılabilceği nihai odaktır. Siyasi düşüncedeki izdüşümünde insan varlık, özgürlüğün kendisine içkin olduğu kabulüyle siyasi bir fail olarak tayin edilir.⁷¹¹ Antopolojizm, Kant'tan bu yana modern düşünceye hükmeden temel bir düzenliliktir. Ancak bu düzenliliğin merkezindeki İnsan'ın sonu yaklaşmıştır; ünlü ifadeyle, "İnsan, düşüncemizin arkeolojisinin kolaylıkla gösterdiği üzere, yakın tarihli, belki de miladı çoktan dolmaya başlamış bir icattır."⁷¹² İnsan'ın ölümü teması, genellikle öznenin ve hümanizmin sonuyla özdeşleştirilir. Daha spesifik olarak ise, normatif Batılı, beyaz, sömürgeci, burjuva, sağlam bedenli, heteroseksüel, maskülen, na-trans, yurttaş erkeğin reddi olarak yorumlanır.⁷¹³ Foucault'nun bir "son" tayin etmek yerine tekil bedeni "insan" olarak üreten norm ve pratiklere direnme çağrısı yaptığı düşünülebilir.⁷¹⁴ Zira İnsan-norm bizzat tarihsel süreçler içerisinde çeşitli dışlama ve şiddet pratikleri üzerinden üretilir. Öte yandan kurucu öznenin tarihin olumsuzluğunda yapılandırılması, yeni öznellikler yaratan yeni bilgi alanlarının da oluşturulabileceğinin kabulü anlamına gelir.

⁷¹⁰ Foucault, **The Order of Things**, s. 347.

⁷¹¹ Patton, "Foucault, Critique and Rights", s. 269.

⁷¹² Foucault, **The Order of Things**, s. xxv, 336, 340-347, 387; Michel Foucault, "İnsan Öldü Mü?", **Felsefe Sahnesi** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, ss. 31-37, s. 32; Michel Foucault, "İhlale Önsöz", **Sonsuza Giden Dil** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2014, ss. 51-71, s. 62; Foucault, "Hakikat ve Hukusal Biçimler", s. 164-165.

⁷¹³ Alessandrini, s. 65; Goodale, s. 42.

⁷¹⁴ Michel Foucault, "Interview with Michel Foucault", **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, ss. 239-297, s. 275.

Deneyimler, özneleri ve haklarındaki hakikatlerin sorunsallaştırmalar yoluyla tarihsel olarak kurulduklarının görülebilmesi, İnsan'ı ayrıcalıklı konumundan indirebilir. İnsan, bedeni kuşatmak için geliştirilmiş dışlayıcı bir norm, bir bilgi-iktidar ürünüdür. Ama bir bilgi-iktidar ürünü olduğu ölçüde farklı biçimlerde yeniden yapılandırılabilir. Ferda Keskin'in ifade ettiği gibi, Foucaultcu sorunsallaştırmalar, "hakikatlerin olumsal oldukları, çizdikleri sınırların aşamaz olmadığını ve bu sınırların dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğu"⁷¹⁵ gerçeğine dikkat çeker. Bizleri düşündüğümüz, söylediğimiz ve yaptığımız şeylerin öznesi olarak tanımaya, benimsemeye ya da reddetmeye sevk eden, yani bizleri "sorunsallaştıran" normlar ve sınırlar üzerine düşünmek ya da "eleştirmek", yeni öznellikler geliştirmenin ilk adımıdır.

Sorunsallaştırmaların gerçekleştiği bilgi, iktidar ve etik düzlemlerine geri dönelim. Bizleri sorunsallaştıran tarihsel-siyasi süreçler üzerine düşünmek, o halde, hem bir bilgi öznesi, hem iktidar ilişkilerinin öznesi ve hem de kendi eylemlerimizin etik öznesi olarak "nasıl" kurulduğumuz hakkında soru sormak anlamına gelir.⁷¹⁶ Karşımızda üç geleneksel soru vardır: 1) Bilgi dolayımıyla hakikatle nasıl ve hangi ilişkilere giriyoruz? 2) Strateji ve iktidar ilişkileri dolayımıyla, başkalarıyla nasıl ve hangi ilişkilere giriyoruz? 3) Hakikat, iktidar ve kendilik arasında hangi ilişkiler kuruluyor ve biz bu ilişkileri nasıl performe ediyoruz?⁷¹⁷ Söz konusu genel çerçeveden yararlanarak, hak siyasetini Foucault ile düşünürken sorulabilecek soru ve izlenebilecek güzergâhlar konusunda basit bir yol haritası oluşturulabilir.

⁷¹⁵ Keskin, "Özne ve İktidar", s. 15.

⁷¹⁶ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 122; ayrıca bkz. Hakan Gündoğdu, "Foucault ve Eleştiri", **Cogito: Michel Foucault**, 70-71, Yaz 2012, ss. 398-417, s. 402-403.

⁷¹⁷ Michel Foucault, "Hakikat, İktidar ve Kendilik", **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, ss. 98-105, s. 105.

Bizleri hakların öznesi olarak kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin analizi, birbiriyle doğrudan bağlantılı üç eksen üzerinden şu şekilde sürdürülebilir: Hakları sorunsallaştırırken, eş zamanlı olarak, 1) haklara gönderme yapan bilgilerin oluşumuna, söylem pratiklerinin çözümlenmesine, belirli disiplinlerin hak sorunu bakımından sahip olduğu otoriteye odaklanılır. 2) Hakların pratiğini düzenleyen iktidar sistemlerine, iktidar ilişkileri ve bu ilişkilere içkin birbirleriyle çatışan stratejilere ve esasen hakların (ve hakları talep etmemize izin veren özne ve kimliklerin) bireyselleştirici ve doğallaştırıcı etkileri hakkında sorular sorarız. 3) Hakları savunurken başvurduğumuz çeşitli kimlik ve öznelliklerin, hukuk dolayısıyla bizler üzerindeki iktidar etkilerini tanımaya, normatif adına düşünmekten sakınarak bu kategorilerden özgürleşmeye çabalarız.

Birinci ekseninde, şimdiki zamanda, hakların öznesi olarak görüldüğümüz deneyimlere dair bilgi alanlarının, doğuştan hakların öznesi olduğumuzu bildiren söylemlerin nasıl oluşturulduğuna ilişkin sorular belirir. İnsan haklarına dair hakikatlerin üretilmesi için başvurulmuş kurallar nelerdir, bu kurallar nasıl bir tarihsel bağlamda geçerlilik kazanmıştır? Hakların kuramsal kökenlerinin sorgulanması, bu sorulardan hareketle çıkılacak çeşitli rotalarda, yerini, insan hakları deneyimine ve bu deneyimin öznesine ilişkin “tarihsel” anlatıların tartışmaya açılmasına bırakır. Çalışmanın birinci bölümünün konusu olduğu üzere, geleneksel insan hakları kuramcılığının “hakların kaynağı nedir” sorusu ve bu soru dahilinde yürütülen tartışmalar, hakları mevcut ontolojik çerçevesinden çıkarma ve bu çerçevenin içerisinde hangi siyasi menfaatlerin yerleştiğini anlama çabası bakımından önem arz eder; hakları eski bağlarından özgürleştirmek ve

yeniden başka bir ontolojik zemine oturtmaktan kaçınmak için. Çağdaş eleştirel yaklaşımlarda, birinci bölümde gösterildiği üzere, belirgin bir eğilim, tarihsel analizin ön plana çıkmasıdır. İnsan hakları hukuku kitaplarının çizdiği tarihsel çerçeveyi sorgulayan yeni tarihyazımı da, Foucault’yla girilen bu güzergâhlarda konumlandırılabilir. Özellikle 2000’li yıllardan bu yana ciddi bir gelişme gösteren insan hakları tarihyazımında, Foucault’nun analiz yöntemi eleştirel bir araç olarak da karşımıza çıkar.⁷¹⁸

Foucault’nun tarih yöntemi olarak önerdiği soybilim, İnsan-özne temelli bir hak tahayyülünü parçalamak için gerçekten de işlevsel addedilebilir. Soybilim; öncelikle, tekil bir olayı ereksel bir hareketin, mantıksal bir zorunluluğun ya da “doğal” bir ardışıklığın içinde eritme çabasındaki bir tarih geleneğinden ayrılır. Ortodoks insan hakları tarihinin de iyi bir örneği olduğu bu gelenek, kendi şimdisindeki bir “hakikat” adına geçmişe dönerek, güncel bir deneyim alanını şanlı ya da karanlık bir geçmişle meşru kılmayı hedefleyen, geçmişini şimdiki zaman lehine kutsayan veya yargılayan, “en soylu dönemler”, “en soyut fikirler”, “en katışıksız bireysellikler”le yazılmış bir tarihtir. Soybilim ise, tarihi metafizikten özgürleştirerek, metafizikten kaçınarak evrensellik ve zorunluluk maskelerinin altında saklananları istikrarsızlaştırmak olabilir. Tarihteki güçler, ne bir çıkış ne de bir varış noktasına dayanır; aksine, mücadelelerin rastlantısallığına tabidirler.⁷¹⁹ Birinci bölümde, ortodoks anlatının insan haklarının anlamını sabitleyebilmek ve denetim altına alabilmek için üç temel stratejiye başvurduğu belirtilmişti: Evrensel bir kökenden hareketle hakları belirli bir nedensellik ilişkisi içerisine yerleştirmek, hakların tarihini yazan belirli figürler seçerek insan hakları için

⁷¹⁸ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 5.

⁷¹⁹ Michel Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, **Felsefe Sahnesi** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, ss. 230-253, s. 231, 244, 250-253; Michel Foucault, “Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine”, **Felsefe Sahnesi** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, ss. 64-82, s. 65.

spesifik bir faillik tayin etmek ve farklı siyasi mücadele pratiklerini büyük insan hakları hareketinin parçası olarak yeniden biçimlendirmek.⁷²⁰ Soybilim, tarihsel olayların ardında birtakım soyut idealler ya da bütünlükler aramaksızın, yöntem olarak, hakları yerleştirildikleri bu teleolojik şemadan çekip çıkartmaya, tarihteki ihtilaflara, sapmalara ve düzensizliklere ilişkin eleştirel analizler sürdürmeye; belirli bir tarihsel deneyimin nasıl bütüncül bir insan hakları pratiği olarak sınıflandırıldığı sorusunu sormamıza izin verir. Yine, insan haklarına eleştirel yaklaşımların büyük ölçüde önermelerini ampirik olarak ortaya koymadıkları ve dolayısıyla siyasi düzlemde güçlü etkiler yaratamadıkları yönündeki kaygılar⁷²¹ doğrultusunda son on yılda karşımıza çıkan yeni eleştirel çalışmalar, evrensel insan hakları söylemini farklı kültürel-tarihsel söylem ve pratiklerle analiz ederken, hak sahipliğini sorunsallaştıran yerel ve kısmi hukuki-felsefi bilgi alanlarına temas ettikleri ölçüde, bu çerçeveye yerleşirler. Hakların katıldığı hakikat oyununu sorgulayan tüm bu muhtelif güzergâhlar, geleneksel insan hakları tarihyazımı ve kuramcılığına karşı; düşünceyi, siyasi bir pratiğe hakikat değeri atfetmek için araçsallaştırmaktan kaçınan bir düsturla⁷²², farklı stratejiler geliştirilebilmesi için işlevsel görülebilir.

İnsan haklarının liberal öncüllerinin karşısında sorulabilecek soru, insan haklarının varlığı *a priori* kabul edilmediği takdirde kuramının ve tarihinin nasıl yazılabileceğine dairdir. Soybilim, hakların kökeninden değil ama siyaseten icat edilebilmelerinden bahsedebilir. Hakların, olayların düzlemine nasıl yerleştirildiğine, yani “siyasi” tarihine bakmak demek, haklarla ilişkilendirilen özne kategorisini de

⁷²⁰ Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 10-11.

⁷²¹ Lacroix, s. 683.

⁷²² Foucault, “*Anti-Oedipus*’a Önsöz”, s. 56.

sorunsallaştırmak anlamına gelir. Yeni tarihyazımı esasen bize, Batı’da 1970’li yılların ortalarında insan haklarının bağlı olduğu bilgi düzenliliklerinde bir kopuş olduğunu söyler. Ve yeni bir bilme sahasının olanaklılık koşullarını araştırırken, “insan hakları insan olarak sahip olduğumuz haklardır” önermesinin özne paradoksunu görmeye izin verir. Zira yekpare özne varsayımı tarihten kurtulamaz. Sorun artık hakların varlığı ya da yokluğu değildir; pratikle kuram arasındaki mesafede insan öznenin paradoksal konumudur. Çalışmanın ikinci bölümü de basitçe, insanlık ailesinin pratikte herkese sahip çıkmadığını, Burke, Arendt ve Agamben’in analizleriyle işaret etmeye çalışmıştır. Aksine, insan-yurttaş kategorileri arasındaki uzamda mülteci ve Yahudi, yurttaşlık bağıni yitirdikleri ölçüde haklarını da yitirmiştir. İnsan haklarının insanı ve insani yaşamı tayin etme stratejisi olarak belirmesi, bizi, Foucaultcu iktidarın özneleştirici ve bireyselleştirici etkilerine bağlayabilir. Öznesi olarak tanımlandığımız deneyimleri kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin merkezinde, Foucault’ya göre, iktidar alanı vardır. Ama bu alanda iktidar ilişkileri, kurtulmamız gereken tahakküm yapıları değil, uçu açık stratejilerden ibarettir.⁷²³ Dolayısıyla iktidar alanı, insan haklarının öznesini ya da paradoksunu, üretken biçimde yeniden, strateji ve taktik merkezli düşünmeye imkân verir. İnsan haklarının paradokslarıyla hareket eden, onları açılım olarak değerlendirmeyi arzu eden eleştirel yaklaşımlar, yine bu çerçevede Foucault düşüncesiyle bir araya gelebilir. Öte yandan Foucault, kimlik temelli hak siyasetine ve kimliklerin düzenleyici etkilerine müdahale eden farklı disiplin ve perspektiflerle buluşarak, hakların öznesini sorunsallaştırmanın üçüncü bir ayağı olduğuna dikkat çeker: Etik. Bu çalışmada, alana yalnızca işaret etmekle yetinecek olmakla beraber, insan haklarını bir etik kategorisi olarak düşünmenin yeniliğini teslim etmek gerekebilir. Hukukun ve hakların, onlara

⁷²³ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 123.

başvuranların kendilerini görmeleri, tanımları ve yaşamlarını biçimlendirmeleri üzerindeki etkilerinin ortaya konulabilmesi, etiği, bu etkilerin geri-çevrilebilirlikleriyle, kişinin kendisiyle kurduğu ilişkide kimliksizleşmesi çabası haline gelir. Bilgi-iktidar-etik eksenlerinin kesiştiği bu güzergâhlarda, bize kılavuzluk eden yöntemi görmek için sıradaki sorumuz şu olabilir: Eleştiri nedir?

C. Eleştiri nedir?

Foucaultcu eleştirel sorgulama tarzı, yazarın özne-iktidar, hakikat-entelektüel, teori-pratik ilişkisi gibi birçok çalışma sorusuna sıkı sıkıya bağlıdır. Hak siyasetini yeniden düşünmek bakımından, hem liberal hak savunularının hem hakları topyekûn reddeden yaklaşımların ötesinde izlenebilecek çeşitli eleştirel rotalara ışık tutar. Eleştirinin niteliğini kavramak, bizim için, sorumsallaştırma yöntemini görmek ve eleştirel ama olumlayıcı siyasi bir perspektifin yerleşeceği zemini belirlemek için esasen önemlidir. Bu çerçevede Foucault'nun 1980'li yıllarda sıklıkla başvurduğu⁷²⁴ Kant'ın “Aydınlanma Nedir?” yazısını merkeze alan analizlerini takip edebiliriz:

Foucault, Kant metnindeki “Aydınlanma nedir” sorusunun güncellik ya da şimdiki zaman sorusu olduğunu söyler: “Şimdi”de olup biten nedir? İçinde bulunduğumuz ve içinden konuştuğumuz şimdiki zaman nasıl teşhis edilir? Bugünü dünden ayıran ve farklı kılan unsurlar nasıl “seçilir”?⁷²⁵ Düşüncenin kendi güncelliğini sorgulaması, Foucault'ya göre Avrupa'nın batısında ortaya çıkmış modern felsefenin

⁷²⁴ Michel Foucault, **The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France, 1982-1983** (çev. Graham Burchell), Palgrave Macmillan, 2010, s. 7 (5 Ocak 1983 tarihli ders).

⁷²⁵ Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 176; ayrıca bkz. Foucault, **The Government of Self and Others**, s. 11 (5 Ocak 1983 tarihli ders).

başlıca unsurlarından biridir. “Aydınlanma Nedir?” de, şimdinin gerçekliği üzerine düşünmesi bakımından dönemi için güncel bir metindir.⁷²⁶ Kendi şimdisini ve felsefenin söylemsel güncelliğini sorgulayan Kant, kendi kendisini “Aydınlanma” olarak adlandırarak geçmiş ile gelecek arasında kendisini spesifik olarak konumlandırmış kültürel sürecin⁷²⁷ özgüllüğünü şu şekilde tanımlar: Aydınlanma, insanın kendi suçuyla düşmüş olduğu olgunlaşmamışlık statüsünden, aklını, başka hiçbir otorite olmadan kullanma cesareti göstererek kurtulduğu andır.⁷²⁸ Bu tespitle eleştiri zorunlu biçimde devreye sokulur. Eleştiri, neyin bilinebileceğini, neyin yapılması gerektiğini ve neyin beklenebileceğini saptama konusunda aklın kullanılmasını “meşru” kılan koşulları bulmakla görevlendirilir. İnsanın hurafalardan kaçınarak aklını meşru biçimde kullanabilmesinde asli aracı eleştirel sorgulamadır. Eleştiri, “aklın Aydınlanma’da olgunlaşmış olan elkitabıdır.”⁷²⁹

Foucault’ya göre modern felsefeyi belirleyen iki eleştiri tarzı, Kant metninde bir aradadır: Modern eleştirel geleneklerden birincisi, doğru bilginin mümkün olabileceği koşullar sorunu ekseninde şekillenir. Aşkın bir perspektiften, aklın “meşru olmayan” kullanım biçimlerinin karşısına evrensel hakikat normları inşa etmeye yönelir. Temel meselesi, belirli bir önermenin doğru olup olmadığını belirlemede kullanılan akıl yürütme faaliyetlerinin geçerliliğidir. Hakikate erişimimiz böyle güvence altına alınabilir. Foucault’nun ifadesiyle bir “hakikat analitiği,”⁷³⁰ “aşkın” tarzda bir eleştiridir. Diğer

⁷²⁶ Foucault, **The Government of Self and Others**, s. 15 (5 Ocak 1983 tarihli ders); Michel Foucault, “Yapısalcılık ve Postyapısalcılık”, **Felsefe Sahnesi** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, ss. 318-348, s. 338.

⁷²⁷ Foucault, **The Government of Self and Others**, s. 14 (5 Ocak 1983 tarihli ders).

⁷²⁸ Immanuel Kant’ın “Was ist Aufklärung?” makalesinin İngilizce çevirisi için bkz. Michel Foucault, **The Politics of Truth** (ed. Sylvère Lotringer ve Lysa Hochroth), Semiotext(e), New York, 1997, ss. 7-21, s. 7.

⁷²⁹ Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 180; Michel Foucault, “What is Critique?”, **The Politics of Truth** (ed. Sylvère Lotringer, Lysa Hochroth), Semiotext(e), New York, 1997, ss. 23-82, s. 32-36.

⁷³⁰ Foucault, **Doğruyu Söylemek**, s. 144.

yandan, “Aydınlanma nedir?” sorusunun kendisinde⁷³¹, daha minör bir hatta beliren başka bir eleştirel düşünme tarzı daha vardır. Bu eleştiri, bugünü, mevcut zamanda mümkün olabilecek deneyimler alanını sorgulayarak, “şimdinin ontolojisi”ni (“bizlerin tarihsel ontolojisi”) yapar.⁷³² Şimdiki zamanı hakikatle tayin etmek ya da ilerlemeci bir tarihsel şema içerisine yerleştirmek yerine, tekilliğine ve farklılığına yönelir.⁷³³ Foucault’nun tercihi bu ikinci tür eleştiriden yana olur: Şimdide yaptığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz şeylerin öznesi olarak kendimizi oluşturmamızda etkin olmuş pratiklerin tarihsel bir eleştirisi; Foucault’nun tarih yöntemi olarak önerdiği üzere, soybilimsel bir eleştiri.⁷³⁴

Foucault kendi eleştirel-tarihsel girişimini Kantçı geleneğin içinde, bu ikinci eleştirel sorgulama tarzıyla ilişkilendirmekle beraber, yalnızca şimdinin sorgulanması bakımından, felsefenin şimdiki zaman sorunsalını canlandırma çabası anlamında “Kantçı” addedilebilir.⁷³⁵ Kantçı girişim insan bilgisinin aşkın ve zorunlu sınırlarını tayin etmeye yönelirken, ters bir istikamette Foucault, okurunu, bu sınırları tarihselleştirmek suretiyle sorgulamaya davet eder.⁷³⁶ Aşkın eleştiri, aklın kullanılması konusundaki

⁷³¹ Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 68.

⁷³² Foucault, “What is Critique?”, s. 48-49.

⁷³³ Thomas Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi** (çev. Özge Karlık), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2016, s. 493; ayrıca bkz. Foucault, **The History of Madness**, s. 122 vd.

⁷³⁴ Keskin, “Özne ve İktidar”, s. 16.

⁷³⁵ Lemke, Foucault’nun kendisini Kantçı geleneğin içinde konumlandırmasını stratejik bir tavır olarak yorumlar. Zira söz konusu gelenek bugüne kadar “eleştiri” olarak adlandırılan sorgulamanın nihai formunu ve sınırlarını sabit biçimde çerçevelendirmeye, eleştiriye negatif bir faaliyet biçiminde başvurmaya devam etmektedir (Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi**, s. 491).

⁷³⁶ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 34. Basitçe Kant’ın, eleştirinin özüne aklı yerleştirdiği ileri sürülebilirse, filozofa atfedilen misyon, akla başvurularak neyin bilinebileceği konusundaki koşulları belirlemek ve sınırlar çizmektir. *Kelimeler ve Şeyler* ise öncelikle, tek bir aklın değil, belirli bir tarihsel dönemde neyin bilinebileceğini ve yapılabileceğini belirleyen akılsallık düzenleri olduğunu öne sürer. Belirli bir öznellik, örneğin İnsan, mevcut bir gerçekliğin temsili değil, tarihsel olarak hakikate dair algıyı şekillendiren bu akılsallık düzenlerine aittir. Bkz. Foucault, **The Order of Things**, s. xxiii vd.; Judith Butler, “Eleştirinin Hassasiyeti. Asad ve Mahmood’a Cevap”, **Eleştiri Seküler Midir?** (çev. Mehmet Fahrettin Biçici), Açılım Kitap, İstanbul, 2015, ss. 117-152, s. 130.

“evrensel” meşruluk normlarıyla hareket ettiğinden ötürü, normatif bir eleştiridir. Sınırları atamak için norm koyar ve kendi doğruluğunu yine bu normlar üzerinden tanımlar. İkinci olarak, bu eleştiri negatiftir. Eleştirinin işlevi esasında, yanılsamaların ve hurafelerin normlar doğrultusunda “aydınlatılması” ve terk edilmesidir⁷³⁷: “Kant’tan beri, felsefenin rolü, deneyimde verilmiş olanın sınırlarını aklın aşmasını önlemek olmuştur.”⁷³⁸ Foucault’ya göre Kantçı geleneğin eleştirisi, aklın kullanımında aşılması gereken zorunlu, evrensel ve apaçık sınırları arayan negatif bir soru olmuştur.⁷³⁹ Foucault, çalışmalarının hepsinin, insanın varoluşundaki evrensel kaçınılmazlıklar olduğu düşüncesiyle, evrensel mantık kategorileri aracılığıyla düşünme alışkanlıklarıyla mücadele içerisinde olduğunu yazar.⁷⁴⁰ Eleştiri, kendisini bu zorunluluklara göre konumlandırmaktan kaçınır. Meselesi daha ziyade, “evrensel hakkında düşünmenin tarihselliği”ni sorunsallaştırmak; evrensel ve zorunlu olarak verilende, tikel ve olumsal olanın tuttuğu yeri analiz etmektir. “Zorunlu sınırlamalar biçiminde yöneltilecek eleştiriye, mümkün bir sınırları aşma biçimindeki pratik bir eleştiriye” dönüştürmektir.⁷⁴¹

Bu bağlamda eleştiri konusu söylem ya da pratik, bir olay olarak alınır ya da olaylaştırılır. Eleştiri, mercek altındaki söylem ya da pratiğin tekil maddi bağlamını, tarihsel süreklilik izleğinden çekip çıkarmayı, “apaçıklığını ihlal etme”yi amaçlar. Verili bir anda neyin apaçık, evrensel ve zorunlu olarak kabul edildiğini inşa eden bağıntıları, karşılaşmaları, çatışmaları, iktidar oyunları ve stratejilerini yeniden keşfeder.⁷⁴² Tam da

⁷³⁷ Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi**, s. 490-491; ayrıca bkz. Michel Foucault, “İhlale Önsöz”, s. 57.

⁷³⁸ Michel Foucault, “*Omnes et Singularitum*: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden, Osman Akinhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, ss. 25-56, s. 26.

⁷³⁹ Keskin, “Özne ve İktidar”, s. 15.

⁷⁴⁰ Foucault, “Hakikat, İktidar ve Kendilik”, s. 99 vd.

⁷⁴¹ Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 188.

⁷⁴² Michel Foucault, “Questions of Method”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, ss. 223-238, s. 226-227; Foucault, “What is Critique?”, s. 49.

bu nedenle Foucault'nun izlediği eleştiri negatif değil üretken bir faaliyettir. Sınırlar, negatif anlamda “hakikatlerini” ortaya çıkarmak için değil, pozitif olarak, onlardan yola çıkarak kendi dilimizi serbest bırakmak için ihlal edilmelidir.⁷⁴³ Foucaultcu eleştirinin olumsuzluğa vurgu yapması önemlidir, zira bu vurgu, mevcut oluşumları gayritabiileştirmeye, dönüşüm ihtimallerine, alternatif stratejilere ve taktiksel çeşitli mücadele pratiklerine açar.⁷⁴⁴ O halde eleştiriyle geçmişte bir “şimdi” aramak yerine şimdinin geçmişini anlamaya, şimdiyi olumsal geçmişin bütünüyle rastlantısal bir ürün olarak okumaya, sunduğu çeşitli siyasi olanakları yakalamaya çalışırız. Brown, bu tarz eleştirinin bizleri hem kati surette tarihsel, hem de daha biçimlendirilebilir varlıklar olarak konumlandığını yazar: “Tarihin çökeltiriyiz, ama, kendi tarihlerimize müdahalede bulunmaya muktediriz.”⁷⁴⁵ Foucault, eleştirel yöntemiyle, insanlara dışarıdan norm dayatan, kendi hakikatlerini nerede bulacaklarını söylemeyi arzu eden, “davalarını öğretmek cüretini” gösteren, hakikat olmayı hedefleyerek aslında iktidar talep eden tüm düşünsel girişimleri karşısına alabilir. Felsefe etkinliği, hâlihazırda bilinenleri meşrulaştırmak yerine, nasıl ve nereye kadar farklı düşünebilmenin olanaklı olduğunu bilme girişimi olabilir.⁷⁴⁶

O halde Foucaultcu eleştiri, haklara eleştirel yaklaşımının da ana hatlarını sunduğu üzere;

- Klasik aşkın, normatif ve negatif eleştiri tarzı karşısında içkin ve pozitif niteliktedir. Herhangi bir hakikat normuna başvurmaz.⁷⁴⁷ Zira, bizleri

⁷⁴³ Foucault, “İhlale Önsöz”, s. 59.

⁷⁴⁴ Eksen, s. xi.

⁷⁴⁵ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 128.

⁷⁴⁶ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 125-126.

⁷⁴⁷ Gündoğdu, s. 401.

özneleştirilen/tabileştirilen söylemsel dizilerin tarihselliğini kazıdığı için arkeolojik, belirli bir kökenden hareketle ereksel bir zorunluluğu izlemek yerine olumsuzluğu izlediği, olumsuzluğa tabi olduğu için soybilimseldir. Eleştiri, İnsan-özne varsayımını baştan reddeden⁷⁴⁸ iki Foucaultcu analiz yöntemini birbirine eklemler.⁷⁴⁹

- Bir tutumdur. Foucault eleştiriyi, insanın şimdiyle ilişkisini, kendi tarihsel oluş kipini ve kendisini özerk bir özne olarak kurmayı sorunsallaştıran bir sorgulama olarak tanımlar.⁷⁵⁰ Bugünde, tarihin bu belirli anında ne olduğumuzu sorarak kendimizle belirli bir ilişki kurma tarzını, kendimize karşı takındığımız daimi bir tutumu ifade eder. Evrensel değerlere sahip bütüncül yapıların dışında, bizleri düşündüğümüz, söylediğimiz ve yaptığımız şeylerin öznesi olarak tanımaya sevk eden (*to conduct*) olayların, kendimizi belirli bir özne olarak görmemize neden olan evrensel ve zorunlu epistemolojik sınırların

⁷⁴⁸ *Kelimeler ve Şeyler*'de tanıtılan ve *Bilmenin Arkeolojisi*'nde (*The Archeology of Knowledge*, 1969) başlıca özellikleri sunulan arkeoloji yöntemi, neyin nasıl bilinebileceği, tanımlanabileceği ve sınıflandırılabilirliğini inşa eden söylemlere, bu söylemlerin öznel deneyimi ve özneyi kurucu boyutuna dair bir "kazı" olarak yapılandırılmıştır. Foucault, erken dönemlerinde söylemsel bilginin arkeolojisini oluşturmaktaki amacının da, "insana doğa üzerinde kesin ve soğukkanlı bir hakimiyet" bahşeden egemen İnsan-özne varsayımına meydan okumak olduğunu belirtir. *Kelimeler ve Şeyler*'in "Giriş" bölümünde yine, bilen öznenin epistemolojik merkezi konumunu, "söylem" olarak adlandırdığı bilgi blokları lehine yerinden etmek için arkeolojiyi oluşturduğunu yazar. Soybilimsel analizi de geleneksel tarihten ayıran başlıca husus, İnsan'ı bir sabit olarak almaktan kaçınmasıdır. (Michel Foucault, "Politics and the Study of Discourse", **The Foucault Effect: Studies in Governmentality** [ed. Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller], The University of Chicago Press, Chicago, 1991, ss. 53-72, s. 61; Foucault, **The Order of Things**, s. xiv; Foucault, "Nietzsche, Soybilim, Tarih", s. 242, 243).

⁷⁴⁹ Arkeoloji ve soybilimin birbirinden bağımsız yöntemler olmadıkları ileri sürülebilir. Foucault, ilerleyen yıllarında arkeoloji sözcüğünü kullanmaktan vazgeçmekle beraber, yöntemler arası geçişte bir kopma değil, Judith Revel'in ifadesiyle bir açılma gerçekleşir. Neyin bilinebileceğinin koşullarını belirleyen söylem çeşitliliklerinin analiz yöntemi arkeoloji, iktidar ağları içerisinde söylemsel ilişkiler de olduğundan, 1970'li yılların iktidar analizleri çerçevesinde revize edilerek soybilime taşınır. Zira Foucault bu noktada iktidar ve bilginin birbirlerini doğrudan içerdiklerini, bir bilgi alanı oluşturmayan bir iktidarın olamayacağını, iktidar eksenini ile bilgi ekseninin üst üste bindiğini ortaya koymaya çalışırken, söylem oluşumlarını siyasi mücadelelerle ve bu mücadelelerin merkezindeki iktidar kavramıyla düşünmeye başlar. Bkz. Judith Revel, **Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi** (çev. Kemal Atakay), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2006, s. 83, 22-23. Ayrıca bkz. Michel Foucault, **Discipline and Punish. The Birth of the Prison** (çev. Alan Sheridan), Vintage Books, New York, 1977, s. 27 vd.; Foucault, "Yapısalcılık ve Postyapısalcılık", s. 332; Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 128 vd.).

⁷⁵⁰ Foucault, "Aydınlanma Nedir?", s. 184. Ayrıca bkz. Foucault, "What is Critique?", s. 24 vd.

daimi bir analizi, aynı zamanda ihlali olur. Bu nedenle eleştiri felsefi bir *ethos*, sınırlar üzerine düşünme ve davranma tarzıdır.⁷⁵¹ Hem bizi kuran evrensel ve zorunlu sınırlar üzerine düşündüğü, hem bizleri bu sınırlarda konumlandığından bir “sınır-tutum”dur.

- Eleştiri deneysel bir tutumdur. Foucault, özgürlüğü sadece kavramsal açıdan onaylamak ve özgürlük rüyaları görmemek adına, eleştirinin deneysel olmak zorunda olduğunu yazar. “Kendi sınırlarımız” dahilinde yürütülebilecek eleştirelilik, güncelliğin sınavından geçmek istiyorsa, “başka bir toplum, başka bir düşünme tarzı, başka bir kültür ve başka bir dünya görüşü için bütünsel programlar” ya da “global ya da radikal olma iddiasında” projeler ortaya koyarak şimdiden kaçmaya çalışamaz. Doğrudan, söz konusu sınırların üzerine çalışır. Eleştirel sorgulama, şimdide, ötesine geçebileceğimiz sınırların pratikte denenmesi olarak alınır.⁷⁵² Michael Hardt, şimdiki zamanla kurduğu bu dinamik bir ilişkiden hareketle Foucault’nun eleştirel girişimini “şimdi(de) teori” (*theory now*) olarak adlandırır.⁷⁵³ Kaldı ki eleştiri belirli bir evrenselliğe sırtını yaslayarak son sözü söylemek olmadığına göre, “doygunluğa” ulaşması mümkün değilse, yine deneysel kalmak durumundadır.⁷⁵⁴
- Eleştiri pratiktir. Öznelliğin eleştirisi bizleri bilgi-iktidar-etik ekseninde sorunsallaştıran sınırlar içerisinde, yeni öznelliklerin üretilebileceği pratik bir eleştiriye çevrilmelidir. Mesele, olanın nasıl böyle olduğunu ve nasıl böyle olmayabileceğine ilişkin bir kavrayış tutturabilmektir. Sınırları ihlal

⁷⁵¹ Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 182; Keskin, “Özne ve İktidar”, s. 15-16.

⁷⁵² Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 188-189.

⁷⁵³ Michael Hardt, “Militan Teori” (çev. Sanem Güvenç Salgırlı), **Teorik Bakış**, 3, Şubat 2014, ss. 105-128, s. 106.

⁷⁵⁴ Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi**, s. 502.

girişiminde, açılan çatlaklarda bir özgürlük uzamı yaratabilme imkânlarını araştırmaktır.⁷⁵⁵

- Dolayısıyla da eleştiri, özgürlük çabasına katkı sunar. Şimdiyle kurduğumuz ilişkiyi tanımlayan söyleme, düşünme, yapma tarz ve sınırlarını olumsal hale getirmeyi amaçladığı ölçüde, kendi kendimizi özgürce yeniden kurma pratiğine bağlanır.
- Eleştiri, kısmi ve yerel niteliklidir. Tarihsel sınırlarımızı kuran şeyler konusunda nihai bilgi sahibi olabilmemiz mümkün olmadığından, kendi sınırlarımızın teşhisi ve bunları aşma imkânımız konusundaki teorik-pratik deneyimiz sınırlı, belirlenmiş olmalı ve her daim yeniden başlamak zorundadır.⁷⁵⁶
- Eleştiri bir taktiktir. Amaç, “globelleştirici kuramların tiranlığı”ndan, üstünü örttüğü ihtilafların, mücadelerin “boyun eğdirilmiş” tarihsel içeriklerini çekip çıkarmak, bu bilmeleri, yerelde farklı şekillerde mücadele edebilecek hale getirme girişimidir. Tam da bu nedenle Foucaultcu eleştirel yöntemin bilmesi yerel, kısmi, bütünleştirilmemiş ve parçalı haldedir. Fakat mücadelelerin parçalı tarihsel analizi, teorinin soyut birliğinin karşısına somut olgular yığmak değildir. Spekülatif olanı ortadan kaldırma iddiasıyla ya da herhangi bir “bilimcilik” adına, “olguların kesinliği”ne yaslanmak anlamına da gelmez. Ne bir empirizm ne bir pozitivizmdir. Hedefi, bütünleştirici kuramsal bir otoriteye dayanmadan, yerel, kısmi, meşrulaşmamış, diskaliye edilmiş bilmeleri mücadelelere kanalize etmektir. Elbette bu bilmeler, dolaşıma sokuldukları

⁷⁵⁵ Foucault, “Yapısalcılık ve Postyapısalcılık”, s. 338-339; Judith Butler, “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”, 2001, <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en> (erişim tarihi: 15.05.2019).

⁷⁵⁶ Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 189-190.

andan itibaren yeniden kodlanma, çerçevenleme ve “kolonize edilme” riskiyle karşı karşıyadırlar.⁷⁵⁷ Bu tehlike nedeniyle, öz-eleştireliliğe ihtiyaç duyulur ve eleştiri bir tutum, bir *praxis* olarak tanımlanır.

- Foucault, eleştirinin ilişkilendiği pratik sistemlerin birbirleriyle iç içe geçen üç eksenini ya da “ilişkisel düzlemi” içerdiğini ileri sürer: Bilgi eksenini (şeyler üzerindeki denetim ilişkileri), iktidar eksenini (başkaları üzerindeki eylem ilişkileri) ve etik eksenini (insanın kendisiyle kurduğu ilişkiler). Kendimizle, şimdiki zamanla ilişkimizden hareketle sürdürdüğümüz eleştirinin hedefinde sorunsullaştırmalar yer alır.⁷⁵⁸
- Tüm bu unsurların zorunlu sonucu olarak eleştiri, tekanlamlı bir öznen, özerk İnsan tahayyülünden değil, iktidar ve kimlik haritaları olan bedenlerimizden, şimdide olduğumuz şeyden yola çıkar.

Foucault’nun geleneksel iktidar ile öznellik eleştirilerinde takip ettiği, hak siyasetiyle ilişkilendirdiği eleştirel tutumunun temel çerçevesi bu şekilde özetlenebilir. Eleştirinin can alıcı noktası, salt bir siyasi tahlil biçimi değil, yeni siyasi istikametler yaratma potansiyeli olan düşünsel-pratik bir yöntem olmasıdır. Haklar, hiçbir insan tabiatı tasviri üzerinden temellendirilemeyecek deneysel siyasi araçlar olarak değerlendirildikleri ölçüde,⁷⁵⁹ Foucault açısından mücadele etmek isteyenlere katkılar sunar. Eleştiri nedir sorusu, Foucault’dan yola çıkarak hak özneliğini ya da kendimizi belirli hakların öznesi olarak nasıl tanıdığımızı (ya da reddettiğimizi) sorgulayan, İnsan-

⁷⁵⁷ Foucault, “İki Ders”, s. 89-93; Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 7-9; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 23-25 (7 Ocak 1976 tarihli ders).

⁷⁵⁸ Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 191.

⁷⁵⁹ Michel Foucault, “Interview with Jean François and John De Wit”, **Wrong-Doing, Truth-Telling. The Function of Avowal in Justice** (ed. Fabienne Brion ve Bernard E. Harcourt), The University of Chicago Press, Londra, 2014, ss. 253-270, s. 265.

özne kategorisinden uzak duran bir hak siyasetinin peşindeki çeşitli güzergâhlarda, bir “alet edevat çantası”⁷⁶⁰ işlevi gördüğünden önemlidir. Özne merkezli, özcü bir hümanizm, yöntemsel olarak reddedilir. Tekil olan, normatif bir evrenselliğe tercih edilmiş, iktidar ve hakikat sistemlerinin yalnızca birer olay olarak, tekil tarihsel bağlamları içerisinde analiz edilebileceği ileri sürülmüştür. Yöntem itibariyle eleştiri ne kökenle ne de köken sorgulamalarını başlatan İnsan’la ilgilenir.⁷⁶¹ Eleştirel düşünme tarzı, arkeolojik ve soybilimsel niteliği itibariyle, yeni bir köken ya da varış noktası bulmaya, yeni bir normatif zemin arayışına dönüşmez. Antropolojizmin reddiyle, insan haklarına Foucaultcu bir perspektifin haklara sunduğu İnsan-merkezci normatif zemini geride bırakmak üzere olduğu görülebilir. Strateji ise, hak siyasetine dair özgül perspektifin merkezine taşınmak üzeredir:

Foucault, eleştirinin temas ettiği maddi pratiklerin, birbirleriyle iç içe geçen iki alanda işlediğini ileri sürer. “Pratiklerin teknolojik alanı”, insanların ne düşündükleri, söyledikleri ve eyledikleri ile bunları nasıl düşündükleri, söyledikleri ve eylediklerini düzeleyen akılsallık biçimlerini ifade eder. “Pratiklerin stratejik alanı” ise insanların başkalarıyla ilişkilenmelerinde, onlara tepki göstermelerinde ve oyunun kurallarını belirli bir noktaya kadar değiştirme konusunda haiz oldukları özgürlükleri anlatır.⁷⁶² Hakların eleştirisi bu çerçevede, teknolojik alanda hakları güncel hakikat oyunlarına katan bilgi alanlarına, bilgi-iktidar ağlarına ilişkin bir kazı yapar. Stratejik alanda ise, hakların yeniden keşfedilme yollarını soybilimsel olarak sorgular. Siyasi strateji düzleminde haklar ereklendirilmemiştir. Oyunun kurallarının nasıl konulduğunu sormak, kuralları

⁷⁶⁰ Michel Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 29-40, s. 29.

⁷⁶¹ Patton, “Foucault, Critique and Rights”, s. 269.

⁷⁶² Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 190-191.

bozmak, onları dayatanlara karşı çevirmek için sürdürülen mücadelelerde, toplumsal-siyasi yaşamda varlık bulurlar. Haklara yöneltilebilecek bu eleştiri tarzının hedefinde, hak özneliğini sorunsallaştıran söylem ve pratikler bütününden hakları özgürleştirmek, hak siyasetinin olumsal temellerini açığa çıkarmak, böylelikle de hakları kırılğan hale getirmek, ihtilafa ve dönüşüme açık kılmak yatar.⁷⁶³

Haklara yönelik stratejik bir perspektif, teorik düzlemde (Gauchet, Badiou ve Agamben örneklerinde olduğu gibi) ne salt düzenleyici olduklarını, (Donnelly ve Ignatieff örneklerinde olduğu gibi) ne de bütünüyle özgürleştirici olduklarını iddia edebilir. Haklara ilişkin ne umutsuz bir tablo, ne de bir zafer anlatısı oluşturabilir. Öte yandan eleştirinin aşkın ve normatif tarzdan ayrılması, böyle bir eleştirel perspektifi, hakları eleştirel biçimde olumlayan bazı yaklaşımlardan da ayırabilir. Eleştiri, nesnesinin karşısına birtakım kurucu normlarla çıkamaz. Hak siyasetini bir “ütopya” çerçevesinde “yeniden” yapılandırma girişimleri, eleştirel bir yaklaşımla insan hakları için yeni bir ontoloji kurma ve anlamı sabitleme çabaları da söz konusu Foucaultcu eleştirel tutumdan ayrılabilir.⁷⁶⁴ Hak sorunu, hakları yeniden ereklendirme çabalarına hasredilemez. İkinci

⁷⁶³ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 37.

⁷⁶⁴ Douzinas’ın *İnsan Haklarının Sonu*, belki böyle bir yaklaşımın örneği olarak değerlendirilebilir. Yazar, “insanlık sevgisinden ilham alan bir hukuki hümanizm eleştirisi” olarak adlandırdığı kitabında, liberal insan hakları söylem ve pratiğini tarihsel, felsefi ve psikanalitik yaklaşımlarla eleştirel olarak analiz eder ve eleştirel insan hakları çalışmaları için en ilham verici çalışmalardan birini ortaya koyar. Bir insan hakları eleştirisinin hedefinde öncelikle, Kasım Akbaş’ın belirttiği gibi, insan hakları ile neoliberalizm arasındaki mevcut ilişkiyi ifşa etmek, hakların ardındaki insan-merkezciliği, Batı-merkezciliği, sömürgeciliği ve kapitalizmi ortaya saçmak yer alır. Douzinas, Foucaultcu içkin eleştiri tarzının ütopya karşıtlığının hukuka eleştirel yaklaşımlar için can alıcı olduğunu kabul etmekle beraber, *İnsan Haklarının Sonu* ve devamındaki çalışmalarında, insan haklarını eleştirel ve “aşkın” bir standart, bir Ütopya olarak ortaya koyacak bir kuram tesis edilebileceğini imler. Basitçe, Antigone’nin muhalefeti, hakların liberal insan hakları söylemi içerisinde yitirdiği direnme potansiyelini yeniden yakalamaya ışık tutabilir. Douzinas, liberal söylemin kuramsal çerçevesini “alternatif bir soybilimle” eleştiri süzgecinden geçirir, nihayetinde bütünleştirici bir kuramsal çabada kavramı yeniden çerçeveleştirir. Douzinas yazınında eğer yeni bir normatif zemin bulmuş, aşkın ve normatif bir meşruiyet ölçütü olarak işlemesi arzulan bir hak kavramından söz edilebilirse, Foucault’dan yola çıkacak eleştirel güzergâhlarla yollarının ayrıldığı düşünülebilir (Douzinas, **The End of Human Rights**, s. vii, 2, 4, 319-342; Costas Douzinas, “Eleştiriye Unutun”, **Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları. Eleştirel Bir Yaklaşım** [der. ve çev. Rabia Sağlam, Kasım Akbaş], NotaBene Yayınları,

olarak Foucaultcu perspektif, insan hakları kavramını belirli bir ideolojinin siyasi ajandasına bağlamak için sürdürülen teorik gayretlerden de ayrılır. Eleştiri, belirli bir kültürel ya da ideolojik geleneğe sadakat sunmak için yapılmaz. Foucault eleştirinin, hâlihazırda reddedeceğimiz şeyi keşfetmek için de yapılamayacağını düşünür. Dolayısıyla eleştiri, odağındaki söylem ya da pratiği savunmak ya da reddetmekle yükümlü tutulamaz. Golder’a göre, ne yargılayıcı ne de salt olumsuzlayıcı bir eleştirel düşünme tarzını belirli bir ikicilik içerisinde taraf tutmaya zorlama, tam da eleştirinin hedefindeki siyasi olasılıkların keşfedilme imkânını engeller.⁷⁶⁵ “Aydınlanma Nedir?” (“What is Enlightenment?”, 1984) başlıklı makale, Aydınlanma’dan yana ya da Aydınlanma’ya karşı olma “şantajından” eleştiriye kurtarmamız gerektiğini yazar.⁷⁶⁶ Aynı şey hak siyaseti için de belki söylenebilir. İnsan hakları sorunu, bu şantajdan kurtulduğu ölçüde günün maddi pratikleri içerisindeki olası etkileriyle analiz edilebilir. Foucaultcu eleştiri bize son tahlilde, eleştirel teorinin ve teorisyenin de şimdinin olumsuzluğundan kaçamayacağını hatırlatır.

D. Soybilimsel Siyaset ve Eleştirinin Pratiği

İçkin eleştiri, hakları normatif bir zeminden tayin etmek yerine siyasi-toplumsal düzleme içkin biçimde konumlandırmıştır. Dolayısıyla söz konusu perspektifte hakların analizi bu olumsuzluk düzleminden hareketle gerçekleştirilebilir. Eleştirel yöntem,

Ankara, 2015, ss. 101-126; Kasım Akbaş, “Kısırtıcı Bir İnsan Hakları Analizine Giriş”, **Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları. Eleştirel Bir Yaklaşım** [der. ve çev. Kasım Akbaş, Rabia Sağlam], NotaBene Yayınları, Ankara, 2015, ss. 21-26, s. 24; Douzinas, “*Adikia*: Komünizm ve Haklar Üzerine”, s. 104, Gündoğdu, s. 410).

⁷⁶⁵ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 36; Ben Golder, “Foucault, Rights and Freedom”, **International Journal for the Semiotics of Law**, 26 (5), 2013, ss. 5-21, s. 7.

⁷⁶⁶ Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 187; ayrıca bkz. Foucault, “Yapısalcılık ve Postyapısalcılık”, s. 328; Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 60.

Foucault'nun evrensel (geleneksel) ve spesifik entelektüel ayrımına ve siyaseten oynadıkları role ilişkin analizine bağlanır. Foucault'nun entelektüel anlayışı, hak siyasetine referans yapan Foucault metinlerinin, haklara siyasi bir strateji olarak başvuran eylemliliğinin nasıl değerlendirilebileceğini,⁷⁶⁷ Foucault'nun hakları nereden ve nasıl konuştuğunu, Gauchet ile çağdaşlarının itirazlarını akılda tutarak insan haklarına eleştirel bir “teori”den ne beklenebileceğini açıklayabilmek için önemli olabilir.

Foucault, geleneksel anlamda entelektüelin, kitlelere rehberlik etmek üzere onların dışında, onlardan birkaç adım önde duran, “tek” hakikatin bilgisini haiz ve bu hakikati bildiren bir otorite olarak anlaşıldığını ileri sürer. Entelektüeli ve siyasi işlevini bu yönde düşünme alışkanlığı, on sekizinci yüzyıldaki tarihsel bir figürden ileri gelir. Geleneksel entelektüel, iktidarın karşısında var olan hakikatin ya da “evrenselin sözcüsü” olarak, iktidarın sınırlandırılması çabasında adaletin evrenselliğini, akla göre adil olanı, yasayı bildiren “adalet adamı” ya da “hukuk adamı”ndan doğmuştur. Fransa’daki prototipi Voltaire’dir.⁷⁶⁸ Keskin, Foucault'nun evrensel entelektüel örneği olarak Aydınlanma filozofunun konumunu açık biçimde ortaya koyan bu ismi⁷⁶⁹ seçmiş

⁷⁶⁷ Biebricher, “Foucault and the Politics of Rights”, s. 307.

⁷⁶⁸ Michel Foucault, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 45-52, s. 45, 48-49; Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 79.

⁷⁶⁹ Nick Callinicos, *Toplum Kuramı. Tarihsel Bir Bakış (Social Theory. A Historical Introduction, 1999)* kitabında, Aydınlanma'nın evrensel akıl varsayımına eşlik eden entelektüel hegemonyayı açıklamak üzere yine Voltaire'e başvurur. Voltaire'in belirttiği üzere, “terzimizin ya da ayakkabı tamircimizin Peder Kroust ve Peder Berthier tarafından yönetilmek zorunda kalmasının ne önemi var? Önemli olan nokta, birlikte yaşadığınız insanların filozofların önünde başarıları öne eğmeleridir” (G. Besse, **De l'esprit**, s. 30 [aktaran: Nick Callinicos, **Toplum Kuramı. Tarihsel Bir Bakış** [çev. Yasemin Tezgiden], İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2011, s. 63]). Callinicos'a göre, insanın olgunlaşmamış ya da yetkin olmayan statüsünden kurtulması, filozofun tayin ettiği aklın meşru kullanım koşullarına riayet etmesine bağlanmıştır. Filozof, insanlığı tek aklın ve tek hakikatin düzenine sokabilir, akla uygun belirli bir yaşama usulünü evrensel bir standart olarak bildirebilir. Hangi yaşamın akla uygun olduğunun tayini, on sekizinci yüzyılda yine aklın kurucu olduğu soyut insan tasarımını beraberinde getirir. “Peki, ama hangi temele dayanarak bütün insanlarda gerçek anlamda ortak olan özellikleri belirlediğimizden söz edebiliriz?” Callinicos'un sorusunun yanıtı, erken modernlikte, siyaseti, tarihi ve toplumsallığı önceleyen, insan davranışını tüm dış etmenlerden bağımsız biçimde ortaya koyacağı düşünülen bir kurguda aranır. İlerleyen dönemde toplum

olmasının tesadüf olmadığını belirtir. Entelektüelin evrenselliği ya da evrensel söylemi, tarihsel olarak Aydınlanma'nın evrensel akıl kavramıyla, akıldan yola çıkılarak normatif bir içerik kazandırılan evrensel insan tabiatı kavramsallaştırmasıyla doğrudan ilintilidir.⁷⁷⁰ Aydınlanma'nın genel varsayımlarından biri, Berlin'e göre, topluma ilişkin tüm soruların evrensel akıldan çıkarsanabilecek olmasıdır. Doğru, yani birbirleriyle çelişmeyen yanıtlarla oluşturulan bütünleştirici ve global bir teori, normatif bir standart olarak tüm insanlığa rehberlik edebilir.⁷⁷¹ Artık akıl, dini ve siyasi otoritenin tahakkümünden bağımsızlaşmış, asli bir yetidir. Aydınlanma'nın hem bilgiye, hem bu bilgiyi "keşfeden" ve teorik biçimde kitlelere sunan entelektüele özerklik kazandırdığı ileri sürülebilir. Entelektüelin teorik bilgisi, evrensel niteliğiyle hakikatle ilişkilendiğinden, kitleler nezdinde de bir otoriteyi haizdir. Kant'a göre entelektüelin işlevi artık, hiyerarşik bir ilişkiyi imleyerek, sahip olduğu bilgiyi, onu izleyenlere faydalı olacak biçimde sunmaktır.⁷⁷² Entelektüel akılcı eleştirisini, spesifik soruların yanıtlarını

sözleşmecilerinin tabii hal kurguları itibarını kaybetse de, evrensel tek bir tabiat fikri, şeylerin yöneleceği tabii ve hakiki bir olaylar zinciri, Aydınlanma düşüncesinde varlığını korumaya devam eder. Örneğin Adam Smith, piyasanın kendi kendini düzenleyen bir mekanizma olduğu tezini gerekçelendirmek üzere, yine işbölümünün insanın tabii bir eğilimi olduğunu çünkü hayvanlarda rastlanmadığını, dolayısıyla da insanlığı bildiren ortak bir özellik olarak belirlediğini ileri sürer (Adam Smith, **An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations**, Indianapolis, I. ii, s. 23 [aktaran: Callinicos, s. 43-44]). Söz konusu özellikler, farklı global teorilerde farklı biçimlerde karşımıza çıksa da, ortak bir paydada tabii olana normatif bir içerik kazandırılmıştır. İnsan tabiatı, "insan yaşamının eğilim gösterdiği ideal bir formu" karşılamaya başlar (Isaiah Berlin, **Romantikliğin Kökleri** [çev. Mete Tunçay], Yapı kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 46). Haklar da elbette, hukuki-felsefi söylemde bu ortak tabiatla temellerini bulur. Callinicos, Aydınlanma düşünürünün evrensel aklının ve güç istencinin en somut ifadesini 1776 Bildirisi'nin açılış cümlelerinde bulunduğunu ileri sürer: "Bu doğruların açık olduğunu düşünüyoruz: Bütün insanlar eşit yaratılmıştır; yaratıcıları tarafından onlara devredemeyecekleri kimi haklar verilmiştir; bu haklar arasında yaşama, özgürlük ve mutlu olma hakları vardır" (Callinicos, s. 43-45, 54).

⁷⁷⁰ Ferda Keskin, "İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi", **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 13-28, s. 18-19.

⁷⁷¹ Berlin, **Romantikliğin Kökleri**, s. 40-44.

⁷⁷² Kant, s. 9. Kant, Foucault'nun dikkat çektiği üzere "Aydınlanma Nedir?" yazısında entelektüeller (aynı zamanda dini ve siyasi otoriteler) karşısındaki edilgenliğimizin altını çizmiştir: "Eğer benim yerime anlayan bir kitabım, vicdanım olan bir papazım, beslenmeme karar veren bir hekimim ve benzerleri olursa, kendimi sıkıntıya sokmama hiç gerek kalmaz" (Kant, s. 7-8). Filozof, papaz ve uzman, kişinin eylemini belirlemeye niyetlendikleri ölçüde, niyetlerini aşarak bir itaat tesis etmektedir. Ancak Foucault'ya göre Kant, bu üç gündelik yaşam örneğine tekabül eden üç eleştiri kaleme yazmış, paradoksal biçimde aydınlanma projesini ve entelektüelin rolünü itaat talep eden bir ilişkiye dahil etmiştir (Foucault, "What is Critique?", s. 33-36; Hardt, s. 11-12).

kendi içinde barındıran, normatif ve global bir teori olarak biçimlendirir. Söz konusu kabul, teori ile pratiğin bir bütün arzettiği şeklindeki varsayımı da beraberinde getirir: pratiğe model sunan teori, teorinin uygulanması olarak pratik ve aralarında “bir bütünselleşme süreci terimleriyle” anlaşılması gereken bir ilişki.⁷⁷³

Geleneksel entelektüel ve teorisine atfedilen işlev, Batı’da on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılda, başka bir tarihsel figür üzerinden düşünölmeye başlanır. Foucault’ya göre hukuk adamı yerini zamanla solcu entelektüel erkeğe bırakır. Hakikat halen iktidarın dışında, öncelikle entelektüelin nüfuz edebildiği bir şeydir. “İktidar sahipleri”, proletaryanın bilincini belirli bir ideolojiyle manipöle ettiğı ve onları “yabancılaştırdığı” için, entelektüel yine bu düzlemde, kitleleri “aydınlatacak”, onları esaretlerinden kurtaracak önder otorite olarak belirir.⁷⁷⁴ Hukuk adamı ile aralarında, teoriye atfettikleri işlev ve talep ettikleri itaat bakımından büyük bir fark olmadığı söylenebilir. Her ikisi de hakikati temsil etmekte, bu hakikatin evrenselliğini savunmakta, hakikat ile kitleler arasına kendilerini yerleştirmektedir. Zira “nasıl proletarya, kendi tarihsel konumu gereğı evrenselin taşıyıcısıysa (ama evrenselin dolayimsız, yansimasız, kendisinin pek de bilincinde olmayan taşıyıcısı), entelektüel de ahlaki, teorik ve siyasi seçimi yoluyla bu evrenselliğın bilinçli ve gelişkin biçiminin taşıyıcısı olmaya özenir.”⁷⁷⁵

⁷⁷³ Keskin, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 18-19; Michel Foucault, “Siyaset ve Etik”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, ss. 269-277, s. 271.

⁷⁷⁴ Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, s. 30. Evrensel entelektüelin bir diğeri prototipi olarak Vladimir Lenin alınabilir. Keskin’den aktarırsak, Lenin’e göre kitlelerin ihtiyaç duyduğu şey, “ne yapmalı” sorusuna bütöncöl bir reçete sunan teorinin rehberliğinde, kitleler adına hareket edecek bir partidir. Györg Lukacs’ın ifadesiyle sosyalist bir bilinç, “yanlış bir bilinçle” hareket eden işçilere yalnızca “dışarıdan” teorik bir müdahaleyle, bu teoriyle donanmış, kitlelerin bilinci ve vicdanı olma hakkını kendine mal eden öncü bir siyasi parti vasıtasıyla aktarılabilir. Bkz. Keskin, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 15-18; Györg Lukacs, **Tarih ve Sınıf Bilinci** (çev. Yılmaz Öner), Belge Yayınları, İstanbul, 1998, s. 18 (aktaran: Keskin, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 16)

⁷⁷⁵ Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 77.

Farklı tarihsel içeriklere sahip olmakla beraber geleneksel anlamda teoriysen, hakikati görmekten aciz olanlar adına hakikati söyleyendir; “vicdan, bilinç, belagattir”.⁷⁷⁶

Entelektüel, bilgisini evrensel bir hakikat anlayışına dayandırır. Foucault yapıtının önemli uğraklarından biri ise, Friedrich Nietzsche’nin hakikat eleştirisini izleyerek geliştirdiği iktidar-hakikat analizidir.⁷⁷⁷ Hakikat, “kendisini üreten ve destekleyen iktidar sistemleriyle ve kendisinin meydana getirdiği ve kendisini dolaşıma sokan iktidar etkileriyle döngüsel bir ilişki içindedir.”⁷⁷⁸ Basitçe, hakikat iktidardan yoksun bir şey değildir. Akılla keşfedilmez, toplumsal-siyasi süreçler içerisinde üretilir. Hakikatle ilişkilenen iktidar ise merkezsiz, dolaşımda ve her toplumsal ilişkide hayat bulan strateji ilişkileri olarak düşünülür. İktidar ilişkileri daima, kendi işleyişini mümkün kılan bir bilgi alanı oluşturur. Bilimsel bir söylemin hakikat iddiası da, iktidarla doğrudan karşılıklı bir bağıntı içerisinde, iktidar etkileri üretir. Belirttiğimiz gibi Batı’da Büyük Kapatılma adlandırılan olayda toplum-dışı addedilenleri kapatan dışlama pratiklerine, toplum-dışı olanı tanımlayan hümanizmin İnsan normu, akıl-beden ikiciliği üzerinden akıl hastalığını sınıflandırabilen tıp söylemi eşlik etmiştir. Hapsetme pratiği, siyasi iktidarın “hayal edilebilecek en ölçsüz tezahürü,” yine iktidar-bilgi bağlantılarıyla biçimlenir. Hapishane iktidarın kendisini maskeleyemeyi bıraktığı, bütünüyle bir zorbalık olarak kendini gösterdiği yerdir. Kendisini çırılçıplak ifşa edebilmesi, hukuka katılan hakikat söylemleriyle, “suçlu” öznellikler üreterek kendini ahlaken aklayabilmesinden ileri gelir.⁷⁷⁹ İşte Foucault “hakikat rejimi” kavramıyla, keşfedilmeyi bekleyen bir evrensel

⁷⁷⁶ Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, s. 31.

⁷⁷⁷ Bkz. Michel Foucault, **Bilme İstenci Üzerine Dersler. Collège de France Dersleri, 1970-1971** (çev. Kerem Eksen), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 203-229 (“Nietzsche Üzerine Ders”).

⁷⁷⁸ Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 83; Foucault, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 49.

⁷⁷⁹ Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, s. 33-34.

hakikatler bütününü değil, bu “doğru ile yanlışın birbirinden ayrıldığı ve doğruya spesifik iktidar etkilerinin yüklendiği kurallar” bütünlerini ifade eder. Her toplum, kendi hakikat rejimini oluşturur. Doğru kabul ettiği ve doğru olarak dolaşıma soktuğu belirli söylem türlerine, doğruyu yanlıştan, normal olanı anormalden ayırmaya yarayan ve bu doğrultuda kişileri bireyselleştiren mekanizmalarla varlık bulur.⁷⁸⁰ Evrensel entelektüelin savlarının meşruiyetine çeşitli sorular yöneltmemize izin veren de, iktidar ile hakikat arasındaki bu karmaşık bağlantılardır.

İkinci olarak iktidar-hakikat ağları, “hakikat adına” sürdürülen bir mücadeleyi geride bırakarak, hak siyasetini de belirleyeceği gibi, hakikatlerin tarihsel açıdan olumsal koordinatlarını ve bağlı oldukları taktik ve stratejilerini arayan yeni bir siyasi mücadele anlayışı getirir. Keskin’in ifadesiyle, “siyasi mücadele artık *yalnızca* tek bir hükümlanlık kaynağı (örneğin devlet ve aygıtları), belli bir sınıf (burjuvazi) ya da üretim biçimini (kapitalizm) hedef alan global bir söylem olamaz. Bunlar iktidar ilişkilerinin kodlanma biçimleri, iktidarın aldığı nihai kristalleşmiş biçimlerdir.”⁷⁸¹ Mücadele, iktidar ilişkilerinin merkezlessiz, parçalı ve çoğul yapısına tekabül edecek biçimde çoğul ve yerel biçimde sürdürülebilir. Foucault bu noktada “gelmekte olan” bir siyaset etme formuna değil, kendi şimdisinde mevcut olan direniş pratiklerine atıf yapar. Örneğin Fransa’da kadınlar, mahkûmlar, hastalar ve geyler, kendilerine uygulanan tahakküm ve denetimin spesifik biçimine karşı, spesifik bir mücadelele verir. Foucault’ya göre, kendilerine dayatılan “aynı iktidarı düzenlemeye kalkmadıkları” ölçüde, siyasetin olumsuzluğunda hiçbir zaman nihai zaferlerin mümkün olmadığını da unutmadan, “devrimci” mücadeleye

⁷⁸⁰ Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 83, 81.

⁷⁸¹ Keskin, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 24.

katılırlar. Ve bu mücadeleler, hakikat formundaki teorik bir bütünleşmeyi takip ettiklerinden ötürü değil, iktidar sisteminin kendi genelliği ve merkezsizliği nedeniyle genelleştirilebilir niteliktedirler.⁷⁸²

Böyle bir düzlemde entelektüelin (ve teorinin) siyasi rolü, global egemenlik ya da devrim teorileriyle hareket ederken “herkes için adil ve doğru olanı” bildirmek değildir. Entelektüelin sözünün buyruk değeri yoktur.⁷⁸³ Gilles Deleuze ve David M. Halperin’e göre Foucault yapıtından öğrendiğimiz en temel ders, başkaları için konuşmanın utanç verici bir şey olmasıdır.⁷⁸⁴ Nitekim Foucault, kitlelerin bilmek için entelektüele ihtiyaç duymadıklarını yazar:

“kitleler eksiksiz biçimde, açık seçik, entelektüellerden çok daha iyi bilmektedir; ve bunu güçlü bir şekilde ifade etmektedir. Ama bu söylemi ve bu bilgiyi engelleyen, yasaklayan, geçersiz kılan bir iktidar sistemi vardır. Sadece yüksek sansür mercilerinde var olan bir iktidar değil; bütün toplumsal ağa çok derinlemesine, çok ustalıkla nüfuz eden bir iktidar. (...) Entelektüelin rolü, herkes hakkındaki ifade bulamamış hakikati söylemek için ‘biraz öne veya biraz yana’ çıkmak değildir; entelektüelin rolü, daha çok iktidar biçimlerine karşı, bu biçimlerin hem nesnesi hem aracı olduğu yerde mücadele etmektir: ‘Bilginin’, ‘hakikatin’, ‘bilincin’, ‘söylemin’ oluşturduğu düzlemde.”⁷⁸⁵

⁷⁸² Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, s. 39, 40.

⁷⁸³ Foucault, “Yapısalcılık ve Postyapısalcılık”, s. 338.

⁷⁸⁴ Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, s. 33; David Halperin, **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, Oxford University Press, New York, 1995, s. 53.

⁷⁸⁵ Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, s. 31.

Foucault'nun evrensel entelektüel yerine tercih ettiği “spesifik entelektüel”, spesifik bir disiplin ya da kurumda çalışan; yerel bir çalışma alanındaki uzmanlığı ve becerisiyle işleyen bir entelektüel ya da uzmandır. Siyasi iktidar odakları için entelektüeli işlevsel kılan husus, esasen, hakikate ilişkin keşfettiği ve bildirdiği genel söylemi değil, denetimi altında tuttuğu bilginin mahiyetidir. Üstelik bu bilgi alanında doğrudan yerel bağlara ve kurumlara erişimi elinde bulundurduğundan, entelektüel, müdahil olma imkânına sahiptir.⁷⁸⁶ Spesifik alanındaki uzmanlık ve becerisiyle entelektüel, siyasi, ekonomik ve kurumsal hakikat üretimine hizmet edebilir. Ama pekâlâ bilgisini, kendi alanında, “hem nesnesi hem aracı olduğu yerde” yerelleşmiş iktidar ilişkileri ve teknikleriyle mücadele etmek, hakikat rejimini değiştirmek için tahsis edebilir. Sürdüğü mücadele, içinde bulunduğu toplumun hakikat rejimiyle bağlantılı biçimde, mesleki sınırlarının ötesinde etkiler yaratabilir. O halde entelektüelin siyasi işlevi temsilden kaçınarak spesifik bilgisiyle spesifik bir grubun danışmanlığına katılmak ya da “müttefik” olmaktır.⁷⁸⁷ Entelektüel, spesifik uzmanlığıyla “siyasi bir tehdit”tir.

Foucault'nun entelektüel anlayışı, eleştirinin mahiyetini bir kez daha ortaya koyar. Eleştiri bütünleştirici bir teorik söylem inşa etmekten ziyade süreklilik taşımayan, tikel, yerel ve pratik bir eleştiridir. Bütünleştirici teori ve hakikat söylemlerinin diskalifiye ettiği “boyun eğdirilmiş bilgiler”in⁷⁸⁸ peşindedir. Birinci anlamıyla bu kavram, belirli bir konuya ilişkin bütünleştirici bir teori içerisinde, teoriyi istikrarsızlaştırdığı ve tehlikeye soktuğu için dışarıda bırakılan tarihsel bilgi bloklarını ifade eder. İkinci olarak boyun

⁷⁸⁶ Foucault, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 46-47.

⁷⁸⁷ Keskin, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 24-25, 27; Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, s. 39.

⁷⁸⁸ Foucault, “İki Ders”, s. 90-92; Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 9 vd.; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 23 vd. (7 Ocak 1976 tarihli ders).

eğdirilmiş bilgi, “yeterli” bilimsellik düzeyinin altında kaldığı düşünülerek değersizleştirilen, “naif” nitelikteki bilgileri karşılar. Bu anlamıyla mahkûmun adalet ve hapisane konusundaki bilgisidir. Soybilimsel teorik girişim, iktidar-hakikat ağlarının güçlü ve zayıf noktalarının nerde olduğunu keşfetmek, önemsizleştirilmiş bilgi bloklarını ifşa etmek ve stratejik çözümlemeler getirmekle ilgilenir.⁷⁸⁹ Bu çerçevede de pratiğe herhangi bir form öneremez, teori ile pratik arasındaki ilişki Foucault nezdinde bir bütünsellik ifade etmez. Teori, yerelde kendi adına mücadele edenlerin kendilerini ifade edebilecekleri koşulları yaratmalarında başvurabilecekleri ya da tercih edebilecekleri bir “alet edevat çantası”dır.⁷⁹⁰ Foucault’dan alıntılırsak “yerel ve bölgesel bir pratiktir: (...) İktidara karşı mücadeledir, iktidarı en görünmez ve en aldatıcı olduğu yerde ortaya çıkarmak ve ona zarar vermek için mücadeledir. Bir ‘teori’ bu mücadelenin bölgesel sistemidir.”⁷⁹¹ Teorinin gücü dahilinde olan, analiz araçları vermektir; şimdiki zamanda iktidar ilişkilerinin izini sürmek, mücadelenin “topografik ve jeolojik bir ölçümü”nü⁷⁹² yapmak ama tüm bunların nasıl kullanılacağını mücadeleye bırakmaktır: “Eğer mücadele etmek istiyorsanız, işte size birkaç anahtar nokta, birkaç kuvvet çizgisi, birkaç kilit ve engel.”⁷⁹³

Foucault’nun genel yapıtı, hakikat rejimlerinin ve bağlı oldukları iktidar ilişkilerinin, bu ilişkilerle üretilen öznel deneyimlerin pozitif eleştirisi olarak siyasi bir

⁷⁸⁹ Afary, Anderson, s. 239.

⁷⁹⁰ Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, s. 29.

⁷⁹¹ Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, s. 31-32.

⁷⁹² Michel Foucault, “İktidar ve Beden”, **İktidarın Gözü** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2015, ss. 38-46, s. 45.

⁷⁹³ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 5 (11 Ocak 1978 tarihli ders). Benzer bir ifade için bkz. Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 9 (çeviri bana aittir), Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 18 (7 Ocak 1976 tarihli ders): “Tüm bunlar araştırma yolu, düşünce, şema, çerçeve ve araç önerileridir; bunlarla ne istiyorsanız onu yapabilirsiniz.”

katkı sunmaya çabalar.⁷⁹⁴ Teori ile pratik arasında bütünleştirici olmayan karşılıklı bir bağlantı, bir gidiş-geliş vardır. Teorik çalışma pratikle daima ilişkiye sokulur; teorinin güncel bir pratiğin önüne geçmemesi ve daima soru sorması koşuluyla.⁷⁹⁵ Ve Foucault, teori-pratik ilişkisini kendi pratiğinde doğrudan kullandığını ifade eder.⁷⁹⁶ Bu çerçevede, Foucault'nun hakları konuştuğu metinleri “siyasi”, kitap ve ders içeriklerini “teorik” addetmek ve birbirlerinden ayırmak güçleşir.⁷⁹⁷ Golder ve Thomas Biebricher'in belirttiği üzere, hakları savunan ve seferber eden bildiri, röportaj ve gazetecilik yazıları, önceden ortaya konulmuş teorinin uygulaması değil ama teorik katkılar, hakların teorik kavranışını ortaya koyan çalışmalar olarak değerlendirilmelidir. Diğer yandan haklara dair “teorik” çalışmalar da, eleştirel sorgulama tarzından ötürü, en nihayetinde “siyasi” etkiler oluşturma peşindedir. Hak siyaseti üzerine düşünmek ve hak siyaseti gerçekleştirmek, Foucault bakımından zorunlu olarak iç içe geçer. Yine bu nedenle, teori-pratik arasındaki dinamik bağıntıda vuku bulan “Foucault'nun hak mücadeleleri”, birleştirici, normatif ve genel bir siyasi amaç altına yerleştirilebilecek biçimde bir bütünlük arz etmez.⁷⁹⁸

⁷⁹⁴ Keskin, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 27.

⁷⁹⁵ Michel Foucault, “Entelektüel ve İktidarlar”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 316-322, s. 317.

⁷⁹⁶ Foucault'nun siyasi entelektüel modeli olarak sunduğu spesifik entelektüelliğe kendi eylemliliği içerisinde ne kadar sadık kaldığı literatürde oldukça tartışılmıştır. Entelektüel pratiği konusunda, kurucularından biri olduğu *Hapishaneler Üzerine Haberleşme Grubu* (“GIP”) faaliyetlerine ama özellikle İran Devrimi'nin başlangıcında, Şah'a karşı Ayetullah Humeyni'ye verdiği siyasi destek ve sürdürdüğü aktivizme yöneltilen eleştiriler için bkz. Biebricher, “The Practices of Theorists: Habermas and Foucault as Public Intellectuals”, s. 724-727. Ancak Biebricher'in vurguladığı üzere, faaliyetlerinin büyük bir kısmı spesifik entelektüel tanımına uymakla beraber, Foucault kendisini bu şekilde tanımlamamıştır (Biebricher, “The Practices of Theorists: Habermas and Foucault as Public Intellectuals”, s. 712).

⁷⁹⁷ Böyle bir yaklaşım için bkz. Hunt ve Wickham. Yazarlar, Foucault'nun “naif” ve “tartışmaya değmez” buldukları bazı siyasi angajmanlarının ürünü “siyasi” metinlerinin, hukuk ve iktidar analizinden diskalifiye edilebileceğini düşünür (Hunt, Wickham, s. 36).

⁷⁹⁸ Biebricher, “The Practices of Theorists: Habermas and Foucault as Public Intellectuals”, s. 710-711; Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 25-26.

Haklarla mücadele edenler, “evrensel değerlerin taşıyıcısı”⁷⁹⁹ olarak mücadele vermezler. Kaldı ki bu mücadele zemininde haklardan konuşmaya yetkili, “hakikat ile adaletin efendisi” bir otoriteden de bahsedilemez. Foucault’nun evrensel entelektüel figürünü bugünde, Douzinas’ın Burke’e başvurarak “metafizik profesörü” olarak adlandırdığı belirli bir hukukçu figürüyle⁸⁰⁰, hak fetişistleri ve genel olarak hukuk nosyonunu adaletle ilişkilendiren, insan hakları rejimini mutlak hakikat ve kendinde bir amaç addeden ve itaat talep edenlerle birlikte düşünmek hiç de zor değildir. Hakikat-iktidar ilişkisinden temellendirilen bu eleştiri, yine, başkasının adına konuşurken onun sesini boğan ve kurbanlaştıran⁸⁰¹, edilgen öznellikler yaratarak iktidarını daim kılan emperyalist tavrı sürdüren belirli uluslararası insan hakları pratiklerine, eleştirel insan hakları çalışmalarında konuya ilişkin güncel tartışmalara da bağlanır.⁸⁰² Siyasi sorumluluk artık ne tek başına belirli alandaki uzmanlıkla ne de “adalet ve hakikat adına” başkaları yerine konuşmakla ilişkilendirilebilir; sorumluluk kişinin yaşamının ve uzmanlığının onu konumlandığı yerden, yerel iktidar ilişkileriyle teorik ve pratik mücadelesi, somut kişisel ilişkilermeleri ve müdahilliği üzerinden kurulabilir.

Hakları kim konuşur? Foucault nezdinde bu soruya siyasi iktidarın suistimaline maruz kalan, “iktidarı dayanılmaz kabul eden”, “yönetilen”⁸⁰³ herkes biçiminde yanıt verilebilir. “Bulunduğu yerden ve kendi faaliyetlerinden (veya faaliyetsizliklerinden)

⁷⁹⁹ Foucault, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, s. 50.

⁸⁰⁰ Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 145-146.

⁸⁰¹ Michel Foucault, “Michel Foucault, Filozofun Cevapları”, **İktidarın Gözü** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2015, ss. 61-75, s. 74.

⁸⁰² Bu çerçevede Badiou ile Mutua’nın insan hakları söylem ve pratiğinin “kurbanlaştırmacı” etkilerine ilişkin analizleri hatırlanabilir. İnsan hakları konusunda öne çıkan uluslararası sivil toplum kuruluşlarının, “üçüncü dünya”da yarattıkları etkilerle Batılı siyasi iktidar odaklarının kurban kültürüne katılabildiği konusunda literatürdeki tartışmalar için özellikle bkz. Perugini, Gordon, s. 1-25.

⁸⁰³ Foucault, “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları”, s. 288.

yola çıkararak”⁸⁰⁴, spesifik bilgisini ve uzmanlığını sunduğu, müttefik olduğu, başkalarının sözünü çoğalttığı ve/veya iktidarın kendisini çağırdığı ve yaraladığı yerde, yaşamı ve çalışma alanıyla durduğu yerden herkes, bu stratejik mücadelenin parçası haline gelebilir. “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları” şu cümlelerle açılır:

“Konuşmak ve bir arada konuşmak için burada bulunan bizler, meydana gelen olayları hoş görmekte belli bir ortak güçlük çekmekten başka sıfatı olmayan özel kişileriz. (...) Kim bizi görevlendirdi? Kimse. Bizim hakkımızı oluşturan da tam budur.”⁸⁰⁵

Foucault evrensel entelektüel olarak değil, söz konusu mücadelenin parçası olarak, kendi adına konuşur. Daha da önemlisi, alıntılanan pasajın gösterdiği üzere, hak sahipliği, insanlıktan, tabiatından, akıl ve haysiyetinden ya da belirli bir topluluğa üyeliğinden değil, başkalarıyla paylaşılan tekil bir güçlükten ileri gelir. “Bizim hakkımızı” oluşturan şey, basitçe, siyasi eylemliliğimizdir. Foucault da kendi hak pratiği içerisinde, “biz” ile başlamak suretiyle, örneğin; bir yönetilen olarak 1975’te Franco İspanya’sında Basklı grupların idamına karşı temel adalet haklarını⁸⁰⁶, 1977’de Klaus Croissant’ın iltica hakkını⁸⁰⁷, 1979’da İran’da kurulan rejime karşı temel insan haklarını⁸⁰⁸, 1981’deki askeri darbenin ardından Polonya’da “mutlak başkaldırı

⁸⁰⁴ Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, s. 33.

⁸⁰⁵ Foucault, “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları”, s. 288- 289.

⁸⁰⁶ Mauriac, **Et comme l’espérance est violente**, s. 590-591 (aktaran: Macey, s. 140); Halperin, **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, s. 23.

⁸⁰⁷ Michel Foucault, “Klaus Croissant İade Edilecek mi?”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 156-161, s. 160.

⁸⁰⁸ Foucault, “Open Letter to Mehdi Bazargan”, s. 439.

hakkını”⁸⁰⁹, müttefik olarak mahkûm, tutuklu ve hasta haklarını⁸¹⁰, sosyal güvenlik haklarını⁸¹¹, Fransa’daki feminist hareketle ilişkilendirilerek kürtaj hakkını⁸¹², bir yurttaş olarak intihar hakkını⁸¹³ ve gey bir erkek olarak “cinselliğe ilişkin insan haklarını”⁸¹⁴ savunur. Hak siyasetinin kırılğan zemini, haklar kitleler nezdince talep edildiklerinde, hükümetlere itiraz etmek üzere dolaşıma sokulduklarında, Lefort’un ileri sürdüğü gibi pratiğe döküldükleri anda⁸¹⁵ kurulmuş olur.

Lefort gibi Foucault, insan haklarını belirli bir siyasi kolektif kimlikten, bütüncül bir siyasi amaç ve gelecek tahayyülünden yoksun olduğu için siyaseten reddeden Gauchet’nin karşısına yerleşebilir. Çalışmanın birinci bölümünde belirtildiği gibi Gauchet, hak siyasetinin gelecek vaadinin “yönetilemez bir gelecek” olduğunu ileri sürer.⁸¹⁶ Ama tam da bu nedenle Foucault nezdinde hak siyaseti, mücadele edenlerin taktik ve stratejileriyle araçsallaştırılabilir. Foucaultcu eleştiri, eleştirel insan hakları çalışmalarında da rastlanabilen ve insan haklarının “siyasetsizliğine” çözümü herkesi kapsayan sabit ve kolektif bir özne modelinde arayan normatif teori çabalarından da farklılaşır.⁸¹⁷ Foucault’nun kavramsal araçlarıyla hak siyasetini düşünme çabasında,

⁸⁰⁹ Foucault, “The Moral and Social Experience of the Poles Can No Longer Be Obliterated”, s. 465.

⁸¹⁰ Michel Foucault, “The Risk of Security”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, ss. 365-382, s. 374; Michel Foucault, “Pompidou’s Two Deaths,” **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, ss. 418-422, s. 421.

⁸¹¹ Michel Foucault, “The Risk of Security”, s. 379 vd.

⁸¹² Michel Foucault, “Summoned to Court”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, ss. 423-425, s. 423; Lisa Downing, **The Cambridge Introduction to Michel Foucault**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, s. 105

⁸¹³ Michel Foucault, “The Risk of Security”, s. 380.

⁸¹⁴ Michel Foucault, “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, **İktidarın Gözü** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2007, ss. 277-290, s. 279.

⁸¹⁵ Lefort, “The Politics of Human Rights”, s. 241.

⁸¹⁶ Gauchet, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, s. 117.

⁸¹⁷ Belirtildiği gibi, insan haklarını bugün için güncel sorun haline getiren asli meselenin özne kategorisi, bu kategorinin yarattığı hiyerarşi ve dışlayıcı pratikler olduğu söylenebilir. Dolayısıyla yine tüm insanlığı karşılayacak sabit ve totalleştirici bir özne tayin etmenin (tayin eden teorisyenin evrenseli dile getirme “hakkı”nı ve “dava öğretme cüretini” de sorgulayarak), bu öznenin üretebileceği ötekileştirici dili ve pratiği sürdürmenin, eleştirinin hedefindeki “liberal” yaklaşımlardan ne kadar uzağa düştüğü ve ne ölçüde

evrensel bir kimliğin ve evrensel ilerici siyasi hedeflerinin yer bulması güçtür. Foucault'nun teori ve pratiği konumlandırışı, şimdiden kaçan gelecek programlarını, evrensel hakikat iddialarını, hegemonik siyasi ifade biçimlerini ve ahlakçılığı reddeder. Brown, Foucaultcu soybilimsel perspektifin kaçındığı bu “ahlak taslayan siyaset” girişimlerinin iktidarsızlığa ve siyasi amaçsızlığa delalet ettiğini, ama tehlikeli biçimde üretici ve dönüştürücü bir güç olarak tarihi inkâr ettiklerini iddia eder.⁸¹⁸

Foucault'dan hareketle oluşturulabilecek haklara ilişkin analiz, tarihin olumsuzluğundaki imkânların peşinde, hakların taktiksel ve stratejik kullanılabilirliklerini ortaya koyarak gerçekleştirilebilir. Ve esas olarak kurucu öznenin kendisinden kurtulabilen, “öznenin tarihsel bir örgü içerisinde kurulmasına açıklık getirilebilecek bir analize” ulaşmak gerekir. Soybilim, tam olarak bunu ifade eder: olaylar alanına göre aşkın bir konumu olan ya da tarihin akışı içinde bomboş kimliğiyle koşturan bir özneye

“eleştirel” kalabildiği de sorgulanmalıdır. Böyle bir yaklaşımı örneklendirmesi açısından şu satırlara bakılabilir: “...bugünün hakim söyleminin taşıyıcılarının imgelemelerinde, işçi kimliği gibi salt kurgusal olmaktan ötede insanın üretim faaliyeti içerisindeki pozisyonu ile bağlantılı ve bu sebeple bir ölçüde nesnel kimlikler ve onun bir parçasını oluşturduğu ‘kolektif işçi’ toplumun kurucu unsuru haline getirilebilir. Bu kurgunun ‘insan’ı (hak süjesi), bir sınıfa dahil olmak nedeniyle piyasa düzenine karşı hukuken korunan menfaatini ileri sürebilecektir. (...) sınıf terimi, aynı anda, hem kolektif emeğe, hem de tikel emekçinin çıplak etine tekabül eder. *Çaresizliğe onun kadar dolaysız ulaşabilecek bir başka terim daha yoktur. Hastane kapısından içeri sokulmamanızın pek çok sebebi olabilir. Bunların hiç biri sınıfınız kadar belirleyici olmayacaktır.* Dayanışma edimi de ancak bu terim etrafında herkesi kapsayabilir. (...) İçi boşaltılan insan haklarının muktedirler tarafından yeniden temellük edilmesini engellemek, Marksist söylem için kaçınılmaz bir mücadele alanıdır” (Ali Murat Özdemir, Ebubekir Aykut, “Marksizm ve Hak Kavramı: Kuramsal Bir Yaklaşım Denemesi”, **İnsan Hakları Yıllığı**, 28, 2010, ss. 23-44, s. 33-34, 42) (vurgu bana aittir). Benzer bir söylemde Yalçın Bürkev ve Metin Özügürlü da hak mücadelelerinin “devrimi güncelleştiren bir kapasiteye” sahip oldukları için Marksist söylem tarafından bir an önce sahiplenilmeleri gerektiğini, kaldı ki yirminci yüzyılda zaten hak siyasetinin “sınıflar mücadelesinin bir uğraşı” olmaktan çıkarak doğrudan işçi sınıfı hareketinin mücadele zeminine dönüştüğünü iddia ederler. Bu iddiayı temellendirmek üzere, liberal kuramın teleolojik insan hakları anlatısındaki tüm stratejilere başvurarak, neoliberal koşullarda dünyanın çeşitli coğrafyalarında eğitim, su, çevre hakkı ekseninde yürütülen tüm eylem biçimlerini (elbette, kimlik temelli hak taleplerini siyaseten dışlayarak) “birleşik ve politik sınıf hareketi” içerisinde homojenleştirirler. Bugün haklar nosyonu, tarihin de açık biçimde gösterdiği üzere dünya devrimci hareketinin dilidir, dolayısıyla Marksistler de artık kavramı çekinmeden sahiplenebilirler. Bkz. Yalçın Bürkev, Metin Özügürlü, “21. Yüzyılda Toplumsal Hak Mücadelelerinin Sınıf İçeriği”, **Kuramsal ve Tarihsel Boyutlarıyla Hak Mücadeleleri, I** (ed. Yalçın Bürkev, Metin Özügürlü, Yasemin Özdek, Ersin Vedat Elgür), NotaBene Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, ss. 15-50, s. 47, 42.

⁸¹⁸ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 42, 45.

gönderme yapmadan, bilgilerin, söylemlerin ve nesne alanlarının kurulmasını açıklayabilecek bir tarih biçimi.”⁸¹⁹ Soybilim, hak siyasetini evrensel normlara ve teleolojik tarihsel anlatılara başvurmada analiz edebilecek bir yöntem olarak önerilir. “Tarih bize siyasi olanakları nasıl fark edeceğimizi öğretir; fakat ne tür olanakların peşine düşüleceği ve bu olanaklarla ne yapılacağı bir mizaç, arzu, hayal gücü, beceri ve talih meselesidir.”⁸²⁰ Soybilimsel siyasetin perspektifinden tarihte bizlere sunulan herhangi bir reçete bulunmaz. Tarım tüm olumsuzluğuyla açığa çıkarılırken siyaset; fırsatlar, sınırlar, hayal gücü, arzular ve olumsuzluklarla şekillenir.

⁸¹⁹ Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 67.

⁸²⁰ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 115-149.

II. Hukuki-Söylemsel İktidar Eleştirisinde Haklar

A. İktidar Analitiği ve Temel Kavramsal Araçlar

Foucault birçok kez, iktidarın tek başına bir sorun olarak kendisini ilgilendirmediğini, bir iktidar kuramı ortaya koymadığını ve böyle bir amacının da hiçbir zaman olmadığını ifade etmiştir.⁸²¹ Yöntem itibarıyla, ama özellikle analizlerinin yönünü maddi toplumsal pratiklere çevirmek istediğinden, idealist ve kuşatıcı bulduğu meta kuramlardan uzak durur. İktidarın bir ontolojisini gerçekleştirmediği gibi, iktidarın ne olduğu ya da kaynağını nereden aldığı gibi sorularla ilgilenmez. İktidara ilişkin oluşturulabilecek yeni bir perspektif, kavramı şimdiki zamanda “nasıl” düşündüğümüz sorusuyla oluşturulabilir.⁸²² Analizi nasıl sorusuyla başlatmak, Foucault’ya göre ilk olarak, iktidarın kendinden menkul bir şey olduğundan kuşku duymak anlamına gelir.⁸²³ Bu soru, iktidarın normatif meşruiyeti sorununu da bir kenara bırakır. Öznelerin maddi pratikler içerisinde, kendilerini nasıl yönettikleri, birbirleriyle nasıl ilişkilendikleri ve ilişkiler düzleminde birbirlerini nasıl yönettiklerini açıklamaya izin verir. İktidarı, toplumun çeşitli yüzeylerinde çeşitli biçimlerde işleyen aygıtları, etki ve bağıntıları içerisinde saptamaya yarayan bir çözümleme, Foucault’nun deyimiyle bir “iktidar analitiği”nin oluşturulmasına imkân sağlar.⁸²⁴ Söylemsel ve maddi pratikler, Foucault’ya göre, özerk biçimde uygulanan ve sahip olunan bir iktidarla değil, özneler arasındaki iktidar ilişkilerini üreten ve sürdüren çeşitli mekanizmalar, strateji ve taktikler, siyasi

⁸²¹ Foucault, “Yapısalcılık ve Postyapısalcılık”, s. 340.

⁸²² Foucault, “İki Ders”, s. 95, 101; Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 16, 24; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 29, 38 (7 ve 14 Ocak 1976 tarihli dersler); Foucault, **Güvenlik, Toprak Nüfus**, s. 3-4 (11 Ocak 1978 tarihli ders).

⁸²³ Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 69; ayrıca bkz. Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 65.

⁸²⁴ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 65.

teknolojiler ve tüm bunların içerdiği bilgi formlarıyla şekillenir. İktidarı modernlikte, ulus-devlet dolayısıyla kurulan hukuki-kurumsal ilişkiler çerçevesinde ve meşruiyet sorunu ekseninde kavramsallaştırmak ise söz konusu maddi pratiklerin yalnızca küçük bir parçasını yakalayabilir.⁸²⁵

Foucault, bizim için “apaçık” olan şeylerin esasen rastlantısal karşılaşmaların, süreksizliklerin ve öngörülemez ihtilafların birer ürünü olabileceklerine ilişkin kuşkuyla, bir iktidar analizi sunmaya çalışır. Soybilimcinin yöntemsel kuşkusu, tarihi rastlantısal ihtilafların mekânı yapar.⁸²⁶ Sabit birer özleri olmayan pratikler, kurumlar ya da kimlikler bu mekânda, çeşitli karşılaşmalarla üretilmiş ve biçimlendirilmiş şeyler olarak yer alır: Batı’da belirli bir dönemde delilik akıl hastalığı olarak görülmüş ve yepyeni bir kurumsal yapıda uzmanlarla çevrenmiştir. Ceza infazları kamuya açık gösteriler olmaktan çıkarak kapalı kapılar ardına alınmış, işkence bir cezalandırma biçimi olmaktan çıkmış ve cezaların nicelik ve niteliğinde bir değişim gerçekleşmiştir. İktidar ilişkilerinin kristalleşmiş biçimleri olan siyasi yönetimler de modernlikte köklü bir dönüşüm geçirmiş, dünyevi yöneticinin referansı ve meşruiyetini sağladığı odak, hukuk sistemlerinin düzenlenişi, yönetilenlerle kurulan ilişki tarzları değişmiştir. Bu çerçevede deliyi “özgürleştiren”, cezalandırmaları “insanileştiren”, hukuk sistemlerini “modernleştiren”, iktidar odaklarını “sınırlandıran” söylem ve pratikler, İnsan’a değer verilmesi ve insanlığın gelişim göstermesinin “apaçık” sonucu olduğunun sorgulanmasıyla analiz edilir. Nasıl sorusuyla yola çıkabilmek için, zorunlu olarak, İnsanın merkezi epistemolojik-konumunun iktidar ilişkileri içerisinde biçimlendiğini vurgulamak ve

⁸²⁵ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 42.

⁸²⁶ Foucault, “Yapısalcılık ve Postyapısalcılık”, s. 339. Brown’a göre soybilimin kuşku stratejisi bir tersine çevirme faaliyeti olarak da okunabilir. Çünkü her şeyden önce şu soruyla başlar: “Oysa ya tersi doğruysa bunların?” (Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 123).

İnsan'dan vazgeçmek gerekir.⁸²⁷ İnsan-normun geride bırakıldığı Foucault yazınında, öznel deneyimlerin Batı kültüründe siyasi teknolojilerle nasıl imal edildiği ve bilgi alanlarına hangi yollardan dahil edildiğini açıklamak üzere oluşturulan kavramsal araçları tanımlayarak, Foucault'nun geleneksel iktidar eleştirisinde hakların rolünü açıklamaya çalışalım.

Cinselliğin Tarihi'nin *Bilme İstenci* (*The Will to Knowledge*, 1976) başlıklı birinci cildinde Foucault'nun "hukuki-söylemsel" ("hükümrancılık") adı verdiği iktidar modeli, iktidarı hükümrancılık, yasa, yasaklama ve itaat üzerinden negatif biçimde tanımlar. Kapitalizmle birlikte, hukuki-söylemsel modelin açıklayamadığı, bedene ve biyolojik yaşama odaklanan pozitif ve üretken iktidar ilişkileri belirir ve Foucault bu ilişkileri "biyoiktidar" kavramıyla karşılar. Biyoiktidar, 1) *Disiplin ve Cezalandırma*'da tekil bedeni nesnesi ve nihai hedefi alan "disiplinci iktidar" ile 2) tür olarak insana ya da biyolojik varlığa yönelik "nüfusun biyopolitikası"nı içerir.⁸²⁸ *Cinselliğin Tarihi*'nin yayımlanmasından bir sene sonra *Collège de France*'ta verdiği *Güvenlik, Toprak, Nüfus* başlıklı derslerinde Foucault üç iktidar modelinden söz eder: Hükümrancılık, disiplin ve yönetimsellik. On sekizinci yüzyıldan itibaren Batı'da hükümrancılık-disiplin-yönetimsellik biçimlerinin odağı nüfus, önceliği, nüfusun içinde yaşayacağı "ortam"ı⁸²⁹ kuran güvenlik düzeneklerini sağlamak olur. Bu iktidar modelleri ya da kipleri Orta Çağ'dan bu yana Batı toplumlarında birbirlerini takiben oluşturulmuş, birbirlerini

⁸²⁷ Foucault, *Discipline and Punish*, s. 7, 16, 23.

⁸²⁸ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 102-107.

⁸²⁹ Bkz. Foucault, *Güvenlik, Toprak, Nüfus*, s. 22 vd. (11 Ocak 1978 tarihli ders).

yerinden etmeden, birbirlerinin tekniklerini kendilerine uyarlamak suretiyle “üçgen” bir bağıntı içerisinde işlemiş ve işlemeyi sürdürmektedir.⁸³⁰

İktidar kavramı hukuki-söylemsel modelde negatif ve sınırlayıcıdır. Yukarıdan-aşağıya kurulur ve kurallarla, yasa ve yasak döngüsü içerisinde işler. Hukukidir zira iktidar, yasa koyan, yasayı ihlal edeni cezalandıran bir hukuk formu şeklinde düşünülür. Yasa-koyan iktidar, yasaklayan baba, yasayı bildiren profesör; her durumda iktidar, yasa/yasak edimi üzerinden, özneyi sınırlandırıcı hayır gücüyle tanınır. Bu şekilde düşünülmesinin nedeni, en başta, monarşi ve ardından ulus-devlet yapılanmalarının böyle bir iktidar tahayyülüne ihtiyaç duymaları, zira hukuka bir meşruiyet odağı olarak başvurmalarıdır. Hukuk “tüm monarşi sisteminin dışa-vuruluş kipi ve kabul edilebilirliğinin biçimidir”; hükümler kendisini hukuka göre tanıtır ve hukuktan yola çıkarak, “hukuki” biçimde düşünülmeyi arzular. Foucault’nun iddiası, hukuki-söylemsel çerçevede iktidarın salt bir meşruiyet sorununa indirgendiğidir.⁸³¹

On altıncı yüzyıldan itibaren Batı toplumlarında yasadan ziyade tekniğe ve normalleştirmeye, cezalandırmadan ziyade yönetmeye odaklanan siyasi teknolojiler belirir. Yasanın iktidarı gerilememiş, hükümlerlik yalnızca daha genel bir iktidara katılmıştır. Hükümlerliğin siyasi tekniklerine eklenen teknolojiler bakımından Foucault, hukuki-söylemsel ya da geleneksel iktidar modelinin yetersizliğini ileri sürer.⁸³²

⁸³⁰ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 22-24, 97 (11 Ocak ve 1 Şubat 1978 tarihli dersler); Foucault, “Yönetimsellik”, s. 281.

⁸³¹ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 68. “Hakikat ve İktidar”da Foucault, monarşinin, hukuki ve negatif bir işlev üstlenerek, yaptırım tehdidi aracılığıyla, Orta Çağ’ın birbirleriyle mücadele içerisindeki feodal güçlerinin arasında kendini bir arabulucu, savaşa son verebilecek tarafsız bir odak olarak kabul ettirebildiğini ileri sürer (Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 71 vd.). Ayrıca bkz. Douzinas, **Human Rights and Empire**, s. 112 vd.

⁸³² Örneğin, *Bilme İstenci*’nin en temel argümanlarından biri, cinselliğin modernlikte bastırıldığını varsayan ve Batı’daki tarihini baskı, yasaklama, sansür ve dışlamayla kuran söylemin, iktidarın hangi kanallardan

İktidar kendinde yasaklama gücü taşıyan belirli bir odak üzerinden düşünüldüğü sürece “iktidarın çok biçimli yöntemleri”, bilgi oluşturan, söylem üreten ve çoğaltan, doğru-yanlış bildiren ve nihayetinde iktidar yaratan üretici mekanizmaları, bu mekanizmaların bağlı bulunduğu yasaklama olgularını takip edebilmek güçleşir.⁸³³ Foucault nezdinde problem, iktidarın hükümlerlik modeli ekseninde salt ulus-devlet dolayımıyla düşünülmesidir.⁸³⁴ Ünlü iktidar tanımında Foucault, iktidarın ulus-devlet ve onu tarihsel olarak önceleyen siyasi iktidar odaklarıyla özdeş, bir kurum ya da aygıtlar çokluğu, bir makam ya da bir yetki olmadığını; bir güç ilişkileri çokluğundan ibaret olduğunu yazar. İktidar olarak adlandırılan şey, belirli bir toplumdaki karmaşık stratejileri karşılar. İktidar her yerdedir, her ilişkide kendini açığa çıkarır. Üç iktidar kipliğinin gösterdiği üzere, dışlamakta, baskı altına almakta, ama aynı zamanda düzenlemekte, yönetmekte, özneyi, onun hakikatine ilişkin bilgi alanını ve “birey”i üretmektedir. Bedeni kendisine hem nesne olarak almakta, hem de kendi icraatını birey aracılığıyla, bedenler üzerinden gerçekleştirmektedir.⁸³⁵

On altıncı yüzyılın kapatılma pratikleriyle deneyimlenen ve on yedinci yüzyılın başında ordu, okul, hastane, fabrika vb. kurumlar dahilinde gelişen disiplinci iktidar modelinin hedefinde, hükümlerlikten farklı olarak üçüncü kişiler (örneğin öğretmen, profesör, doktor, psikiyatrlar) aracılığıyla “uysal bedenler” üretmek ve bedene içkin güçleri ekonomik denetim sistemleriyle bütünleştirmek yer alır. Disiplin “bedenin

geçerek en bireysel gibi görünen davranışlara sızdığını, hazzı belirleyerek nasıl denetim altına alabildiğini açıklayamamasıdır (bkz. Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 13, 17-19, 20-44). Fakat Foucault’nun cinsellik konusundaki baskı ve tahakkümü inkâr etmediğini, yalnızca iktidar nezdinde meselenin salt baskı üzerinden açıklanamayacağını ileri sürdüğünü belirtmek gerekir (Halperin, **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, s. 16-17).

⁸³³ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 18, 60; Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 68-69.

⁸³⁴ Foucault, “İktidarın Gözü”, s. 98.

⁸³⁵ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 71-72; Foucault, “İki Ders”, s. 103-106; Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 27-30; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 64-67 (21 Ocak 1976 tarihli ders).

anatomo-politiği”dir ve bedeni bir makine olarak alan, onu terbiye deden, güçlerini açığa çıkarmaya ve arttırmaya yönelik siyasi teknolojileri ifade eder. Beden bir üretim gücüdür, disiplinle itaatkâr bir emek gücüne dönüştürüldüğünde ve hükümranlıkla tabi kılındığında kapitalizm için vazgeçilmezdir.⁸³⁶ Disiplin, bireyleri homojenleştirmekte ve böylelikle de denetlenebilir kılmakta, sınıflandırmakta, türdeş hale getirmekte, “tek kelimeyle normalleştirmektedir.” Foucault normalleştirici iktidarın, hukukun ve devletin formel aygıtlarının yarıklarında işlerlik kazandığını ileri sürer. Hukuki-söylemsel model üzerinden düşünülecekse, disiplinci iktidar bu bağlamda bir “alt-hukuk” (*infra-law*) olabilir, yani hukuk kategorilerinin içine sızar. Birey, bu normalleştirici pratikler içerisinde, normal ve anormal olanı tayin eden iktidar-bilgi ağlarının ürettiği ve belirlediği eşiktir. Toplumsal kimlikler de bu çerçevede, bedenin sınıflandırılıp ahlaken ölçüme tabii tutulmasıyla üretilir.⁸³⁷

“Genellikle, kurucu etmeni bireyler olan bir toplumun, kendisine model olarak soyut hukuki sözleşme ve mübadele biçimlerini aldığı söylenir. (...) Nitekim on yedinci ve on sekizinci yüzyıl siyaset teorisi de bu şemayı takip etmiş gibi görünmektedir. Ama aynı dönemde, bireyleri iktidar ve bilginin bağıntılı etmenleri olarak kurmaya yönelik bir tekniğin var olmuş olduğu unutulmamalıdır. Birey, kuşkusuz ki toplumun ‘ideolojik’ temsilinin kurgusal atomudur; ancak birey aynı zamanda, disiplin adını verdiğim bu spesifik iktidar teknolojisiyle imal edilmiş bir gerçekliktir. İktidarın etkilerini negatif terimlerle tasvir etmekten kati olarak vazgeçmek gerekir: İktidar ‘dışlamakta’, ‘bastırmakta’, ‘sansürlemekte’,

⁸³⁶ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 102; Foucault, **Discipline and Punish**, s. 26, 126 vd.; Evans, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective**, s. 42.

⁸³⁷ Foucault, **Discipline and Punish**, s. 137, 141, 183-184, 220-223; Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 65.

‘soyutlamakta’, ‘maskelemekte’, ‘gizlemektedir’. Aslında üretmektedir; gerçekliği üretmekte, hakikat ritüellerini ve şeyler alanını üretmektedir. Birey ve bireye ilişkin elde edilebilecek bilgi, bu üretime aittir.⁸³⁸

Hukuki-söylemsel iktidarın haklara sahip, hakları yalnızca sözleşme ekseninde kendi rızasıyla sınırlandırılabilir bir birey kurgusu, on sekizinci yüzyılda, disiplin teknolojileriyle imal edilmiş tarihsel bir gerçeklik olan bireyle bütünleşir. Foucault, hukuki söylemsel iktidar tahayyülünün, özgür birey ve negatif iktidar tasavvurlarıyla, disiplinci teknolojilerin düşünsel perdesini oluşturduğunu düşünür: Tarihsel olarak burjuvazinin, on sekizinci yüzyılda siyaseten egemen bir sınıf haline gelmesi, yasal ve biçimsel bir eşitlikçi hukuki çerçeveye maskelenmiştir. Parlamenter ve temsili bir rejimin örgütlenmesine, disiplinci mekanizmaların genelleşmesi eşlik eder. Eşitlikçi haklar sistemini güvence altına alan hükümlerlik, disiplinin mikro-iktidar sistemleriyle desteklenir.⁸³⁹ Parlamenter hukuki sistem, siyasi otoriteyi herkesin doğrudan ya da dolaylı bir iradesi olarak sunarken, disiplinler gündelik yaşamda bedensel güçlerin tabi kılınmalarını garanti altına alır. Haklara başvurarak, normalleştirme süreçleri içerisindeki tahakkümü gizleyen, herkesin kendi “hükümler haklarını” devletin hükümlerliği üzerinden uygulamasını güvence altına alan bir hukuk sistemi oluşturur. Basitçe, disiplinci teknolojilerin gizlenmesine ihtiyaç duyulduğu anda, hükümlerliğin hukuk aygıtı “modernleşmiş”, özgürlüklerle donatılarak etkin kılınmıştır.⁸⁴⁰ Özgürlükleri ve hakları keşfeden on sekizinci yüzyıl, eş zamanlı biçimde disiplinleri de icat etmiştir.⁸⁴¹

⁸³⁸ Foucault, **Discipline and Punish**, s. 194.

⁸³⁹ Foucault, **Discipline and Punish**, s. 222.

⁸⁴⁰ Patton, “Foucault, Critique and Rights”, 274; Foucault, “İki Ders”, s. 113-114; Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 37-38; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 50-51 (14 Ocak 1976 tarihli ders).

⁸⁴¹ Foucault, **Discipline and Punish**, s. 222-223.

Foucault'ya göre, on sekizinci yüzyılın ortalarında Batı'da, disiplinci iktidara eklemlenerek bedeni bu sefer bir tür olarak, biyolojik süreçleriyle düzenlemeye yönelik bir siyasi teknoloji belirir. Kapitalizm, bedenlerin denetimli biçimde üretim aygıtına sokulmasının yanı sıra, nüfus olaylarının ekonomik süreçler dahilinde düzenlenmesinin güvence altına alınmasına ihtiyaç duyar. Ve biyolojik bedenin siyasi stratejilerin nesnesi ve hedefi olarak keşfedilmesiyle, "biyolojik modernlik eşiği" kurulmuş olur.⁸⁴² On sekizinci yüzyıl bildirilerinin insanı, ancak böyle bir çerçevede, "biyoiktidar çağı"nda tahayyül edilebilir: "İnsanı canlı varlık, çalışan birey ve konuşan özne olarak çözümleyen insan bilimleriyle ortaya çıkan insan izleğini, iktidarın bağlanaşığı ve bilgi nesnesi olarak nüfusun ortaya çıkışı üzerinden anlamak gerekir."⁸⁴³

Disiplinci iktidar normalleştirici ve bireyselleştiricidir; insan çokluğunu yönetebilmek üzere tek tek bedenleri sınıflandırır, kapatır, gözetler, eğitir ve denetim altına almaya çalışır. Nüfusun biyopolitikası ise beden-insandan ziyade varlık-insan ile ilgilenir; üreme, doğum ve ölüm oranları, sağlık düzeyi, yaşam süresi ve bunları etkileyebilecek tüm koşullar düzenleyici bir denetime tabi kılınır. Hukuki-söylemsel iktidar, soyut egemen-bireyi ve sözleşmeyle kurduğu egemen-devletini tanımış, disiplin bu bireyi maddi, disiplinci kurum ve pratikler içerisinde yakalamıştı. Çeşitli kurumlar dahilinde birey, normu içselleştirmekte, kendi başına kaldığında dahi norma göre hareket etmekteydi. Biyopolitika ise bireyi içinde bulunduğu çevreyle, on sekizinci yüzyılda

⁸⁴² Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 102-105; Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 41 vd. (18 Ocak 1978 tarihli ders)

⁸⁴³ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 75 (25 Ocak 1978 tarihli ders).

istatistik biliminin oluşturduğu nüfus bağlamında değerlendirmeye başlar.⁸⁴⁴ Yeni siyasi teknolojilerle beraber iktidar, hükümlanlıkta olduğu gibi ölümü dayatmak yerine, siyasi iktidar odaklarının amacının insanın tabii haklarını korumak olduğunun ilan edildiği bir dönemde, artık yaşama yatırım yapar.⁸⁴⁵ Söz konusu biyolojik modernlik çağında yasa ortadan kalmamıştır, daha çok norm gibi işlemeye başlamış, hukuk sistemleri, örneğin insan hakları kategorileri aracılığıyla, yaşamın güçlerini düzenlemeyi amaçlayan bir aygıtlar bütününe katılmıştır.⁸⁴⁶ İnsanın bedenini, biyolojik varlığını, yaşama tarzını ve tüm varoluşunu kuşatan siyasi teknolojilerin neticesi Batı’da, insanları belirli normlara uymaya zorlayan bir “normalizasyon” toplumu olmuştur.⁸⁴⁷

B. İktidar, Özne ve Strateji İlişkileri

⁸⁴⁴ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 103; Foucault, **Society Must Be Defended**, 243-246; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 249-252 (17 Mart 1976 tarihli ders).

⁸⁴⁵ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 101.

⁸⁴⁶ Foucault hükümlanlığın ve hukukunun “iskelet halinde bir iktidar” olduğunu, üretken iktidar teknolojilerinin hükümlanlığa katıldığını ileri sürer (Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 68-69). “Defetme tezi”nde ileri sürüldüğü gibi, Foucault’nun modern hukuk sistemlerini iktidarın “arkaik” modeline ait negatif bir aygıt olarak dışladığını, disiplin ve yönetimselliğin hukukun altını oyduğu ve hukukun yerine yerleştiklerini ileri sürmek güç olabilir (bkz. Hunt, Wickham; Koloş, s. 279 vd.). Modern hukuk mekanizması, iktidar ilişkilerinin çoğulluğuna paralel biçimde üreticidir. Hukukun bütünüyle yasak ve cezalandırma faaliyetleriyle özdeşleştirilemeyeceği, *Gözetleme ve Cezalandırma*’nın birçok pasajında açık biçimde ortaya konulmuştur. Kitabın temel argümanlarından biri, cezalandırma pratiğinin bir baskı formu olarak, yaptırım-merkezli değerlendirilemeyeceğidir. Cezalandırmayı baskılamayla eşitleme, daha ziyade, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyılda ceza ve infaz sistemlerinin ve genel olarak hukuk sistemlerinin geçirdiği dönüşümü, ilerlemeci bir tarihin “insanlığa daha fazla saygı” duyulan bir aşamasıyla açıklama girişimlerinde belirir. Foucault hukuku, cezalandırma bağlamında, bedene yönelmiş siyasi teknolojilerle analiz etmeyi, örnein bireyin cezai müdahale nesnesi olarak suça nasıl ve hangi yollardan katıldığını, bu dönemde hapishaneye atfedilmeye başlayan ıslah işlevinde olduğu gibi, hukukun hangi hakikat anlatılarına dahil olduğunu sormayı, epistemolojik-hukuki oluş süreçlerini okumayı salık verir. Zira modern toplumlarda yargıcın görevi ne salt yargılama, hapishanenin işlevi de ne salt bir cezalandırmadır (Foucault, **Discipline and Punish**, s. 16, 22-24; ayrıca bkz. Michel Foucault, “Power and Strategies”, **Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977** [ed. Colin Gordon], Pantheon Books, New York, 1980, ss. 134-145, s. 141). Yine, dışlama tezine karşı olarak *Biyopolitikanın Doğuşu* derslerinde günümüzün koşullarına bağlanan neoliberal yönetimsellik formunun “hukuk devleti” ilkesiyle ilişkisinin analizi de hatırlatılabilir. Bkz. Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 109 vd. (14 Şubat 1979 tarihli ders).

⁸⁴⁷ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 147-148; Keskin, “Özne ve İktidar”, s. 17-18.

Bu kavramsal çerçevenin ardından, Foucault'yu liberal hak söyleminin tamamen karşısına yerleştiren özne ve iktidar ilişkisi daha basitçe anlaşılabilir. Liberal hak söyleminin kabul ettiği iktidar-bilgi ağlarına dışsal, onları önceleyen bir özne tahayyülünü, genel olarak “*a priori* özne kuramları”⁸⁴⁸ analizin dışında bırakılmıştır. Haklar da sabit bir özneye ya da özüne içkin olmadığı gibi, öznenin iktidar ilişkilerine “dışarıdan” meydan okumasına yardımcı olamaz. Birey, belirli bir iktidar biçimi üzerinden, onu sınıflandıran, bireyselleştiren, belirli bir kimliğe bağlayan, ona “hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası”⁸⁴⁹ dayatan, bu şekilde gündelik yaşamdaki ilişki biçimlerine tayin edilir. İktidar, bedenleri geçiş yolu olarak kullanır, “belli bir ölçüde, bedenimizden geçer ya da bedenimizde” açığa çıkar:

“...dolayısıyla bireyi temel bir çekirdek, ilkel bir atom, iktidarın uygulandığı ya da cezalandırdığı çoğul ve atıl bir şey olarak; iktidarı da bireyleri böylece bastıran ya da parçalayan bir şey olarak düşünmemek gerekir. Aslında bir bedenin, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, bence iktidarın birincil etkilerinden biridir. Birey iktidarın bir etkisi ve aynı zamanda, bir etkisi olduğu ölçüde de bir aracıdır: İktidar, kurduğu birey üzerinden işler.”⁸⁵⁰

⁸⁴⁸ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 234.

⁸⁴⁹ Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 21.

⁸⁵⁰ Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 26-27; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 43 (14 Ocak 1976 tarihli ders); alıntılanan Türkçe çeviri için bkz. Foucault, “İki Ders”, s. 106.

İktidar bir güç ilişkileri çokluğu, bir ilişki, bir eylem biçimidir. Bir ilişkinin iktidar ilişkisi olarak tanımlanabilmesi için en az iki tarafının olması, her iki tarafın da karşılıklı eylemde bulunabilecek durumda olması gerekir. Foucault'ya göre bir tarafın maddi olarak kısıtlandığı bir ilişkide, örneğin kölelikte, iktidardan değil yalnızca tahakkümden bahsedilebilir. Kölelik, yalnızca kölenin eyleme geçebileceği ve kaçma fırsatı yakalayabileceği durumda bir iktidar ilişkisi olabilir: “İktidar yalnızca ‘özgür özneler’ üzerinde ve yalnızca onlar ‘özgür’ oldukları” sürece, ilişki en az iki yönlü olduğu sürece varolabilir. İktidar oyununda özgürlük, iktidarın uygulanmasının önkoşuludur.⁸⁵¹ Dolayısıyla özne, akışkan, merkezsiz, en az iki yönlü ve her zaman tersine çevrilebilir iktidar ağları içinde meydana gelmek ve bu ağlarla bağlı olmak durumunda olmakla birlikte, bu ağlar içerisinde eyleme kapasitesine sahiptir. Otomatik biçimde iktidar ilişkilerince belirlenmez. Özne ile iktidar ilişkisi öznenin failliğini ortadan kaldırmaz. Aksine, özne iktidar ağları içerisinde faillik imkânı bulur.⁸⁵² İktidar ağlarının “dışarı” olmadığından, bir tuzağın içinde olup olmadığıma dair soruyu Foucault şöyle yanıtlar:

“Aslında ‘tuzağa düşmüş’ sözcüğünün doğru sözcük olduğunu düşünmüyorum. Söz konusu olan bir mücadeledir, fakat iktidar ilişkilerinden söz ettiğimde demek istediğim şey, birbirimiz karşısında stratejik bir durumda bulunduğumuzdur. Çünkü homoseksüeliz, örneğin, yönetimle mücadele ediyoruz ve yönetim de bizimle mücadele ediyor. Yönetimle uğraştığımızda, mücadele, elbette simetrik değildir, iktidar durumu aynı değildir, ama hep birlikte bu mücadeleye katılırız. Birimiz diğeri üzerinde üstünlük sağlarız ve bu durumun uzantısı alınacak tavrı

⁸⁵¹ Keskin, “Özne ve İktidar”, s. 20; Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 75.

⁸⁵² Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 51.

belirleyebilir, ötekinin tavrını ya da tavırsızlığını etkileyebilir. Demek ki, tuzağa düşmüş değiliz (...) Bu demektir ki, durum değiştirme imkânına her zaman sahibiz, bu imkân her zaman mevcuttur. Kendimizi durumun *dışına* yerleştiremeyiz, hiçbir yerde tüm iktidar ilişkilerinden bağımsız olamayız. Fakat durumu her zaman dönüştürebiliriz. Dolayısıyla, her zaman tuzakta olduğumuzu söylemek istemedim, tersine, her zaman özgür olduğumuzu söyledim.”⁸⁵³

1984 tarihli röportajında Foucault, iktidarı stratejik oyunlar olarak tanımlar: İktidar ilişkileri bireylerin, başkalarının şimdiki ya da gelecekteki davranışlarını ve bu davranışların muhtemel etkilerini yönlendirmeye (*to conduct*) çalışmasını sağlayan stratejilerdir.⁸⁵⁴ Başka bir ifadeyle, üst üste binen ve çakışan stratejiler çokludur. İktidar ilişkileri her yerededir; toplumun bütününe yayılmakla beraber, tek taraflı olarak, negatif bir içerikle sabitlenemez. Doğası gereği iyi ya da kötü değildir; mekanizmaları gereği etkileri sonsuzdur. Söz konusu ilişkiler sürekli olarak birbirleriyle kesişir, kırılanlaşıp ve süreçler içerisinde çeşitli biçimlerde tersine çevrilebilirler. Belirtildiği gibi, özgürlük iktidarın işleyebilmesi için bir önkoşul olup iktidar ile özgürlüğün direnişi birbirine sıkı sıkıya bağlanmıştır. Bu nedenle ünlü ifadeyle, iktidarın olduğu her yerde direniş ya da direniş imkânı da vardır. Direniş iktidara dışsal olmayıp Foucault’ya göre iktidar ilişkileri, direniş noktaları çokluğunca yaşam bulur.⁸⁵⁵

⁸⁵³ Foucault, “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, s. 283.

⁸⁵⁴ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 244.

⁸⁵⁵ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 73; Michel Foucault, “Ayaklanmak Faydasız Mı?”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 294-299, s. 298.

Foucault, bilgi teknikleriyle iktidar stratejileri arasında bir dışsallık olmadığını, bunların söylemler içerisinde birbirlerine eklemlendiklerini ileri sürmüştü. *Cinselliğin Tarihi*'nde, belirli bir söylemin iktidar ekseninde, belirli iktidar ilişkilerinin aracı olabileceği gibi ürünü de olabileceğini, pekâlâ karşıt bir stratejide bir direniş noktasına da dönüştürülebileceğini yazar.⁸⁵⁶ Foucault'nun örneğinde “eşcinsellik”, psikiyatri disiplininin “sapkın” olanı adlandırmak üzere on dokuzuncu yüzyılda icat ettiği bir kavramdır. Ama “eşcinsel” kendisini tıbbi açıdan olumsuzlayan “aynı” kategoriye başvurarak kendisinden bahsetmiş, meşruluğunu ve “doğallığı”nı konuşmaya başlamıştır.⁸⁵⁷ İktidar yukarıdan aşağıya kurulan bir şey olmadığından, direniş iktidar ilişkilerine içkin olduğundan⁸⁵⁸ ve ilişkisel düzlemin çatlaklarında yeşerdiğinden, tam da bu örneğin gösterdiği üzere Foucault, bir yanda “iktidar söylemi”, karşısında bir “direniş söylemi” olmadığını yazar. Nitekim söylemler iktidar ilişkileri içerisinde birer taktik öğedir, aynı strateji içinde farklı, hatta karşıt biçimde kullanılabilirler.⁸⁵⁹

Söylemler hiçbir zaman yalnızca, hâlihazırda kurulu ilişki ağlarını ifade edip yeniden üreten, bu ilişkileri kayıt altına alan yüzeyler olmamıştır. Söylemler etki doğurur. O halde belirli bir söylemin hangi kuramdan çıkarsandığı ya da nasıl bir “ideolojiyi”⁸⁶⁰ temsilen oluşturulduğu sorusu, taktiksel ve stratejik imkânlarının sorgulanması karşısında bir ölçüde önemini yitirir. Belirli bir söylemin sorgulanması, esasında, o söylemin hangi iktidar-bilgi etkilerini sağladığının (söylemin “taktik üretkenlikleri”) ve belirli bir

⁸⁵⁶ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 75, 78.

⁸⁵⁷ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 78; Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, s. 59.

⁸⁵⁸ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 74-75.

⁸⁵⁹ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, s. 77-79, 78.

⁸⁶⁰ İdeoloji terimi, hakikat olduğu varsayılan bir şeyle doğrudan bir karşıtlığı imlediği için, kaçınılmaz olarak ideolojiyi oluşturan bir özneye gönderme yaptığı için ve “altyapısı” olarak düşünülen bir süreç karşısında ikincil konumlandırıldığı için Foucault nezdinde, belirli bir söylemdeki hakikat arayışlarından uzak durması nedeniyle, sorunlu addedilir. Bkz. Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 68-69.

çatışmada nasıl bir bağlamda ona ihtiyaç duyulmuş olduğunun (söylemin “stratejik bütünleşmeleri”) araştırılması anlamına gelir. Foucault, söylemlerin dilbilimsel yanlarından ziyade, stratejik etki-tepki, soru-cevap, tahakküm ve oyundan sıyrılma, nihayetinde mücadele olarak da değerlendirilmesi zamanının geldiğini söyler. Söylemleri birer strateji olarak okumak gerekir. Toplumsal düzlemde nasıl etkiler doğurduklarına bakmak, belirli bir strateji doğrultusunda belirli bir söyleme başvuran kişinin kendisine, bu söylemin taktiksel olarak ne kazandırıp kaybettirebileceği üzerine odaklanmak gerekir.⁸⁶¹ Yani öneri, söylemleri strateji merkezinde değerlendirmektir. Haklar, iktidarı doğuştan haklara sahip özneler arasındaki mübadele alanı olarak sunan bir söylemde⁸⁶² belirlemekle beraber, farklı koşullarda farklı biçimlerde araçsallaştırılabilir taktik öğeler olarak analiz edilebilir.

İktidarı stratejik ilişkiler üzerinden düşünmeyi öneren Foucault’nun hükümlerlilik ile geleneksel hak söylemine yönelttiği eleştiri ve haklara dair olumlama, bu noktada açık biçimde belirir. Hukuki-söylemsel modelde iktidar, malik olduğumuz, dolayısıyla da sözleşme gibi hukuki işlemlerle başkalarına aktarabileceğimiz ya da devredebileceğimiz bir hak gibi değerlendirilir: İktidar, her bireyin kendinde bulundurduğu ve hükümlerliliğin inşası için devretmeye muktedir olduğu şeydir. Haklar, hukuki işlem konusu edildiğinde egemenin haiz olduğu iktidarı oluşturur. Bu iktidarın sınırları, yine haklara saygı gösterilmesiyle çizilir. Söz konusu sınırlar ihlal edildiğinde ise egemenin hakkı baskıya dönüşür. Kısacası, iktidar bütünüyle baskı-sözleşme retoriği içerisinde, “birey”in karşısında, ona karşı kullanılabilecek negatif ve sınırlandırıcı bir güç/hak olarak

⁸⁶¹ Foucault, “Hakikat ve Toplumsal Biçimler”, s. 164-165.

⁸⁶² Ferhat Taylan, “Önsöz. Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergah”, **Güvenlik, Toprak, Nüfus. Collège de France Dersleri, 1977-1978** (çev. Ferhat Taylan), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ocak 2016, ss. xi-xxxiii, s. xviii.

değerlendirilir.⁸⁶³ Foucault, birçok çağdaş insan hakları eleştirmeniyle ortak bir zeminde⁸⁶⁴, tabii haklar söyleminin, egemenin ve meşru haklarının kuramsal zeminini oluşturduğunu düşünür. Liberal hukuk söyleminin merkezindeki sorun iktidar ve öznenin alımlanışı itibarıyla, bütünüyle bir hükümlanlık ve meşruiyeti sorunudur.⁸⁶⁵ Foucault’ya göre hakları ilan eden bu geleneksel söylem ve hukuk tekniği esasen, hükümlanlık olgusunu iktidar içerisinde eritme ve maskeleyme işlevi görür. İktidar kavramı bu çerçevede, hükümlanın meşru hakları ile uyrukların ödev ve yükümlülükleri arasındaki gerilime indirgenir.⁸⁶⁶

Foucault’nun yaklaşımı, ilk bakışta Agambenci biçimde, geleneksel iktidar söyleminde hak talepleri ve taleplerin dayandırıldığı özneliliğin, hükümlanlığı

⁸⁶³ Foucault, “İki Ders”, s. 95 vd.; Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 13 vd.; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 29 vd. (7 Ocak 1976 tarihli ders).

⁸⁶⁴ Douzinas’ın Hobbes ve Locke’un toplum sözleşmesi kuramlarında tabii hakların meşruiyet kurucu işlevi konusundaki benzer analizi için bkz. Douzinas, **The End of Human Rights**, s. 69-84.

⁸⁶⁵ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 11-12.

⁸⁶⁶ Foucault, “İki Ders”, s. 103-104; Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 25-26; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 40-41 (14 Ocak 1976 tarihli ders). Daha önce belirtildiği gibi, “hak” ve “hukuk” kavramlarının Fransızca’da tek bir sözcükle, *droit* ile karşılanması, *Toplumu Savunmak Gerekir*’in İngilizce ve Türkçe edisyonlarında sözcüğün çevirisi konusunda farklılıklar yaratır. Macey’nin İngilizce çevirisi, kavramı metinde genellikle *right* (“hak”) sözcüğü ile karşılar. Foucault’nun insan haklarına ilişkin eleştireliliğini analiz eden yazarlar, özellikle 7 Ocak 1976 ve 14 Ocak 1976 tarihli derslerde, Foucault’nun doğrudan *droit/right* kavramına değindiği pasajlar üzerinde dururlar. Foucault’nun hukuk ve insan hakları analizlerinde sıklıkla alıntılanan bir pasajda Foucault, “Batı’da hak (*droit, right*) Hükümlanın hakkıdır” der; hak (*droit, right*) söylemi, hükümlanın tahakkümünü maskeleyme işlevini yerine getirir (örneğin bkz. Hunt, Wickham, s. 63; Biebricher, “Foucault and the Politics of Rights”, s. 303; Whyte, “Human Rights: Confronting Governments?”, s. 12). Ancak pasajın hemen devamında Foucault, Batı’daki *droit* merkezli düşünme biçimini, hukukçuların Orta Çağ’da Roma hukukunu yeniden canlandırma girişimlerine bağlayacak, açık biçimde *droit* sözcüğüyle yasayı (*loi*), yasanın aygıtlarını, kurumlarını, yönetmeliklerini ve maddelerini kastettiğini belirtecektir. Dolayısıyla Foucault’nun burada “hak”tan değil, iki Türkçe çeviriye uygun biçimde “hukuk”tan bahsettiği düşünülebilir. Foucault’nun ilgili pasajlardaki eleştirisi, iktidarın geleneksel olarak hükümlan merkezli, hukukla temsil bularak düşünülmesine yönelir. Fakat Aktaş çevirisi de, *droit* sözcüğünü kitabın büyük bir bölümünde hukuk olarak karşılamıştır. Bu çeviri tercihi özellikle, Foucault ilerleyen derslerde (ağırlık olarak 21 Ocak 1976 dersinde), siyasi mücadeleler içerisinde kitleler nezdinde “talep edilen” hakka (*droit*) atıf yaptığından sorun yaratır. İlgili çeviri güçlükleri nedeniyle, bu çalışmada İngilizce ve Türkçe çeviri (ilk iki ders kapsamında “İki Ders” başlıklı metnin Keskin çevirisi de gözetilerek) karşılaştırılmış, belirli noktalarda farklı tercihlere gidilmiştir. Farklı bir yorumda Chevallier yalnızca *Toplumu Savunmak Gerekir* özelinde, Foucault’nun hak ve hukuk kavramları arasında herhangi bir ayırım gözetmediğini, *droit* sözcüğünün tek başına 1789 Bildirisi’nde ilan edilen haklar ile pozitif hukuk kuralları arasındaki bir birliği ifade ettiğini ileri sürer (Chevallier, s. 172 vd.).

sınırlandırmak yerine ona düzenleme alanı açtığını ileri sürebilir. Egemen ve özerk devlet düşüncesi temellerini egemen birey ve haklarında bulur. Birçok yorumcunun belirttiği gibi, Foucaultcu hak siyasetini “çelişkili” kılan temel husus, bizzat hakların normatif dayanağındaki özerk, özgür iradesiyle eyleyen egemen-özne varsayımdır.⁸⁶⁷ İktidar analitiğinde ise özne bir iktidar etkisi, haklar, iktidarın çoğulluğunu silen, disiplin teknolojilerini gizleyen ve gizlediği ölçüde onları etkin kılan söylemsel bir çerçeveye aittir.⁸⁶⁸ Foucault haklara ilişkin eleştirel tutumunu açıklamak üzere sıklıkla başvurulanan *Toplumu Savunmak Gerekir* başlıklı derslerin başında, Whyte’ın vurguladığı üzere, hakları hükümlanlığa katılan düzenleyici mekanizma olarak okur.⁸⁶⁹ Disiplinci pratiklerin ve disiplinden doğan söylemlerin mevcut yasal prosedürleri büyük ölçüde ele geçirdiği çağdaş normalleştirme toplumlarında ise, Foucault’ya göre haklar, disiplinci iktidarın etkilerini sınırlandırmak konusunda yeterli değildir. Çözümün hükümlanlık çerçevesinde düzenlenmiş haklara başvurmakta, “aslında hükümlanlığın hakkı olan bu hakkı, bu ünlü biçimsel ve burjuva hakkını yardıma çağırarak” aranması karşısında Foucault şöyle yazar:

“Disiplinci iktidarın etkileri, disipline karşı hükümlanlığa başvurarak sınırlandırılmaz. (...) Disiplinci iktidara karşı mücadele etmek için, disiplinci olmayan bir iktidar arayışında, gidilmesi gereken yer kadim hükümlanlık hakkı

⁸⁶⁷ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 12.

⁸⁶⁸ Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 34; **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 48 (14 Ocak 1976 tarihli ders).

⁸⁶⁹ Whyte, “Human Rights: Confronting Governments? Michel Foucault and the Rights to Intervene”, s. 12.

değil; disiplin karşısı olan, ama aynı zamanda hükümlanlık ilkesini de aşmış *yeni bir hak* yönündedir.”⁸⁷⁰

Agamben’den farklı olarak Foucault’nun eleştirisinin hedefinde belirli bir hak “kavramı”ndan ziyade hakları icat eden ve belirli biçimde düşünmemizi salık veren hukuki-felsefi söylemin yer aldığı ileri sürülebilir. Foucault bir söylem analizi ve beraberinde söylemlerin stratejik bir analizini ortaya koyar. Hak sorununun odağında, günümüzde dogmatikleşmiş, özneyi iktidardan ayırmak ve iktidar ağlarının çoğul işleyişlerini gizlemek için haklara sarılan, hakları siyasi iktidar karşısında özgürleştirici araçlar olarak sunarken iktidar odakları için rıza üreten söylem yer alır. Tartışma konusu, hükümlanlığın ya da hukuki-felsefi söylemin haklarıdır. Ve sorun, tıpkı iktidar kavramı gibi, hakların salt icat edildikleri hükümlanlık modeli üzerinden, hukuki-felsefi söylemdeki biçimiyle düşünülerek anlamının sabitlenmesindedir. Egemenin (egemen öznenin) kellesi, hak siyaseti bakımından da uçurulmayı beklemektedir.

Söylemin stratejik analizi ise, ancak bu koşulla gerçekleştirilebilir. Hukuki-felsefi hak söylemi eleştirisinin pozitif boyutu, okuru, hakların farklı çerçeveler içerisine taşınabileceği koşulları düşünmeye sevk eder. *Toplumu Savunmak Gerekir*, yine, Foucault’nun hak siyasetiyle olumlu ilişkisini göstermek üzere başvuru olan metinlerinin başında gelir. Ancak yine, bazı yorumcuların belirttiğinin aksine⁸⁷¹, analiz biçimi ve yöntem kuralları itibarıyla Foucault’dan “yeni bir hak” kavramı ya da kuramı geliştirmesini beklemek de mümkün değildir. Foucault, hak siyasetine dair yeni bir

⁸⁷⁰ Foucault, “İki Ders”, s. 115-116; Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 39-40; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 52-53 (14 Ocak 1976 tarihli ders) (vurgu bana aittir).

⁸⁷¹ Bkz. Pickett, s. 407 vd.

perspektifin imkânını araştırabilir. Bu bağlamda da *Toplumu Savunmak Gerekir*'in ilerleyen dersleri, hukuki-felsefi söylemden farklı biçimde hakları hükümlerlik modeline karşı işleyen siyasi-tarihsel söylemin analizine bağlanır ve hakların stratejik ve taktiksel kullanımlarına işaret eder. Haklar, yekpare şeyler olmadıklarına göre, daima belirli bir normatif ve söylemsel çerçeveye, siyaseten dolaşıma sokuldukları farklı stratejik hamlelere göre değerlendirilebilir.

1983 tarihli söyleşide Jonathan Simon, seksenli yılların başından beri çağdaş hukuk teorisinde hakların statüsüne ilişkin hararetli bir tartışmanın var olduğunu, ancak süregiden tartışmaların haklar nedir sorusunu aşamadığını belirtir. Kendisi için ise hak sorunu, hakların “bir strateji ya da teknoloji olup olmadıklarına” ilişkindir. Haklar, hükümler iktidara sıkı sıkıya bağlıdır, öte yandan pratikte açıkça disiplinci etkileri yeniden üretmektedirler. Diğer yandan ise (örneğin mahkûmların hakları bakımından) disiplin karşıtı etkiler yaratmak üzere yine haklara başvurulabilmektedir. Foucault, her kurumsal iktidar tekniğinin, haklar gibi, belirli akılsal ilkelere ve stratejilere sahip olduğunu, esas meselenin, söz konusu tekniğin ait olduğu akılsallığın ötesine geçip geçemeyeceğini, geri çevrilebilir olup olmadığını tespit edebilmek olduğunu söyler. Haklar, içinde yaşadığımız modern toplumların stratejik düzenleniş formuna bağlıdır. Hâlihazırda insanların bilincindedirler. Farklı şekillerde araçsallaştırılabilmek üzere buradadırlar. Dolayısıyla mutlak biçimde haklardan yana ya da onlara karşı durmak anlamsızlaşır. Hak sorunu, hakların stratejik, yerel ve siyasi kullanımları içerisinde “nasıl” etkiler yaratabileceğini öngörebilme ve mücadeleler içerisinde haklara başvurma deneyleri gerçekleştirebilme sorunudur. Haklar ile iktidar arasındaki ilişkinin “çok muğlak olduğunu düşünüyorum, ama bu, haklardan kurtulmamız anlamına gelmiyor (...)

Buna rağmen, hakların disiplinci sisteme ya da güvenlik sistemine karşı eleştirel bir araç olarak kullanılmalarının gerçekten önemli bir şey olduğunu düşünüyorum.”⁸⁷²

C. Hukuki-Felsefi Söylem, Siyasi-Tarihsel Söylem ve Haklar

Hukuki-söylemsel ya da geleneksel iktidar anlayışında iktidar hükümlanlık, yasa, yasaklama üzerinden konumlandırılmış, hukuk bu iktidara model teşkil etmişti. Hukuk, egemenin uygulamasını meşru kılan kaynak olarak düşünölmüş, hükümlanlıkla sıkı sıkıya bağlanmıştı.⁸⁷³ İktidar, bir mülkiyete sahip olmak gibi “sahiplenilebilen”, başkalarına karşı “uygulanabilen”, devir ya da sözleşme türünden hukuki bir akitle “aktarılabilen” ya da “vazgeçilebilen” bir hak olarak düşünöldü. Her bireyin sahip olduğı bu hak, sözleşmeye dayalı bir mübadeleyle, yani hukuki bir işlemle hükümlanlıkta somutlaştı. Hak, bu söylemde, egemenin meşru uygulamasını meşru olmayandan ayırıp işaret etmeye, ama nihayetinde, egemenin meşru alanını tahsis etmeye yöneldi. Sözleşme kuramcılarının “direnme hakkı” kavramsallaştırmalarındaki gibi, egemene itirazın düzlemi de bütünüyle “hukuki” çerçeveye alınmış oldu. Evrensel entelektüel, “hukuk adamı”, hukuki bilgisiyle bu karşı çıkışın meşru sözcüsü halini aldı. Haklar, bütünüyle hukuk kategorisi olarak tayin edildi. Söz konusu iktidar analizi özünde şunu imledi: “Devredilmek yoluyla hükümlanlığı kuran, kökensel olarak hak olarak iktidar kavramı çevresinde eklemlenen ve siyasi iktidar matrisi sözleşme olan sistem.”⁸⁷⁴ İktidar ilişkilerinin üretken etkileri ve stratejik belirlenimleri yerine baskı mefhumu

⁸⁷² Michel Foucault, Jonathan Simon, Stuart Elden, “Danger, Crime and Rights: A Conversation between Michel Foucault and Jonathan Simon”, **Theory, Culture & Society**, 0, 2016, ss. 1-25, s. 18-19.

⁸⁷³ Foucault, “İki Ders”, s. 102.

⁸⁷⁴ Foucault, “İki Ders”, s. 95, 98; Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 43-55; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 55-57 (21 Ocak 1976 tarihli ders).

yerleştirilmiş; baskıya maruz kalan, iktidar ilişkilerini önceleyen, ilksel bir özgürlük ya da öznellik kabul edilmek durumunda kalınmıştı.⁸⁷⁵ Foucault, hükümrancılığın hukukundan, hukukla temsil bulan bir iktidar anlayışından uzaklaşıp, iktidar ilişkilerinin içkinliğini ve üreticiliğini karşılayacak yeni bir model ya da yeni bir perspektif aramayı önerdi.

Toplumu Savunmak Gerekir başlıklı dersler, böyle bir alternatif model arayışı olarak okunabilir. Foucault hemen ilk derste, iktidarın ilkesi olarak hukuku alan belirli bir “liberal” söylem ile ilkeyi iktisatta bulan belirli bir “Marksist” söylemin, Batı’ya hakim olan yeni iktidar teknolojilerini açıklamak, iktidarı sürekli dolaşım halindeki dinamik ilişkiler, çakışan stratejiler çokluğu olarak düşünmek bakımından yetersiz olduğunu yineler. Zira söylemlerden birincisi iktidarı salt bir meta olarak kavramakta ve kuruma indirgemekte, diğeri ise bütünüyle ekonominin hizmetinde değerlendirmekte, bir yapı olarak tanımaktadır. Ama Foucault’nun stratejik ve nominalist iktidar-özne perspektifinde iktidar hiçbir yere yerleşmez, kimse onu sahiplenemez ve başkasıyla paylaşamaz.⁸⁷⁶ Herhangi bir kimsenin, grup ya da zümrenin haiz olduğu bir şey olmadığı gibi, iktidar ilişkilerinin ardında yatan ve gözetilmeye çalışılan bir “ideoloji”ye de tekabül etmez.⁸⁷⁷ Derslerin genelinde Foucault, savaş fenomeninin hükümrancılığın istikrarsız etkilerinin de dahil olduğu bu çoğul iktidar ilişkilerini karşılamak için uygun bir model olup olmadığını tartışmaya alır. Soru: Hangi tarihsel bağlamda ve nasıl, iktidar ilişkileri dahilinde olup bitenler yerleşik biçimde savaş mantığı üzerinden düşünülmüştür?⁸⁷⁸

⁸⁷⁵ Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi**, s. 188-189.

⁸⁷⁶ Golder, “Foucault and the Unfinished Human of Rights”, s. 366; Thomas Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet** (çev. Utku Özmakas), Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2015, s. 15.

⁸⁷⁷ Foucault, “İki Ders”, s. 94-96, 106-107; Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, s. 16.

⁸⁷⁸ Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 47; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 59 (21 Ocak 1976 tarihli ders). Ayrıca bkz. “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, s. 165. Belirtmek gerekir ki savaşın iktidarı

Foucault'nun iktidara ilişkin alternatif perspektifi, iktidarı kendi içinde bir güçler ilişkisinin harekete geçirilmesi olarak görmüş, kavramı ihtilaf, mücadele, taktik, strateji, karşı-strateji gibi kavramlarla ele almıştır. 1976 derslerinin meselesi, söz konusu perspektif için savaş söyleminin revize edilerek iktidar için uygun bir model haline getirilip getirilemeyeceğini ve bu modele başvurma olasılığı sonuçlarını araştırmak, “her koşulda, insanların ne kadar rahatça ve açıklamaya gerek yokmuş gibi güç ilişkilerinden ve sınıf savaşlarından söz ettiklerini, bunu yaparken de gerçekten bir savaşı mı kastettiklerini ve eğer öyleyse bunun ne tür bir savaş olduğunu”⁸⁷⁹ anlamaya çalışmaktır. Foucault, ilerleyen yıllarda iktidar ve savaş sorunu üzerine düşünmeye devam edeceğini duyurmuşsa da, söz konusu savaş fenomeninin yarattığı kavramsal açmazlar neticesinde⁸⁸⁰ sorunu geride bırakacak, iktidar ilişkilerinin stratejik okuması “yönetimsellik” modeli içerisine taşınacaktır. Foucault'nun buradaki tarihsel analizini çalışmamız bakımından önemli kılan husus; hukuki-felsefe söylemde egemenin iktidarını açıklamak üzere başvuru haklardan, hükümlerle mücadele eden tarihsel pratikler

temsiline sorgulanması, kuramsal bir tercihten kaynaklanmaz. Savaş eksenli düşünme denemesi, Foucault'ya göre Batı toplumlarının belirli bir özelliğinden, savaşların ve güç ilişkilerinin siyasi iktidar düzeyinde işlediğinin düşünülmesinden ileri gelir. İktidar hâlihazırda savaş üzerinden, Batı'yı on yedinci yüzyıldan itibaren belirleyen ırksal çatışmalar içerisinde kavranmaya başlamıştır. Foucault yalnızca bu mevcut söylemi tarihselleştirmeye çalışır (Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 78-79).

⁸⁷⁹ Foucault, “Hakikat ve İktidar”, s. 73.

⁸⁸⁰ Lemke, Foucault'nun kralın kellesini almaktan ziyade, hukuk ve sözleşmenin yerine yalnızca savaş ve fethi yerleştirdiğini ama bu başsız beden nasıl varlık gösterdiğini, meşruiyet ve rızaya duyulan inancın bu bağlamda nasıl üretildiğini açıklayamadığını yazar. Daha da önemlisi, bu modeli takip ederek, disiplin teknolojilerince uysallaştırılmış bedenlerin ötesine geçen özneleşme ve özneleştirme süreçlerini analiz etmesi mümkün değildir. Foucault, tahakküm süreçlerinin savaş modelinden çok daha karmaşık ve muğlak olduğunu kabul edecek, bu savaş modeline ilişkin çözümlemesindeki temel bir soruna, mağdurun dili elinden alındığı için tarihini yazmanın güçlüğüne değinecektir. Taylan, Foucault'nun erken çalışmalarından bu yana iktidar için stratejik bir modeli tercih ettiğini, somut iktidar ilişkilerini açıklamak için sözleşme yerine savaşın hakim olduğu güç ilişkilerini merkeze aldığı anda ise, askeri düzenin toplumun geneline yayılmış gibi görünen disiplinler için elverişli bir model olsa da, şiddetsiz yönetim tekniklerini açıklamakta zorlandığını kabul ettiğini ileri sürer. Normalleştirici, doğrudan şiddete başvurmeyen iktidar teknolojilerinin ve yönetim sanatlarının bu modele yerleşmesi güçtür (bkz. Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, s. 18-19; Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi**, s. 202-208; Taylan, s. xx-xxi).

içinde de taktiksel olarak istifade edilebildiğine işaret etmesidir. Haklar ve hükümlerliliğin hukuk modeli, hem egemen iktidarın iddialarını pekiştirmeyi arzu edenler, hem ona itiraz edenler için uygun bir araç olmuş ve olmayı sürdürmektedir.⁸⁸¹ Foucault'dan hareketle hak siyasetine dair oluşturulabilecek bir perspektiftin iki unsuru, hakların düzenleyici/özneleştirici ve özgürleştirici şekildeki çift-yönlü etkileri, hakları düşünmek konusunda strateji ve taktik terimlerinin merkeziliği, bu derslerde açıkça izlenebilir.

Çok genel bir çerçevede Foucault, iki temel iktidar analizi sistemi, geleneksel “hukuki-felsefi” söylem ile on altıncı yüzyılın sonundan itibaren Fransa ve İngiltere'deki savaşlar sonrasında belirginleşmiş, topluma dair bir “ilk tarihsel-siyasi” söylem belirler. Filozofun ya da hukukçunun söylemi, hükümlerlilik ve hukukunu gerekçelendirmek üzere, birtakım kurgusal savaşlara başvurur. Hukuki düzenin sağlanmasıyla sona eren bu savaş kurgularından hareketle, hukuk bir birlik ve uyum ilkesi olarak sunulur. Kurgusal savaşların en bilinen örneği, toplum sözleşmesi kuramlarının sözleşme öncesi tabiat halidir. Herkesin herkesle savaş içerisinde olduğu ve sakinlerine yalnızca yalnızlık, yoksulluk ve kısa bir ömür bahşeden Hobbesçu tabiat hali ile teoride mükemmel bir özgürlük hali olma potansiyeli taşıırken insanların hırs ve tutkuları yüzünden zorunlu olarak tehlike saçan Lockeçu tabiat hali, ortak biçimde belirli bir yasanın yokluğu ve şiddetle belirlenir.⁸⁸² Geleneksel yaklaşım, ulus-devleti ve aygıtlarını bu şiddetin

⁸⁸¹ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 72; Foucault, “İki Ders”, s. 99-100, 111.

⁸⁸² Thomas Hobbes, **Leviathan** (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2007, s. 94-95; John Locke, **Two Treatises of Government** (ed. Peter Laslett), Cambridge University Press, Cambridge, 1967, s. 370; John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Deneme*'de (*An Essay Concerning Human Understanding*, 1689) eserin ampirik çerçevesini tahrip edecek biçimde ezeli ve ebedi, insan aklıyla keşfedilebilen aşkın bir yasanın varlığını belirtmiş, bu doğrultuda literatürde genellikle modern bir tabii hukuk kuramcısı olarak kategorilendirilmiştir. Fakat 1689 tarihli *Yönetim Üzerine İki İnceleme* açık biçimde, böyle bir yasanın, varolmuş olsa bile ancak “ölü bir yasa” olabileceğini söyler. İnsanlar aklın kılavuzluğuna başvuramaz, genellikle de kişisel çıkarları doğrultusunda hareket ederler. Yaşamın şiddetini savuşturacak ve mülkiyeti (ya da mülkiyet hakkını) tabii haldeki belirsizlikten kurtaracak gerçek “tek yasa”, pozitif hukuktur. Devletli toplum nazarında Locke'un hak sözcüğünü geride bırakarak metnin devamında

karşısında asli çözüm olarak konumlandırır, zira modern devlet, her şeyden evvel şiddeti gündelik yaşamdan kovmayı vaat eder. Başka bir ifadeyle modern anlamda hukuk, şiddetin bittiği yerde başlar. Devlet, biz kurtlar birbirimizi yemeyelim diye şiddeti kendi tekeline almakta, şiddet bütünüyle hukuken düzenlenmesi gereken, hukuki bilgi alanına dahil edilen bir mesele haline gelmektedir. Ve tabii haklar, hukuka itaat üreten bu savaş anlatıları içerisinde şekillenir. Whyte’ın belirttiği gibi modern tabii hak teorisi Foucault düşüncesinde, iktidarı bir meşruiyet sorununa indirgerken tahakkümü perdeleyen, hukuka neden riayet etmek gerektiğine zor ve baskıya başvurmada yanıt üreten bir araçtır.⁸⁸³ Muhalif tarihsel-siyasi söylem ise, hukuku kuran şiddete ve tarihsel güç ilişkilerine, çağdaş hukuk düzenlerinin arka planında, siyasi iktidarın farklı araçlarla sürdürmeye devam ettiği savaşa dikkat çeker.⁸⁸⁴

Bütünleştirici hukuki-felsefi teoriler iktidar mefhumunu sözleşme-baskı geriliminde tanımlamış, meşru ile gayri-meşru arasındaki ilişkiyi haklar vasıtasıyla oluşturmuştu. Tarihsel-siyasi söylem, egemenin hakkını tesis eden bu karşıtlığı, direnme ve boyun eğme karşıtlığına çevirir. Foucault’nun yöntem önerisi halen işlemektedir; hukuki-felsefi söylemden farklı biçimde, hukuk alanını belirlenmesi gereken bir meşruiyet bakımından değil, yürürlüğe koyduğu özneleşme/tabiileştirme prosedürleri üzerinden değerlendirmek gerekir.⁸⁸⁵

ayrıcılığı tercih etmesi de bu bakımdan şaşırtıcı değildir. Belirli bir devletin kendisine sunduğu ayrıcalıklardan memnun olmayan bir kimse, sözleşmede gönüllülük esas olduğuna göre, dilediği zaman başka bir devletin yurttaşlığına girebilir (Güner, s. 172-177, 191; Strauss, s. 210 vd.; Locke, **Two Treatises of Government**, s. 370-371).

⁸⁸³ Whyte, “Human Rights: Confronting Governments?”, s. 12.

⁸⁸⁴ Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 50-52; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 62-64 (21 Ocak 1976 tarihli ders).

⁸⁸⁵ Foucault, “İki Ders”, s. 99, 104.

Hukuki-felsefi söylem ile tarihsel-siyasi söylem arasındaki farklılık, söyleme başvuranların dilinde açık hale gelir. Foucault'ya göre hukuki-felsefi söylem, iktidar, hukuk ve hakikat arasında özgül bir bağıntı geliştirmiştir. (Voltaire prototipini akılda tutarak) Hukukçu ya da filozof, tarafsız ve evrensel bir özne adına, evrenselin dilinden, “hakikat” adına konuşur. Hakikati, dolayısıyla da adil ve doğru olanı bildirmekte, tayin etmektedir. Tarihsiz ve evrensel bu dilin karşısında; fetihlerin, katliamların ve zaferlerin belleğine sarılan tarihsel-siyasi söylemin ya da “soybilimin öznesi”, taraflı, yerel, kısmi ve daha spesifik bir hakikati konuşur. Spesifik bir ihtilaf bağlamında konuşan, tarihe işaret eden, hafızaya sahip çıkan kişi, der Foucault, kaçınılmaz şekilde belirli bir tarafta konumlanmıştır. Söylemi her zaman belirli bir bakış açısının söylemidir. Kendi bakış açısına herhangi bir evrensellik atfetmediği gibi, söylemini açık biçimde tarafgir tutar. Bu nedenle de Foucault'ya göre doğruyu söylemek konusunda daha uygun bir konumda kalır. Bu söylemde, “bir yandan, bir cephede bulunulduğu gerçeği söylenecektir. Gerçeğin deşifre edilmesini, düzen ve barış içindeki bir dünyada yaşandığına sizi inandırmak için – düşmanlar sizi buna inandırırılar – kullanılan yanılsamaların ve yanlışlıkların açıklanmasını sağlayacak olan bir cepheye ait oluşturun bu – merkezden kayan konumdur.”⁸⁸⁶

İkinci olarak, her iki söylem içerisinde konuşan da, hakların diline pekâlâ başvurabilmektir. Muhalif-hakikatini konuşan da bu hakikati “hak” olarak beyan etmektedir. Foucault, hakları talep ederken kendimizi bulduğumuz düzlemin, tarihsel-siyasi söylemin perspektifinden, bir çatışma hattı olduğunu, bizleri zorunlu olarak belirli

⁸⁸⁶ Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 51-55, 53; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 61-65, 64 (21 Ocak 1976 tarihli ders).

bir tarafa göre konumlandığına işaret eder: Bu hatta konuşan, “biz” diyen özne, “kuşkusuz hakların söylemini dile getirir, hakları değerli kılar, onu talep eder. Ama talep ettiği ve değerli kıldığı ‘onların’ haklarıdır – ‘bunlar bizim hakkımız’ der.” Foucault’nun farklı konjonktürlerde cereyan etmiş çeşitli tarihsel örneklerle gösterdiği üzere “bizim hakkımız”, bir ırkın hakkı, üstünlük hakkı, istilalarının hakkı ya da geçmişin işgallerinin hakkı olabilir. Ama her koşulda ortada olan, hukuki bir evrensellikten ziyade tarihe bağlanmış, güç ilişkileriyle doğrudan bir bağ kuran “merkezinden kaymış bir haktır”.⁸⁸⁷ Tarihin öznesi, hakikatin ya da hukukun mutlaklığını değil, bu mutlaklığın kendi perspektifinden ya da periferiden bir şiddet ve tahakküm olarak deneyimlendiğini konuşacak, söz alacak ve bir hak deklare edecektir: “Bizim ardımızda bir süreklilik yok. Yasanın ve iktidarın, tüm gücü ve şanıyla cakasını sattığı güçlü ve şanlı bir nesep de yok. Gölgelerden çıkıyoruz, haklarımız yoktu, şanımız da olmadı; bu nedenle şimdi söz alıyor, tarihimizi anlatmaya başlıyoruz.”⁸⁸⁸

Uzlaşma ve uyum retoriğini değil güç ilişkilerini konuşan, böylelikle söz konusu retoriğin arkasında işleyen mekanizmaları ifşa eden ve savaşı özne, aşağıdan-yukarı bir hak tesis eder. Foucault, hakları hukuku önceleyen bir siyaset kategorisi olarak alan yaklaşımlar içerisinde yerini alabilir. Haklar hukuken tanımlanıp kurumsallaştırılmadan önce toplumsal-siyasal yaşamda hayat bulurlar.⁸⁸⁹ Hakların talep edilmesi ile kurumsallaşmaları arasında her zaman dinamik ihtilaflı bir ilişki söz konusudur. Arendt’in altını çizdiği gibi hak siyaseti, hukuk ile siyasetin kesiştiği bir düzlemde,

⁸⁸⁷ Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 51-54; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 62-65 (21 Ocak 1976 tarihli ders).

⁸⁸⁸ Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 70 (çeviri bana aittir); Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 82 (28 Ocak 1976 tarihli ders).

⁸⁸⁹ Koloş, s. 341.

tamamlanmamış, tamamlanması mümkün olmayan bir mücadele durumuna işaret etmektedir. Zira haklar siyasi düzlemde akışkandırılar. Geleneksel söylemin meşrulaştırıcı tasarılarının yanı sıra, hakların tarafgir, polemikçi biçimde kullanılmaları, örneğin egemenin evrenselliğine ve hukukun hakikatine karşı seferber edilebilmelerine de imkân verir.

Tarihsel olarak kurulan ve hakları konuşan söylem, sabit bir ilke ya da özneye göre tasnif edilmiş tarihsel bir şemaya atıf yapmaz. Hakları konuşan, hükümetlerin şiddetine ya da “hükümetlere karşı insan haklarını”, hak olarak zikrettiği kendi hakikatini, tanrı, tabiat ya da akıl gibi aşkın ilkelere ya da belirli bir ahlakçılığa⁸⁹⁰ dayandırmaz. Bu nedenle Foucault, icra edilerek haklara oluşturulan bu zeminin tabii haklardan daha sağlam olduğunu düşünür. Kaldı ki bu zeminden konuşan özne, siyaset-karşıtı, tarafsız, şiddetsiz, birlikçi bir hukuk imgesine karşı sesini yükseltir. Siyasi-tarihsel söylem, “yasalarda kurumuş olan kanı”, “hak formüllerinin ardındaki savaş çılgınlıklarını” keşfetmekle ilgilenir.⁸⁹¹ Söz konusu perspektif, “hakikat söylemi olarak felsefe” ve adalet söylemi olarak hukukun mevcut otoritesine karşı tavır alır.

Ortaya konulan, hakları, hukuki düzenleniş biçimlerinden değil, bu düzenlemeleri belirleyen toplumsal süreçlerden başlatan bir analizdir. Siyasi-tarihsel söylem, Paul Patton’un da ifade ettiği gibi, hukuka bir eleştiri geliştirmeye izin veren bir

⁸⁹⁰ Patton’a göre çağdaş Batılı ahlak ve siyaset felsefesinde haklara ilişkin standart bir yaklaşım, hakların hukuki bağlamının dışında ahlaken geçerlilikleri olduğunu, belirli bir ahlakiliğe ait olduklarını düşünür. Kurumsal haklar da, ilerlemeci bir mantıkta, zaman içerisinde değişen inanç ve ahlaki tutumlara verilen yanıtların ürünü olarak meşruiyet kazanır (Patton, “Foucault, Critique and Rights”, s. 275).

⁸⁹¹ Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 56; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 67-68 (21 Ocak 1976 tarihli ders); Foucault, “Ayaklanmak Faydasız Mı?”, s. 295.

perspektiftir.⁸⁹² “Filozof ve hukukçu için kuşkusuz dışsal, yabancı bir söylemdir bu. Düşmanlarının söylemi bile değildir, onlar düşmanla diyaloga girmez. Zorunlu olarak diskalifiye edilen, uzakta tutulan ve tutulması da gereken söylemdir, çünkü doğru ve gerçek söylemin nihayetinde hukuk olarak işlemeye başlaması için (...) önkoşul olarak olumsuzlanması gerekir.”⁸⁹³ Karşı-söylem, hukuki-felsefi söylemin marjlarında beliren, teleolojik tarihsel anlatıda boyun eğdirilmesi ve tarihinin yeniden yazılması gereken içeriklerden, hem içlenerek dışlanmış bilgi blokları, hem bilimsellikten kovulmuş bilmeler olarak boyun eğdirilmiş bilgilerin analizinden yükselir.

Elbette Foucault, siyasi-tarihsel söylemin salt “mağdurun” söylemi olduğunu iddia etmez. *Toplumu Savunmak Gerekir*, çatışmacı hak taleplerinin çok farklı cephelerden yükseltildiğini çeşitli örneklerle göstermiştir. Tarihsel-siyasi söylem bir karşı-tarih, bir karşı-mücadele olarak gelişmiş olmakla beraber tarihin olumsuzluğunda farklı biçimlerde tezahür etmiştir. Örneğin on yedinci yüzyılda Batı’da burjuvazinin mutlak monarşi karşısındaki söylemi olmuş, on sekizinci yüzyılda Fransız aristokrasisi hakkı olanı talep ederek “silah-hakikatini” burjuvaziye yöneltmiştir. Yine on dokuzuncu yüzyılın sonunda sosyal Darwinci söylem içinde, tıbbi-biyolojik bir bağlamda hayat bulmuş, “biyolojinin devletleşmesi” sürecinde ulus-devletin “meşru” ırk bakımından başvurduğu arındırma politikalarına zemin oluşturmuştur.⁸⁹⁴ Tarihsel-siyasi söylem, ulus-devletler yükselişe geçmişken etnik ve dilsel farklılıklarından dolayı kendilerini “azınlık” konumunda bulanların, ezilen, yağmalanan ve tahakküm altına alınanların;

⁸⁹² Patton, “Foucault, Critique and Rights”, s. 276.

⁸⁹³ Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 57-58 (çeviri bana aittir); Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 69 (21 Ocak tarihli ders).

⁸⁹⁴ Michel Sennelart, “Derslerin Bağlamı”, Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus. Collège de France Dersleri, 1977-1978** (çev. Ferhat Taylan), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, Ocak 2016, ss. 323-349, s. 333.

diğer yandan, yeniden kodlanarak bir devlet ırkçılığını savunan düşmanlarının da söylemi olmuştur. Yine bu söylem, sınıf çatışması içerisinde devrimci bir söylem olarak belirmiş, diğer yandan, yeniden kodlanarak “sınıf düşmanı”nın silahına dönüşmüş, devrimin mirasına sahip çıkarak sağlık bulmaya çalışan bir devletin idari üslubuna dönüşmüştür. Foucault’nun vurguladığı husus, bu söylemin potansiyel olarak bizleri hükümlanlık merkezli bir bilinçten koparabilmesi, iktidar sorununun özgürleşme sorunundan ayrılmadığını gösterebilmesi ve esasen de hakikat-hukuk-iktidar üçlüsüne itiraz olarak strateji ve taktik merkezli yapılandırılabilmesidir.⁸⁹⁵

Foucault için savaş modelinin iktidar ilişkilerinin analizindeki yetersizliği, militarist bir dilin hakları düşünmek açısından yarattığı güçlükler belirginleşmeye başlar. Öncelikle Foucault’nun haklara ilişkin sunduğu ya da sunabileceği perspektif, hak siyasetini metafizik olarak değil stratejik olarak temellendirmeyi önerir. *Biyopolitika’nın Doğuşu*, farklı bir bağlamda, diyalektik olmayan strateji mantığının insan haklarının temellerine uygulanabileceğini ileri sürer.⁸⁹⁶ Basitçe siyasi-toplumsal düzlemden çıkarılan haklar, farklı söylem ya da normatif çerçevelere yerleştirilerek, bu çerçeveleri bozmak suretiyle araçsallaştırılabilir. Hakların (ve hukukun) toplumsal-siyasi süreçler içerisindeki inşası ve araçsallaştırılabileceği vurgusuyla Foucault, hukuka ve insan haklarına sosyolojik yaklaşımlarla buluşabilir. Hukuk sosyolojisi ve hukuk antropolojisi en temelde, hukuku devlet ve egemenlik odaklı düşünme biçimine, bu düşünmenin alternatifi olarak beliren aşkın kökenler arayışına ya da modern hukuku ahlaki kategorilerle ilişkili biçimde düşünme önerilerine, toplumsallık üzerinden yanıt verir.

⁸⁹⁵ Foucault, **Society Must Be Defended**, s.65-114; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 77-95 (28 Ocak 1976 tarihli ders).

⁸⁹⁶ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 39 (17 Ocak 1979 tarihli ders).

Saim Üye'nin ifade ettiği üzere “devlet-dışı hukuk”u görmemize izin veren bu yaklaşımlar, homojen olmamakla birlikte, hukukun devlet organları aracılığıyla üretilen normatif düzenden ibaret olmadığını göstererek, hukukun toplumsallık içerisindeki dinamik yaşamını ve çoğulluğunu analizin konusu haline getirirler.⁸⁹⁷ Stammers'ın da belirttiği gibi, insan haklarına yeni sosyolojik yaklaşımlar da özünde, haklar ile toplumsal hareketler arasındaki ilişkiye odaklanarak, “yukarıdan-aşağıya” kurulan teleolojik anlatılara eleştirel bir yanıt olarak, insan haklarını çevreleyen düşünce ve pratiklerin siyasi-toplumsal ilişkilerin ürünü olduğunu belirtir.⁸⁹⁸

Hukuk ile siyaset arasında, hukuki-felsefi söylemden farklı biçimde kurulan ilişki, Foucaultcu bir perspektifi, eleştirel insan hakları yazını hazırlayan eleştirel hukuk çalışmaları hareketiyle de yan yana getirebilir. Ortak bir düzlemde hukukun aslında siyasi olduğunu öne süren hareket, hukuki-felsefi söylemin hukuk-hakikat-iktidar bağıntısı karşısında hukukun muğlaklığını, tarafgirliğini ve iktidar ilişkileriyle yüklü olduğunu konuşur; kurumların ve bu kurumlara eşlik eden söylemsel oluşumların analizine önem verir.⁸⁹⁹ Genel olarak, hukuk kategorilerinin kendinden menkul olmadığı, birer araç oldukları, belirli bir pozitif hukuk düzeninin nasıl şekillendiği ve neye hizmet ettiğinin o toplumdaki siyasi konjonktürle şekillendiği; hak talep etmenin ve bu konuda mücadele vermenin de en nihayetinde hukuku kuran bu siyasi iklimi nüfus etme çabası olduğu ileri sürülebilir. Hukukun araçsallığı vurgusuyla buradaki perspektif, hukuk devleti ilkesi ekseninde modern hukukun kapitalist üretim ilişkilerince belirlendiğini ve ideolojik bir aygıt olarak işlediğini, hukukun ataerkil, tüm kurum ve söylemlerinin temel çerçevesini

⁸⁹⁷ Saim Üye, **Teoride ve Pratikte Hukuki Çoğulluk**, Turhan Kitabevi, Ankara, 2013, s. 3,5, 24.

⁸⁹⁸ Stammers, s. 38-39.

⁸⁹⁹ Şefik Taylan Akman, “Hukuk Politika İlişkisi Bağlamında Eleştirel Hukuk Çalışmaları Hareketi”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, 61 (4), 2012, s. 1272-1306, s. 1275-1276.

çizen şeyin toplumsal cinsiyet ilişkileri olduğunu ve hakların öznesinin düzenleyici bir inşa olduğunu öne süren, tarafsızlık ve soyutluğuyla hukuku pozitif bir bilim görünümüne büründürdüğü yönünde hukuki-felsefi söyleme eleştiri getiren⁹⁰⁰; ama diğer yandan hukukun yine de bir mücadele alanı olduğunu ve hakların sınırlı olmakla beraber mücadeleler aracılığıyla araçsallaştırılabileceğini vurgulayan yaklaşımlarla bir araya gelir. Bununla beraber, söz konusu araçsallaştırma belirli bir özne/kimlik üzerinden yapıldığı ölçüde, Foucault nezdinde, özcülükten kaçınırken başka bir özcülüğü ve dışlama pratiklerini kurabilir. İleride değineceğimiz üzere, “araç-olarak-haklar”dan söz ederken, hakları belirli taktik ve stratejiler nezdinde araçsallaştırılabilecek yekpare bir özne ve kimlik imleniyorsa ya da araç-olarak-haklar yine “hakların öznesi kimdir” sorusuna bir yanıt içeriyorsa, Foucaultcu hak siyaseti söz konusu perspektiflerle yollarını ayırabilir. Golder, bu “yanlış” sorunun Foucault nezdinde bir nasıl sorusuna dönüştüğünü ileri sürer: Haklar, onlara başvuranları nasıl özneleştirir?⁹⁰¹ Farklı biçimde, insan hakları rejimi hangi öznellikleri üretir ve tanır? Hakları felsefenin yerleştirdiği gibi siyasetten yerleştirmesi beklenemez. İktidar ve özne birbirine karşıt değildir, özne ya da stratejist de iktidarın ürünüdür, iktidar ilişkilerince belirlenmeye ve iktidar düzleminde hareket etmeye devam eder. Strateji, iktidarın tek taraflı bir uygulanması üzerinden değil, üretken, çoğul ve sürekli gerilimli ilişkiler ağı üzerinden düşünülmelidir; strateji, kendinden önce varolan bir özne tarafından sahiplenilmez.⁹⁰² Kaldı ki, belirli bir stratejinin serüveni her zaman stratejistin niyetlerini geride bırakır. Söylemlerarası serüveninde öngörülmemiş

⁹⁰⁰ Berke Özenç, “Marx, Hukuk Devletin Kökenleri ve Liberal Hakların Sınırları”, **Liberal Hakların, Hukukun ve Devletin Sınırları** (ed. Bora Erdağı), NotaBene Yayınları, Ankara, 2015, ss. 141-171, s. 145; Ceren F. Akçabay, “Feminist Hukuk Tartışmalarının Liberal Hak Eleştirisine Katkısı”, **Liberal Hakların, Hukukun ve Devletin Sınırları** (ed. Bora Erdağı), NotaBene Yayınları, Ankara, 2015, ss. 107-140, s.108-109.

⁹⁰¹ Golder, “Foucault, Rights and Freedom”, s. 10.

⁹⁰² Judith Butler, “Bedenler ve İktidar, Tekrar”, **Cogito: Michel Foucault**, 70-71, Yaz 2012, ss. 275-288, s. 276.

anlamıyla ilişkilendirilir. Foucault nezdinde hakların araç olduklarını ileri sürdüğümüz anda, toplumsal yaşamda nasıl varolabileceklerinin, hangi etkileri yaratabileceklerinin denetlenemez ve sınırlandırılmaz olduğunu kabul etmek gerekebilir.⁹⁰³ Savaş modeline ilişkin sorun da, iktidar ilişkilerinin kurduğu ve hakların icra edildiği düzlemin, belirli bir cephede karşı karşıya gelen iki kutbu imleyebilmesi, bu anlamda, hükümlarlığın özerk özne ve iktidar tahayyülünü andırabilmesidir. Öznellik analizi ile iktidar analizinin bir araya gelebilmesi için, yönetsellik kavramsallaştırmasını beklemek gerekebilir.

Bununla beraber, hakları sorunsallaştırmanın, hakların yerleştirildiği bağlamın ötesinde yeni bağlamlarda yeni kullanımlara taşınıp taşınamayacağına ilişkin olduğu ve son tahlilde taktik ve stratejilere bağlandığı *Toplumu Savunmak Gerekir*'in çerçevesinde görülebilir. Haklar tarihsel olarak belirli bir söyleme, bu söylemin merkezindeki belirli bir iktidar-özne karşıtlığına bağlıdır. Fakat söz konusu söylemi istikrarsızlaştırmak amacıyla farklı girişimlerde de hayat bulur. Söz konusu olan yepyeni bir hak değildir, halen “kadim hükümlarlık hakkı”dır; mücadele verenler “kuşkusuz hakların söylemini dile getirir, hakları değerli kılar”⁹⁰⁴; ancak değer verdikleri artık onların hakkı haline gelmiştir. *Cinselliğin Tarihi*'ndeki önerme tekrar hatırlatılabilir: Bir iktidar söylemi ile ondan bütünüyle bağımsız bir iktidar-karşıtı söylem mevcut değildir⁹⁰⁵; siyasi-tarihsel söylem, hukuki-felsefi söylemin araçsallaştırılmasıyla belirmiştir. Hukuki-felsefi söylem, bütünleştirici devlet ve hukuk kuramları içerisinde şekillenmiştir ve Foucault kuramsallaştırma girişimlerini sınırlı bulur. Ancak bu kuramlar, bugüne kadar birçok kez yerel mücadelelere istifade edebilecekleri araçları sağlamıştır. Ama bir koşulla:

⁹⁰³ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 97.

⁹⁰⁴ Foucault, **Society Must Be Defended**, s. 53; Foucault, **Toplumu Savunmak Gerekir**, s. 64 (21 Ocak 1976 tarihli ders).

⁹⁰⁵ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 78 vd.

“Kapsayıcı ve global teoriler bu yerel olarak kullanılabilecek araçları, söylemin teorik birliğinin bir anlamda parçalanmış, düzensiz, lime lime, yönünü kaybetmiş, yerinden edilmiş, karikatürize ve teatralize olmuş olması koşuluyla sağlamışlardır ancak.”⁹⁰⁶ Söylemsel birliğin yerinden edilmesi koşuluyla, eleştiri odağındaki kuramın sistematik biçimde diskalifiye ettiği tarihsel olayların ya da “boyun eğdirilmiş bilgilerin” tespit edilerek başkaldırmasına olanak sağlamakla başlar. Soybilimsel eleştiri, sistemleştirici düşüncenin maskeleyiği çatışma ve mücadelelerin, kendilerini sınırlandıran bu çerçeveden koparılmasına izin veren tarihsel içerikleri ve onların yaratacağı etkileri takip eder. Tarihteki rastlantısallığın bastırılan belleğinin peşine düşer ve bu belleği bir muhalefet-aracı olarak kurabilmenin koşullarını araştırır.⁹⁰⁷

Son olarak, strateji ve taktiğin hak siyasetini düşünmek bakımından bu perspektifteki önemine değinelim. Hakların araçsal kullanımı, onların sistemdeki konumlarına itibar etmek yerine, tarafgir biçimde, belirli taktik ve stratejiler açısından faydalanılmasını ifade etmektedir. Strateji, öncelikle bir analiz yöntemidir. Foucault, eleştirel pratiğin üç boyutunu, arkeoloji, soybilim ve strateji olarak tutar. Soybilim ve arkeolojinin işaret ettiği iktidar ilişkileri içerisindeki çatlaklar, stratejinin konusudur, eleştiri stratejik boyutuyla üretken hale gelir.⁹⁰⁸ İkinci olarak, Foucault iktidarı strateji ilişkileri olarak tanımlamıştır: İktidar, şeylerin kolaylıkla tersine çevrilebileceği stratejik oyunlardan ibarettir.⁹⁰⁹ Stratejik ilişkiler zorunlu olarak değişime tabidir, dolayısıyla iktidar her daim olumsal, hareket halinde ve değişkendir. Ulus-devlet de bu düzlemde, çoğul stratejilerin belirli bir

⁹⁰⁶ Foucault, “İki Ders”, s. 88.

⁹⁰⁷ Foucault, “İki Ders”, s. 90-92.

⁹⁰⁸ Foucault, “What is Critique?”, s. 58-59.

⁹⁰⁹ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 244.

hegemonya biçiminde kristalleştiği bir formundan ibarettir.⁹¹⁰ O halde devleti de kuşatan ilişkisel düzlemden hareket etmek, “yasanın ayrıcalığının yerine hedefi koyan, yasağın ayrıcalığının yerine taktik etkililiğin bakış açısını, egemenliğin ayrıcalığının yerine tümel ama hiçbir zaman istikrarlı olmayan egemenlik etkilerinin oluştuğu çoğul ve hareketli bir güç ilişkileri alanının bakış açısını koyan bir iktidar anlayışına” yönelmek, savaş ve hukuk modellerini geride bırakmak⁹¹¹, stratejik modeli⁹¹² dikkate almak önem arz etmektedir. Stratejilerin alanında farklı stratejiler birbirine bağlanabilir; kapsamlı sistemler kurabilir ya da birbirleriyle karşı karşıya girerek çatışmaya girebilir. Bu karşılaşmalarda işletilen bir takım araçsal mantıklar, taklitler belirir. Literatürde tartışmalı olmakla beraber, Foucault’nun strateji ve taktik kavramlarını birbirinden ayırmak için özen gösterdiği ileri sürülebilir.⁹¹³ Carl von Clausewitz’in askeri terminolojiden hareketle oluşturduğu bu iki kavramı Foucault, işletildikleri düzlemler bakımından birbirinden farklılaştırarak kullanır. Strateji, örneğin, komutanın savaşın kazanılması amacıyla oluşturduğu ve uyguladığı genel planı ifade ederken, hedefe ulaşabilmesi amacıyla devreye soktuğu ara yöntemler taktiklerdir. Taktikler, daha geniş stratejiler içerisinde işleyen spesifik ve yerel niteliklidir.⁹¹⁴ Bu iki kavram hak siyaseti sorununa, hakların taktiksel ve yerel kullanımları olarak ve iktidar ilişkilerinin hegemonik formlarına stratejik müdahaleler olarak bağlanır. Foucault, haklara farklı siyasi mücadelelerle ilişkili olarak, hem taktiksel geri-çevrilebilirlikleriyle, hem stratejik bir müdahaleye evrilmeleriyle başvurur.⁹¹⁵ Bunu görebilmek için savaş düzleminde ayrılarak hakların (potansiyel olarak) eleştirel bir

⁹¹⁰ Keskin, “Özne ve İktidar”, s. 20.

⁹¹¹ Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 75.

⁹¹² Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 78-79. Strateji kavramının çeşitli kullanımına dair ayrıntılı bir analiz için ayrıca bkz. Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 80-82.

⁹¹³ Örneğin bkz. Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 77 vd.

⁹¹⁴ Nicholas de Villiers, **Opacity and the Closet. Queer Tactics in Foucault, Barthes, and Warhol**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2012, s. 19.

⁹¹⁵ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 119-125.

karşı-tutum formuna dönüştürülebildiği yönetimsellik analizine, liberal (ve neoliberal) yönetimsellik modellerinin soybilimi derslerine bağlanabiliriz.

III. Eleştirel Karşı-Tutum olarak Hak Siyaseti

A. Yönetimsellik Çağında İnsan Hakları

İktidar ile özgürlük (ve direniş) arasında karşılıklı kurucu bir ilişki söz konusudur. Tahakkümden farklı olarak belirli bir iktidar ilişkisinde, taraflardan her birinin eylemde bulunabiliyor olması, etki-tepki bağlantılarının geçerli olması gerekir. Bu husustan hareketle yönetimsellik analizi çerçevesinde, belirli bir iktidar odağının kendisi için kurucu bu özgürlük alanını oluşturması ama onu “yönetmesi” gerekir. Diğer bir deyişle dolaylı yollardan özgür özneleri yönlendirmesi (*to conduct*), tutumlarını (*conduct*) ve mümkün sonuçlarını belirlemesi, çeşitli taktiklerle bireyselleştirmesi, yani kişinin kendisiyle kurduğu bilinç ilişkisini manüple ederek kendini tanıma, tanıtmaya ve reddetme biçimlerini düzenlemesi gereklidir.⁹¹⁶ Hak siyasetinin düzenleyiciliği-özgürleştiriciliği ile taktiksel ve stratejik belirlenimi, 1977-1978 ve 1978-1979 *Collège de France* derslerinde yönetimsellik formuna, tutum ve karşı-tutum kavramlarına taşınır. Basitçe ifade edersek, Foucault belirli bir yönetimin (örneğin hükümetin yönetimi, aile içindeki çocukların yönetimi, ev idaresi, ruhun selametinin yönetimi ya da kişinin kendini yönetmesi) yasaklamaya ya da buyurmaya başvurmadan, özneler üzerinden işlemesine olanak sağlayan akılsallıkların tarihsel formlarının izini sürer. Yönetimsellik (*governmentality*), yönetme (*governing*) pratikleri ile belirli bir akılsallık (*mentality*)

⁹¹⁶ Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 72-76.

arasındaki indirgenemez ilişkiyi açıklamayı amaçlar ve ilgili derslerde Foucault, liberalizmin de bir epizodu olarak yerini aldığı yönetsel iktidar kipinin soybilimsel bir analizini amaçlar.⁹¹⁷

Güvenlik, Toprak, Nüfus dersleri, baskı ve şiddete başvurmeyen yönetim tekniklerini açıklamakta zorlanan savaş analizini kesintiye uğratar ve *Bilme İstenci*'ni takiben biyopolitikanın hedefindeki nüfus ve nüfus güvenliği sorunuyla açılır. Ulus-devletin biyopolitika teknolojilerinin hedefinde, yurttaşları ölümle tehdit etmek yerine daimi bir regülasyon çerçevesinde yaşatmak vardır. Bu çerçevede nüfus hareketleri düzenlenir, kamu sağlığı gözetilir, malların ve kişilerin dolaşımı artırılır, başta yaşam hakkı olmak üzere çeşitli toplumsal güvenceler sağlanır ve yurttaşların hak ve özgürlükleri hukuken korumaya alınır. Çeşitli güvenlik düzenekleri aracılığıyla yönetim, hükümrânın iktidarından farklı biçimde nüfusun düzenlenmesiyle ilgilenir.⁹¹⁸ Yönetimsellik, “hedefi nüfus, esas bilme biçimi ekonomi politik, merkezi teknik aracı da güvenlik mekanizmaları”⁹¹⁹ olan iktidar formu olarak tanımlanmıştır. Fakat, daha önce de değindiğimiz üzere hükümrânlığı ve disiplin tekniklerini ilga etmeden bünyesine katmış, Batı’da on sekizinci yüzyılın iktidar rejimini ve bu rejimin sürmesini sağlayan kurum, prosedür, analiz, hesap ve taktikler bütününe karşılamıştır.

⁹¹⁷ Foucault, “Yönetimsellik”, s. 262 vd.; Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 78, 124 vd. (1 Şubat ve 15 Şubat 1978 tarihli dersler), s. 316 vd. (“Dersin Özeti”); Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 4 (10 Ocak 1979 tarihli ders).

⁹¹⁸ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 94 (1 Şubat 1978 tarihli ders); Foucault, “Yönetimsellik”, s. 279.

⁹¹⁹ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 97 (1 Şubat 1978 tarihli ders); Foucault, “Yönetimsellik”, s. 282.

Yasa yasaklar, disiplin buyurur ve yönetsellik yönlendirir; “yasaklamaksızın ve buyurmaksızın, ancak yine de tali olarak yasa ve buyrukların kimi araçlarını kullanarak” gerçekliği düzenlemeye yönelir.⁹²⁰ Dolayısıyla Foucault, belirli bir özgürlük alanı olmadan, yani insanlar ile şeylerin serbestçe dolaşıma girmelerine ve yön değiştirmelerine imkân tanımadan işleminin mümkün olmadığını ileri sürer. Diğer yandan, özgürlükler, güvenlik düzenekleriyle denetlenmeden de yönetilemez. Özgürlük-güvenlik gerilimi, elbette, Batı’da on sekizinci yüzyılda liberalizmin ortaya çıkmasıyla doğrudan ilintilidir. Liberal yönetsellik formu yalnızca insan eylemlerini yasaklamakla ilgilenmez; örneğin, sadece belirli yasal düzenlemelerle negatif biçimde yapılmaması gerekenleri bildirmez. Belirli normlar aracılığıyla pozitif biçimde yapılması gerekenleri buyurmak da asli amaçlarından değildir. Daha ziyade, insanları eylemlerinde olabildiğince serbest bırakmak (bkz. *laisse faire*⁹²¹), içinde yaşadıkları ortam üzerinde tasarrufta bulunarak tutumlarını ve tutumlarının olası etkileri belirli bir doğrultuda yönlendirmekle ilgilenir. Devlet yönetmek artık davranışları belirli bir planlamaya dahil etmek, bedenlere dolaylı yollardan kılavuzluk etmek, onları hizada tutmak, bu bağlamda tüm devleti kapsayan bir ekonomi oluşturmaktır. *Biyopolitika’nın Doğuşu*, liberal yönetselliğin ayırt edici özelliğinin, özgürlükleri temin ederek onlardan istifade etmesi olduğunu ileri sürer. Piyasa özgürlüğü, mülkiyet hakkı, tartışma özgürlüğü ve benzerleri olmadan, yapay bir özgürlük alanı oluşturmada sürdürülebilirliği mümkün değildir. Yani liberal yönetim sanatı davranışları konusunda bireylerin özgürlüklerine ihtiyaç duyar; fakat özgürlük verili değildir. “Hazır bulunan ve uyulması gereken” ötsel bir özgürlük alanı olmadığından, özgürlüğün sürekli biçimde inşa edilmesi, üretilmesi

⁹²⁰ Foucault, **Güvenlik Toprak, Nüfus**, s. 46 (18 Ocak 1978 tarihli ders).

⁹²¹ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 44 (18 Ocak 1978 tarihli ders).

gerekir: “Peki öyleyse özgürlük üretiminin maliyetinin hesabı hangi ilkeye dayanacak?” Yanıt, güvenlik ilkesidir.⁹²² Foucault’nun analizinde on sekizinci yüzyılda kurulan bu yeni yönetim sanatının bir yandan özgürlükleri üretmesi, diğer yandan güvenlik ilkesine, yani kolektif çıkarları bireysel olanlara karşı koruma gerekliliği ilkesine dayanarak onları sınırlandırması ve denetlemesi gerekir. Bu şekilde ulus-devlet, özgürlüklerin hangi koşullarda güvenlik için tehlike arz edebileceğini tayin eden nötr arabulucu konumuna yerleşir.⁹²³

“Özgürlüğün, yalnızca hükümrânın ya da yönetimin iktidarına, hak ihlalleri ve usulsüzlüklerine meşru bir şekilde karşı çıkan bireylerin hakkı olarak değil, yönetimselliğin bizzat kendisinin vazgeçilmez bir ögesi olarak ele alınması da buradan ileri gelir. İyi yönetmek, ancak özgürlük ya da kimi özgürlük biçimleri korunursa mümkün hale gelir. Özgürlüğün korunmaması, yalnızca yasaya nazaran kimi hak ihlalleri yapmak değil, daha basit bir şekilde gerektiği gibi yönetmeyi bilmemektir.”⁹²⁴

O halde liberal yönetimsellik formundaki toplumlarda, nüfus en iyi biçimde kendi “tabii” akışı içinde “tabii” haklarla donatılmış bireyleri aracılığıyla yönetilebilir. Haklar, alıntılanan pasajda görülebildiği üzere söz konusu yönetimsellik formundan bağımsız değildir. İyi yönetmek demek, bireyleri hakların düzenleyiciliği aracılığıyla, özgürlükleriyle yönetmek, belirli stratejiler doğrultusunda yönlendirmek ve davranışlarını kendi kendilerine düzenleyebilmeleri konusunda ihtiyaç duyulan tutumları

⁹²² Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 57-58 (24 Ocak 1979 tarihli ders).

⁹²³ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 55-56 (24 Ocak 1979 tarihli ders).

⁹²⁴ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 308 (5 Nisan 1978 tarihli ders).

belirlemektir.⁹²⁵ Liberal rejimin özgürlük ile güvenlik arasındaki daimi sarkaç hareketini belirleyen, devletin tekelindeki şiddeti ayyuka çıkaran “yönetimsellik krizleri”ne sebep olan da bu yönetim aklına içkin özgürlük-güvenlik zorunluluğu, bu zorunluluğun beraberinde getirdiği kontrol usulleri ve müdahale biçimleridir.⁹²⁶ Liberal yönetimselliğin paradoksu tam da burada aranmalıdır: Verili olmayan özgürlükler ve haklar alanını ya da “sivil toplum”u yaratıp doğallaştırıcı ve evrenselleştirici bir söylemin arkasına saklanırken, (eş zamanlı olarak) belirli bir mesafeden, davranışları belirli stratejiler doğrultusunda yönlendirmek suretiyle mevcut alanı yönetme arzusunda. Liberal yönetimsellik bu çabada, nüfusu bir bütün olarak alıp nüfusun ortamını düzenlemeye yönelen siyasi teknolojilere başvurur. Aynı zamanda mikro düzlemde işleyen bireyselleştirici teknikler (“kendilik teknolojileri”) içerisinde kişinin kendisiyle kurduğu ilişki, siyasi yönetim stratejisinin merkezi konusu haline gelir.⁹²⁷ Lemke’ye göre yönetimsellik kavramı, siyasi teknolojilerin soybilimsel analizlerini, öznellik ve kendilik teknolojileriyle bir araya getirir. Bu kayıp parçayla birlikte sorunsallaştırmaların üç eksenini iktidar, bilgi ve etik, birbirlerine kati surette eklemlenir.⁹²⁸ Diğer yandan, mevcut ulus-devlet yapılanması, hem bireyselleştirici hem bütünselleştirici bir iktidar biçimi olarak öne sürülebilir.⁹²⁹

Biyopolitikanın Doğuşu başlıklı derslerden itibaren yönetimsellik kavramı, Philippe Sennelart’ın ifade ettiği gibi, söz konusu tarihsel çerçeveden uzaklaşarak

⁹²⁵ Golder, “Foucault, Rights and Freedom”, s. 17-18.

⁹²⁶ Ferda Keskin, “Hükümlerlikten Yönetimselliğe Türkiye’de Neoliberalizm”, **Felsefelogos: Foucault ve Neoliberal Yönetimsellik**, 63 (4), Fesatoder Yayınları, İstanbul, 2016, ss.71-80, s. 74; Sennelart, s. 344-346.

⁹²⁷ Keskin, “Hükümlerlikten Yönetimselliğe Türkiye’de Neoliberalizm”, s. 75.

⁹²⁸ Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, s. 8, 20.

⁹²⁹ Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 64.

genelleşir ve insanların tutumlarını yönlendirmeye yönelik teknik ve usuller bütünü karşılamaya başlar.⁹³⁰ Foucault yönetimselliğin değişken, dinamik, tersine çevrilebilir ve açık uçlu iktidar ilişkilerinin analizinde bir şablon, bir bakış açısı, bir yorumlama yöntemi olarak değerlendirilebileceğini ileri sürer.⁹³¹ Kavram bundan böyle, analiz konusu ne olursa olsun (örneğin, profesör ve öğrenci ya da hükümet ve yurttaş arasındaki ilişkiler), mikro-iktidarlara içkin akılsallık formlarını düşünmek için işlevsel bir araç haline gelir. Sıkça ifade edildiği üzere yönetimsellik, kısaca, “tutumların yönetimi”⁹³²dir (*conduct of conduct*). Yönetimsellik, “sadece toplumun değil, fakat bireylerin, özgürlükleri içerisinde, kendilerine ve birbirlerine göre” sahip olabildikleri tutumların kontrolünü içerir. Doğrudan doğruya bireylerin eylemlerine müdahaleyle değil, aksine eylem için seçenekler sunmak ve dolaylı biçimde seçimleri belirlemekle ilgilenir.⁹³³ İnsanların tutumlarının yönlendirilmesi, belirli bir normativitenin kişilerce benimsenmesi ve uygulanmasının sağlanması, özgürlük alanının tam da siyasi iktidarın teşvik ettiği yönde kullanılması, Foucault’nun özneleştirme (ve zaman zaman bireyselleştirme) adını verdiği, bireyleri özne yapan teknolojilere tekabül eder⁹³⁴. “Özne sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan [bilinç] ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor.”⁹³⁵

⁹³⁰ Sennelart, s. 344-345.

⁹³¹ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 155-156 (7 Mart 1979 tarihli ders).

⁹³² Colin Gordon, “Governmental Rationality: An Introduction”, **The Foucault Effect: Studies in Governmentality** (ed. Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller), University of Chicago Press, Chicago, 1991, ss. 1-52, s. 2.

⁹³³ Keskin, “Hükümlerlikten Yönetimselliğe Türkiye’de Neoliberalizm”, s. 75 vd; Lemke, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet**, s. 30.

⁹³⁴ Keskin, s. “Hükümlerlikten Yönetimselliğe Türkiye’de Neoliberalizm”, s. 76.

⁹³⁵ Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 63. Ayrıca bkz. Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 51

Foucault, kendi zamanının sorusunu öznellik, kimlik ve bireysellik olarak yorumlar.⁹³⁶ 1980’li yılların başında Batı dünyasında öne çıkan mücadelelerin özneleştirmeye karşı olduğunu, insanların, kendilerini belirli bir yönetim teknolojisine ve onu uygun özneleştirme projelerine bağlayan Normativite’ye karşı direnirler. Söz konusu tarihsel dönemde gelişmekte olan hareketler, örneğin, erkeğin kadın, ebeveynin çocuk, psikiyatrinin akıl hastası, tıbbın genel olarak insan ve siyasi yönetimin yurttaşın yaşama usulleri üzerindeki iktidarına karşı muhalefet etmektedir. Eleştirel yöntemin unsurlarını da belirleyen, “özneleştirmenin boyun eğdirilmesine” karşı-mücadelelerin birtakım ortak özelliklerinden⁹³⁷ bahsedilebilir: **1)** Belirli bir siyasi ya da ekonomik yönetim biçimiyle sınırlı değildirler. **2)** Bu mücadeleler iktidarın neliğiyle ilgilenmezler, eleştirel pratikleriyle öncelikli olarak meşruiyet maskelerini düşürmekten ziyade iktidarın fiili etkileriyle ilgilenirler. **3)** “Doğrudan” müdahalelerdir. Bir “baş düşman” arama lüksleri yoktur, sorunların çözümü gelecek bir tarihe, örneğin bir devrime ya da bir “umut ilkesi”ne bağlanamaz. Aksine, eylemlilikleriyle doğrudan temas edebildikleri iktidar mercilerini eleştirirler. **4)** Sorgulamanın merkezinde bireyselleştirme süreçleri yer alır. Ne bireyden yana ne de bireye karşıttırlar, daha ziyade “bireyselleştirmenin yönetilmesi” tekniklerine karşı mücadele verirler: “Bir yandan, farklı olma hakkına sahip çıkar ve bireyleri hakikaten birey yapan her şeyi vurgularken, öbür yandan bireyi parçalayan, başkalarıyla bağlarını koparan, cemaat yaşamını bölen, bireyi kendi üzerine kapanmaya zorlayan ve kısıtlayıcı bir biçimde kendi kimliğine bağlayan her şeye saldırırlar.” **5)** Hakikati ya da adil olanı konuşma ya da “doğruyu söyleme” otoritelerine, bilginin iktidar yüklü ayrıcalıklı konumuna karşı mücadele verirler. Ne bilimsel bilgiye dogmatik bir

⁹³⁶ Michel Foucault, “Foucault étudie la raison d’Etat”, *Dits et écrits*, 4. Cilt, Gallimard, Paris, 1994, s. 37-38 (aktaran: Ferda Keskin, “İktidarın Gözü”, *İktidarın Gözü* [çev. Işık Ergüden], Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2007, ss. 11-20, s. 13). Benzer bir tespit için ayrıca bkz. Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 68.

⁹³⁷ Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 61-64.

inançla bağlanır, ne de her türlü hakikati rölativist bir tavırla topyekûn reddederler. Eleştirinin odağındaki husus daha ziyade, bilginin iktidar ilişkileri içerisindeki dolaşım ve işlev görme biçimi, Foucault’nun deyimiyle mevcut “bilgi rejimleri”dir. **6)** Tüm bu özellikler bir araya gelerek mücadeleleri temel bir soru ekseninde konumlandırır: Biz kimiz? Foucault, bu “yeni” mücadelelerin belirli bir iktidar merciinden ziyade belirli bir iktidar tekniğine, kitlelere bir tür bireysellik ya da “kim”lik dayatan teknolojilere karşı bir siyaset formu olduğunu ileri sürer. Foucault, bu yeni direnme biçimlerini nihai biçimde belirleyen bu “biz kimiz?” sorusu olduğuna işaret eder.⁹³⁸ Hakları taktiksel ve stratejik olarak sahiplenecek siyasi mücadelenin çerçevesi bu şekilde çizilebilir. Söz konusu özellikler, aynı zamanda “Foucaultcu hak siyaseti”ni en temelde, “hakların öznesi kimdir” sorusunu geride bırakarak “içeriden” yürütülen (stratejik bir kimliklenmeye eşlik eden) bir kimiksizleşme mücadelesi olarak belirler. Sonuç olarak haklar, liberal yönetimselliğin tekniklerinden olmakla beraber, nihayetinde iktidar ilişkileri dahilinde olduklarından, yine mücadeleler içerisinde başvurulmuş stratejik ve taktiksel araçlardır. Bu şekilde (potansiyel olarak) öznellik mücadelelerinin önemli bir parçasına dönüştürülebilirler.⁹³⁹ Karşı-tutum (*counter-conduct*) kavramı, bu mücadele pratikleriyle anlamını bulur.

B. Karşı-Tutum ve Hakların Normatif Zemini Sorusu

Tutum ve karşı-tutum kavramları ilk kez 1 Mart 1978 tarihli derste karşımıza çıkar: “*Conduite*, elbette yönlendirme, yani sürme etkinliğine verilen addır, ama aynı

⁹³⁸ Butler, “Bedenler ve İktidar, Tekrar”, s. 282.

⁹³⁹ Cadman, s. 542-543.

zamanda kişinin kendisine nasıl yön verdiği (se conduire), nasıl yönlendirilmesine izin verdiğine, nasıl yönlendirildiğine de verilen addır – nihayet, yönlendirilmeye ya da rehberlik edilme edimine tekabül eden bir durumda kişinin tutumunun nasıl bir biçim aldığıdır.”⁹⁴⁰ Foucault tutum/yönlendirme olarak iki hususa, hem başkalarına yol göstermeye hem de bir imkânlar alanı içerisinde bir tutum belirlemeye gönderme yapabildiği için işlevsel bulduğu bu kavramı⁹⁴¹ Batı toplumlarına, çok özel bir iktidar teknolojisi olan Katolik Hristiyan pastorallığın kazandırdığını ileri sürer.⁹⁴² Kavram, belirli stratejiler doğrultusunda kişinin belirli bir davranışa sevk edilmesini, kendi kendine takındığı tutumu ve bu tutum çerçevesinde uygulamaya koyduğu davranışı ifade eder. Bu kavramsal araçla Foucault, iktidar etkilerinin öznenin yüzeyine çarpan şeyler olmadıklarını imlerken, tutumları belirleyen bilgi-iktidar ağlarını etik düzlemle zorunlu bir ilişkiye sokar. Öte yandan Foucault, insanların kendilerini yönlendirebilmesini ve belirli tutumlar nezdinde eylemesini hedefleyen iktidar teknolojilerine, bir dizi direnişin eşlik ettiğini öne sürer. İktidarın yalnızca negatif bir anlamı olmaması, direnişin iktidar ilişkilerine içkin olması dikkate alındığında, karşı-tutum, yönetsellik tekniklerine meydan okuma ve onları dönüştürme, yönetselliğin repertuarını ona karşı kullanma, “kimliğimizin koyduğu sınırlarla bu sınırları değiştirmek”⁹⁴³ çabasındaki girişimleri ifade

⁹⁴⁰ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 169 (1 Mart 1978 tarihli ders).

⁹⁴¹ Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 74.

⁹⁴² Pastorallikte ortaya çıkan, Hristiyanlık tarafından Batı’da uygulama bulan ve Kilise pastorallığı içerisinde kurumsallaşan bu yönetim sanatı, ilerleyen süreçte modifiye edilerek iki yönetsellik formu, hikmet-i hükümet ve liberalizmde varlığını sürdürmeye devam eder. Temelde, çobanın bir toprak parçasından ziyade bir sürü üzerindeki yönetimini anlatır. Çoban sürüsünü bir araya toplamakta, ona yön vermekte, dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı onu gözetmektedir. Çobanın işlevi, sürünün selametidir. Bütünleştirici ama aynı zamanda bireyselleştiricidir zira çoban sürüsündeki her bir koyundan da tek tek sorumludur. Dolayısıyla koyunların gündelik yaşamını dikkatle gözlemlemesi, her birine ayrı ihtimam göstermesi, davranış ya da “tutum”ları hakkında daimi olarak bilgiye sahip olması gerekir. İyi yönetebilmesi, bu tutumları yönlendirmeye muktedir olmasına bağlıdır. Söz konusu olan, “bireyci bir iktidar”dır; bireyler üzerine, bireylerin kendileri üzerine bilgi/denetim mekanizması olarak yerleşir. Bkz. Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 143-165 (22 Şubat 1978 tarihli ders); Foucault, “*Omnes et Singulatim*: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, s. 28-31.

⁹⁴³ Keskin, “Özne ve İktidar”, s. 15.

eder. *Bilme İstenci*'nin iktidarın olduğu her yerde direnişin de olduğu yönündeki ünlü tezi, yönetimsellik modeli içerisinde karşı-tutum kavramına bağlanır: “Şimdiye dek direniş, reddiye, isyan adını verdiğim şeyler için tek bir kelime bulmaya çalışamaz mıyız? Acaba, egemenlik icra etmek ya da sömürmek yerine ‘yönlendiren’ bu iktidar biçimlerine karşı çıkan bu isyan tipini, ya da daha ziyade bu özgül direniş türünü nasıl belirteceğiz?”⁹⁴⁴ Foucault’nun yanıtı, tutuma gönderme yapabilmesi için, karşı-tutum olur; başkalarını yönlendirmek için başvurulmuş usullere karşı mücadele vermek.

Karşı-tutumların tutumun etki alanına dahil olması, biçim ve stratejiler bakımından özgül olmakla beraber iktidar etkilerinden özerk olmadıklarını ifade eder. Tutum ile karşı-tutum arasında dolaysız ve kurucu bir bağlantı vardır. Yani karşı-tutum, karşı çıktığı iktidar formuna hiç yabancı değildir. İktidar etkilerinin ürettiği birtakım öğeler, sürekli yeniden kullanılarak ya da farklı biçimlerde dolaşıma sokularak sınır-öğeler olarak işletilebilmektedir. Karşı-tutumlar, iktidar ağları içerisinde hazır buldukları bu öğeleri yeniden konumlandırır. Ama görüldüğü üzere, nihayetinde tutumlarla aynı öğeleri paylaşır, onları *başka* biçimlerde kullanırlar. Öte yandan iktidar ilişkilerinin olumsuzluğunda, karşı-tutumları yeniden hizaya sokmak ya da evcilleştirmek adına, yeni tutum denemeleri doğar. Söz konusu olan merkezsiz ve bitimsiz mücadele deneylerinde, tutum ve karşı-tutumların nesnesi “taktik öğeler” bu şekilde sürekli biçimde kullanıma sokulur.⁹⁴⁵ Foucaultcu iktidar ilişkilerinin “tabiatı”, tutum ve karşı-tutum kavramları üzerinden yeniden belirir: Her tutum (ya da karşı-tutum), bir karşı-tutuma (ya da tutuma) dayanak noktası teşkil eder. İktidar ilişkilerinde, iktidarın koşulu olarak özgürlük ve

⁹⁴⁴ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 170, 179-180 (1 Mart 1978 tarihli ders).

⁹⁴⁵ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 171-172, 179 (1 Mart 1978 tarihli ders).

boyun eğmeme yer aldığına göre, direnme ihtimali her zaman vardır. Bir iktidar ilişkisi ile bir mücadele stratejisi arasında sürekli bir etkileşim, bir tersine dönüş yaşanır.⁹⁴⁶

Foucault, bireyselleşmeye karşı verilen mücadelelerle Batı'nın ilk defa karşılaşmadığını, farklı mahiyette de olsa, karşı-tutum pratiklerine on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Hristiyan pastorallik içerisinde rastlanabildiğini ileri sürer. Orta Çağ'da pastoral iktidara karşı verilen karşı-tutum tarzlarının analizi çerçevesinde, söz konusu pratiklerin ortak bir düzlemde, belirli bir hakikat sistemine dahil edilmeye, belirli bir "öze", "kimliğe" ve onların evrenselliğine hapsedilmeye, kim ve/veya ne olduklarını bildiren teknoloji ve söylemlere direndiklerini belirtir.⁹⁴⁷ Yani basitçe karşı-tutumlar, Foucault açısından öznellik mücadeleleridir.⁹⁴⁸

İnsan haklarına eleştirel yaklaşımlar, Foucault düşüncesine genellikle yönetimsellik kavramı bağlamında, insan hakları hukukunun çağımızdaki düzenleyici etkilerini açıklayabilmek üzere başvurur. İnsan hakları konusunda veri toplayan, istatistiği kullanan, bu konuda teknik uzmanlık sunan, mağdur odak grupları tespit eden, "ilerleme" raporları hazırlayan ve ciddi bir izleme ağı kuran çeşitli siyasi-hukuki kurumlar aracılığıyla bugün Batı'da kitlelerin, "insan hakları aracılığıyla yönetildiği" ifade edilir.⁹⁴⁹ Bu çalışmada üzerinde daha çok durmayı arzu ettiğimiz boyutuyla hak siyaseti, potansiyel olarak, Foucaultcu çerçevede karşı-tutumla ilişkili ya da bu üst başlık

⁹⁴⁶ Foucault, "İktidarın Gözü", s. 104; Foucault, "Özne ve İktidar", s. 80-82.

⁹⁴⁷ Bkz. Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 184-197, s. 184 vd.

⁹⁴⁸ Foucault, "Özne ve İktidar", s. 64.

⁹⁴⁹ Bal Sokhi-Bulley, "Governing (Through) Rights: Statistics as Technologies of Governmentality", **Social & Legal Studies**, 20 (2), ss. 139-155, s. 140, 146. Ayrıca bkz. Brown, "The Most We Can Hope For...", s. 459; Wall, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, s. 7.

altına yerleşebilen bir siyaset etme biçimi olarak da düşünülebilir.⁹⁵⁰ Çalışmanın birinci bölümünde işaret edildiği gibi, insan haklarını kendi şimdinizde tartışmalı kılan husus, bizzat özne-kategorisinin kendisidir. Foucaultcu bir perspektifte öznenin tartışmalı paradoksalılığı, iktidarın haklar tekniğini “stratejik olarak tersine çevirebilmek”⁹⁵¹ amacıyla mücadelelerde özcülük karşıtı bir eylem alanını oluşturma imkânıyla yeniden alımlanır. Karşı-tutum analizi, hakların Foucault’nun siyasi repertuarının asli bir unsuruna dönüştüğü bir döneme tekabül ettiği ilgili literatürde vurgulanır.⁹⁵² Öte yandan kavram, hak siyasetinin eş zamanlı düzenleyici ve özgürleştiriciliği ve iktidar ağları içerisindeki “ileri-geri”⁹⁵³ hareketiyle örtüşür. Karşı-tutumlar Foucault yazınında bu bağlamda, örneğin “yönetilenlerin hakkı”yla örtüşebilir, haklar evrenselliğini performatif niteliklerinde bulurken, siyasi iktidarın karşısına “kısıtlamasız hakları”⁹⁵⁴ çıkaran zorunlu direniş içerisinde belirir.⁹⁵⁵

Patton’a göre hak siyasetine dair Foucaultcu perspektifin nihai özelliği, hak sahipliğini belirsiz bırakması; hakların öznesinin “kim”liğini bildiren, hak özneliğini meşrulaştıran normatif ve sabit bir zemin ya da dayanağa başvurmamasıdır.⁹⁵⁶ Kaldı ki hak siyasetinin bir karşı-tutum formu olarak belirmesi, öznellik mücadelesi olarak araçsallaştırılacağını açıkça ortaya koyar. Hakların temellendirilmemiş olması, insan

⁹⁵⁰ Hakları karşı-tutumla yorumlayan okumalar için bkz. Golder, **Foucault and the Politics of Rights**; Sennelart, s. 332; Chevallier, s. 173 vd.; Whyte, “Human Rights: Confronting Governments?” Michel Foucault and the Right to Intervene”, s. 13; Paul Patton, “Government, rights and legitimacy: Foucault and liberal political normativity”, **European Journal of Political Theory**, 15 (2), 2016, ss. 223-239, s. 229; Louisa Cadman, “How (not) to be Governed: Foucault, Critique, and the Political”, **Environment and Planning D: Society and Space**, 8, 2010, ss. 539-555, s. 540.

⁹⁵¹ Gordon, s. 5.

⁹⁵² Whyte, “Human Rights: Confronting Governments?” Michel Foucault and the Right to Intervene”, s. 13; Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 56; Macey, s. 140.

⁹⁵³ Wall, “On a Radical Politics for Human Rights”, s. 108.

⁹⁵⁴ Foucault, “Ayaklanmak Faydasız mı?”, s. 298.

⁹⁵⁵ Sennelart, s. 332.

⁹⁵⁶ Patton, “Foucault, Critique and Rights”, s. 269.

haklarının kaçınılmaz olarak belirli insan ve tabiatına ilişkin özcü açıklamaları içermesi gerektiğine dair düşünme alışkanlığımız göz önüne alındığında, ilgili yazına sunulmuş belki de en kışkırtıcı öneridir. Foucault, daha önce belirttiğimiz üzere, insan haklarını belirli bir insanlık ya da insan tabiatı kavramsallaştırmasına başvurmadan kavradığını, kendinde bir amaç değil yalnızca siyasi bir araç olan hakların, bu şekilde siyaseti önceleyen ve hak bahşeden bir zemine ya da öze ihtiyaç duymadığını açıkça belirtmiştir.⁹⁵⁷ Kaldı ki, yine belirttiğimiz üzere, tüm bir Foucault yazını ve yöntem, insan varoluşuna içkin birtakım zorunlu evrensellikler olduğu varsayımına, bu varsayımı kuran ve sürdüren dışlama pratiklerine bir meydan okumadır. Tam da bu nedenle, bölümün başında kısaca örneklendirdiğimiz üzere, Foucault’yu birtakım hakları savunurken görmek birçok yorumcu için bu kadar sarsıcıdır. Foucault, hakları konuşurken ve hak talep ederken normatif zemin arayışını geride bırakmıştır ve hakların siyaseten işlevsel olabilirliğine dair kabul, bu temellendirilmemiş olma durumundan ileri gelir.⁹⁵⁸ Hak siyaseti (eleştirel) karşı-tutum formu olarak bu şekilde taktik ve stratejilerin nesnesi haline getirilerek pratiğe dökülebilir. Peki, anti-normatif bir hak talebi mümkün olabilir mi? Yine tutum ve karşı-tutum kavramları, bu soruya bir yanıt içerebilir:

Foucault, siyasete kılavuzluk edecek herhangi bir normatif çerçeve sunmadığı yönünde eleştirilir.⁹⁵⁹ Örneğin Hunt ve Wickham, hak siyasetini stratejik temellendirme önerisini “stratejisti olmayan bir strateji”⁹⁶⁰ olarak adlandırır. Eleştirel sorgulamanın tarzı, hakikat-iktidar analizi, teori-pratik ilişkisi ve entelektüel tavır dikkate alındığında, Foucault’nun siyaseten başkaları adına konuşmaya cüret etmeyeceği, bu eleştiriye

⁹⁵⁷ Foucault, “Interview with Jean François and John De Wit”, s. 265.

⁹⁵⁸ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 74-75.

⁹⁵⁹ Fraser, s. 273.

⁹⁶⁰ Hunt, Wickham, s. 30.

rahatlıkla göğüsleyeceği açıktır. Kendisinden reçete bekleyen stratejiste karşı sunduğu “teorik ahlakı” basittir: “Tek bir insan ayaklandığında saygılı olmak, iktidar evrenseli ihlal ettiğinde uzlaşmaz olmak.”⁹⁶¹ Foucault’nun normatif bir eleştirel sorgulama tarzından kaçınması, bilgi-iktidar ağlarının normalleştirici etkilerinden kaygı duymasının yanı sıra, daha da önemlisi, “ötekine bir statü atfetme”yi reddetmesinden kaynaklanır. Aynının karşısına bir öteki yerleştirmek, “başkalığı” (*alterity*) yönetilebilir ve entegre edilebilir hale getirir⁹⁶² ve “farklılığı en direngen tabi kılma tarzı” özneliği kategorilendirmektir. Özneliği tanımlamak, varlığın nasıl kendisini ifade edebileceğini belirlemek, varlığın atfedilme biçimlerini önceden spesifik hale getirmek, oluşturulan şemayı tekil bedenlere dayatmak ve Norm’u kurmaktır. Kategori, temsil içindeki benzerliklerin meşruiyetini tesis eder, “kavramın nesnelliğini” güvence altına alırken belirli bir bireyselleştirme teknolojisi olarak işler.⁹⁶³ Tom Keenan’ın aktardığı üzere Foucault’nun direniş pratiklerinin “normsuzluğuna” getirilmiş eleştiriler, büyük ölçüde, Foucault’nun hümanizmi ve belirli bir özne-normu reddederek direnişleri paradoksal kıldığını ileri sürer. Belirli bir Normativite olmadan siyaseten ilişkilenecek, eylemliliğe belirli bir yön tayin etmek mümkün değildir.⁹⁶⁴ Kaldı ki haklar, hukuku önceleyen siyasi yaşamda varlık bulup yalnızca yine siyasi eylemlilikle güvence altına alınabilse bile, hukukun, sınırları açıkça çizilmiş ve sabitlenmiş kategorileri olmadan işlemesi mümkün değildir. Siyasi hak talepleri, bu normativiteye yönelir. Hakların kurulduğu siyasi-toplumsal düzey ile kurumsallaştıkları siyasi-hukuki düzey arasındaki bitimsiz mücadeleden, Aynı’lığın sınırlandırmadığı bir “biz” nasıl hayatta kalabilir? Çalışmanın

⁹⁶¹ Foucault, “Ayaklanmak Faydasız mı?”, s. 298.

⁹⁶² Keenan, s. 6.

⁹⁶³ Michel Foucault, “Theatrum Philosophicum”, **Felsefe Sahnesi** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, ss. 202-229, s. 220.

⁹⁶⁴ Keenan, s. 6.

devamında, özellikle kimlik temelli mücadele pratikleri konusundaki tutumuyla Foucault'nun bu sorulara birtakım yanıtlar sunduğunu ileri süreceğiz. Ama bu aşamada “normsuzluk” eleştirisinin, sığınmacı krizi ekseninde bir araya gelmiş “dağınık ve göçebe bir çoğulluk”⁹⁶⁵ olan “biz” üzerinden, yönetimselliğin kavramlarıyla nasıl yanıtlanabileceğini görmeye çalışalım:

Belirttiğimiz üzere “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları”, öncelikle bu spesifik olayda hakları savunanları tanıtır: Mutlak başkaldırı hakkını ilan edenler “bizler”dir, bu yetki bize ne insanlık ne de herhangi bir yurttaş kimliği dolayısıyla bahşedilmiştir. Bizi “kimse” görevlendirmemiştir ve “bizim hakkımızı” oluşturan şey tam olarak da budur; siyasi eylemdir. Hepimiz, belirli bütünleştirme ve bireyselleştirme tekniklerince, tutumlar aracılığıyla “yönetileniz.”⁹⁶⁶ Ortak bir insanlığı paylaştığımızdan ya da belirli bir topluluğun üyesi olduğumuzdan ötürü değil, yönetilenler olarak, belirli koşullarda, belirli bir olay ya da normativiteye karşı “biz” olarak bir dayanışma içine girer, başkaldırıyı bir “hak” olarak deklare ederiz. Foucault, söz konusu hakkın performe edildiği anda varlık bulduğuna dikkat çekerken öznelliği bu tarafgir biz söylemi üzerinden kurar. *Toplumu Savunmak Gerekir*'deki analizi takiben, Philippe Chevallier'in belirttiği gibi belirli bir direniş; iktidar etkilerini taktiksel ve stratejik olarak kullanıma sokan, sabit bir öznelliği olmayan ama eylemde ortaklaşan, tarafgirliğini koruyan ve kendisine hiçbir evrensellik atfetmeyen belirli bir “biz”le ilişkilendiği ve “biz” olarak kalabildiği ölçüde bir anlam

⁹⁶⁵ Foucault, “Theatrum Philosophicum”, s. 219.

⁹⁶⁶ Foucault, “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları”, s. 288-289. Foucault zaman zaman insan hakları yerine “yönetilenlerin hakları” ifadesini kullanır. Bu iki kavram, zaman zaman birbirlerinden farklılaşmakla beraber, ortak bir çerçevede yönetim pratiğini sınırlandırma amacıyla ilişkilendirilerek, sırasıyla Fransız devrim geleneğinden ve İngiltere'deki faydacı gelenekten, doğrudan yönetim pratiğinden devşirilerek üretilmiştir. Bkz. Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 38 (17 Ocak 1979 tarihli ders).

kazanır.⁹⁶⁷ Hakları talep eden kolektivite dinamik ve değişkendir, iktidarın spesifik bir formuna ve bireyselleştirici tekniklerine hayır diyen ve başkaldıran herkes, belirli koşullarda, eylemliliğiyle ve gücü dahilinde hakları talep eder. Ve hak taleplerinin normatif içeriği mücadele verenlerce şekillenir. Foucault hak siyasetine normatif bir zemin sunmaz, sabit bir zemin arayışına da itiraz eder; ancak “mücadele etmek isteyenler”, iktidarın spesifik bir formuna karşı çıkarken kendi toplumlarında mevcut olan ve itibar edilen çeşitli normatif içerikleri taktik ve strateji konusu haline getirir.⁹⁶⁸

Hak talepleri anti-normatif değildir; karşı-tutumlar bağlamında, mücadeleler içerisinde, geçici ya da koşullu olarak sahiplenebilecek ve böylelikle de hakikat-hukuk-iktidar birliğine bağlanmayacak çeşitli çerçevelerle buluşabilir. Zira tutum ve karşı-tutumlar, hatırlanacağı üzere, her zaman aynı etki alanına, aynı tarihsel bağlama dahildirler. Birbirlerinin analizlerine dayanır, ortak bir düzlemde, paylaşılan taktiksel sınır-öğelerden hareket ederler. Öte yandan Foucault’ya göre on sekizinci yüzyılda keşfedilmiş yönetimselliğin çağında yaşayan bizler için, yönetimselliğin teknikleri “tek politik mesele, politik mücadele ve çekişmelerin tek gerçek alanı olsa bile”⁹⁶⁹, neyin devlete dair olup olmayacağını belirlemeyi sağlayan da yine bu “yönetim taktikleri”dir. İktidar ve direniş, aynı çerçeveleri paylaşırlar. Dolayısıyla normativite sorunu, ne ahlaki ne de felsefi tutum sorunudur, bütünüyle stratejiktir. zgrlk ise, her daim tekil ve yerel bir pratik ya da mücadeleyle ilişkili olarak belirir ve yanıtlanmaya çalışılır. Ve bu nedenle de yine, evrensel, ahlaki ve siyaseten tarafsız normlardan söz etmeyi arzu eden teorinin işi değildir. Eleştiri, bir sınır-tutum olarak, bir yıkıp dökme ya da yadsıma eylemi değil,

⁹⁶⁷ Chevallier, s. 183.

⁹⁶⁸ Patton, “Government, rights and legitimacy: Foucault and liberal political normativity”, s. 276.

⁹⁶⁹ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 98 (1 şubat 1978 tarihli ders).

tahakkuk etmek üzere kullanılan değer-norm sistemlerini değersizleştirmek üzere sürdürülen faaliyettir. Normatif yargılamalar için kuramsal temeller tayin etmekle ilgilenmez: “Temel hiçbir şey yoktur. Yalnızca karşılıklı ilişkiler, birbiriyle ilişkili niyetler arasında oluşan daimi yarıklar vardır.”⁹⁷⁰ Fakat, Lemke’nin vurguladığı üzere bu tavır, değerlendirmelerin keyfi olduğu anlamına gelmez. Normatif çerçeveler her zaman iktidar ilişkilerinin pratiğinde kurulur ve kuramsal meşrulaştırmalardan görece bağımsız işler. Foucault’nun normları da, tüm normlar gibi evrensel bir doğru-yanlış üzerinden değil kendi tarihsel ve kişisel konumuna dayalıdır.⁹⁷¹ Dolayısıyla örneğin geylerin ayrımcılığa uğraması ya da işçilerin sömürülmesine hayır demek ve bu pratikleri “adaletsiz” addetmek için teoriye ihtiyaç yoktur. Pratikte olan biteni olumlu ya da olumsuz olarak değerlendirmekte başvurduğumuz normatif çerçeveler, ne esaslarını bir teoride bulur ne de teorik bir mantığı takip ederler; tam tersine teori, belirli normatif yönelimlerimizi rasyonelleştirmek üzere başvurduğumuz alet edevat çantasıdır. Kaldı ki bir siyasi özgürleşme tahayyülü ya da pratiği, teoriye ya da bir bilimselliğe istinaden “temellendirilmeye” çalışıldığı takdirde yine, bir sansür mercii gibi işleyen ve belirli normları karşılamadığı ölçüde bu girişimleri “yetkisiz” addedecek bilginin buyruğuna tabi kılınır. Belirli bir mücadelenin değerli olduğu yönündeki normatif bir yargı teoriden çıkarsanamaz, teori “gerekçelendirme değil bir direniş aracı” olabilir⁹⁷²: “‘En iyi’ teoriler berbat siyasi tercihlere karşı çok etkili bir koruma sağlamaz; ‘hümanizm’ gibi bazı cıfcaflı temalardan istenen her amaçla (...) yararlanılabilir. Buradan kalkarak, teori çerçevesinde istenen her şeyin söylenebileceği sonucunu çıkarıyor değilim; tam tersine,

⁹⁷⁰ Michel Foucault, “Space, Knowledge and Power”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, ss. 349-364, s. 356.

⁹⁷¹ Gündoğdu, s. 407-408.

⁹⁷² Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi**, s. 500, 502.

talepkâr, ihtiyatlı, ‘deneysel’ bir tutum zorunludur. Her an, adım adım, düşünülen ve söylenen şey ile yapılan ve olunan şeyi karşı karşıya getirmek gerekmektedir.”⁹⁷³

Hakları deklare ederek var eden spesifik bir mücadele çerçevesinde, bizi konuşan ve mücadeleye katılan Foucault’nun tarafgir ve tarihsel-kişisel hak savunusu yazıları da çeşitli normatif içeriklere başvurur. İçkin eleştiriye sadık biçimde, karşı çıktığı spesifik iktidar etkilerini üreten odakların vaatlerini araçsallaştırır. Belirli bir iktidar suiistimaline karşı başkaldırı, “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları”⁹⁷⁴ metninde, “hükümetler, toplumların mutluluğuyla ilgilenmek iddiasında olduklarından” ötürü mutlak bir hakka dönüşür. Modern Batı toplumlarında hükümetleri gerekçelendirmek üzere başvuru genel savlardan biri karşımıza çıkar: Yöneticiler yönetilenlere mutluluk vaat eder ve faaliyetleriyle mutluluklarını hedeflediklerini konuşurlar, kaldı ki genellikle konuşanlar yöneticiler olup konuşmaktan fazlasını da yapmazlar; o halde, “insanların mutsuzluğundan hükümetlerin sorumlu olmadıkları fikri yanlış olduğundan, insanların mutsuzluğunu hükümetlerin gözlerine ve kulaklarına sokmak” açıktır ki yönetilenlerin sorumluluğundadır. O halde, konuşma ve eyleme geçme arasında yönetilen ile yöneticiler arasındaki işbölümünü reddetmemiz, uluslararası stratejiler ve politikalara “fiili müdahale hakkı”mızı savunmamız gerekir. Foucault birinci olarak hakları konuşma yetkisini temelsizlendirip icra edilmelerine bağlamış, ikinci olarak bu spesifik direniş için spesifik bir içeriğe işaret etmiş; ama üçüncü olarak, taktiksel olarak başvurduğu normativiteyi, iktidar etkilerinin öngörülemezliği ölçüsünde, başka bir yere kanalizetmek için kullanmıştır. İnsan hakları, hükümetlerin asli sorumluluklarından kabul

⁹⁷³ Foucault, “Siyaset ve Etik”, s. 270.

⁹⁷⁴ Foucault, “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları”, s. 288-290.

edilmekte, faili ve kurbanı kim olursa olsun, uluslararası hukuk çerçevesinde öngörölmüş “hukuki” aktörlere belirli koşullar dahilinde eyleme geçme konusunda yetki vermektedir. Foucault ise şimdi, aynı normatif zeminden konuşarak, sorumluluğun ve sorumluluk nezdinde eyleme tekelinin, “her gün ve adım adım sökülüp alınması” gereken bir şey olduğunu öne sürer. Uluslararası Af Örgütü, Dünya Doktorları gibi inisiyatifler, böyle bir çabada, insan hakları için öngörölmemiş bir etki yaratarak, bireylerin uluslararası hukuka müdahil olabilmesine imkân sağlamış, “yeni bir hak” yaratmıştır. Haklar, tahakkümü maskeleyen bir araç olmaktan ziyade, bağlı bulundukları hakikat oyunlarının kurallarını değiştirmek konusunda istekli olanlarca, hükümetlerin etkin müdahalede bulunma “hakkı”nı dağıtmak üzere araçsallaşmıştır.⁹⁷⁵

Öte yandan tutumların da daima karşı-tutumlara karşı konumlandıkları, başkaldırı dilinin, boyun eğdirilmiş bilmelerin, tarafgir hakikat-hakların dolaşıma girdiği ölçüde genelleştirilerek ya da “kolonize edilerek” yeniden iktidar ilişkileri içerisinde hizaya sokulabildiği gerçeği, müdahaleci insan hakları siyasetinin serüveninde izlenebilir. Örneğin, metnin gönderme yaptığı Sınır Tanımayan Doktorlar (ve ondan ayrışarak kurulan Dünya Doktorları), Kızıl Haç’ın tarafsız ve anti-siyasi insancılık modelini takip eden ve minimalist bir ahlakçılıkla beliren inisiyatiflerden ayrılıp insan hakları dilini siyasileştirerek yetmişli yıllarda yepyeni bir müdahaleci insancılığın öncülüğünü gerçekleştirmiştir. İnsancıl müdahale, kısa zamanda, devlet militarizmini meşrulaştırmak ve neoliberal yönetimi sağlamak için anahtar sözcüklerden biri haline gelir. Etkin müdahalede bulunma hakkı, hukuki anlamını, dayanışma olgusundan hareketle eyleyen bağımsız inisiyatifleri dışarıda bırakarak bulur. Foucault’nun metninden birkaç sene

⁹⁷⁵ Whyte, “Human Rights: Confronting Governments?”, s. 13.

sonra, Güney Çin Denizi'ndeki botları “kurtarma”ya giden Amerika Birleşik Devletleri ordusu olur.⁹⁷⁶ Hükümetlere karşı kurulabilecek bir dayanışma vurgusu hükümetlerin (ve çeşitli inisiyatiflerin) kurtarma retoriğine dönüşürken, “kurtarma” eylemlerini gerçekleştirmek haklara temsili bir özne tayin edip mülteci ve sığınmacı kitleleri, kendi adlarına konuşma kabiliyeti olmayan bir kurban statüsüne indirgeyerek mümkün olur. Baxi'nin ifadesiyle insan hakları pratiği içerisinde metalaşan şey, bundan böyle, (edilgen özneliliği kuran) insan mağduriyetidir.⁹⁷⁷ Agamben'in belirttiği gibi insancıl müdahaleler nezdinde yaşamın insaniliği yalnızca çıplak yaşam olarak tanınabilir. Böylelikle insan hakları başkalarının adına konuşmanın yegâne aracı haline gelir. Burada elbette türlü güçlükler belirir. Kimler bu dili konuşmaya ve dönüştürmeye, kurtarma eylemlerini gerçekleştirmeye muktedirler? “Sömürgeyi sömürgeciden, Doğu'yu Batı'dan, yabancı uygardan ayıran bütün o temsiller silsilesini kimler yeniden kurabilecektir? Kimler susmuştur ve kimler konuşmaya başlayabilecektir? Madunlar konuşabilir mi? Kimin adına kim konuşma yetkisine sahiptir?”⁹⁷⁸

“Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları”nın yazıldığı tarihsel koşulları yeniden hatırlamak gerekebilir. Moyn'un insan hakları yılı olarak belirttiği 1977 yılında Jimmy Carter ünlü konuşmasında insan haklarına olan bağlılığın evrensel ve mutlak olduğunu beyan etmiş; aynı sene Uluslararası Af Örgütü, kuruluş yıllarındaki anti-siyasi tavrı ve Güney Amerika'yı yeni insan hakları siyasetinin deneysel laboratuvarı olarak kullanırken

⁹⁷⁶ Whyte, “Human Rights: Confronting Governments?”, s. 22, 29; Anne Orford, **Reading Humanitarian Intervention and the Use of Force in International Law**, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 12 (aktaran: Whyte, “Human Rights: Confronting Governments?”, s. 29); Whyte, “Is Revolution Desirable?”, s. 212.

⁹⁷⁷ Baxi, s. 121.

⁹⁷⁸ Sibel Yardımcı, “Canavar: Kültüralizm Ne Zamandı?”, **Skopdergi**, 3, 2012, <https://www.eskop.com/skopdergi/canavar-kulturalizm-ne-zamandi/928> (erişim tarihi: 15.05.2019).

Batılı iktidar odaklarına sağladığı avantajlar konusundaki eleştirileri unutmadan⁹⁷⁹, Nobel Barış Ödülü'nü almıştır.⁹⁸⁰ Tarihsel olarak insan haklarının yükselişi neoliberalizmin yükselişine tekabül etmiştir. Neoliberalizmin iktidar modeli yönetimselliktir ve Foucault neoliberalizmi müdahaleci bir liberalizm olarak okur. Piyasa klasik liberal anlayışta olduğu gibi tabii bir oluşum olarak değerlendirilmez; piyasanın işleyebilmesi, insanların serbest bırakılmalarıyla değil, çeşitli müdahalelerle, toplumun piyasa modeli temelinde şekillendirilmesi, hukuk kurumunun rekabet piyasası ekonomisi temelinde yeniden tanımlanmasına bağlanır: “Minimum ekonomik müdahale, fakat maksimum hukuki müdahale.”⁹⁸¹ Foucault diğer yandan günümüz koşullarında, yetmişli yıllardaki paradigma değişiminin ardından hukuk nazarında özneliği, modern liberal-hukuki hümanist modelle düşünmenin bile yetersiz olabileceğine işaret eder. Neoliberal yönetimin akılsallığı, hukukun öznesini bir piyasa aktörü, bir *homo economicus* olarak yeniden biçimlendirmiştir.⁹⁸² Özellikle günümüzde tabii varlıklar ve yeryüzünün korunmasına dair yeni hak kategorileri, tabii varlıkları hukuki özne olarak tanıyarak güvence altına alan yasal düzenlemeler de, bu konuda sürdürülen mücadelelerle eş zamanlı olarak, piyasa ekonomisi ve hukukun “ekonomik insan”ı üzerinden yeniden düşünülebilir. Zira günümüzde insan varlık, diğer tabii varlıklarla önce piyasa karşısında, piyasa değeri olarak eşitlenir.⁹⁸³

⁹⁷⁹ Bkz. Whyte, “Is Revolution Desirable?”, s. 219 vd.

⁹⁸⁰ Moyn, Son Ütopya, s. 108 vd.; Falk, s. 68.

⁹⁸¹ Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 134, 141 (21 Şubat 1979 tarihli ders). Foucault'nun “hukuk devleti ilkesi” ile neoliberal akılsallık arasındaki ilişkiye yönelik analizi için yine bkz. Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 141 vd. (21 Şubat 1979 tarihli ders).

⁹⁸² Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 189 vd. (14 Mart 1979 tarihli ders); Chevallier, s. 182.

⁹⁸³ Braidotti, s. 17.

Friedrich Hayek, Foucault'nun aktardığı biçimde, liberalizmin (ve insan haklarının) ütopya kurgularını sosyalizme bıraktığını yazar. Ancak yönetimselliğin de ütopyaya ihtiyacı vardır.⁹⁸⁴ Minimalist ahlaki haklar söylemi böyle bir ihtiyaç ekseninde düşünülebilirken, insancıl müdahaleler, öngörülemez ve denetlenemez iktidar etkileriyle, çağdaş “hukuki müdahaleciliğin” önemli bir parçası haline gelebilir.⁹⁸⁵ Foucault'nun Polonya'da 1980'lerin başındaki hak mücadelesine destek verdiği metindeki uyarısı; “bir insan hakları teorisi ya da politikası sunma bahanesiyle hegemonik bir düşüncenin yeniden uygulamaya konması karşısında uyanık olmak gerekir;”⁹⁸⁶ hak siyasetinin bu çift-yönlülüğüne, eş zamanlı düzenleyici/özneleştirici ve özgürleştirici boyutlarına yönelik okunabilir.

Spesifik ve yerel bir hak mücadelesinin Foucaultcu bir perspektiften temellendirilmemesi, hakları konuşan “biz”in tamamlanmasının mümkün olmaması ya da belirli bir öznellik üzerinden çerçevelendirilememesi⁹⁸⁷, “bizi” ortaklaştıranın belirlenemez olması⁹⁸⁸, daima yeniden başlaması ve nihayetinde bireyselleştirilmekten kaçınma çalışması, bu çerçevede anlaşılmalıdır. Keenan ve Golder, hakların referans yaptığı şeyin yalnızca başkalarıyla paylaşılan tekil ve olumsal bir güçlük olduğunu yazar. Oluşturulan ve talep edilen, bütünüyle mücadele edenlerin siyaseten yarattıkları bir haktır. Haklardan konuşmak, “temellerin yokluğunda başlar.”⁹⁸⁹ Biebricher'e göre hakları konuşma ve talep etme, belirli bir özne konumundan ya da normatif bir insan hakları

⁹⁸⁴ Friedrich Hayek, **The Constitution of Liberty**, s. 28 (aktaran: Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 182-183 [14 Mart 1979 tarihli ders]).

⁹⁸⁵ Whyte, “Is Revolution Desirable?”, s. 219-220; Foucault, **Biyopolitikanın Doğuşu**, s. 140 (21 Şubat 1979 tarihli ders).

⁹⁸⁶ Foucault, “The Moral and Social Experience of the Poles Can No Longer Be Obliterated”, s. 472.

⁹⁸⁷ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 78.

⁹⁸⁸ Revel, **Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi**, 177.

⁹⁸⁹ Keenan, s. 160; Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 79; Golder, “Foucault and the Unfinished Human of Rights”, s. 354.

açıklamasından kaynaklanmaz. Foucaultcu bir perspektiften hakların vazgeçilemez ya da her zaman mevcut oldukları değil, somutlaşabilmeleri için siyaseten talep edilmeleri gerektiği ileri sürülebilir.⁹⁹⁰ Haklar siyaseten savunulabilir, ama Joan Reynolds'un yorumladığı gibi, normatif temellerinin, özcü özne ve kimlik inşalarına meydan okumaya izin veren koşulları yaratacak şekilde⁹⁹¹, mücadele içinde, mücadeleye özgü yaratılması gerekir. Bu çerçevede ise araçsallaştırılabilecek tek bir hakikat değil, Patton ve Louisa Cadman'ın vurguladığı üzere başvurulabilecek çeşitli akılsallık düzenleri ya da söylemler, yönetimselliğin çeşitli taktiksel öğeleri vardır.⁹⁹² "Normsuzluğun" nedeni, basitçe, "yapılacak hiçbir şey olmadığına inandığım için değil; tam tersine, içinde bulundukları iktidar ilişkilerinin farkına vararak, onlara direnmeye veya onlardan kaçmaya karar verenler tarafından yapılacak, icat edilecek, oluşturulacak binlerce şey"⁹⁹³ olduğu için olabilir. İktidar ilişkilerinin olumsuzluğu ve etkilerinin denetlenemezliği ise, eleştirelliği bir "tutum" olarak mücadele pratiklerinde daim kılmayı, strateji ve taktikleri sürekli olarak yoklayan ve yeniden yapılandıran bir ihtiyatı gerektirir. Bu bağlamda Whyte'ın belirttiği üzere Foucault yapıtından hareketle kurulabilecek bir perspektif, insan haklarını insanın tabii koşullarına içkin olarak değil, iktidar ilişkilerinin değişkenliği ve tarihselliği üzerinden okumayı salık verir.⁹⁹⁴ Haklar, bir yandan yönetimselliğin tekniklerinin düzenleyici ya da bireyselleştirici/bütünleştirici araçları, diğer yandan ise kitleler nezdinde bireyselleştirmeyi tersine-çevirebilmenin taktik ve stratejileridir.

⁹⁹⁰ Biebricher, "Foucault and the Politics of Rights", s. 310-311.

⁹⁹¹ Reynolds, s. 975.

⁹⁹² Patton, "Government, rights and legitimacy: Foucault and liberal political normativity", s. 230; Cadman, s. 552.

⁹⁹³ Michel Foucault, "The Discourse on Power", **Remarks on Marx: Conversations with Duccio Trombadori** (çev. James Goldstein, James Cascaito), Semiotext(E), Columbia University Press, New York, 1991, ss. 147-181 (aktaran: Gündoğdu, s. 411).

⁹⁹⁴ Whyte, "Human Rights: confronting governments?", s. 16; ayrıca bkz. Patton, "Foucault, Critique and Rights, s. 270.

C. Karşı-Tutumların Eleştirelliği

Çalışmanın devamı, yukarıda ana hatlarını sunduğumuz “Foucaultcu hak siyaseti” ekseninde, hakların edimselliğini, hak siyasetinin olumsuzluğu ve çift-yönlülüğünü, söz konusu siyaseti sürdüren tarafgir eylemliliğin tamamlanmamışlığını ve hümanist İnsan-normun sorgulanmasını, Foucault’nun hakları konuşan metinlerinden seçilmiş örneklerle ortaya koymaya çalışır. Özellikle özcülük-karşıtlığı üzerinde durur. Zira şimdinin güncel sorusu, ilk iki bölüm ekseninde hak öznelliğinin paradoksalılığıysa ve hak siyaseti eleştirel bir karşı-tutum deneyi olarak düşünülecekse, meydan okunan iktidarı yeniden üretmemek için⁹⁹⁵, bu özgül siyaset tarzının özneleştirme süreçlerinin karşısında ihtiyatlı olması gerekir. Ardından gelen bölüm ise, kimlik temelli çağdaş hak mücadelelerine, bu çerçevede Foucault’nun gey hakları mücadelesindeki tavrına bağlanır: Siyasi-etik bir kimliksizleşme çabasının, (stratejik) kimlikleşmeyle yan yana nasıl sürdürülebildiğini tartışmaya açabilmek için.

Bu çerçevede bölümün hemen başında yaptığımız alıntının, hak siyasetini Foucault ile düşünme konusunda kılavuz niteliğinde olduğu ileri sürülebilir: “Bireyin ‘hakları’nı, felsefenin tanımladığı şekilde yerleştirmesini siyasetten talep etmeyin.” Birincisi böyle bir talep, tüm siyaseti haklara indirgeyerek hukukla ikame edebileceğinden tehlikelidir. İkincisi, hak talep etmek üzere eylemde bir araya gelenler, belirli bir grup oluşturmak ve bu şekilde hukuk sahnesine çıkabilmekle beraber, aynı zamanda grubu, sürekli bir bireysizleştirme kaynağı olarak tutmalıdır. Zira hakları konuşan ve talep eden tek anlamlı bir insan ya da kimlik değil, hep başka biçimde

⁹⁹⁵ Foucault, “Entelektüeller ve İktidar”, s. 39

farklılaşan, cinsiyetlenen, maddeleşen bir bedendir.⁹⁹⁶ Yani temel tehlike, özneleşme ve sabit kimliklere hapsedilmektir. Dolayısıyla hak siyaseti bakımından Foucaultcu koşul, özcü taktik ve stratejilerle mesafesini sürekli biçimde tahlil eden bir tutumdur. Karşı-tutum formu ya da öznellik mücadeleleri olarak hak siyaseti;

“on sekizinci yüzyıl düşüncesinde olduğu biçimiyle insanın belirli bir özü adına sürdürülüyorsa bu mücadelelerin kaybedildiğini söyleyebilirim. Çünkü bu durumda soyut insan adına, normal insan adına, bir dizi iktidarın çökeltisi olan sağlıklı insan adına sürdürülmüş olurlar. Eğer bu iktidarların eleştirisini yapmak istiyorsak, bunu, bu iktidarlardan yola çıkarak inşa edilmiş olan insan fikri adına yapmamalıyız... Peki, bu insanın imgesi nasıl oluştu? Psikiyatrik, tıbbi bir iktidar, ‘normalleştirici’ bir iktidar ve bunun bilgisi sayesinde. Bir hümanizma adına siyasi eleştiri yapmak, karşısında mücadele ettiğimiz bu şeyi mücadele silahına yeniden dahil etmek anlamına gelir.”⁹⁹⁷

Foucault eleştirel sorgulamasını içkin ve pozitif nitelikte pratik bir deney, bir tutum olarak tayin etmiş, hem şimdinin ontolojisi ama hem de bizlerin ontolojisi olarak tanımlamıştı. Eleştiriye bir direniş sorunu olarak alan “What is Critique?” (“Eleştiri Nedir?”, 1978) metninde kavram, yönetimsellik analizi ve karşı-tutum formlarıyla bir araya gelir:

⁹⁹⁶ Butler, Athanasiou, s. 59.

⁹⁹⁷ Foucault, “Michel Foucault: Filozofun Cevapları”, s. 75.

“Eğer yönetselleşme gerçekten de bir hakikate tutunan iktidar mekanizmaları tarafından bireylerin toplumsal bir pratiğin gerçekliğine tabi kılınması ise (*subjugation*), hadi öyleyse! Ben de eleştirinin öznenin kendi kendisine verdiği bir hak olduğunu ve (bu hakkın) hem hakikatin iktidar üzerindeki etkilerini hem de iktidarın hakikat söylemlerini sorgulama hareketi olduğunu söylerim. Hadi öyleyse! Eleştiri gönüllü itaatsizliğin sanatı, yola getirilemeyen yansıması olacaktır. Eleştiri, tek kelimeyle, hakikat politikası (*politics of truth*) diyeceğim şeyin bağlamı içerisinde, öznenin tabiiyetinin bitimini (*desubjugation*) güvence altına alacaktır.”⁹⁹⁸

Özneleştirerek işlerlik kazanan, mümkün eylemlilik alanlarını çerçeveleyen ve öznenin kendisiyle kurduğu ilişkiyi hakikat rejimleriyle düzenleyen yönetsellik çağında eleştiri, bu yönetsellik ilişkileri karşısında bir direniş sanatı olabilir. Yönetsellik teknolojilerinin soybilimi diğer yönüyle eleştirinin soybilimidir⁹⁹⁹ çünkü yönetsellik sanatları, karşılıklı etkileşim içinde bulunduğu hareketten, karşıtutumlardan ayrılamaz.¹⁰⁰⁰ Bu birbirlerine tesir eden dinamik ilişkiler ağında, eleştiri, nasıl bu ölçüde yönetilemeyeceğimizi sorarak başlar. Mevcut ilişkileri mevcut haliyle kabul etmeye hazır değildir. Ama her zaman kendisinin dışındaki etkilerle bağlı, dinamik, “karşılıklı bir ilişkiselliğe” tabidir. Kendisini gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğini bilmediği bir geleceğin aracı olarak tayin eder. Avantajı ise, iktidarın gündelik faaliyetlerinden çıkarsanması ve bu nedenle birtakım ontolojik temellerden daha sağlam bir zemine sahip olmasıdır. Eleştirinin çalıştığı öğeler, bizzat iktidar ilişkileri içerisinde olup bitenlerdir.

⁹⁹⁸ Foucault, “What is Critique?”, s. 32. Pasajın Türkçe çevirisi için bkz. Hardt, s. 110.

⁹⁹⁹ Lemke burada Foucault’nun son çalışmalarına, Antik Yunan’da bir doğruyu söyleme biçimini karşılayan *parrheia* kavramı odaklı metinlere atıf yapıyor (bkz. Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi**, s. 511).

¹⁰⁰⁰ Foucault, “What is Critique?”, s. 26-32.

Eleştirici inatla bu ögelere musallat olur. Yönetim teknikleriyle karşı karşıya gelir, onlara meydan okur, onları dönüştürme ve yerinden etmeyi amaçlar; kati bir şüphe ve gelecek öngörüsüzlüğüyle hareket etmekle beraber, belirli bir siyasi-etik tutumu, bir mizacı biçimlendirir. Eleştirinin daha genel bir tanımı, (her türlü yönetilmeyi savuşturan ilksel bir özgürlük durumu olmadığına ve her daim olumsuzluğa tabi olduğumuza göre) “o kadar da fazla yönetilmeme sanatı” olabilir.¹⁰⁰¹

Hardt’ın yorumunu takip ederek; Foucault’nun eleştiriyi “güncelliğimizin” ve “bizlerin” ontolojisi olarak sunduğu hatırlanırsa, eleştirel tutumun şimdiki zaman, kendilik ve direniş imkânlarıyla bağlantılı, aktif ve kolektif biçimde sürdürülebilecek bir pratik olduğu düşünülebilir. Kant olgunlaşmamışlığı, kişinin kendi suçuyla içine düştüğü ve dolayısıyla yalnızca kendisinin sorumlu olduğu, aklın meşru kullanımlarını inşa eden eleştiriyi çıkılabilecek bir statü olarak tayin eder. Foucault açısından olgunlaşma, kişinin bildiği şeyin yanı sıra olduğu şey için de sorumluluk almasını gerektirir. Düşündüğümüz, söylediğimiz ve eylediğimiz “hakikatler”den sorumlu olduğumuza göre, hem başkalarıyla hem de kendimizle kurduğumuz ilişkiyi sorunsallaştırmayı, kendi kendimizi yönetme kapasitemizi gerçekleştirme cesareti göstermeyi gerektirir. Olgunlaşma, bu denli ve bu şekilde yönetilmemek için (etik) bir karar verme iradesine ve belirli bir yaşama usulünü deneylemeye denk düşebilir. Elden geldiği ölçüde “kimliklenmeye” direnmek, alıntılanan pasajda belirtildiği gibi bu imkânın yine paradoksal biçimde mevcut bilgi-iktidar alanında olduğunu unutmadan, Foucault’nun üç eksenine temas ederek gerçekleştirilecek bir faaliyettir. Eleştirel, alternatif bir öznellik stratejisi olarak, yeni

¹⁰⁰¹ Foucault, “What is Critique?”, s. 25, 28-29, 31. Ayrıca bkz. Michael Kelly, “Foucault, Habermas, and the Self-Referentiality of Critique”, **Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate** (der. Michael Kelly), Massachusetts Institute of Technology, Boston, 1994, ss. 365-400, s. 382 (aktaran: Lemke, s. 507).

özelliklerin oluşturulması ve şimdide olunan şeyden başka bir şey olma çağrısı belirirken, siyasi pratikle tekrardan bu şekilde ilişkilendirir.¹⁰⁰²

O kadar da fazla yönetilmeme, şimdiyle/bizle kurduğu ilişki mahiyetinde de, herşeyden önce şimdiyi/kendimizi dönüştürme girişimidir. Foucault şimdiye yönlendirilen yönetilmeme sorusunun radikal bir anarşi savunusu olmadığını altını çizer. Söz konusu olan genel bir soru değildir, her zaman spesifik bir bağlamda sorulan spesifik bir sorudur; belirli bir hedef doğrultusunda ve belirli bir konjonktürde, belirli normlara karşı, nasıl bu şekilde yönetilmediğimize ilişkindir. Ve yönetilmeme sorunu, kendiliği yaratma ve öznesizleşme (tabiiyetsizleşme) eşgüdümlülüğüyle, siyaset ve etik eksenlerini birbirine kenetlemiştir: Burada örneğin, insandan sayılanın nihayetinde ne olduğuna, nasıl cinsiyetlendiğimize, tutarlı bir cinsiyetin mahiyetine yahut bir yurttaş olarak nasıl vasıflandırıldığımıza dair sorular, başka türlü ve başka yerde ne olunabileceği ya da mevcut iktidar-bilgi formları dahilinde nasıl kodlanabileceği sorularıyla iç içe geçmiştir.¹⁰⁰³ Eleştirel tutumun pozitif bir form olarak genişlediği alan burasıdır. Kendimizi nasıl gördüğümüzü (ve görüldüğümüzü) ve nasıl tanımladığımızı (ve tanımlandığımızı) belirleyen ilişkilere, “ne olduğumuz” ve “ne olmamız gerektiğini”¹⁰⁰⁴ söyleyenlere direnmenin somut pratiğine açılır. İktidar teknolojileri, kişinin “hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale”¹⁰⁰⁵ ettiği için, iktidarın özneyi kategorilendirme ve “kendi kimliğine bağlama”¹⁰⁰⁶ yöntemlerine itiraz edilir.

¹⁰⁰² Hardt, 108-111, 119; Foucault, “What is Critique?”, s. 25; Lemke, **Politik Aklın Eleştirisi**, s. 501.

¹⁰⁰³ Butler, “What is Critique?”, <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en> (erişim tarihi: 15.05.2019).

¹⁰⁰⁴ Foucault, “What is Critique?”, s. 54.

¹⁰⁰⁵ Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 21.

¹⁰⁰⁶ Butler, “Bedenler ve İktidar, Tekrar”, s. 283.

Hakları karşı-tutum olarak, bu şekilde yönetilmeme sorunuyla düşünme gayreti, hak siyasetini bundan böyle siyasi-etik bir sorun haline getirebilir. Foucault'nun eleştirel kabul geleneği içerisindeki özgüllüğü ve Foucault'dan çıkarsanacak bir perspektifin şimdinin güncelliğine temas edebilmesi, hak siyasetinin “eleştirel bir karşı-tutum” imkânıyla anlaşılır. Hak talep etmenin karşı-tutum içerisinde konumlandırılması, hak siyasetini 1) başkalarıyla ilişkileri dönüştürme ve mevcut ilişkilere meydan okuma, 2) kendimizi spesifik hakları olan spesifik bir kimlik üzerinden gördüğümüz ölçüde, (potansiyel olarak) kendimizle ilişkimizi yeniden ve ilişkilendiğimiz “kimliği” yapılandırma işlevleriyle düşünmeye imkân verir.¹⁰⁰⁷

Öte yandan eleştirel olmak demek, tutumların yönetimine, ilke, amaç ve yöntemlerine soru yöneltmek, yönetimin sağladığı mevcut tüm siyasi kaynak ve repertuarı kullanmak, mevcut iktidar alanındaki tüm imkânları yönetim tekniklerini istikrarsızlaştırmak üzere harekete geçirmektir. Eleştiri, içkin bir başlangıç noktasıdır. Belirtildiği gibi iktidarın zayıf bağlantı noktalarını gösterdiği için kıymetlidir, ama siyasi bir reçete değildir.¹⁰⁰⁸ Siyaset, doğrudan etkin bir mücadeleye dair strateji meselesidir. Foucault'nun yönetimselliğe ilişkin bir el yazmasında belirttiği üzere, ne şeylerin doğası ne de iki rakibin varlığı nedeniyle her şey politiktir: “Hiçbir şey politik değildir, her şey politik hale gelebilir. Politika, yönetimselliğe yönelik direnişle birlikte doğan şeyden, ilk ayaklanmadan, ilk çatışmadan ne eksik ne de fazladır.”¹⁰⁰⁹ Burada, hak siyasetini teorik çerçevede düşünme bakımından, çalışmanın birinci ve ikinci bölümlerinde değindiğimiz

¹⁰⁰⁷ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 56-58; Chevallier, s. 173.

¹⁰⁰⁸ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 22; Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 144.

¹⁰⁰⁹ Sennelart, s. 347.

eleştirel yaklaşımlardan belirli ölçüde bir farklılaşma karşımıza çıkabilir. Hardt'ın işaret ettiği 1983 yılının derslerinden birinde Foucault, döneminin teorisyenlerinde karşılaştığı bir eğilimden duyduğu rahatsızlığı dile getirir. Çağdaş analizlerde siyasi olan siyasetin yerine yerleşmiş, tehlikeli biçimde siyasi analiz, siyasetin kendine özgü sorunlarını, basitçe mücadeleler içerisinde gerçekleştirilen müzakere ve stratejileri göz ardı ederek felsefi bir bakış geliştirmiştir. Ders notlarında bu eğilimin örneği olarak beliren, ünlü “İnsan Hakları Siyaseti” makalesinin de yer aldığı Lefort'un eseridir. Foucault'nun kaygısı, siyasi olana yapılan vurgunun, eleştiriye mücadele dinamiklerinden koparabilmesidir. Hardt, Foucault'nun bu çabaya itiraz etmediğini, kaldı ki 1970'li yılların tüm Foucault çalışmalarının da siyasi olan üzerine düşünme denemeleri olarak görülebileceğini, fakat bu tip analizlerin karşı-tutumlarla bağlantılandırılması gerekliliğini belirttiğini öne sürer.¹⁰¹⁰ Bu gerekliliğin, Foucault nazarında hak siyaseti bakımından da geçerli olduğu düşünülebilir.¹⁰¹¹

Haklar kendinde normatif bir amaç taşımaz, belirtildiği üzere Foucaultcu perspektiften hakları savunmak normatif bir İnsanlığın savunusuna dönüşemez. Basitçe siyasetin güdümündeki araçlardır, hâlihazırda farklı cephelerde sürdürülen mücadelelerin birer parçası olup, Zeynep Kuvılcım'ın belirttiği gibi mücadeleler içerisinde ve mücadeleler aracılığıyla belirir ve dönüşürler.¹⁰¹² Dolayısıyla da yine anti-normatif değildirler. İçerikleri spesifik mücadeleler içerisinde kime/neye/hangi norma karşı talep

¹⁰¹⁰ Hardt, s. 119-120; Hardt'ın değindiği ders için bkz. Foucault, **Government of Self and Others**, s. 159 (2 Şubat 1983 tarihli ders).

¹⁰¹¹ “Eğer bir kimse siyasi anlam, işlev ve etkililik içeren bir tarihsel analiz gerçekleştirmekle ilgileniyorsa, bu yalnızca söz konusu alanda vuku bulan mücadelelerle bir şekilde ilişkilendirse mümkün olabilir” (Michel Foucault, “Questions on Geography”, **Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977** [ed. Colin Gordon], Pantheon Books, New York, 1980, ss. 63-77, s. 65).

¹⁰¹² Zeynep Kuvılcım, “Articulating Human Rights Discourse in Local Struggles in the Neoliberal Age”, **The Politics of Legality in a Neoliberal Age** (ed. Ben Golder, Daniel McLoughlin), Routledge, New York, 2018, ss. 184-205, s. 186.

edildiklerine göre, sürekli biçimde yeniden yapılandırılır. Bu nedenle hakları olumlamak ve siyaseten araçsallığını sorgulayabilmek, spesifik karşı-tutum girişimleriyle bağlantılandırılmadan, kişisel ilişkilermeler ve angajmanlar olmadan yapılamaz. Hakların Foucault yazınında olumlandığı yer belirli siyasi mücadelelerin parçası ya da ürünü olan eserlerdir. Foucault haklar üzerine, tarihsel oluşumları, olumsuzlukları, farklı iktidar teknikleriyle muğlak ilişkileri, özneleştirici etkileri üzerine düşünmekle beraber, karşı-tutum formu olarak teorik sorgulama yapabilmesi, özgürleştirici imkânlarını araştırabilmesi, spesifik mücadelelerle ilişkilendirmesiyle mümkün olabilir. Haklar hakkında eleştirel ama *olumlayıcı* bir perspektifin imkânı burada yatar. Özellikle cinsellik hakları konusunda görülebileceği üzere, hakların kurumsallaşması konusunda mücadele vermenin, hukuk aktivizminin siyasi mücadelenin önemli bir parçası olduğunun söyleyebilmenin ön koşulu, ilişkilendirilmesidir. Kişisel-siyasi ilişkilendirilmenin nasıl kurulduğunun önemi yoktur; “biz”e kimin katılıp kimin dışlanacağını belirleme gayretiyle farklılığı yönetilebilir hale getirmekten kaçınıldığı müddetçe, herkes, yaşamın kendisini çağırdığı yerden ortak bir güçlük ve eylemde, hak taleplerinde bir araya gelir. Hakların edimselliği, bizi ne belirli bir birey ya da belirli bir kolektivite yapar.¹⁰¹³ Bu nedenle, hak siyasetinin öznesinin tamamlanabilir ya da stabil bir özne olmadığı söylenmelidir.

D. Hak Siyasetinin Olumsuzluğu, Öznenin Tamamlanmamışlığı

Bu aşamada, tek bir dünya görüşü altına yerleşmeyen, her biri farklı kişisel-siyasi kaygının ve tarihselliğin ürünü olan Foucault metinlerinin ışığında, egemen-öznenin

¹⁰¹³ Chevallier, s. 183.

yokluğunu hazırlayan hakların olumsuzluk boyutuna dair sorgulamaya değinebiliriz: 1978’de İran ziyaretlerinden sonra kaleme alınan yazılardan “Ayaklanmak Faydasız mı?” (“Is it Useless to Revolt?”, 1979) metninde, hak talep etmenin, önceden verili metafizik bir İnsanlık üzerinden temellendirilemeyeceği, hak siyasetinin değişken ve ihtilafı bir zeminden kurulduğu açıkça ifade edilir.

“Kazanılmış ya da talep edilen bütün özgürlük biçimleri, kullanılan bütün haklar, görünüşte en önemsiz şeylerle ilgili bile olsalar, ‘doğal haklar’dan hiç kuşkusuz daha dayanıklı ve daha yakın son bir dayanak noktasına sahiptir. Eğer toplumlar ayakta kalıyor ve yaşıyorsa, yani eğer iktidarlar ‘mutlak olarak mutlak’ değillerse, (...) hayatın artık kendini pazarlık malzemesi olarak öne sürmediği, iktidarların bir şey yapamayıp insanların darağaçları ve makineli tüfekler karşısında ayaklandıkları o anın olabilirliği sayesinde.”¹⁰¹⁴

Haklara hayat veren sabit ve aşkın bir statü değildir; varlıkları talep edilmelerine, toplumsal-siyasi pratiğe dökülmelerine ya da perforce edilmelerine bağlıdır. Bu husus, hakların siyasi mücadeleler içerisinde şekillendiğinin kabulüdür. Hakları hukuk üzerinden değil hukuku kuran siyasi süreçler içerisinde, mücadele alanı üzerinden değerlendiren bir perspektif, hakların normatif bir gücü olduğunu ve bu gücün pozitif hukuku öncelediğini kabul eder. Mahmut Mutman, insan haklarının bir siyaset kategorisi olduğunu ileri sürerken Foucault’dan değil ama Arendt’in haklara sahip olma hakkı üzerinden benzer bir argüman oluşturur. Bir nevi “proto-hak” olan bu kavram, tabandan ve tabandaki eylemlilikten yükselen ve bizatihi hukuksallığı salgılayan hakların yaratılış

¹⁰¹⁴ Foucault, “Ayaklanmak Faydasız Mı?”, s. 298.

sürecine işaret eder. Hak talebi kurulmuş gücü değil kurucu gücü karşılar; yasallaşma ya da tanınmadan evvel “biz”den temellenen ve yasaları üreten ihtilaf alanına işaret eder.¹⁰¹⁵ Foucaultcu perspektif, bu noktada Rancière’in insan hakları eleştirisine de bağlanabilir. Arendt, çeşitli biçimlerde yurttaşlığın kaybedilmesiyle haklarını kaybeden kitleler üzerinden, insan ile yurttaş kategorileri arasında kurucu nitelikte bir paradoks belirlemiştir. Rancière, Arendt’in insan ve yurttaş hakları tartışmasını bir açmaz olarak sunduğunu ileri sürerek, bu açmazdan kurtulabilmenin yolunu, hakların öznesini, Yurttaş ve İnsan formları arasında bir köprü vazifesi görececek bir özne, daha doğrusu, bir özneleşme süreci üzerinden düşünmekte arar. İnsan haklarının öznesi, siyasetin de öznesidir, birtakım siyasi ihtilaflar ortaya koyma kapasitesine sahiptir ve bu iki uç form arasında da mücadele verir. Söz konusu iki kategori nezdinde yaratılmış farklılık, siyasi özneleşmeye kapı aralar. İnsan haklarının öznesi tekanlamlı biçimde belirli bir özneye tahsis edildiği ölçüde ise bu imkân yitirilir: “İnsan Haklarını haiz bir insan yoktur, ne var ki böyle bir insana gerek de yoktur. Bu hakların gücü, bu hakların yazıldığı ilk biçim ile bunun teste tabi tutulacağı ihtilaf safhası arasındaki ileri geri harekette yatar.”¹⁰¹⁶ Yani haklar, demokratik siyasi yapılar tarafından verilmez, ihtilaflı özneleşme süreçleri içerisinde inşa edilirler. Haklarla ilişkilenen öznellikler de, bir tarafında Yurttaşın, diğer tarafta İnsan’ın bulunduğu hatta sürdürdükleri mücadeleyle sürekli olarak belirlenirler. Hak siyaseti, özneleşme süreçleri başlatarak bir olasılıklar alanı açar.

Hakların “kökenini” eylemlilikte bulan yine böyle bir perspektif, “insanı özcü biçimde tanımlayarak varlığını sınırlandıran bir hümanizmi” dışarıda bırakır.¹⁰¹⁷ Hukuki-

¹⁰¹⁵ Mahmut Mutman, “İnsanlığın Kıyısında: Haklar”, **Tesmeralsekdiz**, 3 (4), 2009, ss. 185-208, s. 186 vd.

¹⁰¹⁶ Rancière, s. 57, 71.

¹⁰¹⁷ Alessandrini, s. 78.

liberal hümanizmin epistemolojik sınırlarını dağıtan, referansını eylemlilikte bulan, açık-
uçlu bir hak sahipliğine kapı aralar. Hak sahipliğinin toplumsal mücadeleler ve bedenlerin
akışkanlığı aracılığıyla sürekli olarak yeniden şekillenmesi, Gambetti'nin Arendt ve
Balibar'ın eleştirel analizlerini takip eden çalışmasında izdüşümünü, Bolivya
Anayasası'nda tabiatın hak sahibi bir varlık olarak tanınmasında bulur. Böyle bir hakkın
anayasal güvenceye kavuşması yerel toplulukların eyleme kapasitesiyle gerçekleşmiş,
yine bu hakkın hukuken tanındıktan sonra etkili olması, toplulukların, tabiatın haklarını
savunma iradesini kolektif bir şekilde göstermeye devam etmelerine bağlanmıştır.¹⁰¹⁸

Tabiatın bir hak öznesi olduğuna ilişkin çeşitli felsefi gerekçelendirmeler
oluşturulabilir, hakkın “ardındaki savaş çılgınlıkları” farklı şekillerde bastırılabilir. Kaldı ki
bu bir strateji olarak, strateji olarak korunduğu müddetçe pekâlâ mücadele içerisinde de
gerçekleştirilebilir. Ama en nihayetinde varlık bulabilmesi ve hukuken etkili olabilmesi,
bu hakkı savunan siyasetin gücüne, talihine ve yaratıcılığına bağlıdır. *Toplumu Savunmak
Gerekir*'in hukukçu ve filozofuna yabancı olan, hukuki-felsefi söylemin hakların
“doğallığı”, hukukun “birliği”yle maskeleydiği, tam da bu gerçekliktir:

“Kendimi savunabiliyor olmam, yasalar olduğu için ya da haklarım olduğu için
değildir. Aksine, kendimi savunduğum için haklarım var. Yasalar bu yüzden bana
saygı gösteriyor. Dolayısıyla bir hak, talep edilmesini mümkün kılan savunma
içerisinde hayat bulmadığı süreç, aslında hiçbir şeydir.”¹⁰¹⁹

¹⁰¹⁸ Zeynep Gambetti, “Balibar, Arendt ve Agon”, *Cogito*, 85, Kış 2016, ss. 7-12, s. 10.

¹⁰¹⁹ Michel Foucault, “Le vrai sexe”, *Dits et écrits II, 1976-1988* (ed. Daniel Defert, François Ewald), Gallimard, Paris, 1980, ss. 79-80 (aktaran: Chevallier, s. 177).

Sürdürülen siyasetin dışında hakları var eden ya da güvence altına alan bir referans odağının olmadığı açıktır. Belirli bir hakkın varlığı bu hakkı talep edenlerin kararlılığında, somut eylemliliğinde bulur. Golder, bu hususta Foucault'nun haklara performatif bir açıklama sunduğunu ileri sürer.¹⁰²⁰ Performatif bir perspektifi açıklamak üzere Karen Zivi'nin performativite kavramından hareketle geliştirdiği metodolojik çalışmasına başvurabiliriz. Zivi'ye göre "hak talep etme" (*rights claiming*) olgusunu demokratik bir pratik yapan husus, hem siyaseten kolektif bir katılım beklemesi, hem de performatif niteliğiyle farklı siyasi ilişkilenebilir. Performativite, genel olarak konuşmanın ve belirli bir beyanda bulunmanın basitçe betimleyici olmaktan öte toplumsal ve siyasi bir etkinlik olduğunu anlatır. Performatif bakış, belirli bir hakkın ne olduğunu geride bırakarak onu talep ederken ne yaptığımızla ve nasıl konuştuğumuzla, sözlerimizin zorunlu olarak bağlı olduğu kültürel normlarla ilgilenir. Haklar yalnızca belirli bir tanınma mücadelesinde başvurduğumuz araçlar değildir, hak talep etmek linguistik bir aktivitedir; haklar konuşmayla yeniden yapılandırılmakta ve onu konuşanları da dönüştürmekte, dolayısıyla da siyasi-toplumsal düzlemde öngörülemez etkiler doğurabilmektedir. Zira hak talep ederken başvurduğumuz kategoriler, kimlikler ve öznellikler, her ne kadar evrenselleştirici olsalar da, somut ve yerel taleplerle bir araya geldiklerinde kültürel bir çeviriye tabi kınırlar; siyasetin olumsuzluğunda mücadelenin yerel niteliğiyle kaynaşırlar. Hakların kişiler, topluluklar, kurumlar arasındaki dinamik dolaşımı, belirli bir hak kültürünü oluşturur ve haklardan konuşan, ister mahkeme salonunda ister sokakta olsun, bu spesifik kültürün içerisinde konuşur. Hak taleplerinin dönüştürücülüğü ve eş zamanlı dönüştürülebilirliği, en nihayetinde hak kültürü altına yerleşen söylem ve pratiklerin bireyin ve belirli bir grup kimliğinin kendisini görme ve

¹⁰²⁰ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 79-80.

tanımlama biçimlerine sirayet eder. Bu şekilde kişinin kendisi ve başkalarıyla kurduğu ilişkiler içerisinde dönüştürücü olmakla beraber sürekli biçimde anlam dünyaları da değişir. Söz konusu perspektif, hukuki-felsefi hak söyleminin sınırlayıcılığının ötesinde, hakların analizine, bir araya gelerek konuşma pratiğinin bu karmaşık ve dinamik zemininden başlar. Haklara ilişkin ne formel bir tanım, ne belirli bir tipoloji, ne de hakları savunma ya da reddetme konusundaki kati bir tavrın söz konusu olabileceği bu perspektifte, Foucault'nun işaret ettiği üzere haklar tarihsel-siyasi ve olumsal olarak sürekli yeniden inşa edilirler. Bütünüyle bu belirsiz ve değişken süreçler içerisinde üretilirler. Hak siyasetinin demokratik açılım sağlayabilmesi de buradan ileri gelebilir; salt belirli bir siyasi çıkarımı güvence altına alabileceğinden ya da belirli bir siyasi ilkeyi temin edebileceğinden ötürü değil, bizlere “demokratik siyasetin kalbindeki belirsizlikle” ya da ihtilafla yaşamayı öğrettiği için.¹⁰²¹

Hakların talep edilmelerini mümkün kılan ve güvence altına alan şey, bu kırılgan ve değişken eylemliliktir. Polonya'daki direnişte kitlelerin yalnızca özgürlük, demokrasi ve temel hakları için mücadele etmedikleri, eş zamanlı olarak bu mücadeleyi hakları icra ederek gerçekleştirdikleri yönündeki önerme¹⁰²² tam da bu hususu ifade edebilir. Yine İran'da, 1978'de Jimmy Carter'ın insan hakları savunucusu olarak selamladığı Şah'ın tahakkümü karşısında kitleler, “haklarını nasıl savunacaklarını bildiklerini gösterir.”¹⁰²³ Yönetimlerin istismarına karşı olarak “aşılamaz hakları”¹⁰²⁴, “evrensel” olanı pratiğe dökerler. Hakları Foucaultcu yaklaşımda “evrensel” kılan husus, siyaseten, kültürel bir çerçevede kurulmalarıdır. Hakların evrenselliği, özneye içkin olan “insani” vasıfların

¹⁰²¹ Zivi, s. 8-10, 19-20.

¹⁰²² Foucault, “The Moral and Social Experience of the Poles Can No Longer Be Obliterated”, s. 465.

¹⁰²³ Foucault, “Open Letter to Mehdi Bazargan”, s. 439.

¹⁰²⁴ Foucault, “Ayaklanmak Faydasız mı?”, s. 298.

değil, yalnızca hakları talep edenlerin haklara yapmış oldukları yatırımların ürünü ve etkisidir.¹⁰²⁵ Hak siyasetinin “herhangi bir hükümet karşısında”¹⁰²⁶ hükümetlere karşı sürdürüldüğü bu çerçevede ileri sürülebilmektedir. Haklar, “artık itaat etmiyorum” diyen ve adaletsiz addettiği bir siyasi iktidar odağına karşı kendi yaşamını ortaya koyan akışkan bir hareketle¹⁰²⁷ ilişkilendirilmiş ve bu zeminde sahiplenilmiştir. Foucault, hiçbir iktidarın direnişi bütünüyle imkânsız kılacak ve alt edecek denli kuşatıcı olmadığını yazar: “İktidarı sınırlandırmak için kurallar asla yeterince katı değildir; ele geçirdiği tüm fırsatları iktidardan geri almak için evrensel ilkeler yeterince katı değildir. İktidarın karşısına daima aşılamaz yasalar ve kısıtlamasız haklar çıkarmak gerekir.”¹⁰²⁸ İktidarlara yaşamı ne denli ele geçirmeye çalışırsa çalışsın, yaşam direnme gücünü hiçbir zaman yitirmez. İktidarın olduğu her yerde direniş de vardır. Siyasi bir nesne olarak yaşama sahip çıkılır, onu denetlemeyi arzulayan sisteme çevrilir; “her ne kadar siyasal mücadeleler hukuksal olumlamalar çerçevesinde dile gelseler de, bu mücadelelerin amacı hukuktan çok yaşamın”¹⁰²⁹ kendisidir.

“Özgürlükler ve himayeler (...) görkemli bir günün sabahı soylu mücadelelerle elde edilmiş de değildir her zaman. Genellikle tesadüfen ortaya çıkarlar; beklenmedik anda veya dolambaçlı yollardan. (...) Yönetenlerin kendi aralarında kurdukları tuzaklar yönetilenlerin -yönetilmek istemeyenlerin veya her halükârda burada, bu

¹⁰²⁵ Chevallier, s. 182; Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 80; Golder, “What is an Anti-humanist Human Rights”, s. 662.

¹⁰²⁶ Foucault, “The Moral and Social Experience of the Poles Can No Longer Be Obliterated”, s. 471.

¹⁰²⁷ Foucault, “Ayaklanmak Faydasız mı?”, s. 294.

¹⁰²⁸ Foucault, “Ayaklanmak Faydasız mı?”, s. 298.

¹⁰²⁹ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 107.

şekilde, bunlar tarafından yönetilmek istemeyenlerin- haklarına bir açılım getiriyorsa ne âlâ.”¹⁰³⁰

Croissant vakası¹⁰³¹ üzerinden, bir karşı-tutum formu olarak hak siyasetine dair bu perspektif hukuki kurumlara taşınır. Croissant metinlerinden birinde Foucault, *Toplumu Savunmak Gerekir*’in hukuk-hak kavramlarının arasını açan siyasi-tarihsel hak söylemi çerçevesinde, hukuk alanında yürütülen savaşın önemli bir savaş olduğunu, insanın haklarından daha tarihsel ve daha kesin olan, güç ilişkileriyle bağlı “yönetilenlerin hakları” konusunda, hukukun taktiksel ve stratejik olarak araçsallaştırılarak bu haklara birer açılım sağlayabileceğini ileri sürer.¹⁰³² Haklar, her zaman belirli bir siyasi mücadeleyle değerlendirilir, siyaseten içerikleriyle ifade edilir. Hukukun sahnesine çıkmaları, dolayısıyla kendinde bir amaç değil, belirli bir siyasetin ona araçsal attettiği değerle mümkün olabilir. Foucault’nun her zaman spesifik bir kiteselliğe referans yapan mahkûm ve hasta hakları, kürtaj ve intihar hakkı gibi çeşitli hak kategorilerine dair savunuları da bu çerçevede değerlendirilebilir.¹⁰³³ Birtakım taleplerin hukuken tanınmaları, pozitif hukuk sistemine kaydedilmeleri, onları siyasi iktidardan, bir cepheye daha, talep edilebilir hale getirir. Öte yandan hukuki güvenceler daima değiştirilebilir,

¹⁰³⁰ Foucault, “Klaus Croissant İade Edilecek mi?”, s. 160.

¹⁰³¹ Kızıl Ordu Fraksiyonu’nun avukatı Klaus Croissant, Federal Almanya Cumhuriyeti’nde müvekkillerinin suç ortağı olmakla suçlanır ve meslekten men edilir. Temmuz 1977’de Fransa’ya sığınır ve iltica talebinde bulunur. Ekim ayında Baader Meinhof üyeleri hücrelerinde ölü bulunur. Bir hafta sonrasında Fransa Croissant’ı hapisaneye kapatır ve Kasım ayında Federal Almanya’ya iade eder (Eribon, s. 279-281). Foucault’nun Croissant konusunda yürüttüğü aktivizm, örneğin, Foucault’nun liberal normatif siyasete yöneldiğini ve beraberinde hümanizmi desteklemeye başladığını öne süren Dosse’ye göre insan haklarına karşı tutumunda bir dönüm noktasını temsil eder (Dosse, s. 336-338). Foucault örgütü hiçbir şekilde desteklemediğini ve şiddeti siyasi bir araç olarak görmediğini vurgulamış, Deleuze ve Felix Guattari’nin kaleme aldığı, Baader Meinhof’u destekleyen bildiriye imzalamayı reddetmiş, Croissant’ın iltica hakkı ve yargı önünde savunulma hakkını savunmuştur. Bkz. Patton, “Government, Rights and Legitimacy: Foucault and Liberal Political Normativity”, s. 229; Michel Foucault, “Letter to Certain Leaders of the Left”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, ss. 426-428, s. 427.

¹⁰³² Foucault, “Klaus Croissant İade Edilecek mi?”, s. 157, 161.

¹⁰³³ Halperin, **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, s. 25-26.

ortadan kaldırılabilir, uygulama bulmayabilir, yani öngörülen etkiyi doğurmayabilirler. Belirli bir ihlalin “yargıya intikal etmesi” çoğu zaman hiçbir şeydir. Hakların tek güvencesi, yine siyasettir.

“Mekân, Bilgi ve İktidar” (“Space, Knowledge and Power”, 1982) özgürlüğün bir praksis olduğunu, tam da bu nedenle kurum ve yasalarla güvenceye kavuşturulamayacağını yazar: “Özgürlüğün güvencesi özgürlüktür.”¹⁰³⁴ Özgürlük ile hukuk arasında kurduğu ilişkiyle Foucaultcu perspektifin, yine geleneksel hak söyleminden farklılaştığı ileri sürülebilir. Liberal söylem, özgürlüğü öznenin özü ve “kaderi” olarak alırken, formel haklar sistemini bu özgürlüğün kurumsal ifadesi olarak gösterir. Ama özgürlük hiçbir zaman nihai olarak, herhangi bir kuruma ve hatta belirli bir pratiğe emanet edilemez.¹⁰³⁵ Hak siyaseti ne hukukla ikame edilebilir ne de yegâne siyaset etme tarzı olabilir. Foucault hakları stratejik ve taktiksel bir yerleştirme mantığıyla düşünür.

Bu perspektifte, hukuk özü itibariyle adaletle ilişkili değildir. Hukuk, adalet ve hakikatin gözle görülebilir, ulaşılabilir ve ölçülebilir olduğu önkabulünden hareket eden bir bilgi alanıyla ilişkilidir. Ama hukuken tanınan ve güvence altına alınan haklar da, tarihsel ve stratejik bir düzenlemenin ürünüdürler ve bu stratejik düzenlenmeler içerisinde manevra alanları açabilmek siyaseten olasılık dahilindedir.¹⁰³⁶ Hukuken içerilme ve dışlanma her zaman akışkandır. Dolayısıyla siyasi mücadelenin bir parçası olarak hukuk alanı önem arz eder. Öte yandan, “sistem içinde bir oyuncu olmak, sistemin işleyişine

¹⁰³⁴ Foucault, “Space, Knowledge and Power”, s. 354-255.

¹⁰³⁵ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 109-112.

¹⁰³⁶ Douzinas, Gearey, s. 58; Chevallier, s. 177.

veya doğruluğuna ilişkin baştan bir onay mekanizması konumuna gelmek”¹⁰³⁷ anlamına da gelmez. Özne ve iktidar arasındaki Foucaultcu ilişkiden de çıkarsanabileceği üzere; yönetimselliğin teknikleri günün koşullarında siyasi mücadele ve ihtilafların tek gerçek alanı gibi görünse de¹⁰³⁸, hukukun kurumsal oyununa katılım “istemeden edemeyeceğimiz şeyler”¹⁰³⁹ olsa bile, mücadele etmek isteyenler, oyunun kurallarını her daim yeniden yazabilir. Hakların performatif, söylemsel pratiğini göz ardı etmemek gerekir:

“Kim olduğumuz, arzumuz ve taleplerimizle ilgili hak iddia ederken kullandığımız dili tamamen biz oluşturmuyoruz. Daha önceki ve eşzamanlı birçok politik mücadeleyle ilişki içerisindeyiz: tanınma, haklar, özgürlükler, eşitlik ve adalet için kullanılan dilden faydalanmak zorundayız. Ve aynı zamanda tüm bu terimlerin anlamlarını da değiştirmek zorundayız. Yani hem adil muamele ve özgürlük talebinde bulunmak için cesarete sahip olmamız gerekiyor, hem de miras aldığımız söylemler dizisi içinde kendi yolumuzu bulmamız gerekiyor (...) tamamen kendimizin oluşturmadığı ancak geleceğini kendimizin oluşturmaya talip olduğumuz bir durum içerisindeyiz.”¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁷ Akman, s. 1296.

¹⁰³⁸ Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus**, s. 98 (1 Şubat 1978 tarihli ders).

¹⁰³⁹ Butler, Athanasiou, s.98.

¹⁰⁴⁰ Judith Butler, “Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset”, 2010, <http://bianet.org/biamag/insan-haklari/125328-queer-yoldasligi-ve-savas-karsiti-siyaset> (erişim tarihi: 15.05.2019).

IV. Özcülükten Stratejik Kimliklenmeye Hak Siyaseti

A. Hümanist İnsan-Normun Ötekisi

Bu çerçevede açık-uçlu, olumsal, performatif, siyaseten kurulan ve güvence altına alınan, strateji ve taktik merkezli, etkileriyle düzenleyici-özgürleştirici, öz-eleştirel bir hak siyaseti, aynı zamanda insan-özne ve özcülüğünü de geride bırakır. Alessandrini, Foucault açısından, insan haklarından söz edebilmek ve hak talepleri gerçekleştirebilmek için hümanizme ve normatif insanlığına ihtiyaç olmadığını öne sürer.¹⁰⁴¹ Aksine, bir öznellik mücadelesi olarak hak siyasetinin zorunlu koşulu, “siyaseti koşulsuz biçimde sınırlayacak”, hak mücadelelerini “kısıtlayacak”, başkaldırılan “iktidarı yeniden üretecek” insanlığı yerinden etmektir. Foucault, aşağıdaki pasajda görülebildiği üzere, insan haklarının, hümanizmin insan-normunu içermesinin zorunlu olmadığını ifade eder:

“Psikolojik, tıbbi, cezaevleriyle ve eğitimle ilgili bu farklı pratikler dolayısıyla belli bir insanlık fikri veya modeli oluştu; ve bu yeni insan fikri günümüzde normatif, apaçık bir hal aldı ve evrensel olarak kabul edildi. Oysa hümanizma, belki de, evrensel değil; özel bir durumla ilgilidir. Bizim hümanizma diye adlandırdığımız şeyi Marksistler, liberaller, Naziler ve Katolikler kullandılar. Bu, ‘insan hakları’ ve ‘özgürlük’ olarak adlandırdığımız şeyi reddetmemiz gerektiği anlamına gelmez; ama, insan hak ve özgürlüklerinin belli sınırlar içine alınması gerektiğinin söylenmesinin imkânsızlığını içerir. Örneğin, seksen yıl önce, kadın

¹⁰⁴¹ Alessandrini, s. 78.

erdeminin evrensel hümanizmanın parçası olup olmadığını sorsaydınız herkes evet cevabını verirdi. Hümanizmada beni ürküten şey, bize ait etiğin bir biçimini her tür özgürlük için evrensel bir model olarak sunmasıdır. Geleceğimizin, siyasi tayfın her yanında -sol, merkez ve sağ- dogmatik olarak temsil edildiği biçimiyle hümanizma içinde hayal edebileceğimizden daha fazla sır ve özgürlük ihtimali içerdiğini düşünüyorum.”¹⁰⁴²

Foucault yapıtının büyük ölçüde hümanizme ve özcülüğüne bir eleştiri getirdiği sıkça ifade edilir.¹⁰⁴³ Belirtildiği üzere hümanizm, neredeyse tüm Batı kültürüyle özdeşleşerek onu diğer kültürlerden ayıran asli unsur olarak düşünölmekle beraber, Batı’da on sekizinci yüzyıldan itibaren oluşın bilginin belirli bir düzenlenişini ifade eder. Dünya düzeni artık ne Tanrı’ya ne de tabiata atfedilebilir, merkezde artık İnsan vardır. Hümanizm tarihsel dışlama pratiklerine eşlik eden, insan varlığı mümkün bir bilgi nesnesi olarak kuran modern bir *episteme*’dir. Homojen bir kavram olmamakla beraber, en azından on yedinci yüzyıldan bu yana, zorunlu olarak dinden, bilimden ve siyasetten ödünç alınmış belirli insan tahayyüllerine başvuran bir olgudur; bu açıdan da “başvurmak zorunda kaldığı insan anlayışlarını renklendirme ve onları haklı göstermeye yarar.” İnsanın kim olduğu sorusuna tarihsel bir yanıt verir, onu nihai bir ölçüt olarak kavrar, insan oluşun anlamını çerçevelemeye çabalar. Tarihsel bir anda her tekil beden için geçerli olduğuna inanılan model, bir dönem hatta bir kültür ölçeğine taşınır. Ama “insandaki hiçbir şey –bedeni bile- diğer insanları tanımasını ve onlarda kendini tanımasını sağlayacak kadar sabit değildir.”¹⁰⁴⁴

¹⁰⁴² Foucault, “Hakikat, İktidar ve Kendilik”, s. 104.

¹⁰⁴³ Paden, s. 124.

¹⁰⁴⁴ Foucault, “İnsan Öldü mü?”, s. 32-33, 36; Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 186-187; Foucault, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, s. 243

Deliliğin ya da kapatılmanın Batı'daki tarihi, hümanizmin insan olanı çerçeveleme hareketinin siyasi etkilerini, ötekiliği kuran ve sınırdan tutan şiddeti olarak da okunabilir: İnsanın aklı da olan tabiatı delilikte unutulduğundan, deliyi tekrar insanın tabiatıyla buluşturmanın rasyonel çözümü, “ilerlemeci bir insanlık” adına kapatılmada bulunurken, deli kendisi ve ama her zaman da “öteki” için bir cezalandırma nesnesi haline gelir.¹⁰⁴⁵ “İnsanlığın gelişimi” itibarıyla Batı'da bedensel acı cezalandırma aracı olmaktan çıkarken, bedene modern bir ruh eşlik eder. Bu ruhun hiç de bir yanılsama olmadığını görmek için beden üzerindeki iktidar tekniklerine bakmak yeterlidir. Cezalandırılanın, kapatılanın ya da eğitilenin bedeni çevresinde, çocuklarda, okullarda ya da sömürge halklarında bu ruh bedenler üzerinden sürekli üretilir. Psike, öznellik, kişilik gibi kavramlar belirli bir bilgi-iktidarın ürünü olan ruhun üzerinden inşa edilirken, bilimsel teknik ve söylemler, hümanizmin ahlaki talepleri geçerliliğini hep ondan alır. Ruhla ikame edilen, bilimin, felsefi tefekkürün, teknik müdahalenin nesnesi gerçek bir insan değildir: “Bize tasvir edilen insan (...) hâlihazırda kendinden daha derin bir tabiiyetin etkisidir. Kendisi de bizzat iktidarın beden üzerindeki hakimiyetinin bir parçası olan bu ruh, insanda ikamet eder, onu var eder. Siyasi anatomisinin etkisi, aynı zamanda aracıdır. Ruh bedeninin hapisanesidir.”¹⁰⁴⁶

İnfaz hukukunda bedenin cezalandırılması yerini, “daha az acı, daha çok saygı, daha çok insanlık adına” bu ruhun ıslah edilmesine bırakır. Söz konusu olan bir canavar dahi olsa, “tabiat dışı” olana hukuk “insan” gibi muamele etmek zorundadır. Basitçe

¹⁰⁴⁵ Foucault, **History of Madness**, s. 484-485

¹⁰⁴⁶ Foucault, **Discipline and Punish**, s. 30.

nedeni, cezalandırılan bedeninin de insanlıktan pay almasından öte, iktidar etkilerinin böyle bir regülasyona ihtiyaç duymasıdır: “İnfazı hesaplayacak ve uygun teknikleri hükme bağlayacak olan bu ‘ekonomik’ akılsallıktır. ‘İnsanlık’ bu ekonomiye ve onun özenli hesaplamalarına verilmiş addır.”¹⁰⁴⁷ Hümanizm, topluma ve etiğe model olmak üzere insanlık kurgusunu doğallaştıran, özgürlüğünü ve ahlakını evrensel bir hakikat formu olarak sunan girişimdir. Başka bir ifadeyle, insanın özünü sabitleme çabasında, insan olanın idrak edilebilirliğini ölçüme tabi tutan, Foucault nezdinde tekil bedeninin potansiyelini inkâr eden siyasi bir teknolojidir.¹⁰⁴⁸ Fakat;

“Kendi tarihlerinin seyrinde insanlar hiçbir zaman kendilerini inşa etmeye son vermezler, yani, devamlı olarak öznelliklerini yerinden ederler; kendilerini sonsuz, çok yönlü ve farklı öznellikler silsilesi içerisinde inşa edebilme gayreti hiçbir zaman tamamlanmaz, hiçbir zaman bizleri “insan” olabilecek bir şeyin huzuruna çıkarmaz. İnsanlar sürekli olarak nesneleri inşa ederken, aynı zamanda insanı bir özne olarak yerinden eden, deforme eden, dönüştüren, başkalaştıran bir süreçle hemhal olurlar.”¹⁰⁴⁹

Foucault, bu yerinden etme hareketi ekseninde, ne olabileceğini tasarlamayı bırakarak, henüz varolmamış insan oluşu (*not-yet-human*) üretmeyi önerir.¹⁰⁵⁰ Foucault’nun “öznesiz” etiği, insanın ne olduğuna yanıt veren özcü güçleri dağıtma, farklı oluşlara ya da bedenleşmelere, gelmekte-olan-insan (*human-to-come*) figürlere yer

¹⁰⁴⁷ Foucault, **Discipline and Punish**, s. 91-92.

¹⁰⁴⁸ Patton, “Foucault, Critique and Rights”, s. 270; Golder, “Foucault and the Unfinished Human of Rights”, s. 373.

¹⁰⁴⁹ Foucault, “Interview with Michel Foucault”, s. 276.

¹⁰⁵⁰ Golder, “Foucault and the Unfinished Human of Rights”, s. 373.

açabilme çabasında bir özgürlük sorunu olarak açıklanabilir.¹⁰⁵¹ Özgürlük pratiği olarak etik, insanın kendini “sorunsallaştırması”, soybilim aracılığıyla özcü ontolojilerin inkârı, ne olduğumuzu keşfetmenin ötesinde olduğumuz şeyin reddi, kendimizi yine tarihsel bir varlık olarak aramak yerine yaratıcı biçimde yeniden inşa etme sanatıdır.¹⁰⁵² “İnsanlığı” kaybetmek, bedeni “insan”dan özgürleştirme cesaretini gösterebilmek, bir davranış biçimi, bir mizaç edinebilmektir.

İnsan haklarına ilişkin sorun, özne kategorisiyle insan olanı özcü biçimde sınırlandırarak çerçeveleme tekniği olarak işlemesidir.¹⁰⁵³ Çalışmanın ikinci bölümünde de örneklendirildiği üzere, insan hakları düzenleyici ve özneleştirici etkiler üretebilmekte, farklılığı siyaseten kovan pratiklere temas edebilmektedir. Foucault hak siyasetini iktidarın siyasi teknolojileri ile kendilik teknolojilerinin, insanın kendisiyle ilişkisini manüple eden tekniklerin kesiştiği yerde konumlandırır. Yani hakları etik-siyasi bir sorun olarak alır. Hak siyasetini bedenlerin icrası, eylemliliği üzerinden temellendirir ve dolayısıyla da temsil üzerinden düşünülmeyen bir “biz”e işaret eder. Böylece, hümanist normun idrak edilebilirlik normlarının ötesinde maddeleşen bedenleri, “hümanist norm üzerinden insan olarak görülmeyen toplumsal ve siyasi ötekiler” ile “doğal addedilmiş”¹⁰⁵⁴ ötekileri hak siyasetine davet edebilir. Rosi Braidotti’ye göre Foucault, insan öznenin, yönetimsellik tekniği olarak hiyerarşik ölçekte farkı tayin eden bir norm olduğunu, çeşitli dışlama ve sömürü şablonları oluşturduğuna işaret eder. Hegemonik insanın (Braidotti’nin vurgusuyla “erkek-insanın”) ölümü ilan edilmiştir. Ancak erkek-insan ölümünün kriz retoriğine düşmeden Foucault, eleştirel ama olumlayıcı bir

¹⁰⁵¹ Alessandrini, s. 78.

¹⁰⁵² Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 68; Keskin, “Özne ve İktidar”, s. 23, 20.

¹⁰⁵³ Golder, “What is an Anti-Humanist Human Right”, s. 656.

¹⁰⁵⁴ Braidotti, s. 38, 41.

perspektiften insan oluşu alternatif biçimlerde düşünmek üzere, hakların da araçsallaştırılabileceği çeşitli güzergâhlar geliştirir.¹⁰⁵⁵

“İnsan nedir?” ya da “hakların öznesi kimdir?”; birbirine özdeş bu iki soru geride bırakılırken, bu güzergâhlarda canavarlar, ucubeler ve siborglar belirebilir. Bugüne kadar kimleri ya da neleri temsil ettiklerinin bir dökümünü sunmak için değil; haklar bahsedilmiş İnsanın, ondan çok daha hakiki bedenleri olmadan varolamayacağını, başka türlü olabilmenin imkânlarını konuşmak için. Anormallerin soybilimine ayrılan 1974-1975 dönemi dersleri, disiplinci-biyopolitik tekniklerin işletildiği normalizasyon toplumunda canavar ve ucubeyi, ötekiliği baskılayan ve yaşamları manüple etmeye yarayan sınır-kategoriler olarak almıştır. Sibel Yardımcı, Batı’nın tahayyülünde yaşamın ve siyasetin sınırlarını belirleyen canavar figürü olduğunu, cinsellik, cinsiyet, kültür ve ırk sorunlarının daima onun temsiline başvurduğunu belirtir. Akıl-beden, kültür-doğa, insan-hayvan, erkek-kadın, uygar-ilkel gibi modern ikicilikler üzerinden inşa edilen insan¹⁰⁵⁶ ve bu sınırları ihlal eden, “yabancılığın izi, ötekiliğin delili olarak aramızda dolaşan” canavar; en nihayetinde İnsanın kendinden menkul bir şey olmadığını anlatırlar. “İnsan nedir?” ve türevi sorular, hiç de nesnel ya da doğal sorular değildir; hak ve kimlik kategorilerine “temel” inşa edilirken, bu sorulardan hareket edilir. Dolayısıyla da oldukça somut, stratejik ve siyasi sorulardır.¹⁰⁵⁷ Arendt ile Agamben’in vurguladıkları üzere, sınırlara dair sorulardır.¹⁰⁵⁸ Ötekiyi tayin eden normatif yapılardır. Öte yandan Donna Haraway’in belirttiği gibi, ironik biçimde “nasıl Batılı logosun cisimleşmiş hali olan

¹⁰⁵⁵ Braidotti, s. 79, 36.

¹⁰⁵⁶ Donna Haraway, “Siborg Manifestosu”, **Başka Bir Yer** (çev. Güçsal Pusar), Metis Yayınları, İstanbul, 2009, ss. 45-90, s. 85.

¹⁰⁵⁷ Butler, **Savaş Tertipleri**, s. 128.

¹⁰⁵⁸ Yardımcı, “Canavar: Kültüralizm Ne Zamandı?”, <https://www.e-skop.com/skopdergi/canavar-kulturalizm-ne-zamandi/928> (erişim tarihi: 15.05.2019).

İnsanoğlu olunmayacağını, hayvanlar ve makinelerle kaynaşmış olmamız sayesinde” canavardan ve siborgdan öğrenebiliriz. Siborgun vaadi, Haraway’e göre, insanı merkezi epistemolojik konumundan ve kimliğinden etmesi, insan ya da insanlık, insan hakları, kimlik, aidiyetler üzerinden sürdürülen ve Aynı’lığa yaslanan geleneksel siyaset etme biçimlerini; kimliklerin parçalandığı, insan, hayvan, makine, kadın, erkek gibi kategoriler arasındaki sınırların muğlaklaştığı bir düzlemde düşünmeye davet etmesidir.¹⁰⁵⁹ Foucault’nun, kimi yorumcuların belirttiğinin aksine, geç dönem çalışmalarında insan hakları üzerine düşünürken hiç de bir çelişki yaratmadığı düşünülebilir. Foucault yazınının önemli figürleri, deliler, mahkûmlar, geyler, sapkınlar, anormaller, canavarlar, interseks bedenler; erkeklik, normallik, heteroseksüellik, sağlık gibi idealler etrafında yanıt aranan siyasi-etik insan sorusu üzerinden kaçınılmaz biçimde insan haklarının sorgulanmasına bağlanırlar. İnsan-oluş imkânı sorunsalının Foucault’nun insan haklarına başvurusunda merkezi bir rolü olduğu, hak siyasetinin sahiplenilmesinin, aynı zamanda şimdiki zamanının kimlik, öznellik ve temsil sorularını tartışmaya açma gibi bir işleve sahip olduğu ileri sürülebilir.¹⁰⁶⁰ Brent Pickett, Foucault’nun hak sorununu ele alışının, okuru, özdeşlik yerine fark üzerinden kurulabilen bir hak siyasetine götürdüğünü yazar.¹⁰⁶¹ Haklar büyük ölçüde, bireysellik-karşıtı mücadeleler olarak selamlanan ve 1970’li yıllarda Batı’da yaygınlaşmaya başlayan kimlik siyaseti ekseninde Foucault yazınına katılır.

Agamben, insan haklarının ötesinde sınır-kavram insanı sorgulamayı önermiş, yaşam-siyaset sınırlarının çöktüğü ve belirli bir süreliğine kesintiye uğrayan, öznesezleşen

¹⁰⁵⁹ Haraway, s. 47, 56.

¹⁰⁶⁰ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 82.

¹⁰⁶¹ Pickett, s. 407.

tarihsel figürler üzerinden, bir kurallar bütünü ve kurallara riayet içermeyen, yani ahlak olmayan bir etiğin imkânını sorgulamıştı. Foucault bu etik sorgulamayı yeniden haklara; insan olanın anlamını yeniden yapılandırabilme, bu yeni anlam ve yeni ilişki biçimlerini hukuka kaydettirebilme konusunda mücadelelere sahne olan kimlik temelli hak siyasetine taşır. Benzer biçimde Lefort, dönemin Fransa’ında kimlikler etrafında sürdürülen direniş pratiklerine işaret ederek, özne paradoksasını aşabilmek üzere hak siyasetini belirlenemez bir alan olarak olumlar. İfade özgürlüğü vurgusuyla hakların bireyleri siyaseten ilişkilendirme ve mobilize etme gibi bir gücü olduğunu ileri sürerek, hakların talep edildiği zemini, demokrasi için kurucu bulur. Rancière ihtilaf kavramını insan hakları eleştirisinde merkeze taşıyarak hakların öznesini tayin etmeyi bırakmayı önerir. Hak siyasetini sürdürenler, yurttaş ile insan arasında ihtilafı bir özneleşme sürecine tabidir. Bununla beraber, daimi olarak ihtilaftan beslenen hak siyaseti, siyasileştirilmiş kimliklerle de arasına mesafe koymalıdır. Kimlik, siyasetin reddidir.¹⁰⁶²

Foucault’nun hak siyasetine ilişkin yaklaşımı, ihtilaf düzlemi açısından Lefort ve Rancière çizgisine yerleştirilebilmekle beraber, siyasi mücadeleler içerisinde birtakım özne ve kimlik konumlarına olan gereksinimlerimizi kabul ettiği için daha gerçekçi bulunabilir. Hak siyasetinde farklı biçimlerde özneleşen ve hak talep eden bedenler birer soyutlama değildir. Foucault nezdinde hak siyaseti üzerine düşünmenin daima kişisel-siyasi ilişkilennmeler, belirli mücadele deneyleri, bu mücadelelerin strateji ve taktikleriyle bağlantılandırılması, kimliklerin basitçe geride bırakabilecek bir şey olmadıklarını görmeye izin verir. Zira spesifik bir tahakküm karşısında spesifik ve yerel mücadele verenler, bütünüyle gündelik yaşamlarından, kendilerini nasıl gördükleri, tanımladıkları

¹⁰⁶² Keucheyan, s. 239.

ya da reddettiklerinden, başkalarının onları nasıl gördüğü, kim ya da ne olarak çağırdığı, muamele ettiği ve yaraladığından hareket ederler. Foucault, Arendt’le yan yana getirilebilir. Kimlik, Arendt’te siyaseten kurulan ve koşullu bir araçtır. Kimlik bizi konuşmaz, siyaseten, taktiksel olarak bu kimlikleri üstleniriz. Zorunlu ama imkânsızdır. Olduğumuz değil, siyaseten yaptığımız şeydir. Hak siyaseti içerisinde kalarak bireysizleşme imkânı, stratejik olarak kimliklenme dolayısıyla, totalleştirici özsel bir ölçüt olmayan özne konumlarıyla, birtakım geçici, değişken kimlikler altında bir araya gelerek ve birtakım istikrarsız hak kategorileri altında mücadele vermekte aranır.

Toparlanırsa; haklar, insan olanı farklı ilişkilendirme tarzları üzerinden yeniden üretme, “kendimizi kendi özerkliğimiz içinde kesintisiz olarak yaratma”¹⁰⁶³ girişimlerinde başvurulabilen araçlardır. Kaldı ki mevcut hak mücadeleleri, liberal-hukuki hümanizmin çerçevelerini daima istikrarsızlaştırmıştır.¹⁰⁶⁴ Foucault, hümanizmin içinde dahi özgürlüğümüz için çok daha fazla imkânın bulunabileceğini ileri sürer.¹⁰⁶⁵ Dolayısıyla anti-hümanizmden ya da hümanizmden yana olma şantajı da belki bir kenara bırakılabilir; insanın kendisini etkin biçimde kurması, kendi kültüründe, kendi toplum ve toplumsal grubunda bulunduğu ve kendisine önerilen, dayatılan kalıplarla mümkün olabilir.¹⁰⁶⁶ Bununla beraber, özne kategorisinin tamamlanmamışlığı, örneğin insan-tabiat, insan-hayvan, insan-makine gibi modern ikicilikleri bulandıran özdeşleşmeler için bir açıklık sunmak üzere koşuldur.¹⁰⁶⁷ İnsan kavramının kendisini yeni ilişkilendirmelere açık tutmak, insan hakları söylem ve siyaseti için elzemdir ve haklar bu şekilde, özcü ve

¹⁰⁶³ Foucault, “Aydınlanma Nedir?”, s. 187.

¹⁰⁶⁴ Mutman, s. 186.

¹⁰⁶⁵ Foucault, “Hakikat, İktidar ve Kendilik”, s. 104.

¹⁰⁶⁶ Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, s. 235.

¹⁰⁶⁷ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 89.

insan-merkezci olmayan bir siyasetin aracı olabilir. İnsan hakları hukuku metinlerini önceleyen bir özneyi referans almak yerine, bu kurucu açıklığı sağladığı ölçüde hak siyaseti, siyasete “yeniden-eklemlenme” zemini sağlayabilir. Uluslararası insan hakları, hak mücadeleleri aracılığıyla, daima insanı yeniden tanımlamaya açar; insan olanı yeniden yazar ve yazmak zorunda bırakılır.¹⁰⁶⁸ Hak siyaseti bu açıdan, insan olarak idrak edilebilirliğin hangi normlara göre bahşedildiğini tartışma imkânı sunabilir:

“Bu idrak edilebilirlik olmaksızın insan yersiz, olmanın (*being*) ve oluşmanın (*becoming*) öte tarafında kalmak zorundadır. Bununla beraber, başka türlü, başka yerde yaşayan, farklılaşan, cinsiyetlenen, maddeleşen, dokunulan ve dokunanların titrek insanlığı, bu tekanlamlı insan kategorisine durmaksızın bela olur ve hayalet gibi musallat olur.”¹⁰⁶⁹

B. Özcülük, Kimlik ve Mağduriyet: Wendy Brown

İnsan haklarının öznesi, zorunlu olarak tamamlanmamış bir öznedir; belirli bir insanlıkla çerçeveslendirilemez ya da meşrulaştırılamaz. Bu nedenle de hak siyaseti, İnsan kategorisinden dışlananlar, hümanist normun toplumsal-siyasi ötekileri ile doğal ötekileri bakımından, kimin ya da neyin insan sayılacağı konusunda siyasi mücadele vermeyi mümkün hale getirebilir. Bu siyasi mücadelenin ne pahasına, nasıl sürdürüldüğü ya da sürdürülebileceğine dair soru, Foucault’nun işaret ettiği öznellik mücadelelerine, tutum ve karşı-tutumların birliğinden ötürü hakların düzenleyici/özneleştirici ve özgürleştirici etkilerinin bir arada belirdiği siyasi alana bağlanır. Zira söz konusu çift-yönlülüğü

¹⁰⁶⁸ Judith Butler, “Beside Oneself: On the Limits of Sexual Autonomy”, **Undoing Gender. On the Discourse Limits of Sex**, Routledge, New York, 2004, ss. 17-39, s. 36-37.

¹⁰⁶⁹ Butler, Athanasiou, s. 59.

nedeniyle haklar, hak sahipliğini ve öznelerin eyleme kapasitelerini genişletebilme ve hukuktan koruma talep edebilme imkânı vermekle beraber, tutumlar içerisine yerleştirerek, onları yeniden yönetilebilir kılmak üzere özneleştirir, siyasileştirilmiş kimlikler içerisine hapsedebilir. Farklılığı Aynı'ya, insanlık ailesine yeniden asimile edebilir. İnsan-norm, belirli idealler çerçevesinde oluşturulmuş, modernliğin insan-hayvan, kültür-doğa, kadın-erkek, beyaz-renkli, sağlam bedenli-sakat, yurttaş-mülteci, eşcinsel-heteroseksüel, patron-işçi, Batı-Doğu gibi çeşitlendirilebilecek ikicilikleriyle kurulur. Bu ikici düşünme sistemi her zaman belirli bir hiyerarşiyle oluşur: Makbul bir öznellik ve onunla ilişkili, normatif kuvvetlerine maruz kalan bir öteki, bir karşı-kutup tayin edilir. Foucault'nun da işaret ettiği üzere fark ve başkalık (ya da canavarlık), İnsan meselesinde kurucu bir rol üstlenir. Hümanizmin İnsanın (örneğin erkek, Batılı, insan), cinsiyetlenmiş ötekinin (kadın), ırk üzerinden ötekinin (yerli), doğal addedilmiş ötekinin (hayvan) sınırlarını çizen diyalektik bir düşünce biçimi olduğu ve her zaman “-den farklı” olmayı, “-den az” olmakla özdeşleştirdiği ileri sürülebilir. Ötekinin yadsınan farklılığı, bu ilişkide bir “eksiklik” ya da bir “kayıp” haline gelir.¹⁰⁷⁰ Her kimlik, olmadığı şeyle ilişkilendirildiği bir özdeşleştirmeye mahkûm edilir.¹⁰⁷¹

Athena Athanasiou'dan yaptığımız alıntıdaki “hayalet gibi musallat olma” ifadesinin altını çizmek gerekir. İlk olarak; hakların muteber öznesinin dışında bırakılan, örneğin cinsiyet, cinsellik, ırk, sakatlık temelinde canavarlaştırılan¹⁰⁷² ve bu şekilde söz konusu özneliliği muteber kılan ötekiler, bizzat kendilerini ötekileştiren insanın haklarını

¹⁰⁷⁰ Braidotti, s. 38; Butler, Athanasiou, s. 60.

¹⁰⁷¹ Judith Revel, “Kimlik, Doğa, Yaşam. Üç Biyopolitika Yapıbozumu”, **Cogito: Michel Foucault**, 70-71, Yaz 2012, 9-20, s. 10.

¹⁰⁷² Yardımcı, “Canavar: Kültürizm Ne Zamandı?”, <https://www.e-skop.com/skopdergi/canavar-kulturalizm-ne-zamandi/928> (erişim tarihi: 15.05.2019).

ele geçirmek üzere hak siyasetine musallat olurlar. Öte yandan kayıp ya da eksiklik de hayalet gibi onlara musallat olmayı sürdürebilir. Örneğin hegemonik bir “kadın” ya da “gey” kimliği altına yerleşmek ve bu kimlik üzerinden hak talep etmek, yine ikici sistemlerin etki alanına gönderme yapar. Eksiklik ya da kayıp olarak nitelendirilen şey, kimlik üzerinden artık bir temsil bulabilmekle beraber¹⁰⁷³, eksik olmayı sürdürerek, üstelik de bu eksiklik üzerinden bir öz inşa ederek, insan soyutlamasına dahil olabilir. Zira başvurulanan kimlikler, kendilerinin yaratmadıkları, hâlihazırda orada, karşı çıktıkları bireyselleştirme tekniklerinin kategorileridir. Daha da önemlisi, İnsan olana karşı çıkıp neyin insan sayılacağını tartışmaya açarken ve belirli bir kimlikle ses bulurken, temsile izin veren kimlik, İnsan normu gibi kendi öteki kategorilerini yaratabilir. İktidarın bu karmaşık “kimlik belirleme ve soğurma” mekanizmasında farklılık hep Aynı’ya göre, farklılaşacak önsel bir kimliğe göre tayin edilirken, sınır “ihlalleri”¹⁰⁷⁴ bile en nihayetinde aştıkları sınırları zımni biçimde olumlarken, farklılığın görünümleri farklılık üzerinden tanımlanabilir mi?¹⁰⁷⁵ Foucault’nun ifadesiyle “özdeşliğin farklılığa hakim olmaması” için haklara musallat olarak mücadele verilirken, aynı zamanda, Aynı’nın belirli bir farklılığı kendi içerisinde bir karşıtlık olarak sabitlemesinden kaçınılabilir mi?¹⁰⁷⁶ Farklılığın “öz”ünün, “her yerde ve herkesteki” ortaklığının peşine düşmeden ve farklılığı farklılık olarak tutan bir siyaset, kimlik temelli tanınma ve hak talepleri içerisinde mümkün olabilir mi? Hak talep etme edimi, “ben” temelinde, evrensel olarak sabitlenmiş totalleştirici kimlik kategorilerini zorunlu olarak içerir mi? Ya da hak siyaseti belirli bir

¹⁰⁷³ Butler, Athansiou, s. 61.

¹⁰⁷⁴ Foucault, “İhlale Önsöz”, s. 52.

¹⁰⁷⁵ Revel, **Michel Foucault: Güncelliğin Bir Ontolojisi**, s. 51-52.

¹⁰⁷⁶ Foucault, “Theatrum Philosophicum”, s. 225.

perspektiften, bir mağduriyet, “asimilasyon yanlısı bir siyasetle”¹⁰⁷⁷ arasına mesafe koyabilir mi?

Batı’da insan haklarının yükselişi ve çöküşünün, özellikle yerel ve/veya global kimlik temelli mücadeleler üzerinden gerçekleştiği ileri sürülmektedir. 1970’li yıllarla başlatılmakla beraber özellikle 1990’lı yıllardan bu yana, İnsan normun karşısında “fark”ı temsil eden kimliklerle hak talep etme, siyasi eylemin asli bir biçimine dönüşmüş; bu girişimler İnsan-öznenin paradoksallığını ifşa etmiş, insan haklarını güncel bir sorun olarak tanıtmışlardır. Öte yandan yine söz konusu dönemden itibaren kimlik ve kimlik temelli hak mücadeleleri, Foucault’nun terminolojisiyle normalleştirici ve disipline edici etkileri nedeniyle, çeşitli perspektiflerden eleştirinin odağı haline gelmiştir. Feminist mücadele içerisindeki belirli bir duruşa, kadınlık kavramının doğallaştırılmasına ve evrenselleştirilmesine karşı çıkılırken, feminizmin öznesinin özcü biçimde, kolonyal, beyaz, orta üst sınıf ve cinselliक्सizleştirilmiş yapılandırıldığı ve bu “siyasi” özne lehine farklılıkları yeniden hizalandırıldığı sıklıkla eleştirilir. Benzer bir eleştiri, sabit cinsiyet kimliği ve cinsel yönelim kategorileriyle, “hak eşitliği” vurgusuyla hareket eden belirli bir LGBTİ+ özgürleşme pratiğine de yöneltilir. Özcü kavramların normdan sapan deneyimleri marjinalleştirebildiği, evlilik, evlat edinme, miras hakkı gibi taleplerin normalleştirmeye, heteronormatif¹⁰⁷⁸ kültüre asimile edilmeye yol açabileceği, cinselliği

¹⁰⁷⁷ Tuna Erdem, “Hizadan Çıkmaya, Yoldan Sapmaya ve Çıkıntı Olmaya Dair: Kimlik Değil, Cinsellik! Tektip Cinsellik Değil, Cinsel Çeşitlilik”, **Cinsellik Muamması. Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet** (haz. Cüneyt Çakırlar ve Serkan Delice), Metis Yayıncılık, İstanbul, 2012, ss. 37-71, s. 51.

¹⁰⁷⁸ Heteronormativite kavramı, Michael Wagner’in kullanımıyla, heteroseksüel yönelimi nihai bir norm, cinselliğin modeli olarak dayatan, heteroseksüellikten sapan cinsel pratikleri marjinalleştiren ve kriminalize eden tahakküm rejimini ifade eder. Toplumun heteronormatif düzenlenişi, yalnızca belirli cinsel pratikleri ve öznellikleri dışlamakla kalmaz, heterokseksüel cinselliği de evlilik içi, üreme odaklı, tek-eşli biçimde düzenler. Heteroseksüelliğin toplumsal cinsiyetin üreme işlevleri bakımından sınırlandırılmasını doğallaştırır. Böylelikle ikili cinsiyet sistemine ve patriarkaya, toplumsal cinsiyetin de biyolojik olduğu düşünülen birtakım özelliklerle belirlendiği varsayımına katkı sunar. Bkz. Michael Wagner, “*Queer Gezegen Korkusu: Queer Politika ve Toplumsal Teori*’ye ‘Giriş’” (çev. Kürşad Kızıltuğ), **Queer Tahayyül**

“sabit bir yönelim” olarak cinsel çeşitliliği marjinalleştirebildiği konusunda çeşitli kaygılar dile getirilir. 1980’li yıllardan itibaren, özellikle Foucaultcu müdahaleyle cinsellik ve cinsel kimlik kategorilerinin, cinselliğe ilişkin siyasi stratejilerle yüklü, toplumsal inşacılığın ürünü olduğunu ileri süren bir yazın belirir. İnsan hakları söylemi ve kimlik siyaseti içerisinde başvuru alan evrenselleştirici dil konusunda şüpheler artar. Özellikle queer¹⁰⁷⁹ müdahalelerle, söz konusu kimliklerin özcülüğü ve doğallaştırıcılığının düzenleyici etkileri yerine cinsiyet ve cinsel kimliklerin akışkanlığını vurgulamaya, özne kategorilerinin ontolojisiyle değiştirilmesine, strateji merkezinde siyaseten değerlendirilmelerinin imkânına dair çeşitli sorular yöneltilir.¹⁰⁸⁰ Zira bir kayıp ya da birtakım haklardan mahrumiyet üzerinden kurulan sabit kimlikler ve kimliğe bağlanmış hak kategorileri, kendi başına bir amaç olarak alınıp öznellik mücadelesinin nihai odağı haline getirildiğinde hiyerarşik şablonları yeniden üretebilir.¹⁰⁸¹ Kimliklerin bu çerçevede, tekil bedenlerin çeşitliliğini göz ardı ederek onları soyutlama ve genellemelere

(der. Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013, ss. 149-178, s. 165-169; İlkay Özküralp, “Queer Teori”, **Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları** (haz. Feryal Saygılıgil), Dipnot Yayınları, İstanbul, 2016, ss. 213-230, s. 214-215.

¹⁰⁷⁹ Türkçe’ye “garip”, “tuhaf”, “yamuk”, “ayrık” gibi sözcüklerle karşılanabilecek İngilizce queer sözcüğü, genellikle cinsiyet ve cinsel yönelimi konusunda marjinalleştirilen kitleleri aşağılamak için kullanılmış, 1990’lı yıllardan, özellikle *Queer Nation* adlı New York’lu aktivist örgütün kavramı sahiplenmesinden bu yana teorik ve siyasi bir çizgide başvurulmaya başlanmıştır. Queer, normatif alanın dışında bırakılanlar için yeniden adlandırma imkânı yaratmıştır. Gey ve lezbiyen kimliklerinin siyasi mahiyeti konusunda sürdürülen siyasi ve teorik tartışmaların bir ürünü olmakla beraber, bugün queer kuram, genel olarak, kimlik ve cinselliğin üzerine inşa edildiği kategorilerin eleştirisi, kimlikleşme karşılığı bir tutuma tekabül etmektedir. Farklı şekillerde tanımlanmakla beraber bu çalışmada kavrama esasen, LGBTI+ kategorilerinin herhangi biriyle özdeş olmayacak biçimde, cinsiyet ve cinsellikle ilgili ikici düşünme yapılarına karşı çıkan, cinsiyet, cinsel yönelim kimliklerinin doğal olmadıklarını, iktidar ilişkilerinden bağımsız düşünölemeyeceklerini ileri süren siyasi/teorik bir tavır olarak başvurulmuştur. Kavrama ilişkin olarak bkz. Özküralp, s. 219-227; Erdem, s. 45-51.

¹⁰⁸⁰ Bkz. Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 61; Margeret A. McLaren, **Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity**, State University of New York Press, Albany, 2000, s. 117, 119; Beatriz Preciado, “Queer Çokluklar: ‘Anormal’lerin Politikası için Notlar (çev. Leman Seveda Darıcıoğlu), **Queer Tahayyül** (der. Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013, ss. 323-334, s. 331-333; Monique Wittig, **Straight Düşünce** (çev. Leman Seveda Darıcıoğlu, Pınar Büyüktaş), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 49 vd.; Wagner, s. 154 vd.; Hughes, Paterson, s. 64; Wagner, s. 154-155; ¹⁰⁸⁰ Anne Marie Smith, “Direniş Olarak Rastafari ve ‘Yeni Toplumsal Hareketler’de Özcülüğün Belirsizlikleri (çev. Ahmet Fethi), **Siyasal Kimliklerin Oluşumu** (haz. Ernesto Laclau), Köprü Kitapları, İstanbul, 2015, ss. 231-276, s. 232-233.

¹⁰⁸¹ Preciado, s. 328.

mahkûm ettiği, Reyda Ergün ve Akal'ın belirttiği üzere tıpkı modern ruh İnsan gibi, kimliğin de bedeninin hapishanesine dönüşebildiği ileri sürülebilir.¹⁰⁸²

Çağdaş siyaset teorisinin en güncel tartışma noktalarından birine¹⁰⁸³, kimlik, hak ve özne kategorileri arasındaki paradoksa kapsamlı biçimde değinmemiz mümkün olmasa da, insan haklarının özne sorununa taşınan birtakım tartışma noktalarına değinebiliriz. Çalışmanın farklı duraklarında belirtildiği gibi, geleneksel insan hakları söylem ve pratiğine yöneltilecek temel eleştirilerden biri, hakların bir özne-norm tayin edip insani ve yaşanabilir olan hayatı düzenlerken, nesnesi olarak kurbanlaştırılan öznel konumları aldığı ve mağduriyeti metalaştırdığı, nihayetinde siyaseti edilgenleştirdiği yönündedir. Bu noktada hakların düzenleyici ve özneleştirici etkilerine geri dönerek, söz konusu eleştiriyi cinsel fark üzerinden Foucaultcu terimlerle tartışan Brown'un analizine değinilebilir. Hak taleplerinin yerelliği ile kimlik kategorilerinin evrenselleştiriciliği, hakların düzenleyici ve özgürleştirici etkileri arasında da izlenen hakların öznesinin paradoksal konumunu aşmayı iddia etmek yerine, paradoksu tanıyan ve onunla baş etmeyi deneyen bir yaklaşıma işaret edilebilir. Zira söz konusu paradoks, eşcinsel kimlik ile gey oluş (*becoming gay*) arasında tezahür ederek, Foucault'nun eleştirel ama olumlayıcı cinsellik hakları savunusunu bütünüyle belirlemektedir.

Brown, hakların düzenleyici/özneleştirici boyutuna odaklanarak, 1990'lı yıllardan bu yana Batı'da sürdürülen mücadelelerin insan haklarının desteklenmesi, toplumsal

¹⁰⁸² Reyda Ergün, Cemal Bâli Akal, "Kimlik Bedenin Hapishanesidir", **Kimlik Bedenin Hapishanesidir. Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2. Baskı, Ocak 2014, ss. 1-10, s. 8.

¹⁰⁸³ Judith Butler, "Evrenseli Yeniden Sahnelemek: Hegemonya ve Biçimciliğin Sınırları" (çev. Ahmet Fethi), **Olumsallık, Hegemonya, Evrensellik** (yaz. Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek), Hil Yayın, İstanbul, 2009, 19-55, s. 40.

olarak kırılğan kitlelerin haklarının hukuken tanınması ve genişletilmesine odaklandığını, söz konusu girişimlerin önemli olmakla birlikte, demokrasinin bütünüyle hak, tanınma, koruma talebi olarak algılanmasına yol açmış olduğunu ileri sürer. Haklar, heteronormatif ve patriarkal toplum düzeninde elbette “istemedi edemeyeceğimiz şeyler”dir; tek bir kadının maruz kaldığı şiddeti azalttığı ölçüde tartışmasız değerlidirler. Kaldı ki şiddet ve tahakküm söz konusu olduğunda her şey araçsallaştırılabilir. “Hiçbir şey politik değildir, her şey politik hale gelebilir” ve bu konuda taviz verilemez. Haklara başvuru, gündelik yaşamda heteronormatif ve patriarkal düzenin birçok somut etkisini ve şiddetini hafifletebilir, bu nedenle de vazgeçilmez olmakla beraber düzenin hakkından tek başına gelemeyiz. Brown’a göre sorun, günümüzde insan haklarını çeşitli özgürleşme hareketlerinin asli aracı olarak konumlandırmak; mevcut koşullara meydan okumak yerine bu koşullar tarafından, belirli bir özne kategorisi aracılığıyla düzenlenmeye açık hale gelmektir. Brown’un eleştirisinin odağındaki husus ünlü bir sloganla somutlaştırılabilir: “Geyler ve lezbiyenler için özgürlüğe giden yol hukukun taşlarıyla döşelidir.”¹⁰⁸⁴

İnsan hakları, Brown nezdinde, Foucault’nun tanımladığı iktidar teknolojisinin¹⁰⁸⁵ çağımızdaki adı olabilir: “Bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak” gündelik yaşama müdahale eden, bireyleri özne yapan iktidar biçimi.¹⁰⁸⁶ Yönetimselliğin tutumlar aracılığıyla insanların davranışlarını, mümkün eylem alanlarını, dolayısıyla öngörülebilir mücadele formlarını da düzenlediği; başkalarını yönetilebilir kılmak üzere her iktidar ilişkisinin kendisi için aynı zamanda hem koşul hem de veri olan

¹⁰⁸⁴ Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 3.

¹⁰⁸⁵ Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 5, 18-19, 29; Brown, “Suffering Rights as Paradoxes”, s. 231; Sennelart, s. 347.

¹⁰⁸⁶ Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 65.

farklılıkları kullandığı, hukuki statülerde yaratılan farklılıklarla, cinsel, ırksal, kültürel “fark”ları yönetilebilir hale getirdiği ve siyasileşmiş kimliklerin disiplinci regülasyonlarla oluşturulduğu unutulmamalıdır. Özellikle de cinsellik aracılığıyla, insanlar kimliklerine bağlanarak bireyselleştirilir.¹⁰⁸⁷

Yaygın bir görüş, belirli bir kimlik kategorine referans yapılmadan, bu kimlik altında temsil bulan grup adına siyaset yürütebilmenin, birtakım taleplerde bulunabilmenin mümkün olmadığı ileri sürer.¹⁰⁸⁸ Özcü kimliklerle yürütülen hak mücadelesi pratikleriyle ilgili temel bir problem, Brown’a göre, “fark”ın temsil üzerinden, örneğin belirli bir kadın ya da gey deneyimi üzerinden çitlenmesi, mücadelesi verilen siyasileştirilmiş kimliğin kayıp, eksiklik, acı, suçlama gibi negatif kavramlar üzerinden inşa edilerek tarihsel mağduriyeti, tam da haksızlığı üreten tahakküm yapılarını pekiştirmesidir. Brown, kimlik siyasetini hümanizmle kısır bir alışveriş (benzer bir ifadeyle “hümanizmin yeniden bedenselleştirilmesi”¹⁰⁸⁹) olarak değerlendirir. Geleneksel hak tahayyülü, evrensel, özelleştirilmiş bir bireyi esas alır; öte yandan iktidar modeliyle, iktidar ilişkilerinin dinamiklerini göz ardı ettiği ölçüde de soyut ilkeye dayalı bir siyaseti sabitler. Kimliğe bağlanan mağduriyetlere karşı talep edilen hakların da kurumsallaştıkları ölçüde liberal kurumların özelleştirici mantığına maruz kalabildikleri, dolayısıyla siyasi yaşamdaki olumsuzluğu göz ardı etmeye başlayabildikleri unutulmamalıdır. Kimliğin tabiiyet, acı ve kayıp üzerinden üretilmesi, beraberinde, siyaseten o üretimle özdeşleştirilmeyi getirir ve mücadelelerin, gelecekleri konusunda

¹⁰⁸⁷ Foucault, “Özne ve İktidar”, s. 77-78; Michel Foucault, “Cinsellik ve İktidar”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 213-234, s. 233.

¹⁰⁸⁸ McLaren, s. 117.

¹⁰⁸⁹ Butler, Athanasiou, s. 102.

yaratıcı hareket edebilme imkânlarını ortadan kaldırır. Sonuç, kimlikten kurtulmayı hayal bile edemeyen bir kitleselliktir. Üstelik söz konusu kitle, tüm enerjisini “kendi varlıklarını haklı gösteren mağduriyetin kanıtlarını sürekli toplayıp alıntılama” yönelebilir. Siyasi sorun, bütünüyle kimliğe kimin ya da neyin dahil olduğu ya da olabileceğine dönüşebilir. Bu nedenden ötürü kimlik temelli hak siyaseti, “negatif siyasi yatırımlar” olarak kitleleri bir kurban statüsü talebinde bulunmaya itebilir. Bu çerçevede insan hakları, yaralanan ve yaralayan deneyimlerini toplumsal kimlikler olarak sabitler; siyasi iktidarı yaralayan olmaktan çıkartarak bu kimlikler arasındaki nötr arabulucu olarak konumlar: Toplumsal bir yaraya hukuki-kurumsal ilişkiler aracılığıyla, kurumsallaşmış haklar üzerinden çözüm bulma çabası, modern devleti, yaralanma karşısındaki yegâne koruma sistemi olarak meşrulaştırırken, yaralı bireyi, korunmaya muhtaç bir şekilde belirler. Haklar aracılığıyla yaralanabilir öznellikler tanımlanır; özgürlük kurumsallaşmaya, hukuki düzlemde eşit haklara sahip olmaya endekslenmiş olur. Yaralanma, tehlikeli biçimde bireyselleşirken siyaset cezalandırmayla ve adalet yargıyla özdeşleşir.¹⁰⁹⁰

Brown’un elbette bütünüyle kimlik temelli hak mücadelelerini reddettiğini ileri sürmek hata olur. Analizinin hedefinde, ilgili kaybı ya da eksikliği kimliğin kurucu ögesi haline getiren normatif koşulların teşhir edilmesi vardır. Burada, 1) mağduriyetin tanınması talebi ile 2) mağduriyetin tanımladığı bir kimliğin tanınması talebi arasında ayrıma gitmek gerekir. İkinci tür talep, kaybı siyasi temsilin önkabulü haline getirir. Dolayısıyla da belirli bir ihlale, ancak standartlaşmış ve özelleştirilmiş mağduriyet açıklamalarına uyduğu ölçüde bir tanınma bahsedilebilir. Bu doğrultuda sürdürülen bir

¹⁰⁹⁰ Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 26-29; Brown, “Suffering Rights as Paradoxes”, s. 233; Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 34, 39.

mücadele de tahakkümün kendisi yerine “kimlik şeklinde yaşanan acı”nın dindirilmesine odaklanır. Kimlik siyaseti özelleştirici bir mantığa ilerlediği sürece de, tarihsel ve spesifik nitelikteki ihtilaflar özsel ihtilaflar olarak okunmaya başlar. Brown’un kaygısı, esasen kimliğin normlaştırılmasına ilişkindir. Belirli bir normatif kimliğe ilişkin talep, hukuk düzenine kaydettirilirken, belirli bir toplumsal grubun yeniden düzenlenmesine, gözetim ve denetim teknolojilerine tabii kılınmasına fırsat yaratabilir. Birinci tür talep ise, kimliğin beyanı ve teşhirinden ziyade, tahakkümün daha geniş toplumsal ve ekonomik koşullarının üstesinden gelinmesine odaklanabilir.¹⁰⁹¹

Araç-olarak-hak düşüncesine ilişkin kaygı da bu noktada anlaşılabilir. Belirtildiği gibi Foucault nezdinde iktidar strateji ilişkileri olarak belirmekte, öznenin failliği de öznenin özünden öte strateji olarak değerlendirilen iktidar ilişkilerinin bir özelliğinden kaynaklanır.¹⁰⁹² Birtakım taleplerin hukuken tanınması yönünde hakları özgürleştirici bir araç olarak düşünürken, ontolojik olarak hakları önceleyen, belirli grup çıkarları doğrultusunda hakları bilinçli bir şekilde araçsallaştırılacak bir özne varsayımı da bu nedenle tehlikelidir. Foucault’nun özne-iktidar analizinden hareketle, insan hakları gibi bir teknolojiye başvuranların kendilerine de o teknolojinin uygulanacağı söylenebilir. Haklar özneyi yönlendirmekte; hak sahibinin kendini görme ve anlamlandırma biçimini de belirlemektedir.¹⁰⁹³ Brown, patriarkal hukuk sisteminin dönüştürülmesinde haklara stratejik olarak başvurulurken kadının hukuku önceleyen bir özne olarak tahayyül edilebildiğine dikkat çeker: Bir kadın olarak haklara sahip olmak, cinsiyetlendirilmenin son bulduğu anlamına gelmez. Kurumsal hakların tahakkümü ortadan kaldırmaya bile

¹⁰⁹¹ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 54-55; Butler, Athanasiou, s. 107 vd.

¹⁰⁹² Butler, “Bedenler ve İktidar, Tekrar”, s. 277.

¹⁰⁹³ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 92.

tahakkümün etkilerini hafifletmesi bakımından işlevsel olabilmesi için, mümkün olduğunca spesifik ve somut düzenlenmesi gerekir. Kaldı ki belirli bir düzenleme cinsiyet-körü olduğu ölçüde de erkeği ayrıcalıklı kılar; Gülriz Uygur'un belirttiği gibi, feminist hareketin hukuka yönelik eleştirisi, toplumsal cinsiyet perspektifinden hukuka yaklaşırken, hukukun adaletsiz olduğu önermesinden hareket etmektedir.¹⁰⁹⁴ Ancak aynı spesifiklik özcü kadın kategorisini daha kuşatıcı ve normalleştirici hale getirebilir. Spesifik olmak adına birtakım hak kategorilerinde heteroseksüelliğin kadını tanımlayan özsel bir öge olarak kodlanması ya da “kadın haklarının heteronormativitesi”, hâlihazırda tahakkümü meydana getiren şeyi yeniden inşa etmektir. Renkli kadın deneyimi ve diğer birçok farklılık bakımından da söz konusu önerme geçerlidir. Sorun Brown'a göre, queer, post-kolonyal ve eleştirel ırk çalışmalarının işaret ettiği üzere iktidarın tek anlamlı olmaması, birbirinden farklı iktidar etkilerinin genellikle bir arada işlemesi, örneğin ne ırkın cinsiyet kategorisinden, ne sömürgeciliğin maskülenlikten ne de cinselliğin cinsiyetten ayrı düşünülememesidir. Toplumsal cinsiyet kategorisinin istikrarını bozan teorik sorgulamalar, cinsiyetin ırk, sınıf, cinsel yönelim, sakatlık ve diğer kimlik göstergelerinden ayrı bir söylem alanı olarak kurulmuş olmasına yöneltilecek çeşitli eleştiriler, “biyolojik kadın” nosyonundan türetilen “kadın” olarak insan haklarına sahip olmanın, tahakkümün kendisine temas edemeyebileceğine işaret eder. Haraway, özsel bir kategorinin tüm farklılıkları kasıtlı biçimde sildiğine, emperyalleştirici bir birlik yerleştirdiğine dikkat çeker.¹⁰⁹⁵ Kadınla temsil bulan belirli bir deneyim, kısaca, homojenleştirici, normalleştirici siyasi etkiler üretir. Ve Brown'un özellikle altını çizdiği üzere kimlik, siyaseten ilişkilenebilen bütünüyle paylaşılan mağduriyet üzerinden tesis

¹⁰⁹⁴ Gülriz Uygur, Toplumsal Cinsiyet ve Adalet: Hukuk Adaletsizdir”, **Ankara Barosu Dergisi**, 4, 2015, ss. 121-132, s. 122.

¹⁰⁹⁵ Haraway, s. 59.

eder. Patriarkal bir toplumda mücadele eden kadın, erkeğin hakimiyeti karşısında itaat üzerinden yine, mağduriyet üzerinden tanımlanır.¹⁰⁹⁶ Söz konusu çaba belki de yine, Beatriz Preciado'nun belirttiği üzere, siyasi eylemi meşrulaştırmak üzere evrenselleştirilmiş bir temel arayışından gelir.¹⁰⁹⁷

Haklar hiçbir zaman “bağımsız” bir şekilde kullanılabilecek araçlar değildir, her zaman söylemsel bir içeriğe, özne kategorisiyle belirli bir bağlama sahiptirler.¹⁰⁹⁸ Kadın deneyimini hukuka yazma çabası, belirli bir deneyimi ontolojiye ve belirli bir perspektifi hakikate dönüştürürken, kadının neliğine dair çeşitli sorunlar yaratır.¹⁰⁹⁹ Kısacası, belirli bir normatif kimlik, bu perspektifte, hukuki düzene kaydettirildiğinde disiplinci iktidarı davet etmiş olur ve beraberinde regülasyonu getirir.¹¹⁰⁰ Burada, hakların araçsallaştırılmasına dair genel eleştirel yaklaşımdan farklı bir tutum karşımıza çıkabilir. Foucault ve Brown, hakların, kullanım biçimlerine göre farklı etkiler üreteceğini söylemez; nasıl ve ne/kim tarafından haklara başvurulursa başvurulsun, haklar eş zamanlı biçimde çift-yönlüdür. Zira yine, birey iktidarın ürünüdür.

¹⁰⁹⁶ Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 131; Brown, “Suffering Rights as Paradoxes”, s. 232-238; Brown, “‘The Most We Can Hope For...’ Human Rights and the Politics of Fatalism”, s. 462; McLaren, s. 120; Judith Butler, “Kritik Queer” (çev. Cüneyt Çakırlar), **Queer Tahayyül** (der. Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü), Sel Yayıncılık, İstanbul, ss. 121-148, s. 140.

¹⁰⁹⁷ Preciado, s. 332.

¹⁰⁹⁸ Benzer eleştiri liberal tanıma siyasetinin geneline de yöneltilir. Özneyi önceden mevcut olup ardından tanınma talep eden fail olarak kavrama eğilimi, “böylece kimin tanınabilir, geçerli bir insan özne sayılarak değer görüp değer görmeyeceğini koşullandıran iktidar ilişkilerini örtbas etmiş olur (...) Liberal tanıma, direnen öznenin hayatta kalması için güvenli bir yol olarak sıklıkla ve kolaycı bir yaklaşımla yüceltilir. Halbuki liberal tanıma perspektifi tanımanın koşullarının ne olduğunu sormayı unuttur” (Butler, Athanasiou, s. 99-100).

¹⁰⁹⁹ Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 129-131; Brown, “Suffering Rights as Paradoxes”, s. 233.

¹¹⁰⁰ Brown, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, s. 133.

Paradokslar çoğaltılabilir. Ancak öznenin paradoksu ve hakların çift yönlü etkileri yine de paradokslardan dolayı hakları reddetmeye götürmez. İnsan hakları konusunda olumlu ya da olumsuz bir tavır alma çabası, hak kategorileri ile mücadelenin siyasi zemini arasındaki mesafede yaratılabilen imkânları göz ardı edebilir. Paradoks çözümsüzlük olmak zorunda değildir.¹¹⁰¹ Hakların çift yönlülüğü, kötümser bir tutuma dönüşmez, durum belki de tam tersidir. Zira farklılık olan tekillik, siyasetin olumsuzluğunda kimliğin evrenselliğiyle işleyen paradoksal bir karakter olarak kalmayı sürdüremeyebilir.¹¹⁰²

C. Öznellik, Gey Kimliği ve Geylerin İnsan Hakları Mücadelesi

Bu bölümde, söz konusu paradoksal konumdan hareketle, hakların kimlik üretici ve disiplinci etkilerinin Foucault’yu hak siyasetinin reddine götürmediği, özcü gey kimliğiyle özgül bir ilişkide, hak siyasetini gey özgürleşme hareketinin bir parçası olarak okuyabildiğini göstermeye çalışacağız. Geylerin insan hakları savunusu, 1980’li yıllara ait, dönemin gey ve lezbiyen özgürleşme hareketlerine, cinsel kimliğe ve hazzın farklı biçimlerde üretildiği cinsellik pratiklerine temas eden metinlerde karşımıza çıkar. Söz konusu metinler, Foucault’nun gey olarak geylerle konuştuğu, *The Advocate*, *Christopher Street* ve ismini Foucault’nun verdiği, Fransa’da açıktan satışa sunulan ilk gey dergisi *Gai Pied* gibi gey dergilerine verilmiş röportaj ve yazılardan ibarettir. Hemen bir uyarıda bulunulabilir. Burası, çalışmanın önceki bölümlerinde ortaya konmuş Foucaultcu hak siyaseti anlayışının pratiğe somut uygulanması değildir. Foucault pratiğe bir model sunmaya çalışmaz. Teorik tartışma sürdürülmekle beraber, Foucault, gey hareketin bir

¹¹⁰¹ Brown, “Suffering Rights as Paradoxes”, s. 238; Honig, **Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy**, s. 141.

¹¹⁰² Samuel A. Chambers, “Ghostly Rights”, **Cultural Critique**, 54, Bahar 2013, ss. 148-177, s. 152.

parçası olarak, kendi kavramsal araçlarını hareketin gündemindeki sorular nezdinde kendi adına işletir, kendi teorisini alet-edevat çantası gibi kullanır. Bu “akademik olmayan” metinlerde, doğrudan taktik ve strateji önerilerinde, çeşitli eylem çağrılarında bulunur. Evrensel bir entelektüel gibi davranmaktan kaçındığı diğer röportajlardan farklı olarak, “akademinin iktidar alanından” kaçan özgür bir alanda, savunma hattı içerisinden tarafgir konuşur. Kişisel ilişkilene me nedeniyle de ironik biçimde burası, akademik yazının genellikle arasına mesafe koyduğu bir alandır. Fakat hakları strateji merkezinde tahayyül edebilmenin, sabit bir kimliğin temsili üzerinden sürdürülen geleneksel kimlik siyasetinin alternatifleri üzerine düşünebilmenin koşulları, yine bu “gey yazıları”nda ifadesini bulur.¹¹⁰³ Belki de bir “azınlık” yazarının yazdığı metin, “azınlık bakış açısını” koruduğu ölçüde bu bakışa bir evrensellik kazandırabilir.¹¹⁰⁴

Queer teorisinin kurucu isimlerinden kabul edilen Foucault¹¹⁰⁵, literatürde, kimliklerin toplumsal inşalar olduğunu ve olumsal olarak kurulduklarını savunan çağdaş kimlik eleştirileriyle özdeşleştirilir. Kimlik kategorilerini normatif ve dışlayıcı, doğallaştırdıkları ölçüde de bilgi/iktidar etkilerini yeniden üretmeleri nedeniyle tehlikeli bulur. Ancak böyle olmaları, söz konusu kategorilerin siyaseten etkisiz oldukları anlamına gelmez.¹¹⁰⁶ Foucault, çeşitli kimliklerin siyaseten, öz-eleştirel, stratejik, geçici

¹¹⁰³ Ed Cohen, “Foucauldian Necrologies: ‘Gay’ ‘politics’? Politically Gay?”, *Textual Practice*, 2 (1), 1988, ss. 87-101, s. 91; Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, s. 11; Macey, s. 153-154; Lemke, *Politik Aklın Eleştirisi*, s. 504-505.

¹¹⁰⁴ Wittig, s. 95.

¹¹⁰⁵ Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, s. 63; Downing, s. 109-116. Literatürde Foucault ile sabit kadın kategorisinden hareket eden belirli bir feminist düşünce çizgisi arasındaki ilişkiyi gerilimli hale getirenin de cinsiyet ve cinsellik kategorilerine Foucault’nun queer tavrı olduğu ileri sürülür. Foucault’nun analizlerinin erkek-merkezci, başvurduğu figürlerin, deli, mahkûm ya da gey, her daim erkekler olduğu yönündeki haklı eleştiriyi göz ardı etmeden, feminizm ile Foucault yapıtı arasındaki bir “dostluk” kuran, Foucault’nun erkek eşcinselliğini konumlandırılışının feminizm için yeni siyasi stratejiler sunduğunu ileri süren çeşitli çalışmaların da varolduğunun notunu düşmek gerekir (Downing, s. 105-107).

¹¹⁰⁶ McLaren, s. 119.

(ve zaman zaman birbirleriyle çatışabilir biçimde) sahiplenilmelerini, kimlikler üzerinden tanınma ve eşit hak talep edilmesini önemli bulur. Mesele daha ziyade, Brown'un tavrıyla benzer biçimde, kimlik ve hak temelli siyaseti mücadelenin amacı haline getirmekten vazgeçmek, kimlik ve hakları Normativite'nin gözüyle değil strateji ve taktik değerleriyle görebilmek, iktidarın kurumsal oyununa katılım koşullarını sağladıkları ölçüde hareketin bir parçası olarak tutmaktır. Spesifik ve yerel talepler hakların evrenselleştirici ve özelleştirici diliyle ifade bulsa da, kültürel olarak çevrilebilirlikleri, hak siyasetinin olumsal ve performatif niteliği, yine, çeşitli musallatlık deneyleriyle özgün hak kategorilerinin deklare edilmesine izin verir. Öte yandan Foucault, başka türlü ilişkiler kurabilmenin, temsil idealini geride bırakan siyasi bir "biz"liğin yolunun ve bu bizlikle icat edilebilecek yeni hak kategorilerinin, belki de zorunlu biçimde kimlikleşmeden geçtiğini düşünmemize izin verir.

Foucault düşüncesi, cinselliğin bir gerçekliği olmadığını, deneyim olduğunu iddia eder. Cinsellik, iktidar/bilgi teknolojisinin bedenlerde, tutumlarda ve toplumsal ilişkilerde yarattığı etkiler kümesi ve tüm bu tertibatın adıdır. Modern toplumlarda insanlar cinsellikleriyle özneleştirilir ve tabiileştirilir. İktidar cinsellikleri üretir, sınıflandırır, kimliklendirir, pay eder, ahlaken ölçüme tabi tutar, marjinalleştirir ve nihayetinde yönetir. Cinsiyet ve kimlik kategorileri üzerinden bizlere kişisel bir öz, bir tekil cinsel tabiat atar. Cinselliğimiz ve cinsiyetimiz üzerinden birleştirilir ve ayrıştırılırken, cinsellik asli bir kimlikleştirme, bireyselleştirme ve doğallaştırma ilkesi olarak işletilir.¹¹⁰⁷ Eşcinsellik de on dokuzuncu yüzyılın icadı olup Foucault'nun çağdaşı Guy Hocquenheimer'a

¹¹⁰⁷ Leo Bersani, "The Gay Daddy", **Homos**, Harvard University Press, Cambridge, 1995, ss. 77-112, s. 81; David Halperin, "Cinselliğin Bir Tarihi Var mıdır?", **Queer Tahayyül** (der. Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013, ss. 87-118, s. 89-90.

başvurursak, “sınıflandırılmaz olana bile, sosyal bir statü atfetme telaşında olan bir toplumun büyüyen emperyalizmi”¹¹⁰⁸ içerisinde, yönetilmek ve hizaya sokulmak üzere kurumsal ve söylemsel olarak üretilir. Batı’da eşcinsellik bir deneyim ya da ilişkiyi nitelendirmekten çıkarak deneyimin öznesini tanımlamaya başlar. Bundan böyle eşcinsel, cinsellikten hiçbir surette soyutlanamaz; “her yerinde mevcuttur cinsellik... alışıl gelmiş bir günah olarak değil de, tuhaf bir doğa olarak eşcinselin tözündedir.” Eşcinselin kişiliğine bağlanmış tekil bir “cinsel duyarlılık özelliği”, eşcinseli cinselliğin bir “türü” haline getirir; arzu ise denetim altına alınarak tektipleştirilip sınıflandırılır.¹¹⁰⁹ İktidarın formülü basittir: “Bana arzunu söyle, sana kim olduğunu söyleyeyim.”¹¹¹⁰

Delilik deneyimiyle kurulan beden-akıl ikiciliği gibi, cinsel kimlikler de, şüphesiz heteronormatif bir üretim olan heteroseksüel-eşcinsel ikiciliği üzerinden belirlenir.¹¹¹¹ Heteroseksüellik, kural olarak herkesin katıldığı, eşcinselliği önceleyen meşru doğamızdır. Kendi başına sorunsallaştırılmaya dahi ihtiyaç duymaz. Bu ikicilik ve heteroseksüelliğin hiyerarşik konumu olmadan, heteroseksüel-norma atıfla tayin edilmeden, eşcinselin norm-dışı sunulabilmesi mümkün olmaz. İkili cinsiyet sistemi ve heteroseksüel-eşcinsel ikiciliği sayesinde “cinsel tutarsızlıklar” tespit edilebilir ve cezalandırılabilir. Heteroseksüelden sapma olarak görüldüğü ölçüde de eşcinsel, toplum tarafından ya dışlanabilir ya da “hoşgörülebilir”.¹¹¹² İlkay Özküralplı’nın belirttiği gibi,

¹¹⁰⁸ Guy Hocquenheimer, **Homoseksüel Arzu** (çev. Burcu Denizci), Altıkırkbeş Yayın, 2015, s. 45.

¹¹⁰⁹ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 37-40.

¹¹¹⁰ Macey, s. 155.

¹¹¹¹ Michel Foucault, “The Social Triumph of the Sexual Will”, **Ethics. Subjectivity and Truth** (ed. Paul Rabinow), The New Press, New York, 1997, ss. 157-162, s. 160; Michel Foucault, “Sexual Choice, Sexual Act”, **Ethics. Subjectivity and Truth** (ed. Paul Rabinow), The New Press, New York, 1997, ss. 141-156, s. 141.

¹¹¹² Janet E. Halley, “The Politics of the Closet. Legal Articulation of Sexual Orientation Identity”, **After Identity** (ed. Dan Danielsen, Karen Engle), Routledge, New York, 1995, ss. 24-38, s. 24-25; Halperin, **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, s. 44-47.

normali tanımlamak öncelikle anormali tanımlamadan mümkün olamaz¹¹¹³; “heteroseksüel” in kavramsal icadı eşcinsellikten bile sonra gelir.¹¹¹⁴ Eşcinselin toplum tarafından dışlanması, yaşamının değersizleştirilmesinin ve görünürlüğüne yitirmesinin, yaşamın çeşitli alanlarında ayrımcılığa maruz bırakılabilmesinin özünde bu ikicilik yatar.

Foucault, eşcinselliğin sabit ve tutarlı bir kategori, özün bir yansıması olduğu fikrine karşı çıkar. Hakiki bir eşcinsel kimliği olmadığı gibi, eşcinsel bir yaşam tarzı da yoktur. İnsanlar, heteroseksüel hegemonyanın onlardan gizlediği bir sır-hakikati keşfetmezler.¹¹¹⁵ Eşcinsellik “ben kimim” ya da “arzum nedir” sorularının yanıtı değildir; kişinin kendini “keşfetmesinden” ziyade kendi cinselliğini kullanarak ilişki biçimlerini çoğaltmayı, yeni toplumsal dostluk ilişkileri oluşturmayı denemesidir. Foucault’nun önerisi, hazzın, ilişkilenenmenin, bir arada varolmanın, ittifaklar kurmanın ve sevmenin başka formlarını icat etmektir.¹¹¹⁶ Kimlik ise bu düzlemde bir hakikat bildirmediğine göre, bir oyundan ibaret olduğuna göre, “ben eşcinselim” ifadesinin yalnızca siyasette, taktiksel bir değerinden söz edilebilir. Taktik ile strateji arasındaki farklılığa başvurursak; taktiksel olarak önemli olmakla beraber, kimlik, strateji dahilinde sorun arz edebilir: “Mesele cinsel kimliğimizi olumlamak değil, nasıl olursa olsun, cinselliğimizin kim olduğumuzu tanımlamasına izin vermemektir.”¹¹¹⁷ *The Advocate*’ta yayımlanan

¹¹¹³ Özküralpli, s. 214.

¹¹¹⁴ Daniel Defert, “Öyle Bir Hakikat ki, Söyleyeni Bağlar...” (çev. Ali Akay, Sibel Yardımcı) **Teorik Bakış**, 3, Şubat 2014, ss. 13-38, s. 30.

¹¹¹⁵ Mark Kingston, “Subversive Friendships: Foucault on Homosexuality and Social Experimentation”, **Foucault Studies**, 7, 2009, ss. 7-19, s. 9; Halperin, **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, s. 65.

¹¹¹⁶ Michel Foucault, “Friendship as a Way of Life”, **Ethics. Subjectivity and Truth** (ed. Paul Rabinow), The New Press, New York, 1997, ss. 135-140, s. 136; Michel Foucault, “The End of the Monarchy of Sex”, **Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984** (ed. Sylvere Lotringer), Semiotext(e), 1996, ss. 214-225, s. 215.

¹¹¹⁷ Foucault, “Interview with Jean François and John De Wit”, s. 261.

“Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti” (“Sex, Power, and Identity Politics”, 1984) başlıklı söyleşide belirttiği üzere;

“Kimlik, bir oyundan başka bir şey değilse, ilişkileri, toplumsal ilişkileri ve yeni dostluklar yaratacak cinsel zevk ilişkilerini kolaylaştırmanın bir yoluysa, bu durumda yararlıdır. Fakat eğer kimlik cinsel varoluşun önemli sorunu haline gelirse, eğer insanlar ‘öz kimlik’lerini ‘açığa çıkarmak’ gerektiğini ve bu kimliğin varoluşlarının yasası, kuralı, kodu haline gelmesi gerektiğini düşünüyorlarsa; eğer sürekli olarak sordukları soru, ‘bu şey benim kimliğime uygun mu’ sorusu ise, bu durumda geleneksel heteroseksüel erkekliğine çok yakın bir tür etiğe geri dönüş yapacaklardır. Eğer kendimizi kimlik sorununa göre konumlandırıcaksak, kendimizi biricikliğimizle konumlandırmalıyız. Fakat, kendimizle sürdürmemiz gereken ilişkiler kimlik ilişkileri değildir; bunlar, daha ziyade, farklılaşma, yaratma, yenilik ilişkileri olmalıdır. Her zaman aynı olmak çok sıkıcıdır. İnsanlar zevklerini bu kimlik aracılığıyla buluyorlarsa kimliği dışlamamalıyız; ama bu kimliği evrensel bir etik kural olarak kabul etmemeliyiz.”¹¹¹⁸

Keskin, alıntılanan pasajın, Foucault’nun kimlikler konusundaki tavrını genel olarak ortaya koyduğunu düşünür. Foucault, kendimizle kurduğumuz ilişkiyi, kimliğin kurduğu aynılaştırıcı aidiyet ilişkileri üzerinden değil farklılaşma ve yaratma üzerinden tesis etmeyi önerir. Kimliklerden arındırılmış ya da kimlik-merkezli olmayan kolektif bir direnişin olabilirliğine işaret ederek direniş konusunda yeni açılımlar geliştirmeyi salık

¹¹¹⁸ Foucault, “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, s. 281-282.

verir.¹¹¹⁹ Dönemin cinsel özgürleşme mücadelelerine yönelik eleştirisi de, kimlikleri kendinde bir değer aldıkları ölçüde modern cinsellik rejimine katılmalarına ilişkindir. Zira siyasi iktidar, yönetebilmek üzere öncelikle bizden cinselliğimiz hakkında konuşmamızı ister. Cinselliği “evrensel sır” olarak tanımaya yönlendiren modern toplumda, gey olarak kimliği konumlandırmanın belki de birinci koşulunun, gizlenen sırrı dolaptan (*closet*) çıkarmak ya da “açılmak” olduğu (*coming out*) ileri sürülebilir.¹¹²⁰ *Cinselliğin Tarihi*, siyasi iktidarın cinselliği dil düzeyine indirgediğini, söylemleri çoğaltmaya ihtiyaç duyduğunu ileri sürer. Ekonomik ve siyasi bir sorun olarak nüfusun belirmesi ve nüfusa yönelmiş iktidar teknikleriyle cinselliğin düzenlenmesi, söze dökülmesini, doğru-yanlış, doğal-doğa dışı, normal-anormal olarak kodlanabilmesini gerektirir. Hristiyanlıktaki günah çıkarma ve itiraf pratiklerinden günümüz toplumlarına kadar, cinsellik üzerinden tutumlar oluşturabilmenin, doğru ve normal söylem üretebilmenin genel kalıbı, cinselliği itiraf ettirmektir. Cinsellik, iktidarın bireyselleştirme tekniklerinin merkezinde yer aldığı üzere, etrafındaki tüm karanlıkların aydınlatılması, olup biten her şeyin düzenlenmek üzere dolaptan çıkarılması gerekir.¹¹²¹

Açılmanın, itiraf geleneğinin modern formlarından biri olduğu söylenebilir.¹¹²² Foucault’ya göre cinsellik söze döküldüğü ölçüde iktidarı davet eder. Ve modern toplum herkesin sabit ve doğuştan tekil bir cinsel yönelimi olmasını ister; insanın kendisiyle kurduğu ilişki kimlikssel özler dolayımıyla gerçekleştiği ölçüde, kişinin olası davranış ve tutumlarını daha kolay tayin eder. Eşcinsel olarak açılmak, potansiyel olarak, bu

¹¹¹⁹ Keskin, “İktidarın Gözü”, s. 20.

¹¹²⁰ Halperin, **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, s. 20; Foucault, “The End of the Monarchy of Sex”, s. 218.

¹¹²¹ Foucault, **Cinselliğin Tarihi**, s. 32, 48.

¹¹²² Villiers, s. 3-5.

varsayımı tanımayı ve iktidar tarafından bu şekilde yönetilmeyi beraberinde getirebileceği gibi, anıtsal tarih yazımı gibi, kişiyi geçmişte bir şimdi aramaya, sırrın izlerini bulup çıkarmaya ve açılmayı bireysel varoluşun zafer anı olarak kutlamaya götürdüğü ölçüde, “kimliği cinsel varoluşun özü haline getirir” ve Foucault’ya göre gey olmanın açılım sunabilmesi güçleşir. Eve Kosofsky Sedgwick, Foucault’nun itiraf ve cinsellik arasında kurduğu ilişkiden hareketle, sessizliğin ve dolapta kalmanın daha anlamlı bir performans olup olamayacağını sorgular.¹¹²³ Halperin ise öz-güçlendirme amacıyla geliştirdiği “militan-gay Foucault” okumasında, Foucault kendi yazını stratejik kullanıma açtığına göre, iktidarın her yerde ama en çok da dolapta olduğunu yazar. İktidar ilişkilerinin “dışarısı” olmadığına göre, iktidar özgürleşebileceğimiz değil ama direnebileceğimiz bir şeydir ve açılmak, heteronormatif tahakküm karşısında asli bir direniştir.¹¹²⁴

İki yorum arasında bir çelişki bulunmadığı söylenebilir. Foucault, eşcinselliği konuşmayı siyaseten zorunlu addeder; yalnızca, evrensel bir etik kural olarak kabul edilemeyeceğini, strateji ve taktik terimleriyle düşünülmesini önerir. Tıpkı Arendt gibi kimliğin zorunlu ama imkânsız olduğunu ileri sürer. Kimlik, kişinin olduğu şey değil yapabileceği bir şeydir ve iktidarın açtığı yarayla belirir. “Ben” eşcinsel değildir; ama başkalarına karşı, başkalarıyla beraber eşcinsel olunur ve bu kimlikle siyaset edilir.¹¹²⁵ Eşcinsel olarak çağrıldığında ve cinsel deneyimi nedeniyle yaralandığında kişi, insanlık karşısında yalnızca eşcinselliğini konuşabilir. Yeniden, “talihsizliğin bir faile

¹¹²³ Eve Kosofsky Sedgwick, **Epistemology of the Closet**, University of California Press, Berkeley, 1990, s. 4-5.

¹¹²⁴ Halperin, **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, s. 29-30.

¹¹²⁵ Foucault, “Sexual Choice, Sexual Act”, s. 143.

dönüşebileceği tek hal, öfkedir.”¹¹²⁶ “Gay kanseri”nin ortaya çıktığı, homofobi, bifobi ve transfobinin tüm şiddetiyle etrafa saçıldığı 1980’li yılların hayatta kalma mücadelelerinde, “ben eşcinselim” demek bir direniş edimidir. Sürekli bir kayıp ve öfkeyle, kederden kopmayan yepyeni bir aktivizm, sağlık merkezleri, psikolojik yardım örgütlenmeleri oluşturarak, kazanılmış hakları, hiçbir taviz vermeden, savunarak mücadele eder.¹¹²⁷ Kişi, hukuka yalnızca “eşcinsel kimliğiyle” açılabilirse, günün koşullarında eşcinselliğin biyolojik olup olmadığına ilişkin soru tehlikelidir. Foucault kendisine yöneltilen bu soru karşısında stratejik davranır: “Yorum yok.”¹¹²⁸ Gey hareketinin cinsellikle ilgili yurttaşlık ve insan hakları talebinden öteye geçemediği, cinsel özgürleşmenin cinsel “hoşgörü” talebi olarak kaldığı yönündeki eleştiriler hakkında ise, bu çabanın desteklenmesi gerektiğini, bir birey için, kendi cinselliğini seçme¹¹²⁹ ve söz sahibi olma hakkının önemli olduğunu ileri sürer. Cinsellik hakları ve gey kimliğine dayanarak haklar konusunda mücadele vermek, “bu haklara saygı gösterilmeyen hala birçok yer” olduğu için vazgeçilmezdir.¹¹³⁰ Dolayısıyla sorun, haklara karşı olmak ya da onları koşulsuz savunmak konusunda bir seçim yapmak değildir; strateji ve taktik merkezli düşünebilmek, bu kategorileri siyaseten koşullu olarak sahiplenebilmek, böyle görüldükleri ölçüde de, onlardan yine yeni taktik ve stratejiler nezdinde yararlanmayı bilmektir. Özne/kimlik paradoksu belki ortadan kaldırılamaz, ama onunla baş edilebilir.

¹¹²⁶ Arendt, **Devrim Üzerine**, s.142.

¹¹²⁷ Halperin, **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, s. 100. 1980’li yılların Batı’daki AIDS mücadelesinde ACT UP’in öncülüğünde gelişen yeni aktivizm için bkz. Halperin, **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, s. 101 vd.

¹¹²⁸ Downing, s. 107.

¹¹²⁹ Foucault, cinsel eylem yerine cinsel tercih ifadesini tercih etmesinin nedenini, tecavüz gibi hukuken cezalandırılması gereken pratiklerle araya bir sınır çizmek olarak açıklar (bkz. Foucault, “Sexual Choice, Sexual Act”, s.143).

¹¹³⁰ Foucault, “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, s. 279..

Eşcinsellik deneyiminin bir kimliği olduğu ve belirli bir topluluğu karşıladığı, bu kimlikle eşit haklar talep edilebileceği fikrinin kökenleri, Batı’da 1960’lı yıllara kadar götürülebilmekle beraber, esasen 1970’li yılların kültürel değişimi içerisinde, öğrenci hareketi, savaş-karşıtı mücadele, siyah hareketi ve ikinci dalga feminist hareketle temas halinde şekillenir.¹¹³¹ Söz konusu yıllardan bu yana Batı’da eşcinselliği deneyimleyen erkekler, cinsellikleri nedeniyle türe indirgendiklerinden, eşit haklara sahip olabilmek adına kimliğin altına girebilir ve eşcinsel olabilirler. Foucault, hukuk ile hakikat rejimleri arasındaki “sinsi” ilişkilerin varlığını göstermiştir; hukuk kategorileri, doğrudan ne olduğumuzu bize bildirmek ve bu konuda bizleri ikna etmek üzere işletilebilen önemli stratejilerdir. Öte yandan kimlik ve özne kategorilerinin birer boş-gösteren olmadıkları da bilinir: “Gey hakları insan haklarıdır”¹¹³² önermesi, beraberinde herkese belirli bir cinsel yönelim biçerken, cinsel deneyimi özne üzerinden sabitler; ama içeriği, gay olmanın ölçülerini tayin eden, nasıl meşru ve makbul olunacağını bildiren bir homonormativiteyle¹¹³³ şekillenir. Çağımızda, en azından Batı demokrasilerinde, orta ve üst sınıf, meslek sahibi, beyaz ve tek-eşli gey çift imgesiyle eşcinsel deneyim pazarlamaya uygun hale getirilirken¹¹³⁴, ideal “beden faşizmi”yle¹¹³⁵, maskülenliği kutsayan ve “efemine” olmayı ötekileştiren bir “gay-tutum”, ya da post-kolonyal perspektiften “uluslararası gey”¹¹³⁶, özne dolayımıyla gey erkek ile hakları arasına Norm olarak yerleşebilir. Hukuk bizi yalnızca sınırlamaz, “kendimize” bir yol çizebilmemiz

¹¹³¹ Altman, Symons, s. 17, 38.

¹¹³² Altman, Symons, s. 73

¹¹³³ Lisa Duggan, **The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy**, Beacon, Boston, 2003, s. 60 vd.

¹¹³⁴ Vanessa Baird, **Cinsel Çeşitlilik. Yönelimler, Politikalar, Haklar ve İhlaller** (çev. Hayrullah Doğan), Metis Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2017, s.46.

¹¹³⁵ Halperin, **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, s. 116.

¹¹³⁶ Ratna Kapur, “The (Im)possibility of Queering International Human Rights Law”, **Queering International Law. Possibilities, Alliances, Complicities, Risks** (ed. Dianne Otto), Routledge, New York, 2018, ss. 131-147, s. 141.

için, bu sınırları içselleştirmemizi sağlar. Aeyal Gross ve Ratna Kapur, özellikle birinci dünyalı olmayan erkeklerin bu gey imgesiyle imtihan edildiklerine işaret ederken, farklı biçimlerde, “herkesin bir cinsel yönelimi var mıdır?” sorusunu tartışmaya açarlar. Hukuken, cinsel yönelimi ve cinsiyet kimliği kişiliğinin ayrılmaz bir parçası addetmek gerekebilir. Cinsel yönelim bu şekliyle, yazarlara göre, eşcinselliği norm-dışı kılan ikiciliği tutmakta, cinselliği sabitlemekte ve adlandırmakta, cinsiyet ve cinsel kimliklerin toplumsal olarak inşa edildikleri ve dinamik biçimde yeni anlamlarla şekillendiklerini gözden kaçırma tehlikesi taşıyabilmektedir.¹¹³⁷ Ama yine yazarların işaret ettiği üzere, yerel ve spesifik bir siyasi mücadele, özneyi hukukun ya da felsefenin yerleştirdiği gibi yerleştiremez. Küreselleştirilmiş kimlik, yerel söylem ve pratikler içerisinde bulanıklaşır. Cinselliğe dair hegemonik inşalar, kendi yaşamlarımıza ve eylemlerimize anlam verme ve onları yorumla bakımından kurucu olmakla beraber, kültürel olarak her daim yapıbozuma uğrarlar. Söz konusu kategoriler evrenselleştici bir kullanım bulsa bile, Gross’un çalışmasındaki örnekteki gibi, Mısır’da bir erkeğin “gey”liğini “ele veren” şey, yine yalnızca iç çamaşırının rengi olabilir.¹¹³⁸ Bu hususta önemli olan nokta, Sinan Birdal’ın altını çizdiği üzere, hukuk stratejisinin eşcinselliğe ilişkin doğacı ve ikici anlayışı yeniden üretmesi konusunda dikkatli olabilmektir; zira, liberal hak söylemine yapılan başvuruların, eşcinselliğe ilişkin biyolojik anlatıları da yaygınlaştırdığı görülebilmektedir.¹¹³⁹

¹¹³⁷ Kapur, s. 134-135; Aeyal Grotz, “Queer Theory and International Human Rights Law: Does Each Person Have a Sexual Orientation?”, **American Society of International Law**, 101, ss. 129-132, s. 129.

¹¹³⁸ Grotz, s. 131-132.

¹¹³⁹ Sinan Birdal, “Hak Siyaseti ve Özgürleşme”, **Kaos GL Dergisi**, 133, Kasım-Aralık, 2013, <https://www.kaosgl.org/sayfa.php?id=15403> (erişim tarihi: 15.05.2019).

Evrenselleştirici dil ile yerel kullanımları arasındaki mesafe belki de hiçbir zaman bütünüyle kapanmaz ve direnişin serpildiği çatlak da burada aranabilir. Kimliğin daimi bir şekilde kendiliğe yerleşmesi imkânsız ise, hakların öznesi, Foucault'nun işaret ettiği gibi daima tamamlanmamıştır. Söz konusu durum, norm ihtiva eden kimliğin, temsil etmesi istenen kitleyi bütünüyle karşılayamadığını, siyasetin, evrenselin özcü dilini her zaman yalanladığını; evrenselin kültürel normlarla yeniden biçimlendiği bir düzlemde, hâlihazırdaki bir kimliğe başvurmanın, yeni bir iddiada bulunmayı da içerdiğini kabul etmeyi gerektirebilir.¹¹⁴⁰ O halde önemli olan, bunu yönetebilmektir. “Benim önümden yürüyen ve beni aşan ama onsuz konuşamadığım bir ismi” gözden geçirme ve yorumlama imkânımız vardır.¹¹⁴¹ Zira eylemimiz ve dilimiz, potansiyel olarak kaymalar yaratır.¹¹⁴² Tutum ve karşı-tutumların bir arada olduğu, özne-iktidarın karşılıklı biçimde belirlendiği dinamik bir düzlemde, iktidar en nihayetinde özneye temas ettiğinden, öznenin iktidar etkilerini tersyüz etmesi olasılık dahilindedir. Kişinin direndiği iktidar pratiği kendisine kaçınılmaz biçimde bulaştığı için, eylem ve dille tersine çevrilebilir. Bu bağlamda öznellik mücadelesi olarak kimlik temelli hak taleplerinin performatif ve olumsal zemininde, ne özne kategorisinden bütünüyle arınmış bir direniş, ne de direnişe dışsal bir öznenin belki söz edilebilir. Özneleştirmeye karşı muhalefet etmek, taktik öğeleri bulup çıkarmaya, bu “bulanık kaynaklardan bir gelecek ortaya çıkarmanın zorlu emeğine” tekabül etmektedir.¹¹⁴³ Strateji merkezli eleştirel bir perspektif, bu yönetimin ya da emeğin araçlarını tespit etmek bakımından, yine, önemli olabilir.

¹¹⁴⁰ Butler, “Evrenseli Yeniden Sahnelemek”, s. 30, 52.

¹¹⁴¹ Butler, “Kritik Queer”, s. 125.

¹¹⁴² Wittig, s. 63.

¹¹⁴³ Butler, “Kritik Queer”, s. 143.

D. Dostluk, Siyaset ve İlişkisel Haklar

Foucault, böyle bir çerçevede hak ve kimlikleri stratejik değerleriyle siyaseten değerlendirirken, *Christopher Street*'te yayımlanmış “Cinsel İradenin Toplumsal Zaferi”nde (“The Social Triumph of the Sexual Will”, 1982) geylerin insan hakları mücadelesinin sona erecek bir mücadele olmadığını söyler. Birincisi; hakları hukuken düzenlenme biçimlerinin yanı sıra, gerçek etkileriyle değerlendirmek gerekir. Ayrımcılık yaşağının hukuken güvence altına alınmış olması, ayrımcılığı pratikte bütünüyle ortadan kaldırmayacağına göre, hukuk alanında mücadele bakidir.¹¹⁴⁴ *Salmagundi*'nin “Cinsel Tercih, Cinsel Eylem” (“Sexual Choice, Sexual Act”, 1980) başlıklı söyleşisinde yine Foucault, cinsel tercih özgürlüğüne sahip olmak bakımından, bu tercihi ifade etme konusunda hukuk alanında önemli bir gelişme kaydedilmiş olduğunu, ama yapılacak çok fazla şey olduğunu söyler.¹¹⁴⁵ Kurumsal haklar alanında mücadele vermek, gey özgürleşme hareketinin bir parçasıdır. Ancak, hareketin yalnızca hukuki kazanımların genişletilmesini bir amaç haline getirmemesi, beraber-yaşama olgusuna dair kendisine sorular sorması gerekir. Zira sağladığı hukuki korumaların yanı sıra haklar, özgürleştirici oldukları ölçüde eş zamanlı olarak yaşam biçimlerini sınırlandırma ve çerçeveleme işlevi görebilmektedirler: “Bireysel haklara saygı, birisine dilediği şeyi yapmasına izin veriyorsa, şahane! Ama eğer yeni yaşam biçimleri icat etmek istiyorsak, bireysel haklar bunun için uygun değil.”¹¹⁴⁶ Gey özgürlük mücadelesinde hakların ikinci işlevi, stratejik kullanımlarıyla burada belirir. Foucault, “ilişkisel hak” deneyleri gerçekleştirmeyi

¹¹⁴⁴ Foucault, “The Social Triumph of the Sexual Will”, s. 157.

¹¹⁴⁵ Foucault, “Sexual Choice, Sexual Act”, s. 143.

¹¹⁴⁶ Foucault, “The Social Triumph of the Sexual Will”, s. 138.

önererek, oyun bozan bir hak siyasetine, insan olanı ve insani yaşamı belirleyen normatif matrislerin tartışmaya açılabilceğı bir “biz” pratiğine işaret eder.

İlişkisel hakların stratejik değeriini görebilmek üzere, Foucault’nun gey oluş önerisini açıklamak gerekir: Foucault, eşcinseller “kendi” kültürlerini yaratmak yerine bir “kültür” yaratmalı, “eşcinsel hareket” oluşturmak yerine hareketi “eşcinselleştirmeli” (günün diliyle “queerleştirmeli”), eşcinsel olmak yerine gey olmayı deneyimlemelidir, der.¹¹⁴⁷ Eşcinsellik, heteroseksüel-eşcinsel ikiciliğı üzerinden inşa ediliyor, özcü öznenen hareket ediyor ve kişiyi cinselliğine indiriyor ise, gey oluş, arzusunun bir hakikatini keşfetme sorunu değil sürekli biçimde yeniden inşa edilen bir oluş, ilişkilene süreci olarak tanımlanabilir. Yaşamın eşcinsellere dayattığı toplumsal ilişki formlarına yerleşme çabasından ziyade “gey karşı-tutumlar”¹¹⁴⁸, yeni ilişki biçimleri ve “dostluklar” icat etmektir. Foucault’nun önerisi, cinsellik üzerinden kurulmak ve öznenin hakikatini dile getirmek yerine, cinselliğı kullanarak heteronormatif patriarkal toplumun normlarından sapan yepyeni dostluk ilişkisi deneyleri ve siyasi-etik birlikte-varoluş biçimleri gerçekleştirmektir.

Foucault, geylerin bu açık-uçlu dostluk deneylerini gerçekleştirebileceklerini söylerken, gey kültürün iktidar ilişkilerinin dışında olduğunu iddia etmez. Ama geyler bir kayba ve dolayısıyla da avantaja sahiptir. Yaşamının her anında erkeğı kural olarak heteroseksüel kabul eden, heteroseksüel birliktelikler nezdinde düzenlenmiş bir toplumda gey, yaşamını ve ilişkilerini el yordamıyla şekillendirmek zorundadır. Gey kültürü,

¹¹⁴⁷ Foucault, “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, s. 279.

¹¹⁴⁸ Lauri Siisiäinen, “Foucault and Gay Counter-Conduct”, **Global Society**, 30 (2), ss. 301-319, s. 301.

içerisinde çeşitli normlar barındırmakla beraber, Foucault'ya göre bu normlar daha azdır ve nasıl ilişkiler kurulabileceği konusunda kılavuzluk etmekte yetersizdir. Toplum tarafından desteklenen ilişki biçimleri, birlikte-yaşama olgusunu ve sevginin ifade biçimlerini ikili cinsiyet sistemi ile erkeklik ve kadınlık rolleri üzerinden sıkı sıkıya düzenlemiştir.¹¹⁴⁹ Gey, tam da marjinalleştirildiği ve cinselliğiyle belirlendiği için, ilişkiler nezdinde bir kültür yaratabilir. Onu yaralanabilir kılan şey, siyaseten yepyeni bir şeyler üretebilmesine imkân verir. Foucault, bir çift birlikteliği olarak değil bir birlikte-varolma meselesi olarak erkekler arasındaki ilişkilere bakar: “Erkekler nasıl bir arada varolurlar? Beraber nasıl yaşar, zamanı, yemeği, odayı, boş zamanı, yası, tecrübeyi ve sırrı paylaşırlar? Kurumsallaşmış ilişkilerin, aile, meslek ya da zorunlu ahbablıkların ötesinde, erkekler arasında ‘çıplak’ kalmak ne anlama gelir?”¹¹⁵⁰ Toplumsal ilişki ve sevgi normlarının büyük ölçüde tercüme edilemediği bir düzlemde, özellikle de yaş, ekonomik statü, eğitim bakımından birbirinden farklı iki erkek, yüz yüze geldiklerinde uygun sözcükleri dahi bulmakta zorlanır; “onları birbirlerine çeken devinimi” anlamlandırabilmeleri, “A’dan Z’ye” yeni bir ilişki tahsis etmeleri gerekir.¹¹⁵¹ Dolayısıyla gey, toplumsal ilişkileri normalleştiren sistemin periferisinde konumlandığından, yeni toplumsal ilişki formları yaratmaya muktedirdir. Gey için cinselliği bir “yazgı” değil, yaratıcı bir yaşama giriş imkânı olabilir.¹¹⁵²

Foucault, öncelikle cinsel pratikler üzerinden ilişkisel bir dostluğun nasıl kurulabileceğini sorgular. Bu bağlamda üreme odaklı ve fallus-merkezci cinsel pratiklere öykünmeyen, hazzın farklı şekillerde üretilebildiği çeşitli eşcinsel deneyimlere

¹¹⁴⁹ Kingston, s. 8; Foucault, “Sexual Choice, Sexual Act”, s. 153.

¹¹⁵⁰ Foucault, “Friendship as a Way of Life”, s. 136.

¹¹⁵¹ Foucault, “Friendship as a Way of Life”, s. 136

¹¹⁵² Foucault, “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti” , s. 278.

odaklanır.¹¹⁵³ Fakat cinsel pratikler toplumun genel geçer normlarına asimile olmaya yatkındır, dolayısıyla da fazla meydan okuyucu değildirler. Kaldı ki eşcinsel deneyim yalnızca geylere özgü değildir; oğlancılık geleneği, eşcinselliğin heteroseksüel de bir eylem olduğunu, erkekler arasındaki cinselliğin toplumda o kadar da infial yaratmadığını açık biçimde gösterir. Eşcinsel deneyim ve hazlara toplum bir ölçüde müsamaha gösterir; çünkü hazlar gelip geçicidir, “gençlik gibi solar gider.” Öte yandan toplum, hazların tadına varanların, bu hazzın bedelini bir gün ödeyeceklerini iyi bilir: “Yalnızlıklarıyla, ayrılıklarıyla, tartışmalarıyla, nefretleriyle ve kıskançlıklarıyla bunun bedelini ödeyecekler.” Foucault, mutluluğun ise hazdan farklı olduğunu söyler; mutluluk ardında ne bir bedel ne de bir hayalet barındırır. Ve gey yaşamı seçenler, “başkalarına yasak olanı pratiğe geçirmekle kalmayıp bunu yaparken haz da alırlarsa ve üzerine bir de bu hazların bedelini ödemelerini sağlayan hiçbir şey olmazsa”, tüm bir haz ekonomisi parçalanır. İki erkeğin geceyi beraber geçirmelerine toplum müsamaha gösterebilir; ama “ertesi sabah yüzlerinde bir gülümsemeyle” mutlu uyanmaları, bu affedilmez.¹¹⁵⁴

Cinselliğiyle kodlanmış eşcinsel, bir yaşama biçimi olarak, gey (“mutlu”) olarak açıldığında arıza yaratır. Ancak Foucault bu dostluk ilişkilerini cinsellik üzerinden kurgulamadığı gibi, romantik aşk üzerinden gey varoluşu meşrulaştırma çabasına da girmez. Aşk söylemi, gey hareket içerisinde sıkça başvurulmuş ve belirli koşullarda oldukça etkili olmuş bir taktik olmakla beraber, genelleştirildiği ölçüde (heteroseksüel) aşkın “kutsallığı” üzerinden geyi “şirinleştirirken”, onu toplumdan onay bekleyen bir

¹¹⁵³ Bkz. Bersani, s. 79 vd.; Foucault, “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, s. 280; Michel Foucault, “Şen / Gey Bilim” (çev. Şeyda Öztürk), **Cogito: Michel Foucault**, 70-71, Yaz 2012, ss. 258-274, s. 268.

¹¹⁵⁴ Foucault, “Şen / Gey Bilim”, s. 264-266.

konuma da yerleştirebilir.¹¹⁵⁵ Dostluk, geleneksel anlamıyla aşk ve cinsellikten ayırıştırılmış bir ilişki biçimini ifade ediyorsa, dostluğu yeni baştan yazma çabasında romantik aşk, cinsellik ve arkadaşlık arasındaki sınırlar muğlaklaşabilir, birbirleriyle çeşitli biçimlerde kesişebilirler. Foucault, esas olarak cinsellik üzerinden kurulmadıklarının altını çizmeye çalışır. Yani gey oluş, farklı ilişkiler üretme kapasitesi olan toplumsal bir fenomen olup, kurucu olmamakla beraber, erkekler arası cinselliği içerir. Mesele, aynı cinsiyetten kişilerin cinselliğini mevcut kültürlere kabul ettirmek değildir; daha doğrusu, bu tek başına yeterli değildir; önemli olan yeni yaşam biçimleri hayal edebilmektir.¹¹⁵⁶ Dostluk bir yaşama usulü olarak imlendiği ölçüde de siyasidir ve belirli bir aktivizme, kimlik siyasetinin yerine yerleşebilecek bir müşterekliğe işaret eder. Toplum ve kurumları, ilişki imkânlarını daima çerçevelemeye, homojenleştirmeye çalışır. Tutumları yönetmek suretiyle bizleri “hizada tutmayı” hedefler.¹¹⁵⁷ Öngörülemez ve dinamik ilişki çokluğunu yönetmesi güç ve karmaşıktır.¹¹⁵⁸ Yapay özgürlük alanından sapan ittifaklar ve yoldaşlıklarla kurulan ilişkiyel bir gey yaşama biçimi, bu nedenle cinsellik pratiklerinden çok daha tehdit edicidir.¹¹⁵⁹ Dostlar/sevgililer arasında icat edilebilecek yeni ilişkiler, Foucault nezdinde normalizasyon toplumuna direnişin imkânıdır.

Mark Kingston, *Öznenin Yorumbilgisi (The Hermeneutics of the Subject)* başlıklı 1981-1982 döneminin derslerinde analiz edilen dostluğun, gey oluş bağlamında, kimlik temelli bir-aradalığı ikame etmek gibi bir işleve dönüştürüldüğünü ileri sürer. Eşcinsel

¹¹⁵⁵ “Aşk Heteroseksüeldir”, **Kaos GL Gökkuşuğu Forumu**, 29 Haziran 2017, <http://kaosgl.org/sayfa.php?id=24109> (erişim tarihi: 15.05.2019).

¹¹⁵⁶ Kingston, s. 11.

¹¹⁵⁷ Siisiäinen, s. 301.

¹¹⁵⁸ Foucault, “Social Triumph of the Sexual Will”, s. 158.

¹¹⁵⁹ Foucault, “Friendship as a Way of Life”, s. 137.

kimlik, grup üyeleri arasında cinsellikleriyle kurulan bir özdeşliği, heteronormatif bir toplum nezdindeki mağduriyeti esas alır. İktidar cinsellik aracılığıyla “tür” haline getirip marjinalleştirerek yaralar; kimlik, kimliğe musallat olan normativiteyle beraber, yara üzerinden yan yana getirir, özdeşleştirir. Dost/sevgili ilişkileri ise kimlik yokluğuyla biçimlenir. Geleneksel, ırksal, cinsel, kurumsal, biyolojik olduğu öne sürülen bağlarla bir temsil bulmak yerine, öznenin yerine ilişkiyi geçirerek deneysel bir heterojenliği tutturmaya öncelik verir.¹¹⁶⁰ Foucaultcu etik projenin siyasete bağlandığı nokta dostlukta cisimleşir. Etik, kişinin kendisiyle ilişkisinden hareketle bir yaşam tarzı yaratma pratiğidir; basitçe, elden geldiğince yaşamı toplumun önkabulleri olmadan biçimlendirmek, mümkün olan en güzel şekilde kurmaktır. Kimse bu yola tek başına çıkmaz; etik, dost ve sevgiliyle, başkalarıyla birlikte olma durumuna, farklılıklar üzerinden tesis edilen “biz”in sorunsallaştırılmasına açılır.¹¹⁶¹

“Eşcinsellik bir arzu biçimi değil arzulanabilir bir şeydir.”¹¹⁶² Foucault cinsel arzuyu sabit kimliklerle özdeşleştirmiş, geylere hakiki bir eşcinsel kimliği aramak yerine “arzulanabilir” gey yaşamı yaratmayı önermiş olmakla beraber, nihayetinde toplumun geneline yayılabilecek bir deneyden söz eder. Gey kültürü, duygulanımsal ilişkilerin icat edilmesi bakımından Foucault nezdinde söz konusu projenin önceliğindedir. Ama bu ilişki biçimleri, eşcinsel olmayanlara uzanan, farklı şekillerde de modifiye edilecek modeller üretebilir.¹¹⁶³ Dostluklar, nasıl kurulursa kurulsun, salt eşcinsel pratikler

¹¹⁶⁰ Kingston, s. 10; Siisiäinen, s. 307.

¹¹⁶¹ Sibel Yardımcı, “Başka Türlü Bir Aşk: Hakikat, Kendilik, Cinsellik”, Michel Foucault, **Özellik ve Hakikat. Collège de France Dersleri 1980-1981** (çev. Sibel Yardımcı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, ss. xv-xiviii, s. xivii; Revel, Kimlik, Doğa, Yaşam. Üç Biyopolitika Yapıbozumu”, s. 13, 19.

¹¹⁶² Foucault, “Friendship as a Way of Life”, s. 136.

¹¹⁶³ Kingston, s.13.

üzerinden bir araya getirmeyen, heteroseksüel-eşcinsel sınırlarını bulandıran ilişkilerdir. Erkeğe erkek olarak değer verilmez; maskülenliğe yalnızca, heteroseksüellikle arasındaki zorunlu olduğu sanılan bağı bozduğu ölçüde, bir performans olarak tahammül edilebilir. Genelleştirildikleri ölçüde de bu dostluk ilişkileri, herkesin katılım gösterebileceği ilişki deneyleridir.¹¹⁶⁴ Zira mevcut toplumsal ilişki biçimleri, “ister karşı cinsle, ister hemcinsinizle olsun, iki, hatta bir dizi kişi arasındaki ilişkilenenin bir kol boyu mesafede kalmak zorunda olmadığını göstermeye cesaret ettiğinizde”¹¹⁶⁵ bozulmaya başlar.

İlişkisel haklar bu çerçevede, olası dostluk ve gey-oluş siyasetine bağlı haklar¹¹⁶⁶ olarak karşımıza çıkabilir. Foucault hakların, yalnızca disipline edici eşcinsel kimliği kayıt altına almak için değil, yine bu kaydın yerinden edilmesinin de bir aracı olarak kullanılabileceğine işaret eder. Strateji ve taktik merkezli hak perspektifi sürdürülerek, bu sevgili/dost ilişkilerine belirli bir istikrar kazandırmak ve hukukun meşru addettiği kurumsal ilişki biçimlerine sağladığı çeşitli ekonomik ve toplumsal avantajlara musallat olmak üzere ilişkisel haklar önerilir. İlişkisel haklar, belirli bir kimliğe ya da belirli bir gruba özgülenmiş haklar değildir. Belirli bir öznelliği önkabul olarak almaz; dolayısıyla Foucault’nun olası dostluk ilişkilerinde, eşcinsel kimliği muhafaza etmek dahi mümkün olmaz.¹¹⁶⁷ İlişki, basitçe özün ve öznenin yerine geçmiştir. Öte yandan, mevcut hak kategorilerini ikâme etmek üzere de sunulmaz, cinselliğe ilişkin bireysel haklar

¹¹⁶⁴ Foucault, “The Social Triumph of the Sexual Will”, s. 160; Foucault, “Sexual Choice, Sexual Act”, s. 154; Foucault, “Şen / Gey Bilim”, s. 268.

¹¹⁶⁵ Erdem, s. 48; Halperin, Foucault’nun geyler arasındaki ilişkilerden yola çıkarsa da, gelecek tahayyülünün queer olduğunu söyler (Halperin, **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, s. 100).

¹¹⁶⁶ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s.106.

¹¹⁶⁷ Foucault, “The Social Triumph of the Sexual Will”, s. 62; Biebricher, “Foucault and the Politics of Rights”, s. 311; Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 107.

aciliyetlerini korumaya devam eder. Burası, yaratıcı ilişkiler nezdinde, insani yaşamı yeniden yazma stratejinde icat edilmesi gereken hakların alanıdır.¹¹⁶⁸ Foucault, retorik olarak hakların diline başvurmaz; örneğin oldukça somut bir hak önerisinde bulunur. “Birey için temel ve tabii nitelikteki hakları tartışmak yerine” ilişkisel haklar icat etmeyi, örneğin, bir yetişkinin başka bir yetişkini evlat edinme hakkını deklare etmeyi önerir. Bu bağlamda haklar, hukukun himayesi altına aldığı heteronormatif evlilik ve aile ilişkilerinin normalizasyonundan kaçınan, dinamik dostluk ilişkilerinin kurumsal olarak tanınması taleplerini içerir. Hak sorunu bu çerçevede, kimlikçi kategorilerin normalleştirici etkilerinden sakınan birlikteliklerin toplum nezdinde nasıl daha az kırılgan hale getirilebileceklerini, toplumun “saygın” kurumları evlilik ve aileye bahşedilen faydaların nasıl ele geçirilebileceğini hayal etme ve deneyler gerçekleştirme sorununa dönüşür.¹¹⁶⁹

“Geçmişte söylediğimiz gibi, ‘haydi, eşcinselliği toplumsal ilişki normuna yeniden tanıtalım’ demek yerine, şimdi tam tersini söyleyelim: ‘Hayır! Toplumun bize dayattığı ilişki türlerinden olabildiğince kaçalım ve yeni ilişkisel imkânlar olarak varolduğumuz bir yerde yenilerini oluşturmayı deneyelim.’ Yeni bir ilişkisel hak önererek, eşcinsel olmayanların da kendi ilişki şablonlarını değiştirmek suretiyle yaşamlarını zenginleştireceklerini görebiliriz.”¹¹⁷⁰

¹¹⁶⁸ İlişkisel hakların farklı bir yorumu için bkz. Pickett, s. 408; Mark Blasius, “An Ethos of Lesbian and Gay Existence”, **Political Theory**, 20 (4), 1992, ss. 642-671, s. 643.

¹¹⁶⁹ Foucault, “The Social Triumph of the Sexual Will, s. 158, 162; Foucault, “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, s. 288-289.

¹¹⁷⁰ Foucault, “The Social Triumph of the Sexual Will, s. 160.

Foucault'ya göre geylerin insan haklarına sahip çıkmak hayati önem taşır. Öte yandan sağlanan hukuki koruma, elbette ki disiplinci bir araçtır; öznenin konumunu sabitler ve bu özne altında temsil bulan tekilliği düzenler. Hakların Foucaultcu bir perspektifte etkileri çift-yönlü değerlendirilir.¹¹⁷¹ Fakat muğlaklık, siyaseten yine de söz konusu etkilerin tersine-çevrilmelerine müsaade eder. Musallatlık deneylerinde haklar, eylem ve dil aracılığıyla, taktiksel ve stratejik olarak karşı-tutumlara bağlanırlar. Toplum içinde birlikte-varoluşun çok daha yaratıcı, müşterek ve şaşırtıcı yollarını icat etme girişimlerine de yaratıcı biçimlerde alet edilirler. Fakat ilişkisel hak deneyleri dahi, dolaşıma girdiklerinde totalleştirici şekilde, ilişkilerin sabitlenmesiyle, ilişkiler içerisindeki öznel deneyimlerin adlandırılması ve kimliklendirilmesiyle güçlerini yitirebilir ve karşı-etkiler yaratabilirler.

Haklar hem özgürlük alanlarını üretir hem tehdit ederler; bireyselleştirici projeleri pekiştirmeye, aynı zamanda onları esnetmeye izin verirler. Tam da bu nedenle hak talep etme edimleri, yerel ve spesifik hak mücadeleleri deney olarak adlandırılabilir ve yine bu sebeple, hak siyaseti son bulan bir mücadele değildir. Tarihi de bu yüzden zaferlerle yazılamaz. Foucaultcu bir hak siyaseti perspektifinden çıkarılabilecek tek ders, belki de ihtiyattır.¹¹⁷² Hakları konuşan her siyaset girişimi, hakların özne kategorisinin paradoksalılığı karşısında, öz-eleştirelliğiyle var olabilir. Ve eleştiri tam da bu nedenle salt teorik bir girişim değil, bir pratik deneyi, bir sınır-tutum olarak adlandırılabilir. Hakların ve kimliklerin çift yönlülüğü içerisinde eleştirel pratikler, kendilerini daima sınırdan, mevcut kavramların strateji ve taktik değerlerini sürekli yoklayarak konumlandırabilir.

¹¹⁷¹ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 109; Zivi, s. 82.

¹¹⁷² Foucault, "Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti", s. 282.

Siyasi ve toplumsal direniş pratiklerinin ve başvurdukları araçların sömürülmeyeceğinden hiçbir zaman emin olamayız. Ama “kendimizi durumun *dışına* yerleştiremesek” de, her zaman olayları dönüştürme, başka türlü olabilme imkânına sahibizdir. Haklar kendiliğinden herhangi bir güvence sunmadığı üzere, öz-eleştirel bir hak siyaseti de kuşkusuz zahmetli bir iştir; ama “biz böyle yaşar, böyle mücadele ederiz,” nihayetinde “insanlık tarihi böyledir.”¹¹⁷³

¹¹⁷³ Michel Foucault, “Sex, Power and the Politics of Identity”, **Ethics. Subjectivity and Truth** (ed. Paul Rabinow), The New Press, New York, 1997, ss. 163-174, s. 167.

SONUÇ

Çağdaş eleştirel insan hakları çalışmalarında, eleştirel kabul olarak adlandırılan güncel bir eğilim, eleştiriye kurucu bir rol vererek, insan haklarını siyaseten olumlayan bir perspektif sunmayı hedefler. Geleneksel insan hakları söylemine, söylemin evrensel ve özcü kategorilerine, hakikatle kurduğunu iddia ettiği ilişkiye, inşa ettiği tarihsel anlatıya ve mevcut sistemi meşrulaştırma işlevlerine itiraz eder. Evrenselleştirici ve doğallaştırıcı söylemin bir yapısökümünü sunar; ama bunu mevcut insan hakları söylem ve pratiğini topyekün reddetmek adına yapmaz; eleştiri, pozitif bir faaliyettir. İnsan-öznenin, kimliklerin ve hakların kendinden menkul olmadıklarına, olumsal olarak inşa edildiklerine işaret ederek, tüm bu kavramların farklı biçimlerde yapılandırılacakları koşulları tartışmaya davet eder. Bu bağlamda, hakları tek başına çalışma konusu yaparken olumsal inşalar olduklarını ve siyaseten savunulabileceklerini maskeleyen, felsefi ve hukuki bir kategoriye indirgeyen “tarafsız” geleneklerin karşısında, eleştirel perspektifin ikinci bir unsuru siyasi niteliğidir. Hak sorununu, hukuk ile siyasetin kesişiminde, hukuku kuran dinamik toplumsal-siyasi süreçler içerisine yerleştirir. Hakların ve hakları talep etmek için öne sürdüğümüz kimlik ve öznelliklerin, siyasetin olumsuzluğunda sunabileceği imkân ve sınırları keşfetmeye öncelik verir.

Bu çerçevede insan hakları, adaletin, ilerlemenin, uyumun, özdeşliğin ve türdeşliğin dili olmaktan çıkarken tarafgir bir söylem içerisine taşınır. İnsan haklarını savunmak, böyle bir perspektifte, başkalarının yerine konuşmak ya da son sözü söylemek değil, siyasi bir diyalog başlatmak olabilir. Eleştirel ve siyasi bir perspektif, hakları zafer anlatılarına indirgemek yerine, muhatapları çoğaltan bir tartışma zemininin

oluşturulmasına önem verir. Zira hak talep ederken mutlak hakikatler değil, geçici strateji ve taktikler öne sürülebilir. Bu çalışmada ortaya koymaya çalıştığımız, hak siyasetine eleştirel, olumlayıcı ve siyasi nitelikteki perspektifin bir diğer unsuru, hakları strateji ve taktik terimleriyle düşünme önerisidir. Diğer bir deyimle, söz konusu perspektif arayışı, “Normatif adına düşünmek”¹¹⁷⁴ yerine hakları siyaseten stratejik biçimde düşünme çabası olarak ortaya konulabilir.

Hak ve kimlik kategorilerinin stratejik biçimde kullanılabilmesi, spesifik mücadelelerle bağlantılı olarak mücadele zemininde strateji üretilebilmesi için, elbette, hakların tanımaya değer bulduğu özneler ile ötekileştirdikleri arasında iktidarın nasıl ayrımlar oluşturduğu ve bu ayrımları hangi araçlarla sürdürdüğünü kavramak gerekir. Foucault’dan hareketle geliştirilen soybilimsel eleştirinin, bu çerçevede önemli olabileceği ileri sürülebilir. Eleştirinin hedefinde, mücadele edenlere belirli bir gelecek dayatmak yerine, belirli gelecek kurgularını ya da ütopyaları neden sahiplendiğimizi, söz konusu geleceklerin, aşmayı vaat ettikleri iktidar etkileriyle nasıl ve nerede işbirliklerine girdiklerini görünür kılmak yer alır. Evrensel ve zorunlu addedilen söylem ve pratikleri eleştiri odağına taşırken, olumsuzlukları anlamaya, iktidar ilişkileri içerisindeki zayıf noktaları, çatlakları bulup çıkarmaya yönelir. İlgilenenler için, mücadele etmek isteyenlere, birtakım “oyun açılımları”¹¹⁷⁵ sunmayı hedefler: Eleştiri, nihayetinde, iktidarın belirli etkileriyle “mücadele eden, ona direnen, onu reddedenlerin aracıdır. Çatışma, mücadele etme süreçlerinde ve direniş teşebbüslerinde işe yarar. Yasa için yasa

¹¹⁷⁴ Butler, **Savaş Tertipleri**, s. 128.

¹¹⁷⁵ Foucault, “Questions of Method”, s. 224.

yapmak onun işi olamaz. Herhangi bir programın aşaması değildir. Mevcut olana bir meydan okumadır.”¹¹⁷⁶

Paradoksları yok edecek bütüncül programlar vaat etmek yerine, eleştiri, paradokslarla stratejik olarak ilişkilenebilir. Tarihsel olarak kurulmuş güçleri özelleştirmekten, modern anlamda failer yaratmaktan vazgeçerek, ahlaki bir sorumlulukla yaşam bulan bir siyasetin yerine etkin bir siyaseti yerleştirir: Bir strateji siyaseti, siyasi iktidara yöneltilmiş bir itirazdan öte ona musallat olma siyaseti.¹¹⁷⁷

Çağdaş eleştirel insan hakları çalışmalarının genel olarak; akıl, haysiyet, onur, tabiat gibi silahlarla kuşanmış İnsan-özne kategorisinin siyasi şiddetine, pratikte yarattığı paradoksa işaret ettiği ileri sürülebilir. Hakların öznesi, kimin insandan sayılacağına, kimin yaşamının daha değerli olduğuna ilişkin tarihsel ve siyasi yanıtlarla biçimlenir. O halde, eleştirel ve olumlayıcı bir perspektif, insan olanı adlandırma stratejilerine karşı alet edeceği hakları, bireyselleştirici iktidara geri-çevirmek için, özcü olmayan bir tutumu sahiplenebilir. Söz konusu tutumun gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği, kimlik temelli hak siyasetinin imkân ve sınırlarına dair sürdürülen tartışmalarda da belirir. İnsan-normun ötekileştirdiklerinin, İnsan’ın karşısına çıkardıkları özcü kimliklerle hak talep ederken, karşı çıktıkları iktidarı yeniden üretebildikleri, iktidarın bireyselleştirme stratejisini yeniden hayata geçirdikleri yönündeki eleştiriler, yine hakların öznesinin paradoksal konumuna temas eder. Paradokslar siyaseten kullanışlı olabilir. Yerelde mücadele edenler, hakların evrenselleştirici ve özcü dilini konuşurken, kültürel çevrimle,

¹¹⁷⁶ Foucault, “Questions of Method”, s. 236.

¹¹⁷⁷ Brown, **Tarihten Çıkan Siyaset**, s. 130.

eylemlilikleri ve dilleriyle, başvurdıkları kategorileri mevcut anlam dünyalarından koparırlar. Yine, kimliksizleşme yönündeki çaba, sabit kimlik konumlarının içerisinde çıkarılabılır ve Foucault'nun ifadesiyle, özdeşlik üzerinden kurulmuş bir grup bireysizleştirmenin kaynağına dönüştürülebilir: Çağdaş toplumsal hareketler ve hak mücadeleleri, sabit, tarih-dışı bir kimliğe başvurabilmekle beraber, kaçınılmaz olarak özcü öznenin imkânsızlığını açığa vuran bir anı da içlerinde tutarlar. Anna Maria Smith, kimlik temelli hak mücadelelerini belirleyen iki anın olduğunu, özcü bir kimliğin tanımlanıp adlandırıldığı andan itibaren, ona karşı işleyen bir süreci de başlattığını öne sürer. Kaldı ki, kimliğe uygun olmadığınızı size hatırlatacak, kimliğin imkânsızlığını açığa vuracak, “bayrağın altında esas duruşa geçen”¹¹⁷⁸ başkaları hep olur. Dolayısıyla, siyasetin olumsuzluğunda öz iddialarının dahi etkileri peşinen öngörülemez. Ama strateji merkezli bir perspektiften, öz sahiplenmeler ve kimlikler, soyut halleriyle değil, iktidar karşısındaki mücadelelerde “tikel stratejilerin tikel bağlamları” gereğince değerlendirilebilirler.¹¹⁷⁹

Foucault'dan faydalanılarak imkânları sorgulanan bu perspektifte hak siyaseti açık-uçlu, olumsal, performatif, siyaseten kurulan-sürdürülen-korunan, stratejik ve taktik merkezli, etkileriyle düzenleyici ve özgürleştirici, öz-eleştirel bir siyasettir. Özneyi her daim tamamlanmamış alır. Bir yandan özne kategorisi sabitlenmemiş olduğundan hak siyasetinin sunabileceği imkânlar olduğuna işaret eder; yeni ilişki türleri icat etmek üzere haklardan istifade edilebileceğini vurgular: Hak mücadelelerinde ısrarcı olmak gerekir.

¹¹⁷⁸ Améry, s. 126.

¹¹⁷⁹ Smith, s. 232-233, s. 235.

Ama diğerk yandan, hakların ve kimliklerin, bizleri topyekûnleştirmesine karşı da daimi bir mücadele etmek gerekebilir.

“Yaşamak imkânı için (yani salt ya da ancak hayatta kalmak için değil) yürütülen herhangi bir siyasal mücadelenin, kimin yaşanabilir bir hayata layık olduğunu, kimin yaşamının sayıldığını belirleyen normatif matrisler ile mücadeleyi ve bu matrisler içindeki mücadeleyi içermemesi mümkün değildir belki de [...] Böyle bir siyasal mücadele kimin yaşanabilirin alanında bir ‘kim’ olabileceğini koşullandıran normatif matrisler ‘içinden’ ve o matrisler ‘karşısında’ gerçekleşir.”¹¹⁸⁰

Hak siyaseti hem “içeriden” hem de hak ve kimlik kategorilerinin “karşısında” belki sürdürülebilir. Haklar, mevcut tahakküm yapıları karşısında istemeden edemeyeceğimiz şeylerdir. İnsanın insan olduğu için doğuştan haklara sahip olduğu önermesi, elbette bir totolojiden ibarettir.¹¹⁸¹ Bu önermeden hareketle, örneğin “gey hakları insan haklarıdır” demek de, beraberinde eşcinselliği doğallaştırır ve genelleştirirken, yine aynı muğlaklıkla belirlenir. Ama gey kimliğine başvurarak siyasi talepler ileri sürmek, özcü ve düzenleyici iddialar ihtiva eden hak talepleri gerçekleştirmek, günün koşullarında, siyaseten zorunluluğunu korumaya devam eder. Fakat kimliğin bu “zorunlu hatası”nı siyaseten işletmek gerekli olmakla birlikte, hak, kimlik gibi terimlerin ne pahasına ve ne amaçla kullanıldıkları, hangi iktidar ilişkileri aracılığıyla oluşturuldukları, hangi özneleştirici stratejilere katıldıkları konusunda sorular

¹¹⁸⁰ Butler, Athanasiou, s. 105, 117.

¹¹⁸¹ Golder, **Foucault and the Politics of Rights**, s. 167.

sorabilmek, eleştirel kalabilmek mümkün olabilir.¹¹⁸² Bill Hughes ve Kevin Paterson, hak ve özne kategorilerinin, düzenleyici/özneleştirici ve özgürleştirici olabilmeleirnin siyaseten işlevsiz oldukları anlamına gelmediklerini yineler. Kimlikler ve haklar dayanışma için belki de zorunludur; fakat sürekli değişen bireyci bir toplumda “eğreti” olduklarını kabul etmek gerekir ve bu kabul önemlidir. Eğreti araçlar olduklarını kabul edebilmek, meseleyi bir strateji meselesi olarak düşünmek, düzenleyici etkileri konusunda ihtiyatlı olabilmeyi ve çeşitli biçimlerde araçsallaştırılabilecekleri yollar üzerine düşünebilmeyi beraberinde getirebilir.¹¹⁸³

Söz konusu perspektif, Alex Honneth ve Nancy Fraser’ın kavramına başvurursak, “dekonstrüktif bir tanıma” olarak da nitelendirilebilir: İlgili kategorileri eleştirel ama olumlayıcı sahiplenen, hakların siyaseten gücünü tanıyan, diğer yandan normatif zeminini aşındıran eleştirel bir tutum.¹¹⁸⁴ Böyle bir tutumla, hak sorununa ilişkin güncel mesele, strateji ve taktik terimleri ekseninde, paradoksların siyaseten nasıl ve ne şekillerde yönetilebilecekleri meselesine çevrilebilir.

¹¹⁸² Butler, “Kritik Queer”, s. 129.

¹¹⁸³ Hughes, Paterson, s. 64.

¹¹⁸⁴ Honneth, Fraser, s. 76.

KAYNAKÇA

Kitap ve Makaleler

- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max, **Aydınlanmanın Diyalektiği** (çev. Nihat Ülner, Elif Öztarhan Karadoğan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Afary, Janat, Anderson, Kevin B., **Foucault ve İran Devrimi. Toplumsal Cinsiyet ve İslamcılığın Ayartmaları** (çev. Mehmet Doğan), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Agamben, Giorgio, **Açıklık. İnsan ve Hayvan** (çev. Meryem Mine Çilingiroğlu), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009.
- Agamben, Giorgio, **Gelmekte Olan Ortaklık** (çev. Betül Parlak), Monokl Yayınları, İstanbul, 2012.
- Agamben, Giorgio, “İnsan Haklarının Ötesinde”, **İtalya’da Radikal Düşünce ve Kurucu Politika** (çev. Sinem Özer ve Selen Göbelez), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005, 329-338.
- Agamben, Giorgio, **Kutsal İnsan** (çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2013.
- Agamben, Giorgio, **Tanık ve Arşiv. Auschwitz’den Artakalanlar** (çev. Ali İhsan Başgöl), Dipnot Yayınları, İstanbul, 2000.
- Akal, Cemal Bâli, “Bir Devlet Kuramı için Giriş”, **Devlet Kuramı** (der. Cemal Bâli Akal), Dost Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2005, 13-30.
- Akal, Cemal Bâli, **İktidarın Üç Yüzü**, Dost Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, Ankara, Haziran 2005.

- Akal, Cemal Bâli, **Özgürlüğün Geleceği Yoktur. Edebiyatta Spinoza**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.
- Akbaş, Kasım, “Kışkırtıcı Bir İnsan Hakları Analizine Giriş”, **Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları. Eleştirel Bir Yaklaşım** (der. ve çev. Kasım Akbaş, Rabia Sağlam), NotaBene Yayınları, Ankara, 2015, 21-26.
- Akçabay, Ceren F., “Feminist Hukuk Tartışmalarının Liberal Hak Eleştirisine Katkısı”, **Liberal Hakların, Hukukun ve Devletin Sınırları** (ed. Bora Erdağı), NotaBene Yayınları, Ankara, 2015, 107-140.
- Akman, Şefik Taylan, “Hukuk Politika İlişkisi Bağlamında Eleştirel Hukuk Çalışmaları Hareketi”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, 61 (4), 2012, 1272-1306.
- Alessandrini, Anthony C., “The Humanism Effect: Fanon, Foucault, and Ethics Without Subjects”, **Foucault Studies**, 7, 2009, 64-80.
- Allen, Lori, **The Rise and Fall of Human Rights: Cynicism and Politics in Occupied Palestine**, Stanford University Press, 2013.
- Althusser, Louis, **İki Filozof: Machiavelli – Feuerbach** (çev. Alp Tümertekin), İthaki Yayınları, İstanbul, 2010.
- Altman, Dennis, Symons, Jonathan, **Queer Wars. The New Global Polarization over Gay Rights**, Polity Press, Cambridge, 2016.
- Améry, Jean, **Suç ve Kefaretin Ötesinde. Alt Edilmişliğin Üstesinden Gelme Denemeleri** (çev. Cemal Ener), Metis Yayınları, İstanbul, 2015.
- Arendt, Hannah, “Biz Mülteciyiz” (çev. Erdem Üngür), <https://multeciyimhemserim.org/2017/04/27/hannah-arendtin-we-refugees-baslikli-yazisinin-cevirisi/> (erişim tarihi: 15.05.2019).

- Arendt, Hannah, **Devrim Üzerine** (çev. Onur Eylül Kara), İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Arendt, Hannah, **İnsanlık Durumu** (çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2009.
- Arendt, Hannah, **Kötülüğün Sıradanlığı. Adolf Eichmann Kudüs'te** (çev. Özge Çelik), Metis Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2012.
- Arendt, Hannah, “Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk”, **Formasyon, Sürgün, Totalitarizm. Anlama Denemeleri 1930-1954** (çev. İbrahim Yıldız), Dipnot Yayınları, Ankara, 2014, 190-204.
- Arendt, Hannah, “Özgürlük Nedir?”, **Geçmişle Gelecek Arasında** (çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, 195-231.
- Arendt, Hannah, “The Destruction of Six Million. A Jewish World Symposium”, **The Jewish Writings** (ed. Jerome Kohn ve Ron H. Feldman), Schocken Books, New York, 2007, 490-495.
- Arendt, Hannah, “The Eichmann Controversy. A Letter to Gershom Scholem” (1963), **The Jewish Writings** (ed. Jerome Kohn ve Ron H. Feldman), Schocken Books, New York, 2007, 465-471.
- Arendt, Hannah, “The Jew as Pariah: A Hidden Tradition”, **Jewish Social Studies** 6 (2), 1944, 99-122.
- Arendt, Hannah, **Totalitarizmin Kaynakları 1. Antisemitizm** (çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2009.
- Arendt, Hannah, **Totalitarizmin Kaynakları 2. Emperyalizm** (çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2011.

- Arendt, Hannah, **Totalitarizmin Kaynakları 3. Totalitarizm** (çev. İsmail Serin), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Arendt, Hannah, “‘What Remains? The Language Remains’: A Conversation with Günter Gaus”, **Essays in Understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism**, Schocken Books, New York, 2005, 1-23.
- Badiou, Alain, **Etik. Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme** (çev. Tuncay Birkan), Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2013.
- Baird, Vanessa, **Cinsel Çeşitlilik. Yönelimler, Politikalar, Haklar ve İhlaller** (çev. Hayrullah Doğan), Metis Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2017.
- Balibar, Étienne, “(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt’s Practical Philosophy”, **Social Research**, 74 (3), 2007, 727-738.
- Barbour, Charles, “Between Politics and Law: Hannah Arendt and the Subject of Rights”, **Hannah Arendt and the Law** (ed. Marco Goldoni, Christopher McCorkindale), Hart Publishing, 2012, 307-319.
- Baxi, Upendra, **The Future of Human Rights**, Oxford University Press, 3. Baskı, Oxford, 2012.
- Beitz, Charles R., “Human Rights as a Common Concern,” **American Political Science Review**, 95 (2), Haziran 2001, 269-282.
- Beitz, Charles R., **The Idea of Human Rights**, Oxford University Press, New York, 2011.
- Benhabib, Seyla, **Ötekinin Hakları. Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar** (çev. Berna Akkıyal), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

- Bentham, Jeremy, “Anarchical Fallacies”, **“Nonsense Upon Stilts”**. **Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man** (ed. Jeremy Waldron), Methuen & Co., Londra ve New York, 1987, 46-76.
- Berktaş, Fatmagül, **Dünyayı Bugünde Sevmek. Hannah Arendt’in Politika Anlayışı**, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Berktaş, Fatmagül, “Kadınların İnsan Hakları: İnsan Hakları Hukukunda Yeni Bir Açılım”, **Tarihin Cinsiyeti**, Metis Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2012, 35-64.
- Berktaş, Fatmagül, **Politikanın Çağrısı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2012.
- Berlin, Isaiah, “European Unity and Its Vicissitudes”, **The Crooked Timber of Humanity** (ed. Henry Hardy), Chatto and Windus, Londra, 1991, 175-206.
- Berlin, Isaiah, **Romantikliğin Kökleri** (çev. Mete Tunçay), Yapı kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Bersani, Leo, “The Gay Daddy”, **Homos**, Harvard University Press, Cambridge, 1995, 77-112.
- Beysan, Nazime, **Hak Kavramının Hukuk Felsefesi Açısından Analizi**, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Birmingham, Peg, **Hannah Arendt and Human Rights**, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 2006.
- Bix, Brian, “Natural law theory”, **A Companion to Philosophy of Law and Legal Theory** (ed. Dennis Patterson), Wiley-Blackwell, Cornwall 2000, 211-227.
- Bix, Brian, “Natural Law. The Modern Tradition”, **Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law** (ed. Jules L. Coleman, Scott Shapiro), Oxford University Press, Oxford, 2002, 61-103.

- Biebricher, Thomas, “Foucault and the Politics of Rights”, **Journal of Political Power**, 5 (2), 2012, 301-318.
- Biebricher, Thomas, “The Practices of Theorists: Habermas and Foucault as Public Intellectuals”, **Philosophy & Social Criticism**, 37 (6), 2011, 709-734.
- Birdal, Sinan, “Hak Siyaseti ve Özgürleşme”, **Kaos GL Dergisi**, 133, Kasım-Aralık, 2013, <https://www.kaosgl.org/sayfa.php?id=15403> (erişim tarihi: 15.05.2019).
- Blasius, Mark, “An Ethos of Lesbian and Gay Existence”, **Political Theory**, 20 (4), 1992, 642-671.
- Bobbio, Noberto, **The Age of Rights** (çev. Allan Cameron), Polity Press, Cambridge, 2005.
- Braeckman, Antoon, “The Closing of the Civic Mind: Marcel Gauchet on the ‘Society of Individuals’”, **Thesis Eleven**, 94 (29), 2008, 29-48.
- Braidotti, Rosi, **İnsan Sonrası** (çev. Öznur Karakaş), Kolektif Kitap, İstanbul, 2014.
- Brown, Wendy, “‘Artık Hepimiz Demokratız...’” (çev. Savaş Kılıç), **Demokrasi Ne Alemde?** (ed. Eric Hazan), Metis Yayınları, İstanbul, 2010, 51-65.
- Brown, Wendy, “Giriş”, **Eleştiri Seküler Midir?** (çev. Mehmet Fahrettin Biçici), Açılım Kitap, İstanbul, 2015, 23-36.
- Brown, Wendy, **States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity**, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Brown, Wendy, “Suffering Rights as Paradoxes”, **Constellations**, 7 (2), 2000, 229-241.
- Brown, Wendy, **Tarihten Çıkan Siyaset** (çev. Emine Ayhan), Metis Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Brown, Wendy, “‘The most we can hope for...’: Human Rights and the Politics of Fatalism”, **South Atlantic Quarterly**, 103 (2/3), 2004, 451-463.

- Brown, Wendy, Janet, Halley, "Introduction", **Left Legalism / Left Critique** (ed. Wendy Brown ve Janet Halley), Duke University Press, Durham & Londra, 2002, 1-37.
- Bufacchi, Vittorio, "Theoretical Foundations for Human Rights", **Political Studies**, 66 (3), 2017, 601-617.
- Bumin, Tülin, "Demokrasi Karşısında Hukukun İki Hali", **Aydınlanma ve Hukuk**, Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi, İstanbul, 2008, 17-21.
- Bumin, Tülin, "Önsöz. Siyasallık, Sol ve Demokrasi", **Yurttaşını Arayan Demokrasi** (der. ve çev. Zeynep Savaşçın), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, 9-21.
- Bumin, Tülin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Burke, Edmund, **Reflections on the Revolution in France**, Oxford University Press, Oxford, New York, 1993.
- Butler, Judith, "Bedenler ve İktidar, Tekrar" (çev. Şeyda Öztürk), **Cogito: Michel Foucault**, 70-71, Yaz 2012, 275-289.
- Butler, Judith, "Beside Oneself: On the Limits of Sexual Autonomy", **Undoing Gender. On the Discourse Limits of Sex**, Routledge, New York, 2004, 17-39.
- Butler, Judith, **Cinsiyet Belası** (çev. Başak Ertür), Metis Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2014.
- Butler, Judith, "Eleştirinin Hassasiyeti. Asad ve Mahmood'a Cevap", **Eleştiri Seküler Midir?** (çev. Mehmet Fahrettin Biçici), Açılım Kitap, İstanbul, 2015, 117-152.
- Butler, Judith, "Evrenseli Yeniden Düzenlemek: Hegemonya ve Biçimciliğin Sınırları" (çev. Ahmet Fethi), **Olumsuzluk, Hegemonya, Evrensellik** (yaz. Judith Butler, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek), Hil Yayın, İstanbul, 2000, 19-55.

- Butler, Judith, **Kırılğan Hayat. Yasın ve Şiddetin Gücü** (çev. Başak Ertür), Metis Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, 2016.
- Butler, Judith, “Kritik Queer” (çev. Cüneyt Çakırlar), **Queer Tahayyül** (der. Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü), Sel Yayıncılık, İstanbul, 121-148.
- Butler, Judith, **Savaş Tertipleri** (çev. Şeyda Öztürk), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2015.
- Butler, Judith, “Queer Yoldaşlığı ve Savaş Karşıtı Siyaset”, 2010, <http://bianet.org/biamag/insan-haklari/125328-queer-yoldasligi-ve-savas-karsiti-siyaset> (erişim tarihi: 15.05.2019).
- Butler, Judith, “What is Critique? An Essay on Foucault’s Virtue”, 2001, <http://eipcp.net/transversal/0806/butler/en> (erişim tarihi: 15.05.2019).
- Butler, Judith, Athanasiou, Athena, **Mülksüzleşme. Siyasaldaki Performatif** (çev. Başak Ertür), Metis Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Butler, Judith, Spivak, Gayatri Chakravorty, **Ulus-Devlet Marşını Kim(ler) Söyler?** (çev. Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2010.
- Bürke, Yalçın, Özuğurlu, Metin, “21. Yüzyılda Toplumsal Hak Mücadelelerinin Sınıf İçeriği”, **Kuramsal ve Tarihsel Boyutlarıyla Hak Mücadeleleri, I** (ed. Yalçın Bürke, Metin Özuğurlu, Yasemin Özdek, Ersin Vedat Elgür), NotaBene Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 15-50.
- Cadman, Louisa, “How (Not) to Be Governed: Foucault, Critique and the Political”, **Environment and Planning D: Society and Space**, 28 (3), 2010, 539-55.
- Callinicos, Nick, **Toplum Kuramı. Tarihsel Bir Bakış** (çev. Yasemin Tezgiden), İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, 2011.

- Cargas, Sarita, “Questioning Samuel Moyn’s Revisionist History of Human Rights”, **Human Rights Quarterly**, 38, 2016, 411-425.
- Chambers, Samuel A., “Ghostly Rights”, **Cultural Critique**, 54, Bahar 2003, 148-177.
- Chandler, David, “Ideological (Mis)use of Human Rights”, **Human Rights: Politics and Practice** (ed. Michael Goodhart), Oxford University Press, Oxford, 2017, 109-125.
- Cheah, Pheng, “Acceptable Uses of People”, **Human Rights at Crossroads** (ed. Mark Goodale), Oxford University Press, Oxford, 2013, 210-225.
- Chevallier, Phillippe, “Michel Foucault and the Question of Right” (çev. Colin Gordon), **Re-Reading Foucault: On Law, Power and Rights** (ed. Ben Golder), Routledge, Abingdon, 2012, 171-187.
- Cohen, Ed, “Foucauldian Necrologies: ‘Gay’ ‘Politics’? Politically Gay?”, **Textual Practice**, 2 (1), 1988, 87-101.
- Cranston, Maurice, “Are There Any Human Rights?”, **Daedalus**, 112 (4), 1983, 1-17.
- Çelebi, Aykut, “‘Haklara Sahip Olma Hakkı’ ya da Siyasal Haklar: İnsan Hakları Üzerine Bir Deneme”, **Tesmeralsekdiz**, 3 (4), Mayıs 2009, 84-115.
- Davies, Tony, **Humanism**, Routledge, 2. Baskı, New York, 2008.
- Defert, Daniel, “Öyle Bir Hakikat ki, Söyleyeni Bağlar...” (çev. Ali Akay, Sibel Yardımcı) **Teorik Bakış**, 3, Şubat 2014, 13-38.
- Degooyer, Stephanie, Hunt, Alastair, Maxwell, Lida, Moyn, Samuel, “Introduction. The Right to Have Rights”, **The Right to Have Rights**, Verso, Londra ve New York, 2018, 1-17.
- Deleuze, Gilles, “İnsan Hakları Üzerine” (çev. Burcu Yalın), **Tesmeralsekdiz**, 3 (4), 2009, 116-119.

- Deranty, Jean-Philippe, “Agamben’s Challenge to Normative Theories of Modern Rights,” **Borderlands**, 3 (1), 2004, http://www.borderlands.net.au/vol3no1_2004/deranty_agambnschall.htm (erişim tarihi: 15.05.2019).
- Derrida, Jacques, “Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli” (çev. Zeynep Direk), **Şiddetin Eleştirisi Üzerine** (ed. Aykut Çelebi), Metis Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2014, 43-133.
- Direk, Zeynep, “Hakların Öznesi Olmak: Kırılganlıktan Özerkliğe”, **Cogito** 87, 2017, 117-135.
- Donnelly, Jack, **Universal Human Rights. In Theory and Practice**, Connell University Press, 3. Baskı, Ithaca ve Londra, 2013.
- Dosse, François, **History of Structuralism. The Sign Sets, 1967 – Present** (çev. Deborah Glassman), University of Minnesota Press, Minnesota, 1997.
- Douzinas, Costas, “Adikia: Komünizm ve Haklar Üzerine”, **Bir İdea Olarak Komünizm** (çev. Ebru Kılıç, Ahmet Ergenç), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011, 98-120.
- Douzinas, Costas, “Eleştiriye Unutun”, **Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları. Eleştirel Bir Yaklaşım** (der. ve çev. Rabia Sağlam, Kasım Akbaş), NotaBene Yayınları, Ankara, 2015, 101-126.
- Douzinas, Costas, **Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism**, Routledge-Cavendish, Abingdon, 2007.
- Douzinas, Costas, “İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya”, **Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları. Eleştirel Bir Yaklaşım** (der. ve çev. Rabia Sağlam, Kasım Akbaş), NotaBene Yayınları, Ankara, 2015, 73-100.

- Douzinas, Costas, **İnsan Haklarının Sonu. Yeni Binyılda Eleştirel Hukuk Kuramı** (çev. ve der. Kasım Akbaş, Umre Deniz Tuna), Dipnot Yayınları, Ankara, 2015.
- Douzinas, Costas, **The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century**, Hart Publishing, Oxford, 2000.
- Douzinas, Costas, “The poverty of (rights) jurisprudence”, **The Cambridge Companion to Human Rights Law**, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 56-78.
- Douzinas, Costas, Gearey, Adam, **Critical Jurisprudence. The Political Philosophy of Justice**, Hart Publishing, Oxford, 2005.
- Downing, Lisa, **The Cambridge Introduction to Michel Foucault**, Cambridge University Press, Cambridge, 2008.
- Duggan, Lisa, **The Twilight of Equality? Neoliberalism, Cultural Politics, and the Attack on Democracy**, Beacon, Boston, 2003.
- Dumont, Louis, “Bireycilik Üzerine Denemeler: Doğuş. XIII. Yüzyıldan Başlayarak Siyaset Kategorisi ve Devlet” (çev. Hülya Tufan), **Devlet Kuramı** (der. Cemal Bâli Akal), Dost Kitabevi Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 2005, 141-174.
- Ecevitoglu, Pınar, “İnsan Hakları Siyasetini Yeniden Düşünmek”, **Eğitim Bilim Toplum Dergisi** 13 (50), 2015, 203-226.
- Eckel, Jan, “The Rebirth of Politics from the Spirit of Morality: Explaining the Human Rights Revolution of the 1970s”, **The Breakthrough: Human Rights in The 1970s** (ed. Jan Eckel ve Samuel Moyn), University of Pennsylvania Press, 2013, 226-259.
- Eksen, Kerem, “Foucault ve Bilme Olayları”, **Bilme İstenci Üzerine Dersler. Collège de France Dersleri, 1970-1971** (çev. Kerem Eksen), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2016, ix-xxi.

- Erdem, Tuna, “Hizadan Çıkmaya, Yoldan Sapmaya ve Çıkıntı Olmaya Dair: Kimlik Değil, Cinsellik! Tektip Cinsellik Değil, Cinsel Çeşitlilik”, **Cinsellik Muamması. Türkiye’de Queer Kültür ve Muhalefet** (haz. Cüneyt Çakırlar, Serkan Delice), Metis Yayıncılık, İstanbul, 2012, 37-71.
- Ergün, Reyda, Akal, Cemal Bâli, “Kimlik Bedenin Hapishanesidir”, **Kimlik Bedenin Hapishanesidir. Spinoza Üzerine Yazılar ve Söyleşiler**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, 1-10.
- Eribon, Didier, **Michel Foucault** (çev. Şule Çiltaş), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Evans, Tony, **Human Rights in the Global Political Economy. Critical Perspectives**, Lynne Rienner Publishers, Londra, 2011.
- Evans, Tony, **The Politics of Human Rights. A Global Perspective**, Pluto Press, 2. Baskı, Londra, 2005.
- Falk, Richard, “Uluslararası Hukuk ve İnsan Hakları” (çev. Serap Arslanpay), **Güçlünün Silahı: Amerikan Devlet Terörü Üzerine Söyleşiler** (ed. Cihan Aksan ve Jon Bailes), Metis Yayınları, İstanbul, 2014, 61-77.
- Ferry, Luc, **Ekolojik Yeni Düzen** (çev. Turhan Ilgaz), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000.
- Foucault, Michel, “Analitik Siyaset Felsefesi”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, 196-215.
- Foucault, Michel, “*Anti-Oedipus*’a Önsöz”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, 53-57.

- Foucault, Michel, “Ayaklanmak Faydasız Mı?”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, 294-299.
- Foucault, Michel, “Aydınlanma Nedir?”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, 173-192 .
- Foucault, Michel, **Bilme İstenci Üzerine Dersler. Collège de France Dersleri 1970-1971** (çev. Kerem Eksen), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2016.
- Foucault, Michel, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, 221-247.
- Foucault, Michel, **Biyopolitikanın Doğuşu. Collège de France Dersleri, 1977-1978** (çev. Alican Tayla), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.
- Foucault, Michel, **Cinselliğin Tarihi** (çev. Hülya Uğur Tanrıöver), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2007.
- Foucault, Michel, “Cinsellik ve İktidar”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, 213-234.
- Foucault, Michel, “*Deliliğin Tarihi*’ne Önsöz”, **Büyük Kapatılma** (çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 20-30.
- Foucault, Michel, **Discipline and Punish. The Birth of the Prison** (çev. Alan Sheridan), Vintage Books, New York, 1977.
- Foucault, Michel, **Doğruyu Söylemek** (çev. Kerem Eksen), Ayrıntı Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2017.

- Foucault, Michel, “Entelektüelin Siyasi İşlevi”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 4. Baskı, 2016, 45-52.
- Foucault, Michel, “Entelektüel ve İktidarlar”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, 316-322.
- Foucault, Michel, “Entelektüeller ve İktidar”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, 29-40.
- Foucault, Michel, “Etiğin Soybilimi Üzerine: Sürmekte Olan Çalışmaya İlişkin Bir Değerlendirme”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, 193-220.
- Foucault, Michel, “Friendship as a Way of Life”, **Ethics. Subjectivity and Truth** (ed. Paul Rabinow), The New Press, New York, 1997, 135-140.
- Foucault, Michel, **Güvenlik, Toprak, Nüfus. Collège de France Dersleri, 1977-1978** (çev. Ferhat Taylan), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, Ocak 2016.
- Foucault, Michel, “Hakikat, İktidar ve Kendilik”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, 98-105.
- Foucault, Michel, “Hakikat Kaygısı”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, 83-97.
- Foucault, Michel, “Hakikat ve Hukuksal Biçimler”, **Büyük Kapatılma** (çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2015, 163-278.

- Foucault, Michel, “Hakikat ve İktidar” (çev. Osman Akınhay), **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, 58-84.
- Foucault, Michel, “Hükümetlere Karşı, İnsan Hakları”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, 288-290.
- Foucault, Michel, “Interview with Jean François and John De Wit”, **Wrong-Doing, Truth-Telling. The Function of Avowal in Justice** (ed. Fabienne Brion ve Bernard E. Harcourt), The University of Chicago Press, Londra, 2014, 253-270.
- Foucault, Michel, “Interview with Michel Foucault”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, 239-297.
- Foucault, Michel, “İhlale Önsöz”, **Sonsuza Giden Dil** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2014, 51-71.
- Foucault, Michel, “İki Ders” (çev. Ferda Keskin), **Entelektüelin Siyasi İşlevi**, Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, 85-116.
- Foucault, Michel, “İktidar ve Beden”, **İktidarın Gözü** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2015, 38-46.
- Foucault, Michel, “İnsan Öldü Mü?”, **Felsefe Sahnesi** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, 31-37.
- Foucault, Michel, “Klaus Croissant İade Edilecek mi?”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, ss. 156-161.
- Foucault, Michel, “Letter to Certain Leaders of the Left”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, 426-428.

- Foucault, Michel, “Michel Foucault, Bir Söyleşi: Cinsiyet, İktidar ve Kimlik Siyaseti”, **İktidarın Gözü** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2015, 277-290.
- Foucault, Michel, “Michel Foucault, Filozofun Cevapları”, **İktidarın Gözü** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2015, 61-75.
- Foucault, Michel, “Michel Foucault’nun Oyunu”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, 117-155.
- Foucault, Michel, “Nietzsche, Soybilim, Tarih”, **Felsefe Sahnesi** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, 230-253.
- Foucault, Michel, “*Omnes et Singularitum*: Siyasi Aklın Bir Eleştirisine Doğru”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, 25-56.
- Foucault, Michel, “Open Letter to Mehdi Bazargan”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, 439-442.
- Foucault, Michel, “Özne ve İktidar”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, 57-82.
- Foucault, Michel, “Politics and the Study of Discourse”, **The Foucault Effect: Studies in Governmentality** (ed. Graham Burchell, Colin Gordon ve Peter Miller), The University of Chicago Press, Chicago, 1991, 53-72.
- Foucault, Michel, “Pompidou’s Two Deaths”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, 418-422.

- Foucault, Michel, “Power and Strategies”, **Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977** (ed. Colin Gordon), Pantheon Books, New York, 1980, 134-145.
- Foucault, Michel, “Questions of Method”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, 223-238.
- Foucault, Michel, “Questions on Geography”, **Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977** (ed. Colin Gordon), Pantheon Books, New York, 1980, 63-77.
- Foucault, Michel, “Sex, Power and the Politics of Identity”, **Ethics. Subjectivity and Truth** (ed. Paul Rabinow), The New Press, New York, 1997, 163-174.
- Foucault, Michel, “Sexual Choice, Sexual Act”, **Ethics. Subjectivity and Truth** (ed. Paul Rabinow), The New Press, New York, 1997, 141-156.
- Foucault, Michel, “Siyaset ve Etik”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, 269-277.
- Foucault, Michel, **Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-1976** (çev. David Macey), Picador, New York, 2003.
- Foucault, Michel, “Space, Knowledge and Power”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, 349-364.
- Foucault, Michel, “Summoned to Court”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, 423-425.
- Foucault, Michel, “Şen / Gey Bilim” (çev. Şeyda Öztürk), **Cogito: Michel Foucault**, 70-71, Yaz 2012, 258-274.
- Foucault, Michel, “Tarihi Yazma Biçimleri Üzerine”, **Felsefe Sahnesi** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, 64-82.

- Foucault, Michel, “Theatrum Philosophicum”, **Felsefe Sahnesi** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, 202-229.
- Foucault, Michel, “The End of the Monarchy of Sex”, **Foucault Live: Collected Interviews, 1961-1984** (ed. Sylvère Lotringer), Semiotext(e), 1996, 214-225.
- Foucault, Michel, **The Government of Self and Others. Lectures at the Collège de France, 1982-1983** (çev. Graham Burchell), Palgrave Macmillan, New York, 2010.
- Foucault, Michel, **The History of Madness** (çev. Jonathan Murphy ve Jean Khalfa), Routledge, New York, 2010.
- Foucault, Michel, “The Moral and Social Experience of the Poles Can No Longer Be Obliterated”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, 465-473.
- Foucault, Michel, **The Order of Things**, Routledge, Londra, 1970.
- Foucault, Michel, “The Risk of Security”, **Power** (ed. James D. Faubion), The New Press, New York, 1997, 365-381.
- Foucault, Michel, “The Social Triumph of the Sexual Will”, **Ethics. Subjectivity and Truth** (ed. Paul Rabinow), The New Press, New York, 1997, 157-162.
- Foucault, Michel, **Toplumu Savunmak Gerekir** (çev. Şehsuvar Aktaş), Yapı Kredi Yayınları, 7. Baskı, İstanbul, 2015.
- Foucault, Michel, “What is Critique?”, **The Politics of Truth** (ed. Sylvère Lotringer, Lysa Hochroth), Semiotext(e), New York, 1997, 23-82.
- Foucault, Michel, “Yapısalcılık ve Postyapısalcılık”, **Felsefe Sahnesi** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2011, 318-348.
- Foucault, Michel, Chomsky Noam, **İnsan Doğası. İktidara Karşı Adalet** (çev. Tuncay Birkan), BGST Yayınları, İstanbul, Ağustos 2012.

- Foucault, Michel, Simon, Jonathan, Elden, Stuart, “Danger, Crime and Rights: A Conversation between Michel Foucault and Jonathan Simon”, **Theory, Culture & Society**, 0, 2016, 1-25.
- Fraser, Nancy, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, **Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory**, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, 17-34.
- Fraser, Nancy, Honneth, Alex, **Redistribution or Recognition? A Political and Philosophical Exchange** (çev. Joel Golb, James Ingram ve Christiane Wilke) Verso, Londra, 2003.
- Fukuyama, Francis, **Tarihin Sonu ve Son İnsan** (çev. Zülfü Dicleli), Gün Yayıncılık, İstanbul, 1999.
- Galtung, Johan, **İnsan Hakları. Başka Bir Açıdan Bakış** (çev. Müge Sözen), Metis Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul, 2013.
- Gambetti, Zeynep, “Balibar, Arendt ve Agon”, **Cogito**, 85, Kış 2016, 7-12.
- Gambetti, Zeynep, “Foucault’dan Agamben’e Olağanüstü Halin Sıradanlığına Dair Bir Yanıt Denemesi”, **Cogito: Michel Foucault**, 70-71, Yaz 2012, 21-38.
- Gambetti, Zeynep, “The Agent is the Void! From the Subjected Subject to the Subject of Action”, **Rethinking Marxism** 17 (3), 2005, 425-437.
- Gauchet, Marcel, “İnsan Hakları Bir Siyaset Değildir”, **Yurttaşını Arayan Demokrasi** (çev. Zeynep Savaşçın), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, 107-130.
- Gauchet, Marcel, “İnsan Hakları Bir Siyasete Dönüştüğünde”, **Yurttaşını Arayan Demokrasi** (çev. Zeynep Savaşçın), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, 153-207.
- Gearty, Conor, **Can Human Rights Survive? The Hamlyn Lectures 2005**, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.

Geenens, Raf, "Democracy, Human Rights and History: Reading Lefort", **European Journal of Political Theory**, 7, 2008, 269-286.

Gibney, Mark, **International Human Rights Law: Returning to Universal Principles**, Rowman & Littlefield, Lanham 2008.

Golder, Ben, "Beyond redemption? Problematising the critique of human rights in contemporary international legal thought", **London Review of International Law**, 2 (1), 2014, 77-114.

Golder, Ben, **Foucault and the Politics of Rights**, Stanford University Press, Stanford, California, 2015.

Golder, Ben, "Foucault and the Unfinished Human of Rights", **Law, Culture and the Humanities**, 6 (3), 354-374.

Golder, Ben, "Foucault, Rights and Freedom", **International Journal for the Semiotics of Law**, 26 (5), 2013, 5-21.

Golder, Ben, "Foucault's Critical (Yet Ambivalent) Affirmation: Three Figures of Rights", **Social & Legal Studies**, 20 (3), 2011, 283-312.

Golder, Ben, "Introduction: Re-reading Foucault on law, power and rights", **Re-reading Foucault: On Law, Power and Rights** (ed. Ben Golder), Routledge, New York, 2013, 1-9.

Golder, Ben, "What is an anti-humanist human right?", **Social Identities**, 16 (5), 2010, 651-668.

Goodale, Mark, **Surrendering to Utopia. An Anthropology of Human Rights**, Stanford University Press, California, 2009.

- Gordon, Colin, “Governmental Rationality: An Introduction”, **The Foucault Effect: Studies in Governmentality** (ed. Graham Burchell, Colin Gordon, Peter Miller), University of Chicago Press, Chicago, 1991, 1-52.
- Göral, Özgür Sevgi, “Geçiş Dönemi Adaletinde Hatırlamanın Önemi”, 2013, <https://hakikatadalethafiza.org/gecis-donemi-adaletinde-hatirlamanin-onemi/> (erişim tarihi: 15.05.2019).
- Göral, Özgür Sevgi, “Makbul Olmayan Mağdurla Karşılaşmalar: Kürt Karşıtlığı ve Kent”, **Toplum ve Bilim**, Yaz 2011, 223-231.
- Grear, Anna, “‘Framing the project’ of international human rights law: reflections on the dysfunctional ‘family’ of the Universal Declaration”, **The Cambridge Companion to Human Rights Law**, Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 17-35.
- Grear, Anna, **Redirecting Human Rights. Facing the Challenge of Corporate Legal Humanity**, Palgrave Macmillan, 2010.
- Grotz, Aeyal, “Queer Theory and International Human Rights Law: Does Each Person Have a Sexual Orientation?”, **American Society of International Law**, 101, 129-132.
- Gündoğdu, Ayten, “Potentiality of Human Rights: Agamben and the Narrative of Fated Necessity”, **Contemporary Political Theory**, 11, 2012, 2-22.
- Gündoğdu, Ayten, **Rightlessness in an Age of Rights. Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants**, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- Gündoğdu, Hakan, “Foucault ve Eleştiri”, **Cogito: Michel Foucault**, 70-71, Yaz 2012, 398-417.

- Güner, Remzi Orkun, “Tabii Yasadan Tabii Hakka: Locke ve Spinoza”, **Spinoza ile Karşılaşmalar** (der. Güçlü Ateşoğlu ve Eylem Canaslan), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2015, 162-193.
- Halley, Janet E., “The Politics of the Closet. Legal Articulation of Sexual Orientation Identity”, **After Identity** (ed. Dan Danielsen, Karen Engle), Routledge, New York, 1995, 24-38
- Halme-Tuomisaari, Miia, Slotte, Pamela, “Revisiting the Origins of Human Rights: Introduction”, **Revisiting the Origins of Human Rights** (ed. Miia Halme-Tuomisaari ve Pamela Slotte), Cambridge University Press, Cambridge, 2015, 1-36.
- Halperin, David M., “Cinselliğin Bir Tarihi Var mıdır?” (çev. Özge Karlık), **Queer Tahayyül** (der. Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü), Sel Yayıncılık, İstanbul, 87-118.
- Halperin, David M., **Saint Foucault. Towards a Gay Hagiography**, Oxford University Press, New York, 1995.
- Hamacher, Werner, “On the Right to Have Rights (Four-and-a half Remarks)” (çev. Kirk Wetters), **And Justice for All? The Claims of Human Rights: The South Atlantic Quarterly** (ed. Eduardo Cadava ve Ian Balfour), 103 (2-3), 2004, 343-356.
- Haraway, Donna, “Siborg Manifestosu”, **Başka Bir Yer** (çev. Güçsal Pular), Metis Yayınları, İstanbul, 2009, 45-90.
- Hardt, Michael, “Militan Teori” (çev. Sanem Güvenç Salgırlı), **Teorik Bakış**, 3, Şubat 2014, 105-128.
- Heins, Volker M., “Giorgio Agamben and the Current State of Affairs in Humanitarian Law and Human Rights Policy”, **German Law Journal** 6 (5), 2005, 845-869.
- Henkin, Louis, **The Age of Rights**, Columbia University Press, New York, 1990.

- Hobbes, Thomas, **Leviathan** (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2007.
- Hocquenhem, Guy, **Homoseksüel Arzu** (çev. Burcu Denizci), Altıkırkbeş Yayın, İstanbul, 2015.
- Honig, Bonnie, **Emergency Politics. Paradox, Law, Democracy**, Princeton University Press, Princeton ve Oxford, 2011.
- Honig, Bonnie, “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”, **Feminists Theorize the Political** (ed. Judith Butler, Joan Wallach Scott), Routledge, New York, 1992, 215-235.
- Hopgood, Stephen, **The Endtimes of Human Rights**, Cornell University Press, Ithaca ve Londra, 2013.
- Hughes, Bill, Paterson, Kevin, “Sakatlık Sosyal Modeli ve Kaybolan Beden: Bir Yeti Yitimi Sosyolojisine Doğru” (çev. Ferit Burak Aydar), **Sakatlık Çalışmaları. Sosyal Bilimlerden Bakmak** (der. Dikmen Bezmez, Sibel Yardımcı, Yıldırım Şentürk), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2011, 63-80.
- Hunt, Alan, Wickham, Gary, **Foucault and Law: Towards a Sociology of Law as Governance**, Pluto, Londra, 1994.
- Hunt, Alastair, “Rightlessness: The Perplexities of Human Rights”, **The New Centennial Review** 11 (2), 2011, 115-142.
- Hunt Botting, Eileen, “New Directions in Theorizing Human Rights”, **Journal of International Political Theory**, 12 (1), 2016, 3-9.
- Hunt, Lynn, **Inventing Human Rights. A History**, W. W. Norton & Company, Londra, New York, 2008.

- Hunt, Lynn, "The Paradoxical Origins of Human Rights", **Human Rights and Revolutions** (ed. Jeffrey N. Wasserstrom vd.), Rowman & Littlefield, Lanham, 2007, 3-20.
- Ife, Jim, **Human Rights from Below: Achieving Rights through Community Development**, Cambridge University Press, Sydney, 2012.
- Ignatieff, Michael, **Human Rights as Politics and Idolatry**, Princeton University Press, Princeton, 2001.
- Ingram, James D., "What is a 'Right to Have Rights'? Three Images of the Politics of Human Rights", **The American Political Science Review**, 102 (4), 2008, 401-416.
- Isaac, Jeffrey C., "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", **The American Political Science Review**, 90 (1), 1996, 61-73.
- Isiksel, Turkuler, "The Rights of Man and the Rights of the Man-Made: Corporations and Human Rights", **Human Rights Quarterly** 38, 2016, 294-349.
- Joas, Hans, **The Sacredness of the Person. A New Genealogy of Human Rights** (çev. Alex Skinner), Georgetown University Press, Washington, DC, 2013.
- Kant, Immanuel, "Was ist Aufklärung?", Michel Foucault, **The Politics of Truth** (ed. Sylvère Lotringer ve Lysa Hochroth), Semiotext(e), New York, 1997, 7-21.
- Kapur, Ratna, "The (Im)possibility of Queering International Human Rights Law", **Queering International Law. Possibilities, Alliances, Complicities, Risks** (ed. Dianne Otto), Routledge, New York, 2018, 131-147.
- Keenan, Tom, "The 'Paradox' of Knowledge and Power. Foucault on the Bias", "The 'Paradox' of Knowledge and Power: Foucault on the Bias", **Political Theory**, 15 (1), 1987, 5- 37.

- Kennedy, David W., “The International Human Rights Regime: Still Part of the Problem?”, **Examining Critical Perspective on Human Rights** (ed. Rob Dickinson, Elena Katselli vd.), Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 19-34.
- Kennedy, Duncan, “The Critique of Rights in Critical Legal Studies”, **Left Legalism / Left Critique** (ed. Wendy Brown ve Janet Halley), Duke University Press, Durham & Londra, 2002, 178-228.
- Kerruish, Valerie, **Jurisprudence as Ideology**, Routledge, New York, 1992.
- Keskin, Ferda, “Sunuş: Büyük Kapatılma”, **Büyük Kapatılma** (çev. Işık Ergüden, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 11-19.
- Keskin, Ferda, “Hükümranlıktan Yönetimselliğe Türkiye’de Neoliberalizm”, **Felsefelogos: Foucault ve Neoliberal Yönetimsellik**, 63 (4), Fesatoder Yayınları, İstanbul, 2016, 71-80.
- Keskin, Ferda, “İktidar, Hakikat ve Entelektüelin Siyasi İşlevi”, **Entelektüelin Siyasi İşlevi** (çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, Ferda Keskin), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2016, 13-28.
- Keskin, Ferda, “İktidarın Gözü”, **İktidarın Gözü** (çev. Işık Ergüden), Ayrıntı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, 2007, 11-20.
- Keskin, Ferda, “Özne ve İktidar”, **Özne ve İktidar** (çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay), Ayrıntı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, 2005, 11-24
- Keucheyan, Razmig, **Aklın Sol Yarı. Yeni Eleştirel Düşünceler Atlası** (çev. Selen Şahin), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Kıvılcım, Zeynep, “Articulating Human Rights Discourse in Local Struggles in the Neoliberal Age”, **The Politics of Legality in a Neoliberal Age** (ed. Ben Golder, Daniel McLoughlin), Routledge, New York, 2018, 184-205.

- Kingston, Mark, "Subversive Friendships: Foucault on Homosexuality and Social Experimentation", **Foucault Studies**, 7, 2009, 7-19.
- Koloş, Umut, **Foucault, İktidar ve Hukuk. Modern Hukukun Soybilimi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İstanbul, 2015.
- Kristeva, Julia, **Hannah Arendt. Yaşam Bir Anlatıdır** (çev. Necdet Dümelli), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- Kristeva, Julia, **Strangers to Ourselves** (çev. Leon S. Roudiez), Columbia University Press, New York, 1991.
- Kuçuradi, Ioanna, "Felsefe ve İnsan Hakları", **İnsan Haklarının Felsefi Temelleri**, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1996.
- Lacroix, Justine, "A Democracy Without a People? The 'Rights of Man' in French Contemporary Political Thought", **Political Studies**, 61, 2013, 676-690.
- Lamb, Robert, "Historicising the Idea of Human Rights", **Political Studies**, 2018, 1-16.
- Landy, David, "Talking Human Rights: How Social Movement Activists are Constructed and Constrained by Human Rights Discourse", **International Sociology** 28 (4), 2013, 409-428.
- Langlois, Anthony J., "Human Rights in Crisis? A Critical Polemic Against Polemical Critics", **Journal of Human Rights** 11, 2012, 558-570.
- Lechte, John, Newman Saul, "Agamben, Arendt and Human Rights: Bearing Witness to the Human", **European Journal of Social Theory** 15 (4), 522-536.
- Lefort, Claude, "Hannah Arendt and the Question of the Political", **Democracy and Political Theory** (çev. David Macey), Polity Press, Cambridge, 1988, 45-56.
- Lefort, Claude, "The Politics of Human Rights", **The Political Forms of Modern Society** (der. John Thompson), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986.

- Lefort, Claude, “The Question of Democracy”, **Democracy and Political Theory** (çev. David Macey), Polity Press, Cambridge, 1988, 9-20.
- Lemke, Thomas, **Biyopolitika** (çev. Utku Özmakas), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- Lemke, Thomas, **Foucault, Yönetimsellik ve Devlet** (çev. Utku Özmakas), Pharmakon Yayınevi, Ankara, 2015.
- Lemke, Thomas, **Politik Aklın Eleştirisi: Foucault’nun Modern Yönetimsellik Çözümlemesi** (çev. Özge Karlık), Phoenix Yayınevi, Ankara, 2016.
- Locke, John, **Two Treatises of Government** (ed. Peter Laslett), Cambridge University Press, Cambridge, 1967.
- Macey, David, **Foucault Hakkında Her Şey** (çev. Fatih Demirci), Dedalus, İstanbul, 2015.
- Marx, Karl, “On the Jewish Question”, **Early Writings** (çev. Rodney Livingstone ve Gregor Benton), Penguin Books, Londra, 1992, 211-243.
- Mccrudden, Christopher, “Human Rights Histories”, **Oxford Journal of Legal Studies** 35 (1), 2015, 179-212.
- Mclaren, Margaret A., **Feminism, Foucault, and Embodied Subjectivity**, State University of New York Press, Albany, 2002.
- Mcloughlin, Daniel, “Post-Marxism and the Politics of Human Rights: Lefort, Badiou, Agamben, Rancière”, **Law Critique**, 27, 2016, 302-321.
- Meister, Robert, **After Evil: A Politics of Human Rights**, Columbia University Press, 2011.
- Moyn, Samuel, **Human Rights and the Uses of History**, Verso, Londra, 2014.
- Moyn, Samuel, **Son Ütopya. Tarihte İnsan Hakları** (çev. Firdevs Ev), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

- Moyn, Samuel, “Substance, Scale, and Salience: The Recent Historiography of Human Rights”, **Annual Review of Law and Social Science** 8, Aralık 2012, 123-140.
- Moyn, Samuel, “The Continuing Perplexities of Human Rights”, **Qui Parle** 22 (1), 2013, 95-115.
- Moyn, Samuel, “The Politics of Individual Rights: Marcel Gauchet and Claude Lefort”, **French Liberalism from Montesquieu to the Present Day** (ed. Raf Geenens ve Helena Rosenblatt), Cambridge University Press, Cambridge, 2012, 291-310.
- Moyn, Samuel, “The Return of the Prodigal: The 1970s as a Turning Point in Human Rights History”, **The Breakthrough: Human Rights in The 1970** (ed. Jan Eckel ve Samuel Moyn), University of Pennsylvania Press, 2013, 1-14.
- Mutman, Mahmut, “İnsanlığın Kıyısında: Haklar”, **Tesmeralsekdiz**, 3 (4), 2009, 185-208.
- Mutua, Makau, **Human Rights. A Political & Cultural Critique**, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002.
- Müller, Jan-Werner, **Contesting Democracy. Political Ideas in Twentieth-Century Europe**, Yale University Press, Londra, 2011.
- Özdemir, Ali Murat, Aykut, Ebubekir, “Marksizm ve Hak Kavramı: Kuramsal Bir Yaklaşım Denemesi”, **İnsan Hakları Yıllığı**, 28, 2010, 23-44.
- Özenç, Berke, “Marx, Hukuk Devletin Kökenleri ve Liberal Hakların Sınırları”, **Liberal Hakların, Hukukun ve Devletin Sınırları** (ed. Bora Erdağı), NotaBene Yayınları, Ankara, 2015, 141-171.
- Özkürallı, İlkay, “Queer Teori”, **Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları** (haz. Feryal Saygılıgil), Dipnot Yayınları, İstanbul, 2016, 213-230.
- Paden, Roger, “Foucault’s Anti-Humanism”, **Human Studies**, 10, 1987, 123-141.

- Paras, Eric, **Foucault. Öznenin Yitiminden Yeniden Doğuşuna** (çev. Yunus Çetin), Kolektif Kitap, İstanbul, 2016.
- Parekh, Serena, “A Meaningful Place in the World: Hannah Arendt on the Nature of Human Rights”, **Journal of Human Rights** 3 (1), Mayıs 2004, 41-53.
- Patton, Paul, “Foucault, Critique and Rights,” **Critical Horizons**, 6 (1), 2005, 267-287.
- Patton, Paul, “Government, Rights and Legitimacy: Foucault and Liberal Political Normativity”, **European Journal of Political Theory**, 15 (2), 2016, 223-239.
- Perugini, Nicola, Gordon, Neve, **The Human Right to Dominate**, Oxford University Press, Oxford, 2015.
- Pickett, Brent L., “Foucauldian Rights?”, **The Social Science Journal**, 37 (3), 2000, 403-421.
- Preciado, Beatriz, “Queer Çokluklar: ‘Anormal’lerin Politikası için Notlar” (çev. Leman Seveda Darıcioğlu), **Queer Tahayyül** (der. Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2013, 323-334.
- Revel, Judith, “Kimlik, Doğa, Yaşam: Üç Biyopolitika Yapıbozumu” (çev. Şeyda Öztürk), **Cogito: Michel Foucault**, 70-71, Yaz 2012, ss. 9-20.
- Revel, Judith, **Michel Foucault. Güncelliğin Bir Ontolojisi** (çev. Kemal Atakay), Otonom Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Reynolds, Joan M., “‘Pragmatic Humanism’ in Foucault’s Later Work”, **Canadian Journal of Political Science**, 37 (4), 951-977.
- Rorty, Richard, “İnsan Hakları, Akıl ve Duyarlık” (çev. Mithat Sancar), **Birikim**, 67, Kasım 1994, <http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/4304/insan-haklari-akil-ve-duyarlik#.W1Tt9IQmq9Y> (erişim tarihi: 15.05.2019).

- Sağlam, Rabia, “Adalet Yapıbozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş”, **Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları. Eleştirel Bir Yaklaşım** (der. ve çev. Kasım Akbaş, Rabia Sağlam), NotaBene Yayınları, Ankara, 2015, 129-134.
- Santos, Boaventura de Sousa, Rodriguez-Garavito, César A., “Law, politics, and the subaltern in counter-hegemonic globalization”, **Law and Globalization From Below** (ed. Boaventura de Sousa Santos ve César A. Rodriguez-Garavito), Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 1-26.
- Sarıtaş, Ezgi, “İnsan Dışı Hayvanlar ve Adalet”, **Vira Verita**, 1, 2015, 1-18.
- Savaşçın, Zeynep, “Marcel Gauchet: Yeniden Bir ‘Büyük Anlatı’”, **Yurttaşını Arayan Demokrasi** (der. ve çev. Zeynep Savaşçın), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, 309-320.
- Savic, Obrad, “Introduction: The Global and the Local in Human Rights”, **The Politics of Human Rights** (ed. Obrad Savic), Verso, Londra, New York, 1999, 3-15.
- Scanlon, Thomas M., “Human Rights as a Neutral Concern”, **Human Rights and U.S. Foreign Policy** (ed. Peter G. Brown, Douglas MacLean), Lexington Books, Lexington, 1979, 83-92.
- Scott, Joan Wallach, **Only Paradoxes to Offer. French Feminists and the Rights of Man**, Harvard University Press, Cambridge, 1996.
- Sedgwick, Eve K., **Epistemology of the Closet**, University of California Press, Berkeley, 1990.
- Sennelart, Michel, “Derslerin Bağlamı”, Michel Foucault, **Güvenlik, Toprak, Nüfus. Collège de France Dersleri, 1977-1978** (çev. Ferhat Taylan), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, 323-349.
- Siisiäinen, Lauri, “Foucault and Gay Counter-Conduct”, **Global Society**, 30 (2), 301-319.

- Smith, Anna Marie, “Direniş Olarak Rastafari ve Yeni Toplumsal Hareketler’de Özcülüğün Belirsizlikleri” (çev. Ahmet Fethi), **Siyasal Kimliklerin Oluşumu** (haz. Ernesto Laclau), Köprü Kitapları, İstanbul, 2015, 231-276.
- Sokhi-Bulley, Bal, “Governing (Through) Rights: Statistics as Technologies of Governmentality”, **Social & Legal Studies**, 20 (2), 2011, 139-155.
- Souter, James, “Humanity, Suffering and Victimhood: A Defence of Human Rights Pragmatism”, **Political Studies**, 29 (1), 2009, 45-52.
- Speed, Shannon, **Rights in Rebellion**, Stanford University Press, Stanford, California, 2008.
- Stammers, Neil, **Human Rights and Social Movements**, Pluto Press, New York, 2009.
- Strauss, Leo, **Natural Right and History**, The University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1953.
- Şirin, Tolga, “Doğa Ananın Hakları”, **Güncel Hukuk**, Ağustos 2014, 12-13.
- Taylan, Ferhat, “Önsöz. Strateji, Norm, Yönetim: 1978 Dersi İçin Bir Güzergah”, **Güvenlik, Toprak, Nüfus. Collège de France Dersleri, 1977-1978** (çev. Ferhat Taylan), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016. xi-xxxiii.
- Thompson, John B., “Editor’s Introduction”, **The Political Forms of Modern Society** (der. John B. Thompson), University of Minnesota Press, Minneapolis, 1986, 1-28.
- Toker Kılınç, Nilgün, **Politika ve Sorumluluk**, Birikim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Uygun, Oktay, “İnsan Hakları Kuramı”, **İnsan Hakları**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, 13-44.
- Uygur, Gülriz, “Toplumsal Cinsiyet ve Adalet: Hukuk Adaletsizdir”, **Ankara Barosu Dergisi**, 4, 2015, 121-132.
- Üstel, Füsun, **Yurttaşlık ve Demokrasi**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.

- Üye, Saim, **Teoride ve Pratikte Hukuki Çoğulluk**, Turhan Kitabevi, Ankara, 2013.
- Vacarme, “‘I am sure that you are more pessimistic than I am...’ An Interview with Giorgio Agamben” (çev. Jason Smith), **Rethinking Marxism** 16 (2), 115-124.
- Villiers, Nicholas de, **Opacity and the Closet. Queer Tactics in Foucault, Barthes, and Warhol**, University of Minnesota, Minneapolis, 2012.
- Waldron, Jeremy, ‘**Nonsense Upon Stilts’. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man**, Methuen, Londra ve New York, 1987.
- Wall, Illan Rua, **Human Rights and Constituent Power: Without Model or Warranty**, Routledge, New York, 2012.
- Wall, Illan Rua, “On a Radical Politics for Human Rights,” **The Meanings of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights** (ed. Costas Douzinas, Conor Gearty), Cambridge University Press, Cambridge, 2014, 106-120.
- Waltz, Susan, “Reclaiming and Rebuilding the History of the Universal Declaration of Human Rights”, **Third World Quarterly**, 23 (2), 2002, 437-448.
- Wagner, Michael, “*Queer Gezen Korkusu: Queer Politika ve Toplumsal Teori’ye Giriş*”, **Queer Tahayyül** (der. Sibel Yardımcı, Özlem Güçlü), Sel Yayıncılık, İstanbul, 149-178.
- Weitz, Eric D., “Samuel Moyn and the New History of Human Rights”, **European Journal of Political Theory**, 12 (1), 2013, 84-93.
- Whyte, Jessica, **Catastrophe and Redemption. The Political Thought of Giorgio Agamben**, State University of New York Press, Albany, 2013.
- Whyte, Jessica, “Human Rights: Confronting Governments? Michel Foucault and the Rights to Intervene”, **New Critical Legal Thinking. Law and the Political** (ed. Matthew Stone, Illan Rua Wall, Costas Douzinas), Routledge, New York, 11-31.

- Whyte, Jessica, “Is Revolution Desirable? Michel Foucault on Revolution, Neoliberalism and Rights”, **Re-reading Foucault: On Law, Power and Rights** (ed. Ben Golder), Routledge, New York, 2013, 207-228.
- Whyte, Jessica, “Particular Rights and Absolute Wrongs: Giorgio Agamben on Life and Politics”, **Law Critique**, 20, 2009, 147-161.
- Wittig, Monique, **Straight Düşünce** (çev. Leman Sevda Darıcıoğlu, Pınar Büyüктаş), Sel Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- Wollstonecraft, Mary, **A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman** (ed. Sylvana Tomaselli), Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- Yardımcı, Sibel, “Başka Türlü Bir Aşk: Hakikat, Kendilik, Cinsellik”, Michel Foucault, **Öznellik ve Hakikat. Collège de France Dersleri 1980-1981** (çev. Sibel Yardımcı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, ss. xv-xiviii.
- Yardımcı, Sibel, “Canavar: Kültüralizm Ne Zamandı?”, **Skopdergi**, 3, 2012, <https://www.e-skop.com/skopdergi/canavar-kulturalizm-ne-zamandi/928> (erişim tarihi: 15.05.2019).
- Yardımcı, Sibel, “Sakatlığın Tarihsel İnşası”, **Engellilik ve Ayrımcılık: Eğitimciler için Temel Metinler ve Örnek Dersler** (der. Kenan Çayır, Melisa Soran, Melike Ergün), Karakök Akademi, İstanbul, 2015, 7-17.
- Yazıcıoğlu, Sanem, “Anlam Yitimi Olarak Şiddet”, **Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt** (ed. Sanem Yazıcıoğlu), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009, 109-136.
- Zembylas, Michalinos, “Agamben’s Theory of Biopower and Immigrants/Refugees/Asylum Seekers. Discourses of Citizenship and the

Implications For Curriculum Theorizing”, **Journal of Curriculum Theorizing**, 26 (2), 2010, 31-45.

Ziarek, Ewa Plonowska, “Bare Life on Strike: Notes on the Biopolitics of Race and Gender”, **South Atlantic Quarterly**, 107 (1), 2008, 89-105.

Zivi, Karen, **Making Rights Claims: A Practice of Democratic Citizenship**, Oxford University Press, New York, 2012.

Zizek, Slavoj, “Against Human Rights”, **New Left Review**, 34, Temmuz-Ağustos 2005, 115-131.

Zizek, Slavoj, “İnsan Haklarının Bayağılığı: Bir Semptom Olarak Şiddet” (çev. Emre Koyuncu), **Tesmeralsekdiz**, 3 (4), 2009, 66-74.

Zuckert, Michael P., “Do Natural Rights Derive From Natural Law?”, **Harvard Journal of Law and Public Policy**, 20, 1997, 695-732.

Elektronik Ağ Adresleri

Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi:
<https://humanrightscenter.bilgi.edu.tr/tr/> (erişim tarihi: 15.05.2019).

Kaos GL – Gey Lezbiyen Biseksüel Trans Eşcinsel Haber Portalı:
<https://www.kaosgl.org> (erişim tarihi: 15.05.2019).

Danıştay Başkanlığı:
<https://www.danistay.gov.tr/> (erişim tarihi: 15.05.2019).

Uluslararası Hukuk ve Dış İlişkiler Genel Müdürlüğü:
<http://www.uhdigm.adalet.gov.tr/> (erişim tarihi: 15.05.2019).

ÖZET

Bu çalışma, “İnsan Haklarına Eleştirel Yaklaşımlar: İnsan Hakları Kavramından Hak Siyasetine”, “Hak Siyasetinin Paradoks ya da Açılımları: İnsan ve Yurttaş Arasında Hakların Öznesi” ve “Hak Siyasetinin Özneleri Kimdir? Özcülük-Karşıtı Bir Hak Siyaseti Arayışı” başlıklı üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, insan hakları kavramına ilişkin “hukuki-felsefi” ve “tarihsel-siyasi” olarak adlandırılan iki temel söylem tarzını incelemiştir. Çağdaş insan haklarına eleştirel yaklaşımların temel önermeleri ana hatlarıyla betimlenmiş, insan haklarının özne kategorisinin paradoksal durumuna dikkat çeken, hak siyasetini eleştirel biçimde olumlayan güncel bir eğilimin varlığı tespit edilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümü, hakların özne paradoksu çerçevesinde, Edmund Burke, Hannah Arendt ve Giorgio Agamben insan haklarına eleştirel yaklaşımlarını incelemiştir. Bu bağlamda, İnsan-özneye meydan okuyan bir hak siyasetinin koşulları ele alınmıştır.

Çalışmanın üçüncü ve son bölümünde, Michel Foucault’nun insan haklarına eleştirel tavrı üzerinde durulmuştur. Foucault, öznellik ve iktidar analiziyle geleneksel insan hakları söyleminin önkabullerine önemli eleştiriler getirmiştir. Ancak Foucault’nun kavramsal araçlarından faydalanılarak, insan tabiatına dayandırılmayan, özcülük karşıtı, olumsal, mücadeleler içerisinde hak talep etmenin siyasi imkân ve sınırlarını sürekli tahlil eden, hakları strateji ve taktim terimleriyle düşünen bir perspektifin oluşturulabileceği ileri sürülmüştür.

Bu çerçevede, genel olarak, hakları özcülük-karşıtı bir siyasetin araçları olarak değerlendirebilecek, insan haklarına eleştirel ve olumlayıcı bir yaklaşımın imkânı sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: hak siyaseti, insan haklarına eleştirel yaklaşımlar, öznellik, özcülük-karşıtlığı, Foucault



ABSTRACT

This thesis consists of three chapters titled respectively “Critical Perspectives on Human Rights: From the Concept of Human Rights to the Politics of Rights”, “The Paradoxes or Expansions of the Politics of Rights: The Subject of Rights Between the Human and the Citizen”, “Who’s the Subject of the Politics of Rights? An Anti-Essentialist Perspective on the Politics of Rights”. In the first chapter, the two main discourses on human rights namely “juridico-philosophical” and “historico-political” are examined. The fundamental propositions of contemporary perspectives on human rights are described briefly and the fact that there has been a critical yet affirmative current approach on the politics of rights which points out the paradoxical condition of the subject category of human rights is identified.

The second chapter of the thesis examines the critical approaches of Edmund Burke, Hannah Arendt, and Giorgio Agamben within the framework of the subject paradox of rights. In this context, the conditions of a politics of rights challenging the Human-subject is addressed.

In the third and last chapter of the thesis, Michel Foucault’s critical attitude on human rights is examined. Through his analysis on subjectivity and power, Foucault criticizes the postulates of the traditional discourse on human rights. However, by making use of Foucault’s conceptual tools, the thesis further asserts that a perspective that is anti-essentialist and contingent, and not based on human nature can be established; a

perspective that constantly analyzes the political potentials and limits of making rights claims and frames rights in terms of strategy and tactics.

Within this scope, in general, the possibility of a critical yet affirmative approach on human rights which would consider rights as the means of anti-essential politics is required.

Keywords: politics of rights, critical perspectives on human rights, subjectivity, anti-essentialism, Foucault