

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
KAMU HUKUKU BİLİM DALI

**COSTAS DOUZINAS'IN İNSAN HAKLARI ELEŞTİRİSİ:
İNSAN HAKLARI ÖZNESİNİN ELEŞTİREL TEMELLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Rıdvan TÜRK

KOCAELİ 2019

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
KAMU HUKUKU BİLİM DALI

**COSTAS DOUZINAS'IN İNSAN HAKLARI ELEŞTİRİSİ:
İNSAN HAKLARI ÖZNESİNİN ELEŞTİREL TEMELLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Rıdvan TÜRK

Dr. Öğr. Üyesi Rabia SAĞLAM

KOCAELİ 2019

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI
KAMU HUKUKU BİLİM DALI

**COSTAS DOUZINAS'IN İNSAN HAKLARI ELEŞTİRİSİ:
İNSAN HAKLARI ÖZNESİNİN ELEŞTİREL TEMELLERİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: Rıdvan TÜRK

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 10.07.2019/19

Jüri Başkanı: Dr. Öğr. Üyesi Rabia SAĞLAM

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Yasemin IŞIKTAÇ

Jüri Üyesi: Dr. Öğr. Üyesi Seydi ÇELİK

KOCAELİ 2019

ÖNSÖZ

Bu tezi yazarken sınırlı sayıda ama oldukça özverili insanın yardımından faydalandım. Teşekkür bahsinde en başta danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Rabia SAĞLAM'ın adını zikretmem gerekiyor. Tez konusunun seçiminden kaynak eserlerin teminine kadar, tez yazım sürecinin her aşamasında maddi-manevi yardım ve desteğini hep hissettim. Danışman hocamın akademik titizliğe, bilgi ve hakikate yönelik derin içsel saygısına dayalı eleştirileri ve tecrübe ve birikimini aktarmaya dönük mutevazı gönüllülüğü olmasaydı tezin bu halini alması imkansızdı. Ayrıca akademik ve felsefi okumalarımda zaman zaman karşılaştığım anlaşılması zor, geniş kapsamlı ve çetin ceviz bazı konularda yanıbaşındaki bir bilgi kaynağı olarak hemen başvurabildiğim için oldukça şanslı olduğumu belirtmem gerekir. Okuma süresince öğrendiklerimi ve konuya bakış açımı büyük bir heyecan duyarak aktardığımda ilgiyle dinlediği ve aynı iştiaqla bakış açımı genişleten, konuyu anlamamı kolaylaştıran düşüncelerini paylaştığı için de sonsuz minnettarım.

Ayrıca tezin konusunun netleşmesindeki yardımları ve Douzinas'ın önemli eserlerinin titiz Türkçe çevirisi için Dr. Kasım AKBAŞ'a; tez metninin taslak halini okuyarak görüşlerini ifade eden değerli dostlarım Hüseyin VAROL ve Halil CESUR'a; tez savunma jürimde bulunan Prof. Dr. Yasemin IŞIKTAÇ ve Dr. Öğr. Üyesi Seydi ÇELİK'e değerli eleştiri ve önerileri ile tezin son halini almasına katkıda buldukları için teşekkür ederim.

Son olarak sevgi, ilgi ve yardımları ile bu süreci başarı ile tamamlamamdaki eşsiz yardımları için aileme; ilk olarak anne ve babama, ardından çalışma odamın kapısını coşkuyla bilenmiş bir merakla çalan ama onu çoğu zaman masum bir hayal kırıklığı ile başbaşa bıraktığım oğlum Ahmet Yaser'e ve en başından beri kararsız, endişeli ve memnun olmayan bana "sabrı tavsiye eden", birlikteliğin doğurduğu yükümlülükleri büyük bir özveri ile üstlenerek kitaplar ve fikirlerle kurduğum ilişkiyi sağaltan sevgili eşime teşekkür ederim.

Tezin insan haklarına dair tartışmalara katkı sağlamasını ve haklara duyulan inancı pekiştirmesini umuyorum.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖZET.....	IV
ABSTRACT.....	V
KISALTMALAR.....	VI
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İNSAN HAKLARI ÖZNESİNİN FELSEFİ TEMELLERİ	12
1.1. GENEL OLARAK İNSAN HAKLARI FELSEFESİNDE ÖZNE..	13
1.1.1. İnsan Hakları Öznesinin Entelektüel Soykütüğü	16
1.2. MODERN ÖZNEİN POLİTİK İNŞASI.....	18
1.2.1. Genel Olarak Modern Politik Düşüncenin Temelleri.....	18
1.2.2. Hobbes'un Siyaset Felsefesinde Bireysel Haklar Etiği	21
1.2.3. Egemene Karşı Haklar: Locke'un Toplumsal Sözleşme Kuramı...	25
1.3. MODERN ÖZNEİN FELSEFİ İNŞASI	27
1.3.1. Tarihsel Arka Plan: Rönesans ve Bilimsel Devrim	27
1.3.2. <i>Cogito</i> veya Salt Bir Bilinç Olarak Özne	28
1.3.3. Modern Epistemolojik Kriz: Akılcılık <i>versus</i> Deneycilik.....	31
1.3.4. Kant Epistemolojisi ve Özne	35
1.3.5. Ahlaki Fail Olarak Özne	40
1.3.6. Öznenin Özerkliği ve “Amaçlar Krallığı”	46

İKİNCİ BÖLÜM

2. MODERN ÖZNE ELEŞTİRİSİ VE İNSAN HAKLARI FELSEFESİNE HEGELCİ YAKLAŞIM	49
2.1. GENEL OLARAK MODERN ÖZNE ELEŞTİRİSİ VE HEGELCİ ÖZNE FELSEFESİ.....	51
2.1.1. Kartezyen Bilinç Felsefesi.....	51
2.1.2. Transandantal Bilinç Felsefesi.....	53
2.1.3. Arzu ve Öznelerarasılık	56
2.1.4. Tanınma Mücadelesi ve Köle-Efendi Diyalektiği	59

2.2. HEGELCİ İNSAN HAKLARI TEORİSİNE GİRİŞ.....	61
2.2.1. Tanınma Politikaları: Kimlik ve Haklar	62
2.2.2. Hukuki Tanınma ve Hakların Rolü.....	66
2.3. DOUZİNAS'A GÖRE İNSAN HAKLARI VE HEGELCİ TANINMA DİYALEKTİĞİ.....	69
2.3.1. Baskı, Tahakküm ve İnsan Hakları.....	70
2.3.2. Farklı Kimliklerin Hukuki Tanınması	74

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ELEŞTİREL İNSAN HAKLARI ÖZNESİNİN PSİKANALİTİK TEMELİ.....	76
3.1. GENEL OLARAK LACANCI PSİKANALİZDE ÖZNE	78
3.1.1. İmgesel Dönem.....	80
3.1.2. Simgesel Dönem/Düzen	82
3.1.3. Gerçek ve Arzunun Diyalektiği	87
3.2. DOUZİNAS'A GÖRE PSİKANALİTİK İNSAN HAKLARI FELSEFESİNDE ÖZNE VE HAKLAR	93
3.2.1. Küçük Nesne <i>a</i> Olarak Haklar	94
3.2.2. Bir Hukuk Ütopyası Olarak İnsan Hakları	96

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. ELEŞTİREL İNSAN HAKLARI ÖZNESİNİN ETİK TEMELİ.....	101
4.1. GENEL OLARAK LEVİNAS'IN BATI FELSEFESİ ELEŞTİRİSİ	102
4.1.1. Etik ve Öteki İlişkisi	106
4.1.2. Levinas'ın Başkalık Etiği	108
4.1.3. Etik İlişkide Üçüncü Taraf.....	116
4.2. DOUZİNAS'A GÖRE ÖTEKİNE SORUMLULUK VE İNSAN HAKLARI.....	118
SONUÇ.....	124
KAYNAKÇA.....	133
ÖZGEÇMİŞ.....	142

ÖZET

Bu tezde insan hakları öznesinin felsefi temelleri Costas Douzinas'ın görüşleri çerçevesinde tartışılıyor. Douzinas, "insanın ölümü"nü ilan edildiği bir entelektüel zeminde, liberal söylemin 1970'li yıllar ve özellikle komünizmin çöküşünden sonra insan haklarına ve 'özne'ye dönüşünün kuramsal açıdan sorunlu olduğunu iddia ediyor. Douzinas'ın eleştirisi, liberal söylemin insan haklarının postmodern toplumlardaki işleyişini açıklamakta yetersiz kaldığını, insan hakları söylemi ile çelişir bir biçimde en büyük hak ihlallerine tanıklık eden çağımızın içine düştüğü açmazın müsebbibi olduğunu söylüyor.

İnsan haklarının öznesi, 'insan'ı anlam ve değer temeline yerleştiren felsefi modernliğin ve öznellik metafiziğinin ürünüdür. Fakat 19. yüzyıldan itibaren eleştirel filozoflar bu 'insan'ı, diğer bir deyişle "modern özne"yi yapıbozuma (*deconstruction*) uğratmış ve kuramsal olarak güçsüz hale getirmişlerdir. Douzinas, bu bağlamda kuramsal olarak savunulamaz hale gelen liberal söylemin yerine farklı entelektüel kaynaklara başvuran yeni bir özne anlayışı koyar. Bu çerçevede modern özne eleştirisini Hegel ve Lacan'a dayandırır. Hegel ve Lacan'ın birlikte okunması 'özne'nin daima öznelerarası olduğunu ve öteki olmadan hakların bir anlam ifade etmeyeceğini vurgular. Bu, hakları bireysel arzuların ve bencil taleplerin güvencesi olarak gören liberal anlayışın köklü bir biçimde tersine çevrilmesi anlamına gelir. Douzinas'ın insan hakları öznesi, eşsiz ve biricik 'öteki'ne sonsuz sorumluluğu kurucu etik ilke haline getirir ve bu kapsamda insan haklarının öznelerarasılığını vurgulayan ontolojik şema Levinas'ın öteki (başkalık) etiği ile tamamlanır.

ANAHTAR KELİMELER: Costas Douzinas, İnsan Hakları, Modern Özne, Hegel, Lacan, Levinas

ABSTRACT

In this thesis, philosophical foundations of the subject of human rights are discussed within the framework of the views of Costas Douzinas. In an intellectual ground where “death of man” was declared, Douzinas claims that the liberal discourse returning to human rights and the ‘subject’ after the 1970s and especially collapse of communism was theoretically problematic. What Douzinas reveals in his criticism is that the liberal discourse falls short of accounting for the functioning of human rights in the postmodern society and in a contradictory way to the discourse of human rights, it is responsible for the impasse in our era where the greatest human rights violations have been witnessed.

The subject of human rights is the product of modern philosophy and the metaphysics of subjectivity that place human as the basis of meaning and value. But since the 19th century, critical philosophers have deconstructed this ‘human’, in other words the modern subject, and made them theoretically powerless. In this context, he puts a new conception of the subject, based on different intellectual resources, instead of the liberal discourse that becomes theoretically untenable. In this context, he based his critique of the modern subject on Hegel and Lacan. The co-reading of Hegel and Lacan emphasizes that the subject is always 'intersubjective' and that rights will not make sense without the 'other'. This means a profound reversal of the liberal understanding that sees rights as a guarantee of individual desires and selfish demands. Douzinas' human rights subject makes the eternal responsibility to the other an founder ethical principle. In this context, the ontological scheme that emphasizes the intersubjectivity of human rights is completed with the Levinas' ethics of alterity.

KEY WORDS: Costas Douzinas, Human Rights, Modern Subject, Hegel, Lacan, Levinas

KISALTMALAR

Bkz.	Bakınız
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör(ler)
vb.	ve benzeri
y.n.	Yazarın Notu



GİRİŞ

İnsanlık 20. yüzyılın ikinci yarısından beri bir ‘insan hakları çağı’nda yaşıyor. Büyük anlatıların büyüünün bozulduğu, akla duyulan güvenin sarsıldığı ‘postmodern’ dünyada haklar; ahlakın, siyasetin ve toplumsallığın elimizde kalan son dayanağı, tarihin ve ideolojilerin sonundan sonraki ideoloji ve postmodern toplumların gerçekleşmiş ‘mit’i olarak görülüyor. Ne var ki insan hakları, kuramsal ve pratik gücünü hızla yitiriyor; hakların meşruiyeti her geçen gün daha keskin bir dille tartışılıyor. Uluslararası egemen güçlerin ‘ahlaki’ dış politika ve ‘insancıl’ savaş iddiasının bir aracı olarak haklar, yüzbinlerce kadın, çocuk ve yaşlının ölümünün; milyonlarca insanın kıtalararası göçünün dolaylı faili olmakla suçlanıyor. İlginç olan şu ki, büyük hak ihlallerinin ve haklara dayalı insancıl savaşların mağdurları da insan haklarının etik söylemine sığıyor. İnsan hakları, mazlum ve mağdurların seslerini dünyaya duyuran bir adalet çığığı. Fakat egemenlerin ve mağrur öznelerin dilinden de düşmüyor. İnsan hakları söyleminin küreselleştiğı, haklara yaslanmayan politikaların daha baştan gayrı meşru ilan edildiğı bir dönemde, hak söylemi ile -en yoğun hak ihlallerinin yaşandığı yakın tarihimiz açısından bakıldığında- haklar pratiğı arasındaki apaçık çelişki nasıl açıklanabilir? Douzinas’ın deyişiyile “zafer ile felaket arasındaki bu belirsizlik ve karmaşa döneminde” insan hakları üzerine tekrar düşünölmelidir: Haklara tahammölsüz birkaç “haydut devlet”in dize getirilmesiyle insan haklarının nihai küresel zaferinin kutlanacağını savunan liberal argümanlar haklı gerekçelere dayanıyor mu? Yoksa insan hakları çağını en büyük hak ihlallerinin yaşandığı bir çağ haline getiren şey insan haklarının kuramsal-yapısal özelliklerinden mi kaynaklanıyor? Bu çalışmada yürütölen -felsefi- tartışmanın temel amacı bu soruları cevaplamak; bu amaçla insan haklarının paradoksal kuramsal kökenlerini açığa çıkarmak, analiz etmek, eleştirmek ve hakların işleyişine dair yeni bir açıklama şeması önermektir.

İnsan haklarının zaferi, Sovyet komünizminin geçtiğimiz yüzyılın son çeyreğindeki çöküşünden sonra ilan edildi ama hakların tarihi bundan çok daha

eskilere dayanır. İnsan hakları, kuramsal kökenleri tartışmalı olmakla birlikte, 18. yüzyılın Kıta Avrupa'sında (Fransa) ve Kuzey Amerika'da gerçekleşen büyük siyasi devrimlerin ertesinde ilan edilen hak bildireleri ile dünya sahnesine çıkar. Fakat büyük bir heyecanla ilan edilen, ulusal anayasaların ve siyasal düzenin kurucu ilkesi olarak taltif edilen insan haklarının ömrü oldukça kısa sürmüştür. Takip eden yüzyılda emperyalist imparatorlukların egemen monarklarının totaliter eğilimleri insan haklarının izlerini büyük ölçüde silmiştir. Douzinas'a göre 19. yüzyıl, Batılı devletlerin 'merkez'de sosyal mühendislik, 'periferi'de imparatorluk inşası ve sömürgecilik çağıydı. Bu dönemde hukuk, "hükümetlerin, kurum geliştiricilerinin ve reformcuların elinde bir araç olarak görüldü; üstün ilkelere veya bireysel haklara başvuran bir hukuk, ilerlemenin önünde gerici bir engeldi¹." Öte yandan devrimleri izleyen süreçte haklar, yalnızca politik gündemden dışlanmış değildi; aynı zamanda "evrensellik" ve "bireycilik" ilkelerine dayalı insan hakları söylemine karşı "felsefe", evrenselliğe karşı "tarihsellik" ve atomize bireye karşı "toplum" temalarını merkeze alan bir gelişim de gösterdi. Politik söylemin hakları dışlayıcı tutumuna koşut olarak, insan haklarının entelektüel temellerini sarsan bir dizi felsefi açılım hak söyleminin etkisini azalttı. Sözgelimi Jeremy Bentham'ın doğal haklara yönelik faydacı eleştirisi; hakların bireyselciliğine, sonsuz, dokunulmaz ve mutlak karakteristiğine karşı Emile Durkheim ve Max Weber'in toplumsal süreçlere vurgusu; Karl Marx'ın hakların özgürlük ve eşitlik söyleminin altında yatan sömürü ilişkilerini ortaya çıkaran ekonomi-politik okumaları; Sigmund Freud'un rasyonelite, özerklik ve özgürlük gibi kavramları tartışmaya açan 'bilinçdışı' olgusuna yönelik psikanalitik keşfi, haklar söyleminin itibarını kaybetmesine neden olan kuramsal nedenlerden birkaçıdır. Devam eden süreçte haklar, varlıklarını sürdürseler de politik ve etik açıdan güçlerini tüketmişlerdi. Ne var ki, dünya savaşlarının, katliamların, etnik temizliklerin, Auschwitz ve Hiroşima gibi acı deneyimlerin ardından insan hakları, 20. yüzyılın ortasında tekrar sahneye davet edildi. Sonuçları oldukça yıkıcı olan iki büyük dünya savaşından sonra, uluslararası alanda savaş sonrası düzenin insan haklarına dayanması gerektiği hususunda geniş bir konsensüs oluştu. Yeni dünya düzeninin kurumsal

¹ Costas Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk: Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi*, (çev. Kasım Akbaş, Rabia Sağlam), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017, s. 22.

temsilcisi Birleşmiş Milletler'in (BM) varlığı ve meşruiyeti insan haklarına dayandırıldı ve savaş suçlarını inceleyen Nürnberg ve Tokyo mahkemeleri, ulusal yasalarca geçersiz kılınması mümkün olmayan uygar ulusların “örfi hukuk”undan bahsederek insan haklarına dayalı yeni bir tür normatif düzenin habercisi oldu. İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin ilanı ise, hukuken bağlayıcı olmasa bile, bu sürecin nihai ve devrimsel bir ânı olarak tarih sahnesine çıktı. Bildirgenin ilanı, insan haklarını, geri dönülemez bir biçimde çağdaş siyasal ve hukuki düzenin kalbine yerleştirdi.

Bildirgenin ilanından komünizmin çöküşüne kadar geçen süre, hakların giderek daha fazla uluslararası kabulü, durdurulamaz yayılımı, yeni hak kuşaklarının ortaya çıkışı ve bunlara dayalı yeni uluslararası hak sözleşmelerinin ardı ardına imzaya açılması ile karakterize edilebilir. Dünya savaşları sonrasında yeniden güç kazanan insan haklarının çağdaş görünümünü belirleyen ana etken ise Soğuk Savaş'ın ideolojik kamplaşmaları olmuştur. Liberalizm taraftarları bireysellik ve kendini geliştirme temelinde ‘negatif’ özgürlük ilkelerine dayanan ilk kuşak medeni ve siyasi haklara vurgu yaparken, Marksistler veya komünist devletler, devletin koruyucu, düzenleyici ve müdahale ediciliği temelinde ‘pozitif’ özgürlük ilkelerine dayanan ikinci kuşak ekonomik, sosyal ve kültürel hakların savunuculuğunu üstlenmiştir. Politik ideolojilerin ve devletlerin siyasi çıkarlarının belirleniminden kurtulamayan bu kısır hak tartışması, kapsayıcı ve bağlayıcı bir insan hakları sözleşmesi hazırlamaya yönelik tüm çabaların sonuçsuz kalmasına neden olmuştur. Ne var ki Soğuk Savaş, Sovyet komünizminin çöküşü ile birlikte, liberallerin ve kapitalist devletler bloğunun galibiyetiyle sona ermiş; insan haklarına dair liberal söylem rakipleri karşısında üstünlük elde etmiştir.

Komünizmin çöküşü Marksist kuram açısından travmatik bir an ve haklara yaklaşım açısından köklü bir dönüşümün tetikleyicisidir. Marx'ın insan haklarına dair klasik görüşü, politik özgürlük ve eşitliği hedefleyen insan haklarının burjuva sınıfının sömürsünü gizleyen “parlak bir ideolojik cila” ve kuramsal açıdan sınırlı bir kazanım olduğu yönündedir. Komünizmin çöküşünü takip eden politik ve entelektüel atmosferde fikirlerini inşa eden Claude Lefort, Etienne Balibar ve Jean-François Lyotard gibi post-Marksist düşünürlerse, insan haklarının toplumsallığı ve

dayanışmayı destekleyen politik karakteristiğine ve haklara dayalı bir siyasetin sonsuz potansiyeline vurgu yaparak bireyselleştirici, atomize edici liberal insan hakları söylemini saf dışı ederler. Bu düşünürlere göre Marx'ın insan hakları eleştirisinin temel hatası, hak analizinin ekonomik yönünün baskın olmasıdır. Oysa haklar toplumsallığın kurucu ilkesi olarak düşünüldüğünde, politik eleştirinin sınır tanımaz bir aygıtına dönüşür; hukuk, adalet ve kamusallığın tüm biçimleri sorgulanmaya açık hale gelir.

Douzinas'ın insan hakları eleştirisi ve kuramı, Marksist felsefenin haklara bakışının köklü bir dönüşüme uğradığı bu izlekte ve Marx'ın haklara dair klasik argümanlarından ayrılarak temellendirilir. Douzinas, post-Marksist düşünürlerin insan haklarının politik karakterine yaptığı vurguyu ve hakların dayanışmayı destekleyen yapısına dayalı toplumsallık ufkunu miras alır. Ancak Douzinas'ın insan hakları eleştirisini post-Marksist kökenlerine indirgemek doğru değildir. Nitekim Douzinas, eleştiri oklarını post-Marksist düşünürlere de yöneltir. Haklara gereğinden fazla önem attiklerini, yasa veya formüle aşırı bağlılığın (*legalism*) haklar tarihindeki zarar verici rolünü ve hakların paradoksal işleyişini gözden kaçırdıklarını söyler. Douzinas'ın post-Marksist düşünceye yönelik eleştirisi, hukuku merkeze alır ve Eleştirel Hukuk Çalışmaları (EHÇ) hareketinin “modern-liberal hukuk” kavramına yönelik itirazlarını takip eder. EHÇ, 20. yüzyılın son çeyreğinde, ilkin Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkan ve devam eden süreçte tüm Kıta Avrupası'na yayılan bir hukuk eleştirisi hareketidir. Douzinas, bu eleştiri hareketinin Kıta Avrupası'ndaki önde gelen temsilcilerinden biridir. EHÇ hareketinin önemli karakteristiklerinden biri ve ayırıcı vasfı, düşünce tarihinde görüldüğü türden bir okul veya düşünce ekolu oluşturulmamasıdır. Farklı kuramsal temellere dayanan çok sayıda düşünür, modern hukuk eleştirisine katkı sunar ve bu zeminde birleşir. Öte yandan bir dizi ortak temadan bahsetmek de mümkündür. EHÇ'nin modern hukuk eleştirisi, aynı zamanda Aydınlanma felsefesi, modernizm ve liberalizm eleştirisidir. Zira bu düşünsel temeller modern hukukun teorik arka planını oluşturur. Buna göre hukuk, evrensel aklın nesnel bir ürünüdür. Ahlakın ve siyasetin ötesinde işleyerek toplumsal düzenin teminatı haline gelir. Fakat EHÇ hareketine dahil olan düşünür ve akademisyenler modern hukuk kuramlarının hukukun tarafsızlığına yönelik iddialarının gerçeği

yansıtmadığında hemfikirdir. Hukuk ve hukuka içkin haklar, evrensel aklın nesnel, siyaset ve ahlak üstü yaratımları değildir. Hukuk, daima belirsizdir; yasalar farklı anlamları içerecek şekilde esnetilebilir, bükülebilir. Hukuku belirleyen, yasal normun içeriğini dolduran belli bir tür ideolojinin güdümündeki siyasi etkinliktir. Douzinas'ın Eleştirel Hukuk Çalışmaları'nın entelektüel mirasına dayalı post-Marksizm eleştirisi bu bağlamda anlam kazanır: Post-Marksist kuram hakları takdis etme adına hukukun paradoksal boyutunu göz ardı eder. Douzinas, liberal insan hakları söylemine yönelik post-Marksist eleştiriyi sürdürür; fakat hakların felsefi eleştirisine kapsamlı bir "hukuk" teorisini dahil eder ve hukukun paradoksal işleyişini vurgular. Douzinas'a göre haklar, en kullanışlı oldukları anlarda bile yasal formun içinden seslenen bir "devlet dili" olarak kalmaya mahkumdur. Hukuk ve hukukun bir parçası olarak insan hakları, paradoksal olarak hem iktidarın manipülasyonunun bir aracı hem gücün temerküz edilmesi ve etki alanının genişletilmesi eğiliminin ahlaki sınırı olarak işler. İnsan haklarının paradoksal yapısı, post-Marksist düşünürlerin haklara dayalı siyasi etkinliğe tereddütsüz inancının olası yan etkilerine karşı uyarır: Douzinas'a göre noksanlıklarından arındırılmış bir insan hakları kuramı vasıtasıyla da olsa, baskı ve sömürü karşıtı politikanın bütünüyle hukukileştirilmesi mümkün değildir.

Buradan yola çıkarak Douzinas'ın insan haklarına yönelik eleştirilerini iki temel kategoriye ayırmak mümkündür. İlk olarak Douzinas, hakların pozitifleştirilmesine, hak sözleşmelerinin ve kanunların yaygınlaştırılmasına yönelik liberal eğilimin zararlı sonuçlarına dikkat çeker. İnsan haklarını pozitif hukukun alelade bir bölümüne indirgemek, hakları hükümet temsilcileri, diplomatlar veya insan hakları 'uzman'larının tekeline bırakmak anlamına gelir. Bu ise hakların varlık nedeninin, başka bir deyişle insanları güç odaklarına karşı koruma amacının, ortadan kalkmasına neden olur. Oysa haklar, temelleri Antik Yunan'a kadar uzanan bir doğal hukuk ve doğal haklar geleneğinin çağdaş uzantıları olarak görülmelidir. Doğal haklar geleneğine dayalı insan hakları, hukuku, politikayı ve devleti aşar; adalet arayışının,

sağduyuya karşı radikal eylemin her çağ ve dönemdeki örgütleyicisi ve devrimcilerin, muhaliflerin, isyancıların etik söylemi haline gelir².

Douzinas'ın hak eleştirisinin ikinci boyutu, insan haklarının 'özne'sine³ yöneliktir. Felsefî anlamda 'özne' terimi (*subject*) "dayanak", "temel" gibi anlamlara gelir. Bu bağlamda insan hakları öznesi, hakların dayanağı ve taşıyıcısı olarak düşünülen 'insan'ı ifade eder. İnsan haklarının öznesine yönelik tartışma, 'insan hakları' kavramında geçen 'insan'ın kim veya ne olduğu sorusu etrafında şekillenir. Öte yandan insan hakları 'insan'ların haklarıysa şayet, 'insan'ın kim ve ne olduğunun tespiti, hakların amaç ve hedeflerine, felsefî özüne, siyasal işleyişine ilişkin açıklama şemalarını doğrudan etkiler. Douzinas'a göre insan hakları söylemine egemen olan liberal ideoloji, modern doğal hukuk geleneğinin özgür ve özerk benliği toplumsal örgütlenmenin kurucu ilkesi olarak gören bireyciliğine dayanır. Siyaset felsefelerini doğal hukuk ve haklar etrafında yapılandıran Thomas Hobbes (1588-1679) ve John Locke (1632-1704) gibi modern düşünürler Antik Yunan'dan itibaren toplumun doğal bir parçası olarak görülen insanı toplumdan ayırır. Psikolojik, kültürel, tarihsel her türlü belirlenimden azade; varlığı toplumu önceleyen atomize birey, bundan böyle siyasal örgütlenmenin kurucu ilkesi haline gelir. Bireyler devletin veya sivil toplumun kurulmasından önce, başka bir deyişle "doğa durumu"nda doğuştan gelen haklara sahiptir. Fakat doğa durumunun sınırsız özgürlük ve bireysel varoluş ile karakterize edilen yapısı sürdürülebilir değildir. Bireyler, doğa durumunun istikrarsız ortamından kurtulmak için bir araya gelir ve güvenli bir yaşamın güvencesi olarak 'devlet'i yaratır.

² Costas Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, (çev. Kasım Akbaş, Umre Deniz Tuna), 1. Baskı, Ankara: Dipnot Yayınları, 2018, s. 83-84.

³ Bu çalışmada 'özne' kavramı merkeze alınsa da Douzinas'ın Hegel'den Levinas'a uzanan başvuru listesinin zenginliği, kaçınılmaz olarak kavramsal bir çeşitliliği beraberinde getirir. Bu bakımdan tartışma boyunca 'özne' terimi farklı filozof ve disiplinlerin diline tercüme edilir ve farklı kavramsal şemalar içinde anlamlandırılır. Nitekim Hegel'de 'özbilinç', Lacan'da 'benlik', özne tartışmasının seyrini belirler. Gelgelelim bu çeşitlilik kavramsal bir kargaşaya yol açmaz. Zira 'özne' kavramı, 'insan doğası'na yönelik tartışmanın felsefî boyutunu oluşturur. Aynı tartışma hukukta 'kişi', sosyolojide 'fail' ve psikolojide 'benlik' kavramları etrafında yürütülür. Dolayısıyla -kesişim noktaları gösterilmek kaydıyla- 'insan doğası'na yönelik farklı disiplinler temelinde yürütülen tartışmada bu kavramların birlikte kullanımı mümkündür. Buna uygun olarak çalışmanın özne eleştirisine tahsis edilmiş bölümlerinde, tartışma zeminini sağlayan filozofların orijinal kavramsal şemaları kullanılmış; ardından Douzinas'ın insan hakları öznesi ile kuramsal bağlantı noktaları inşa edilmiş/gösterilmiştir.

Devleti ve sivil toplumu kuran toplum sözleşmesi, siyasal gücün meşruiyetini yurttaşların rızasına ve doğal hakların korunmasına dayandırır. Siyaset felsefesi tarihini ortadan ikiye ayıran devrim niteliğindeki bu kuramsal hamle, esas itibarıyla liberal hümanizmin ‘insan’ anlayışını esas alır. Hümanizm, Rönesans’tan itibaren Kilise’nin otoritesine karşı insan aklının özerkliğini savunan felsefi-edebi bir akımdır. Hümanist düşünürler ahlakın ve her türlü değerlerin kaynağında ‘insan’ın rasyonalite ve özerk irade potansiyelinin bulunduğunu iddia eder. İnsan doğası, evrensel, tarih üstü ve değişmezdir. Her birey, evrensel insanlık tözünü kendi bünyesinde barındırmak bakımından eşittir. Liberal hümanizm, soyut bir töz olan ‘insan’ı siyasal örgütlenmenin temeline yerleştirir. İnsanın seçme ve eyleme kabiliyeti hukuki-ahlaki sorumluluğunun başlıca dayanağıdır. Siyasal düzen ve yasalar insan özgürlüğü ile uyumlu hale getirilmelidir. Douzinas’ın eleştirelliğinin düğüm noktası budur: Liberal hümanizmin eşit ve özgür insanı, tarihten ve toplumdan koparılmış bir monad; insanı insan yapan cinsiyet, ırk, dini inanç gibi tüm karakteristiklerinden arınmış bir “fazlasıyla insan”dır. Douzinas’a göre evrensel, değişmez bir insan doğasından bahsetmek mümkün değildir; bireyler kendilerine özgü tarihsel, toplumsal, kültürel ve siyasal ilişki örüntülerinin eşsiz bir bileşimi olarak meydana gelir. Bu çerçevede Douzinas’ın insan hakları eleştirisi, liberal hümanizmin soyut ‘insan’ına yönelir ve hakların öznesini, kendi bağlamı içinde eşsiz ve somut ‘insan’ı merkeze alarak yeniden yapılandırır.

Doğuştan haklara sahip öznenin felsefi boşlukları ‘bilinç’i ve ‘benlik’i merkeze alan modern felsefi kuramlarla doldurulur. Modern rasyonalizmin kurucusu René Descartes (1596-1650) felsefe tarihinde dönüm noktasıdır. Descartes’a kadar felsefe ‘varlık’ düşüncesini merkeze alırken Descartes felsefenin başlangıcına “düşünen ben”i yerleştirir. Descartes ile başlayan bilinç felsefesi, Immanuel Kant’a (1724-1804) geldiğinde nihai formuna kavuşur ve insanın anlam ve değerlerin nihai ilkesi, varlık koşulu ve geçerlilik şartı olduğu ilan edilir. İnsanı dinin, geleneklerin ve toplumun baskısından özgürleştirmek; toplumsal, siyasal hayatı hurafelerden arındırarak akla dayalı olarak yeniden düzenlemek amacıyla güden Aydınlanma felsefesi de ‘insan’a duyulan güveni doruğuna taşır. Özgür, kendi yeteneklerine ve gücüne güvenen sonsuz bireylerden kurulu toplum Aydınlanma’nın ütopyasıdır. Descartes ve Kant’la birlikte

Aydınlanma felsefesi, modern insan hakları öznesine epistemolojik ve etik temelini sağlar. Bu çerçevede insan haklarının öznesi, kendisiyle özdeş, bütünlüklü bir benliğe sahip, biliyor olmanın bilincinde olan, diğer bir deyişle düşünümsel olarak (*reflexive*) kurulan bir öznedir. Bu noktada bilincin bir bütün olarak kendi üzerine düşünebildiği, bilince yönelik bilişsel sürecin şeffaf bir şekilde yürütülebildiği ve bilincin bilgisinin önünde bir engel bulunmadığı varsayılır. Bir bilinç varlığı olarak tasarlanan, deyim yerindeyse kendi bilincine kapatılan modern özne, ‘öteki’ni veya başka bilinçleri salt bilişsel bir meseleye indirger; nesneleştirir. Özne, “kendinde varlık” olarak ‘öteki’ne ihtiyaç duymaz; varoluşunun dayanağını yalnızca kendinde bulur. Douzinas’ın özne eleştirisinin ikinci boyutu bu noktada açığa çıkar. Douzinas’a göre varlığı için kendinden başka bir şeye ihtiyaç duymayan özne tasarımı bir yanılsamadan ibarettir. Özne, daima öznelerarasıdır; ‘öteki’nin ‘benlik’i ve toplumsal kimliğini tanımaya, kabul etmeye yönelik arzusunu arzulamaksızın ‘ben’ ortaya çıkmaz. Benlik, Aydınlanma felsefesinin aksine, özdeş, evrensel ve daimi değildir; öteki ile kurulan her ilişkide tanınmanın kapsamı ve niteliğine bağlı olarak sürekli değişir; yeniden kurulur. Öte yandan, Aydınlanma’nın rasyonel ve sonsuz bir irade gücüne sahip modern özne tasarımı, sosyal bağların zayıflamasına neden olur. ‘Ben’den hareketle oluşturulan ahlaki kodlar, kendi çıkarları peşinde koşan ‘mağrur’ öznenin ‘öteki’ne yönelik davranışını dışsal, geçici ilişkilere hapseder.

Descartes’tan itibaren felsefenin temeline yerleştirilen “modern özne” ve Aydınlanma hümanizminin kendi kaderini tayin eden, kendi çıkarlarının tek ve en iyi yargıcı olduğu kabul edilen ‘insan’ı, liberal hak felsefesinin yegane öznesidir. Ne var ki Marx, Nietzsche, Freud gibi düşünürlerin -ve bu düşünürlerin 20. yüzyıldaki postmodern takipçilerinin-, liberal hümanizmin öznellik metafiziğine yönelik radikal eleştirileri, modern öznenin hakların tek sahibi ve varisi olduğu söylemine gölge düşürür. Douzinas’a göre özdeş, bütünlüklü bir ‘benlik’ olarak düşünülen modern özne, sorunun asıl kaynağıdır ve “insanın ölümü”nün ilan edildiği bir entelektüel zeminde, liberalizmin özneye yaptığı vurgu anlamını yitirmiştir. Bu bağlamda Douzinas’ın insan hakları kuramının temel amacı, özneliğin yapıbozumundan (*deconstruction*) sonra hakların kuramsal temellerini yeniden inşa etmek; haklar alanında hümanizmin ötesine geçmektir. Fakat modern özne eleştirisinin iki kola

ayrıldığı söylenebilir. Foucault ve Heidegger, özneyi felsefenin temelinden kaldırmayı önerirken, Sartre ve Lacan gibi düşünürlerin çözümü öznenin yeniden yapılandırılması, kuramsal temellerinin yeniden inşa edilmesidir. Douzinas, ikinci grupta yer alır. Douzinas'ın eleştirisi modern öznenin haklar alanındaki egemenliğine son verir. Hakların öznesi, Hegel felsefesinin sol-Hegelyen yorumu ve Lacancı psikanalize dayalı olarak yeniden yapılandırılır. Douzinas'ın Hegel felsefesi ve Lacancı psikanalizle inşa ettiği özne tasarımı liberal geleneğin karşısında konumlanır ve ötekine yönelik ahlaki sorumluluğun 'ben'in taleplerinden önce geldiği öznelarası bir etik temeli öne çıkarır. Douzinas'ın "sol-Hegelyen ve post-Marksist" insan hakları felsefesinin temel amacı, öznellik ile toplumsallığın ve kendini geliştirme ile toplumsal dayanışmanın bir arada gerçekleştirilmesidir.

Bu çalışma Douzinas'ın insan hakları eleştirisinin ikinci boyutunu; insan haklarının felsefi kökenlerini irdelemektedir. Çalışmanın temel iddiası, liberal söylemin hakların postmodern işleyişini açıklamakta yetersiz kaldığını, insan haklarının kuramsal ve pratik görünümleri arasındaki çelişkinin hakların yapısal özelliklerinden kaynaklandığını göstermektir. Bu noktada, Douzinas'ın Soğuk Savaş sonrası evrenselcilik-kültürel görelilik tartışmasına sıkışan insan hakları kuramına yönelik eleştirel yaklaşımı, üçüncü bir yolu önermektedir.

Douzinas'ın insan hakları eleştirisinin amacı, bir söylem veya kuramın temel felsefi varsayımlarını ortaya çıkarmak; zorunlu ve yeterli varlık koşullarını saptamaktır. Bu amaç doğrultusunda tez, Douzinas'ın insan hakları felsefesinin kuramsal dayanakları ve temel argümanları arasındaki ilişkiselliği ortaya koymayı hedeflemektedir. Hemen belirtmelidir ki Douzinas'ın çalışmaları insan hakları ile sınırlı değildir. Douzinas, kendi deyişiyle "kültürel çoğulculuk, etik farkındalık ve entelektüel açıklık⁴" dünyası için gerekli olan postmodern bir hukuk kuramı inşa etme amacıyla çalışmalarını ontolojiden etik, estetik ve psikanalize kadar geniş bir çerçevede yapılandırır. Bu çalışmada Douzinas'ın insan hakları eleştirisi ve bu eleştirinin özne sorununu merkeze alan güzergahı takip edilmiştir. İnsan haklarına

⁴ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 9.

yönelik farklı temaları işleyen tartışmalar veya hukuk teorileri tez konusu ile ilgili olmadıkça çalışma kapsamının dışında tutulmuştur.

Çalışmanın konusu, Douzinas'ın eleştirel insan hakları öznesinin kuramsal arka planıdır. Tez, hakların anayasalar, yasalar, mahkeme kararları, uluslararası kuruluşlar, sözleşmeler ve anlaşmalarla ilişkili kurumsal boyutunu tartışmanın dışında tutarak, "hak öznesi"nin mahiyetini merkeze almıştır. Hak öznesinin mahiyetini araştırmak, özneyi politik eylem ve hukuki usuller yoluyla inşa etmek anlamına gelir ki Douzinas'ın eleştirel duruşu bu kuramsal kazanımları saygıyla yeniden yazar. Son olarak, Douzinas'ın insan hakları felsefesine yönelik bir uyarısını hatırlatmak gerekir. Douzinas'a göre insan haklarına dair nihai ve tamamlayıcı bir teori inşa etmek mümkün değildir. Zira "insan hakları" terimi çeşitli pratik, kurum, olay veya mücadeleleri çağrıştıran çoklu bir anlama sahiptir. Haklara dair felsefi söylem, farklı disiplinlerin ve yaklaşımların genel bir sentezi olarak görülmemeli; farklı disiplinler yaklaşımların katmanlı bir biçimde ifadesi şeklinde okunmalıdır. Hakların birbirinden farklı kuramsal çerçevelerde irdelenmesi, insan hakları öznesinin felsefi kökenleri ve eleştirel vadinin tespiti açısından elzemdir. Dolayısıyla Douzinas'ın insan hakları felsefesinin farklı kuramsal temellerini ve dayanaklarını ele alan tezin her bölümü, bir bütün olarak okunabileceği gibi ayrı ayrı olarak da incelenebilir.

Buna göre tezin konusu, birbirini kuramsal açıdan tamamlayan dört bölümde incelenmiştir. Tezin ilk bölümünde insan hakları eleştirisinin temeline yerleştirilen modern öznenin kuramsal kökleri araştırılmaktadır. Bölümün ilk kısmında, liberal insan hakları söyleminin genel bir çerçevesi çizilerek hak öznesinin bu çerçevedeki konumu saptanmaya çalışılmıştır. Ardından insan hakları öznesini toplumsallığın ve siyasetin kurucu ilkesi, anlam ve değerlerin temel dayanağı olarak yapılandıran politik ve epistemolojik söylemin izini sürmek maksadıyla, Kartezyen ve Kantçı varlık ve bilgi felsefeleri açıklanmaktadır. Tezin ikinci ve üçüncü bölümü Hegel ve Lacan'ın insan haklarının modern öznesine yönelik eleştirilerini ele almaktadır. Hegel'in tanınma diyalektiği ile Lacan'ın arzulayan özne kategorisi insan haklarının eleştirel bağlamının genel çerçevesinin çizilmesi açısından önemli uğraklardır. Bu bölümlerde Hegel'in öznelerarası ve Lacan'ın bölünmüş, 'eksik' öznesiyle yeniden yapılandırılan

insan hakları felsefesinin etkileri ile hakların kuramsal dayanaklarını nasıl dönüştürdüğü Douzinas'ın görüşleri dikkate alınarak tartışılmaktadır. Böylelikle Douzinas'ın özne eleştirisi ve eleştirel temellere dayanan yeni insan hakları öznesinin felsefi dayanakları ortaya koyulacaktır. Son bölüm, Douzinas'ın ikinci ve üçüncü bölümlerde ontolojik olarak inşa ettiği insan hakları öznesini Levinas'ın öteki etiği ile tamamlama girişimini genel hatlarıyla betimlemektedir. Douzinas'ın öteki etiği ile harmanladığı yeni insan hakları öznesi, insan haklarının eleştirel vaadinin nihai durağıdır. Öteki'nin 'yüz'üne sonsuz bir etik sorumlulukla dönen insan hakları öznesi, adaletle paradoksal bir ilişkiye girer. Öteki etiği, Douzinas'ın insan hakları paradoksunu ifşa etmesinin ve hak öznesinin mahiyetini yeniden yazmasının eleştirel düzlemi olarak incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. İNSAN HAKLARI ÖZNESİNİN FELSEFİ TEMELLERİ

İnsan hakları fikrinin tarihsel ve felsefi kökleri oldukça derinlere iner. Haklar uzun bir tarihsel dönem boyunca iç içe geçen farklı fikir ve geleneklerin etkileşiminin bir ürünüdür. İnsan hakları tarihinde, düşünsel gelenek ve okulların belli bir rotayı takip eden tutarlı ve sürekli evrimi kadar tarihsel rastlantıların karmaşık ilişki ağları da etkin rol oynar. Düşünsel tarihin hemen her sahnesinin insan haklarının soyağacında kendine yer bulabildiğini söylemek mümkündür: “Klasik doğal hukuk, Yahudi ve Hristiyan ilahiyatı, Aydınlanma idealleri, modern rasyonalizm ve postmodern çok kültürcülük⁵.” Her tarihsel dönem kendi karakteristikleri, içsel çelişkileri ve aykırılıklarıyla hakların entelektüel soyağacında yerini alır.

18. yüzyıldaki siyasi devrimler ve ilan edilen hak bildirgeleri “modern” insan hakları fikrinin serpilip geliştiği önemli bir tarihsel dönemeçtir. Bildirgelerde ilan edilen insan hakları, modern politik düşünce evreninde gelişen doğal hukuk ve haklar geleneğinin; hümanizme, liberalizmin bireyciliğine ve Aydınlanma düşüncesine dayalı ‘insan’ görüşünün mirasçısıdır. Hakların karakteristik özellikleri ve insan hakları öznesinin hukuki-politik statüsü, liberal siyaset filozoflarının toplumsal sözleşmecî kuramlarında inşa edilir. Bu bakımdan Hobbes ve Locke modern insan hakları düşüncesinin kurucu babaları olarak görülür. Toplumsal sözleşmecî filozofların en önemli katkısı, bireylerin toplumu, hukuku ve devleti önceleyen doğal haklarından bahsetmeleridir. Doğal haklar evrensel, mutlak ve devredilmezdir. Modern siyaset felsefesinin kurucu metinlerini inşa eden bu filozoflara göre birey, artık toplumsal amaçlar ve üstün ahlaki değerlerin gölgesi altında tanımlanamaz. Doğal haklar her bireyin çıkarına olanı kendi iradesiyle seçme ve eylemesinin

⁵ Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 16.

araçlarıdır. Hobbes ve Locke'un siyaset felsefelerinde açıklanan insan hakları öznesi, özgür, rasyonel ve özerk bir iradeye sahip özne tasarımının en kusursuz temsilcisidir. Bireyi toplumsal ve siyaset örgütlenmenin temeli olarak gören liberal anlayış, Descartes ve Kant felsefelerinde açıklanan ve bilginin, anlamın, değer merkezinin yerleştirilen epistemolojik "modern özne" kategorisi ile desteklenir. Politik düşüncenin ve bilgi felsefesinin modern biçimleri birlikte ele alındığında, insan haklarının öznesinin nihai formu ortaya çıkar. Hakların taşıyıcısı olan 'insan' hem toplumsal yapının kurucu ilkesi hem de her türlü bilginin ve ahlaki eylemin etkin öznesidir.

Bu bölümde Douzinas'ın insan haklarının modern öznesine yönelik eleştirisinin tarihsel ve felsefi kökenleri ele alınıyor. Bu çerçevede ilk olarak insan haklarının felsefi evreninde öznenin konumu tespit edilecek; ardından hakların modern öznesinin felsefi ve politik kuruluşunun entelektüel soykütüğü saptanacaktır.

1.1. GENEL OLARAK İNSAN HAKLARI FELSEFESİNDE ÖZNE

İnsan hakları, farklı felsefi ekollere yaslanan çok sayıda argümanla temellendirilmiştir⁶. İnsan haklarına ilişkin temellendirmeler, onurlu bir hayat sürmek, temel insani gereksinimlerin karşılanması gibi asgari hak taleplerini paylaşmakla birlikte, hakların etik temeli, doğası ve işlevleri gibi hususlarda farklılaşırlar. Öte yandan, insan haklarının kuramsal bir temele dayandırılmasının zorunlu olmadığını savunan bir düşünsel eğilim de mevcuttur. Fakat tartışmaların gölgesinden uzaklaşıldığında, insan haklarının esas itibarıyla liberal siyaset düşüncesinin ve insan doğasına dayalı hakların varlığını savunan modern doğal hukukçu geleneğin bir ürünü olduğu görünür. Hakların gerek 18. yüzyıldaki görünümünü, gerekse çağdaş uluslararası insan haklarını, doğal hukukun mantıksal örgüsü dahilinde açıklamak yaygın bir yaklaşımdır. Bu açıdan insan haklarının hem kuramsal temellerine hem

⁶ İnsan haklarına yönelik farklı temellendirme girişimleri için bkz. Jerome J. Shestack, "The Philosophic Foundations of Human Rights", *Human Rights Quarterly*, Cilt 20, Sayı 2, (1998), s. 201-34; Marie-Bénédicte Dembour, "What Are Human Rights? Four Schools of Thought", *Human Rights Quarterly*, Cilt 32, Sayı 1, (2010), s. 1-20.

hukuki ve politik pratiğine liberal ilkelere dayalı doğal hukukçu argümanların egemen olduğu söylenebilir⁷. İnsan haklarının modern öznesi bu felsefi evrende doğmuştur⁸.

İnsan haklarının kuramsal temellerine klasik yaklaşım, insanın yalnızca insan olması sebebiyle haklara sahip olduğu düşüncesine dayanır. Bunun anlamı, kişilerin haklara sahip olması için herhangi bir şartı yerine getirmesinin gerekmediği; sözgelimi ırk, cinsiyet, din, dil, ulus gibi aidiyet ve kimliklerin, toplumsal statülerin ve benzer her türlü olumsal (*contingent*) veya zorunlu belirlenimlerin insan haklarına sahip olmada bir ölçü olarak görülemeyeceğidir. Sırf insan olmakla kazanılan insan hakları, bir taraftan hukukun formel yapısına dahil edilirken diğer taraftan en üstün ahlaki haklar olarak kabul edilir. Hukuka dahil olan özel-hukuki haklardan farklı olarak insan haklarının koruduğu değer, en yüksek ahlaki değer olarak kabul edilen ‘insanın değeri’dir⁹.

İnsan haklarının değer bakımından bireysel hakların en tepesinde bulunması, hakların temel özellikleri açısından belirleyicidir: İnsanın değerini koruyan hakların anayasalardan, kanunlardan veya sözleşmelerden doğan hukuki haklar olarak görülmesi mümkün değildir. İnsan hakları bireylerin topluma ve devlete karşı ileri sürdüğü siyasal nitelikli haklardır ve bu bakımdan hukuksal sistemin içinde özel bir konuma sahiptir. İnsan haklarının özel konumunun en ayırıcı vasfı, insan haklarına dayalı iddia ve taleplerin mevcut (hukuki) normlara, kurum ve uygulamalara karşı ileri sürülmesidir. İnsan hakları, hukukun hem destekçisi hem eleştirmenidir¹⁰.

İnsan hakları, hukuki haklardan farklı olarak doğuştan, evrensel, mutlak, vazgeçilmez, zaman ve mekandan bağımsız nitelikli haklar olarak kabul edilirler.

⁷ Donnelly, insan hakları ile siyasal liberalizm arasında zorunlu bir ilişki olduğunu iddia etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Jack Donnelly, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, (çev. Mustafa Erdoğan, Levent Korkut), Ankara: Yetkin Yayınları, 1995, s. 98-115.

⁸ Andrew Clapham, *İnsan Hakları*, (çev. Gür, Hakan), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2010, s. 33; Zühtü Arslan, “Postmodern Söylem ve İnsan Hakları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 56, Sayı 01, (2001), s. 15.

⁹ İoanna Kuçuradi, *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*, 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016, s. 2.

¹⁰ Donnelly, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, s. 22-24; Oktay Uygun, “İnsan Hakları Kuramı”, *İnsan Hakları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 13-14.

İnsan haklarının evrenselliği ve mutlaklığı, haklar felsefesinin özünü oluşturur ve insan hakları tartışmaları çoğunlukla bu noktada düğümlenir. İnsan haklarının evrenselliği, “herkesin eşit bir ahlaki doğası bulunduğu” yönündeki hümanist ilkeye dayanır. Tüm insanlar din, dil, ırk, renk, cinsiyet gibi farklılıklarına bakılmaksızın ahlaki değer bakımından eşittir ve aynı ölçüde ilgi ve saygıyı hak eder. Dolayısıyla hakların evrenselliğinin esas olarak ortak bir insanlık özünü paylaşmak anlamına geldiği söylenebilir¹¹. Hakların mutlaklığı ise evrensellik iddiasını bir adım öteye taşır; insan haklarının varlığının hiçbir koşul ve şarta bağlanamayacağı ve hiçbir şekilde geçersiz kılınamayacağına ilişkin zaman üstü, mutlak ve değişmez bir hakikat iddiasını ifade eder¹².

İnsan haklarına ilişkin yukarıdaki argümanların geçerliliği, “nasıl oluyor da yalnızca insan olmak haklara sahip olmanın tek ölçüsü olabiliyor?” sorusuna verilecek cevaba bağlıdır. Soruya verilen cevaplar farklılık arz etse de genelde ‘insan onuru’¹³ kavramı etrafında şekillenir. İnsan onuru kavramı; insanın ‘ahlaki’ bir doğası olduğu, kendine özgü ‘olanak’lara ve özel bir değere¹⁴ veya kendinde bir amaca sahip olduğu

¹¹ Donnelly’e göre hakların evrenselliği, modern devletin, kapitalizmin ve sanayileşmenin Batı dışı kültür ve toplumlara yayılması ile ilişkilidir. Modernleşme yoluyla insan onuruna yönelik tehditler Batı dışı toplumlarda da yayılmaya başlamıştır. Dolayısıyla temelde Batılı köklere sahip insan hakları, Batı dışı toplumların modernleşme tecrübeleri sonucunda bir zorunluluk haline gelir ve evrensel geçerlilik kazanır. Bkz. Donnelly, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, s. 67-68. Ayrıca insan haklarının modern devlet, modern toplum ve modernleşme ile ilişkisi için bkz. Mehmet Yüksel, “İnsan Haklarının Sosyo-Kültürel Temelleri”, *Hukuk Sosyolojisi Yazıları*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2011, s. 219-48.

¹² Vahap Coşkun, *İnsan Hakları: Liberal Açından Bir Tahlil*, 2. Baskı, Ankara: Liberte Yayınları, 2014, s. 118; Mustafa Erdoğan, *İnsan Hakları: Teorisi ve Hukuku*, Ankara: Orion Kitabevi, 2016, s. 84-86.

¹³ İnsan haklarının insan onuruna dayandığı savının haklara ilişkin bildirge ve sözleşmelerde izini sürmek mümkündür. Bu kapsamda İnsan Hakları Evrensel Bildirgesinin Başlangıç kısmında “İnsanlık ailesinin bütün üyelerinde bulunan onurun ve bunların eşit ve devredilmez haklarının tanınmasının, dünyada özgürlüğün, adaletin ve barışın temeli olduğu (...)” ifade edilmiştir. Çeviri için bkz. Mehmet Semih Gemalmaz, *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*, 5. Baskı, İstanbul: Legal Yayıncılık, 2005, s. 349. Benzer şekilde Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin işkence yasağını düzenleyen maddesinde “Hiç kimse, işkenceye, insanlık dışı ya da onur kırıcı ceza ve işlemlere tabi tutulamaz.” denilerek, işkence ve benzeri ceza ve işlemler -başka sebepten değil- insan onurunu zedelediği için yasaklanmıştır. Bkz. Korkut Tankuter (ed.), *İnsan Hakları*, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000, s. 535.

¹⁴ İnsanın değerine ilişkin ayrıca bkz. İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, İstanbul: Yankı Yayınları, 1971, s. 56 vd.

şeklindeki farklı argümanları kapsar¹⁵. Fakat insan onuru, temelde, insanın onu diğer canlılardan ayrı kılan özelliklerine, bilhassa özgür olabilme potansiyeline işaret eder. İnsan özgürlüğü, insanın amaçlı bir varlık oluşu, akla dayalı ahlaki tercihlerde bulunması ve kendini gerçekleştirme potansiyeline sahip olmasını ifade eder. Zira özgürlük, akıl ve irade sahibi, eylemlerinin sorumluluğunu üstlenebilen bir öznenin varlığını gerektirir. İnsan hakları insanların kendilerini ve özgürlük potansiyellerini kamusal ve özel alanda baskı altına alınmadan gerçekleştirmelerinin temel araçlarıdır. İnsan haklarının asli işlevi, bireylere, devlet ve toplum karşısında kendini gerçekleştirebilecekleri dokunulmaz özel alanlar sağlamak ve bu alanları koruma altına almaktır. Anlamın, değer ve toplumsal örgütlenmenin temeline yerleştirilen ve insan hakları vasıtasıyla geleceğe dönük potansiyeli koruma altına alınan bu tür bir 'insan' tasarımı, modern felsefenin ürünüdür¹⁶.

1.1.1. İnsan Hakları Öznesinin Entelektüel Soykütüğü

İnsan hakları, korunması gereken en yüksek değer birey olduğu inancına dayanır ve sırf insan olmakla elde edilirler. Bu bakımdan haklar temelde bireylerin haklarıdır. İnsan hakları öznesi tartışması tam da bu bağlamda, 'birey'in doğası, olanakları ve varlık yapısına dair bir ihtilafı dile getirmektedir. Klasik bakış açısı, insan hakları öznesinin bireysel varoluşuna odaklanır. Bu 'birey', kendini kuşatan tüm toplumsal yapı ve kurumlardan bağımsız atomize bireydir. Hak öznesinin bireysel varoluşunun yanında, haklara sahip olmanın bireyselleştirici bir etkisi olduğundan da bahsedilebilir. Kişileri somut toplumsal bağlamından koparan birey odaklı kuramlar,

¹⁵ İoanna Kuçuradi (ed.), *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016, s. 73-74; Hayrettin Ökçesiz, "Hukuk Felsefesi Yönünden İnsan Hakları", *İnsan Haklarının Gelişimi*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2001, s. 32; Betül Çotuksöken, *İnsan Hakları ve Felsefe*, 2. Baskı, İstanbul: Papatya Yayıncılık, 2012, s. 34.

¹⁶ Mustafa Erdoğan, "İnsan Haklarına Kavramsal Bir Yaklaşım", *Liberal Düşünce Dergisi*, Sayı 12, (1998), s. 7; Murat Satıcı, "Hak ve Özgürlük Ütopyası Olarak 'İnsan Hakları': Felsefesi ve Eleştirisi", *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 1, Sayı 2, (2015), s. 4-5; Donnelly, *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, s. 35.

hakları, toplum varlığına ve diğer yurttaşlara karşı kişisel çıkarları koruyan bir koz olarak tasarlar¹⁷.

İnsan hakları, türsel anlamda tüm insanları kapsayan evrensel bir insani özün bulunduğu ve empirik (görgül) varlığa sahip her bireyin bu özü bünyesinde taşıdığı varsayımına dayanır. Ahlaki sorumluluk ve hukuki kişilik talep etmesini mümkün kılacak rasyonalite ve ahlaki özerklik yetileri dışında türsel insan, belirlenimsiz bir varoluşa sahiptir. Üyesi olduğu bir ailesi, cinsiyeti, ırkı, ulusal aidiyeti ve dinsel inancı yoktur. Haklara evrenselliğini veren ve farklılıklarına rağmen tüm insanlar arasında biçimsel bir eşitliği mümkün kılan, bu soyut insan tasarımıdır. Bu bakımdan insan haklarının en yalın ifadesi, ahlaken özerk ve politik olarak bağımsız bir insan-öznenin, potansiyellerini baskı altına almaya muktedir her türlü güç odağına karşı haklar yoluyla korunması ve kendi kaderini tayin edebilmesinin önünün açılmasıdır¹⁸.

Haklar kuramı açısından insan haklarının öznesinin soyut ve bireysel varoluşunun, politik ve felsefi olmak üzere iki açıdan inşa edildiği söylenebilir. İlk olarak, insan haklarının modern öznesi, topluma karşı bireyi önceleyen, toplumun varlığını bireyin bilinçli eylemine bağlayan ve insan haklarının atomize bireyini yaratan siyaset felsefeleri içinde yapılır. Modern rasyonel doğal hukuk geleneği ile Hobbes ve Locke gibi toplumsal sözleşmeciler filozoflar siyasal hak felsefesinin temelini oluşturur. İkinci olarak, haklar etiğinin özerk ve rasyonel insanının inşası, Descartes'ın, bireyi anlam ve değer merkezine yerleştiren modern rasyonel felsefesi ile başlar. Fakat özerk ve rasyonel modern özne nihai formuna, Kant'ın Kartezyen felsefeyi sistemleştiren ve öznenin varlık karşısındaki ayrıcalıklı konumunu pekiştiren bilgi ve ahlak felsefesinde ulaşır. Bundan sonraki başlıklarda modern öznenin oluşum süreci ve öznenin entelektüel kökeni politik ve felsefi olmak üzere iki başlık altında ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

¹⁷ Zeynep Davran, "İnsan Haklarının Düşünsel Temeli", *İnsan Haklarının Gelişimi*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2001, s. 21; Erdoğan, *İnsan Hakları*, s. 46.

¹⁸ Luc Ferry, Alain Renault, *Siyaset Felsefesi Hak: Eskiler ile Modernler Arasındaki Yeni Tartışma*, (çev. Ertuğrul Cenk Gürca, Murat Erşen), 1. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2015, s. 508; Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 211.

1.2. MODERN ÖZNEİN POLİTİK İNŞASI

1.2.1. Genel Olarak Modern Politik Düşüncenin Temelleri

İnsan haklarının, ilk defa, insanın “vazgeçilmez, devredilmez ve dokunulmaz doğal haklara sahip olduğu” tezini öne süren 17. yüzyılın doğal hukukçu filozoflarının eserlerinde ortaya çıktığı genel olarak kabul edilir¹⁹. İnsan haklarının mirasçısı olduğu doğal hakların ortaya çıkışı, modern siyaset felsefesini başlatır. İnsan, hak, toplum ve devlet gibi kavramların modern görünüşleri insan haklarının felsefi bileşenlerini oluşturur. Modern siyasal felsefenin dünyasında ortaya çıkan atomize birey ve toplum ile yurttaş arasındaki çıkar çatışması insan hakları felsefesinin çerçevesini belirler.

Modern siyaset felsefesinin aksine klasik siyasi düşünce insanın toplumdaki yerini ve bireysel ve toplumsal çıkarlar arasındaki ilişkiyi farklı bir şekilde tasarlar. Modern öncesi dönemde insan toplumun doğal bir üyesi olarak görülür. Bu çerçevede kendinden başka bir dayanağa -sözgelimi öteki kişilere veya topluma- ihtiyaç duymayan bireysel bir insan varoluşu anlamsızdır. Bunun temel sebebi klasik dönem filozoflarının, evrende ve toplumda verili bir düzenin bulunduğunu varsayan bir kozmolojiye (evren tasarımı) dayanmalarındır²⁰. Antik kozmoloji, evrende bulunan canlı ya da cansız her şeyi diğer varlıklara ve kendine özgü amaçlarına bağlı bir varoluşsal düzen içinde örgütler. Her varlığa varoluşunun anlamını ve yaşamsal hedeflerini veren bir ‘doğa’ bahşedilmiştir. Diğer varlıklar gibi insan da şeylerin yalnızca bir bütünün içerisinde kalarak anlam kazandığı organik varoluş evreninde, doğasında bulunan amaçlara ulaşmaya, kendi potansiyelini gerçekleştirmeye çabalamalıdır. Görüldüğü üzere klasik dönem, -polisi de içine alan- evrensel bir düzen varsayımının bir sonucu olarak halihazırdaki toplumsal ve siyasal düzeni verili veya daha doğru bir deyişle doğal kabul eder. Organik evren tasarımı, varoluşun dışında hiçbir şey bırakmaz. Dolayısıyla toplumsallık ve politik yaşam insanın ‘doğa’sına

¹⁹ Jack Donnelly, “Human Rights as Natural Rights”, *Human Rights Quarterly*, Cilt 4, Sayı 3, (1982), s. 391.

²⁰ Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009, s. 22-23.

içkindir²¹. İnsan doğası, yalnızca diğer yurttaşlarla yapılan iş birliğiyle ve *poliste* gelişebilir; bir toplumun erdemliliği, onu oluşturan bireylerin erdem durumlarına bağlıdır.

Klasik dönem ile modern politik düşünce arasındaki bir diğer farklılık, “bireysel çıkarlar” ile “toplumsal iyi” arasındaki ilişkide ortaya çıkar. Modern öncesi dönemde siyasal düşünce, yukarıda belirtildiği gibi, insanın mutlak olarak toplumsal bir varlık olduğunu öne sürer. O halde toplumsal hedeflerle bireysel çıkarlar arasında bir çatışmadan bahsetmek anlamsızdır. Zira doğal düzenin ima ettiği veya bu düzene içkin ahlaki hedefler, birey ile toplumu ortak bir amaç doğrultusunda ve uyumlu bir biçimde örgütler. Toplumun iyiliği ile bireyin çıkarları arasında bir çatışma öngörmek için evrensel düzenin ereksel yapısını bozmak ve ‘doğa’yı amaçlarından arındırarak ‘anlamsızlaştırmak’ gerekir. Modernlerin yaptığı şey tam olarak budur: Modern siyaset felsefesi etik alanı ‘doğa’nın varsayılan içkin düzeninden bağımsızlaştırılır. Doğadan bağımsız bir etik alan tasavvurunun zorunlu sonucu, insan varoluşunun ‘kozmos’tan, başka bir deyişle varlığın birlik ve bütünlüğünden ayrılmasıdır. Böylelikle bireysel bir varoluş düşünülebilir hale gelir²².

Klasik dönem filozoflarının insanın ve toplumun doğasına ilişkin açıklamaları, ortaçağ boyunca, yaratıcı ve değerlere kaynaklık eden Hristiyan bir Tanrı’nın felsefi düşünceye etkisiyle kısmen değişikliğe uğrasa da, bireyin politik düzlemdeki konumu büyük ölçüde korunmuştur²³. Siyasal felsefede bireyin topluma karşı varoluşsal önceliği düşüncesini mümkün kılan ilk kuramsal işaretlerin Machiavelli’de ortaya çıktığı söylenebilir. Machiavelli, klasik filozofların kozmik düzeni veya ortaçağın skolastik felsefesinin Tanrısından kesin bir kopuşu ifade eder: Siyaseti ahlaktan, ilahiyattan ve metafizik idealizmden ayırarak gerçekçi bir temele oturtmak; devleti yalnızca insani amaçlar ve toplumun genel çıkarları için işleyen bir mekanizma olarak

²¹ Leo Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, (çev. Murat Erşen, Onur Petek), İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 153.

²² Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, 13. Baskı, İstanbul: Beta Yayıncılık, 2011, s. 42; Nils Gilje, Gunnar Skirbekk, *Felsefe Tarihi Antik Yunan’dan Modern Döneme*, (çev. Emrah Akbaş, Şule Mutlu), 5. Baskı, İstanbul: Kesit Yayınları, 2013, s. 20.

²³ Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesinin Ruhunu*, 2. Baskı, İstanbul: Açılım Kitap, 2005, s. 319.

yeniden yapılandırmayı amaçlar. Machiavelli, ahlaki alanda bireyciliğin, bireysel çıkarlar ile toplumsal faydayı birbirinden ayıran ve toplumsal varoluşun merkezine birey-toplum çatışmasını yerleştiren modern siyaset felsefesinin öncüsüdür. Machiavelli ile birlikte klasik dönem boyunca birey ve toplumu varoluşsal olarak bütünleyen ahlaki zemin ortadan kalkar; politika -doğal- ahlaki amaçlarından ayrılır²⁴.

Öte yandan, siyasal felsefenin modern karakterinin belirginleşmesi toplumsal sözleşme kuramlarıyla gerçekleşir. Toplumsal sözleşme teorileri politik ve hukuki modernitenin tüm unsurlarını bünyesinde barındırır. Bu kapsamda ilk olarak sözleşmeciler filozoflar bireysel varoluşu toplumsal hayattan ayırır ve bireye toplum karşısında öncelikli bir konum verir; siyasal bir örgüt olarak devlet, varsayımsal doğa durumunda yaşayan bireylerin özgür iradeleri ile yaptıkları bir sözleşme sonucunda ortaya çıkar. Toplumsal sözleşme kurgusu, bireylerin sivil topluma ve devlete varoluşsal olarak bağımlı olmadığı yeni bir politik zemin inşa eder. Toplum ve devleti bireylerin sözleşmesel iradesine dayandıran bu çerçeve, siyasi meşruiyeti bireysel doğal hakların korunması şartına bağlar. Sonuçta kozmolojik ve toplumsal bağlamından sıyrılan birey atomize olur; doğal haklar, toplumun ve siyasal otoritenin kurucu ilkesi haline gelir²⁵.

Klasiklerden modernlere geçiş insan hakları açısından ele alındığında hakların Machiavelli ile başlayan politik dönüşümün bir ürünü olduğu görülür. Ne var ki Machiavelli'in siyasal işleyişe dair ahlaki olanı dışlayan gerçekçi yöntemi kamusal alana odaklanır. Machiavelli'den sonra, Hobbes ve Locke gibi toplumsal sözleşmeciler filozoflar, Machiavelli'in gerçekçi metodunu insan doğasına ve doğal haklara ilişkin tartışmaya uyarlar. Böylelikle hem kamusal hem bireysel alan, dine dayalı iyi ve adalet hedeflerinden ayrılarak sekülerleşir ve siyasal teori açısından klasiklerden modernlere geçiş tamamlanır. Bu kapsamda modern insan hakları, siyasal modernitenin merkezi argümanlarını inşa eden Hobbes ve Locke'un kuramsal mirası temelinde yükselir.

²⁴ Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, (çev. Necla Arat), 1. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984, s. 140-42; Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s. 209.

²⁵ Martin Loughlin, *Sword and Scales: An Examination of the Relationship Between Law and Politics*, Hart Publishing, 2000, s. 75; Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 94-95.

1.2.2. Hobbes'un Siyaset Felsefesinde Bireysel Haklar Etiği

İnsan hakları felsefesi açısından Hobbes'un siyaset felsefesinin önemini iki boyutta incelemek mümkündür. Birincisi, Hobbes'un siyaset felsefesi ve toplum kuramı, bireyi ve bireysel özgürlüğü merkeze alır. Bu politik sav, toplumsal iyi durumunu ifade eden 'adalet' kavramı etrafında yapılan ve bireyi sosyal ilişkilerin bir ürünü olarak topluma mal eden klasik dönemin politik evreninden farklı bir toplum ve birey tasarımına dayanır. İkincisi, hakların kaynağının "doğa, evren, Tanrı" gibi insan-üstü güçler yerine insanın empirik varoluşundan çıkarsanan 'insan doğası'na, başka bir deyişle bireysel arzulara dayandırılmasıdır. Böylelikle insan haklarının bireyselleşmiş ve kendi çıkarlarını toplumsal faydanın üzerinde gören öznesinin temelleri atılır.

Hobbes, hak ve özgürlük anlayışını *Leviathan*'da yalın bir şekilde açıklar:

Doğal hak nedir. Yazarların genellikle *jus naturale* dedikleri DOĞAL HAK, kendi doğasını, yani kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak ve, kendi muhakemesi ve aklı ile, bu amaca ulaşmaya yönelik en uygun yöntem olarak kabul ettiği her şeyi yapmak özgürlüğüdür.

Özgürlük nedir. ÖZGÜRLÜK'ten, kelimenin doğru anlamıyla, dış engellerin yokluğu anlaşılır: bu engeller, çoğu zaman, insanın dilediğini yapma gücünün bir bölümünü elinden alabilirler, fakat kendisinde kalan gücü, muhakeme ve aklının emrettiği şekilde kullanmaktan onu alıkoymazlar.

Doğa yasası nedir. Hak ile yasa arasındaki fark. DOĞA YASASI, *lex naturalis*, akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı veya hayatını koruma yollarını azaltıcı şeyleri yapmasını yasaklayan veya insanın hayatının en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kuraldır²⁶.

Douzinas'a göre bu açıklamalar modern insan haklarının tanımını ve açık bir ilanıdır. Nitekim Hobbes, klasik düşünürlerden ayrılarak hakların kaynağını insan doğasında arar. Doğal hak insanın kendi iradesine uygun olarak istediği her şeyi yapma özgürlüğü; özgürlük ise arzu ve bireysel iradeye yönelik dışsal engellerin yokluğudur. Tam bu noktada, klasiklerin birlikte ele aldıkları ve örtüştüğünü düşündükleri 'yasa' (*nomos*) ve hak (*dikaion*) birbirinden ayrılır ve bireysel çıkarlar ile toplumsal iyi arasındaki modern çatışma belirginleşir. Hobbes'a göre hak, yasal ve toplumsal

²⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, (çev. Semih Lim), 10. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 103-4.

baskıdan kurtulma anlamına gelir. Zira yasa, yetki vermekten ziyade görevler yükler; yasanın asıl amacı doğal özgürlüklerin kısıtlanmasıdır. Hobbes'daki yasa-hak ayrımı bireyi toplumsal düzenden bütünüyle ayırır; özneyi toplumsal yapının ve yasanın merkezine yerleştirir. Böylelikle insan, kutsal ve aşkın bir dışsal varlığın gölgesinden çıkarak kendi arzu ve potansiyellerine dayalı bir özgürlüğü deneyimler. Toplumsal veya ahlaki otoritelerden özgürleştiren modern siyasal felsefe, bireyi merkeze almayan ve haklara dayanmayan bir toplumsal-siyasal yapının adil ve meşru olarak görülemeyeceğini ima eder²⁷.

Hobbes, bireyin kendi doğasını yetkinleştirebileceğini öngörür²⁸. Hobbes'a göre bu süreç, bireyi aşan ve ona değer dikte eden dışsal güçlerin değil; bireye içkin akıl, irade, arzuların denetimi altındadır. Ahlakın kaynağını bireyin empirik gerçekliğinin oluşturduğu böyle bir zeminde, 'iyi' olanın tanımı da köklü bir biçimde değişir: "Bir insanın iştahı veya arzusunun yöneldiği şey, o insan bakımından, *iyi* bir şeydir: onun nefret ve istikrahının [iğrenme, tikslenme] yöneldiği nesne *kötü*, istihfafının [küçümseme, hor görme] nesnesi ise *süfli* ve *değersizdir*²⁹." 'İyi' ve 'kötü' kavramlarına ilişkin yeni terminoloji, erdemli bir hayat için çabalamayı ve 'iyi' için acı çekmeyi salık veren klasik ahlak yaşantısı yerine iyi ve kötünün asıl kaynağı olan bireysel arzunun doyurulması ve dünyevi bir mutluluğa ulaşma çabasını yerleştirir³⁰.

Arzu ve çıkar peşinde koşan ahlaki öznelere oluşturduğu topluluk, sevgi ve dayanışmadansa rekabet ve çatışma olgusuna dayanır. Nitekim Hobbes, modern siyasal düşüncenin insan özgürlüğünü mümkün kılma çabasının bir bedeli olduğunu söyler. Zira siyasal alanı yeniden örgütleyen modern çerçeve bir taraftan insan doğasında bulunan rekabet, güvensizlik veya şan ve şeref arzusu gibi çatışmaya sevk eden duyguları serbest bırakırken; diğer yandan özgürlük, bireysel arzu ve sonsuz çıkarların tatmini ilkesi üzerine kurulan siyasal alan kuralsız bir savaş alanına dönüşür³¹. Herkesin herkese karşı savaşında 'doğru', 'yanlış' veya 'adalet',

²⁷ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 86-89; Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s. 211.

²⁸ Strauss, *Doğal Hak ve Tarih*, s. 103.

²⁹ Hobbes, *Leviathan*, s. 50.

³⁰ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 101.

³¹ Hobbes, *Leviathan*, s. 101.

'adaletsizlik' gibi kavramlara yer yoktur. Nitekim birey ve bireysel arzular toplumsal örgütlenmenin temel ilkesi haline geldiğinde, kendini korumak ve kendini korumanın uygun araçlarını elde etmek eylemin meşru amacı haline gelir. Fakat Hobbes'a göre ölümle yaşam arasındaki farkı ortadan kaldıran; insanın çalışmasının karşılığını alıp alamayacağını belirsiz hale getiren bu savaş hali sürdürülebilir değildir. "Ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu³²" insanları barışa yöneltir ve 'akıl', üzerinde uzlaşılabilir barış şartlarını öğretir. İnsanların bir arada yaşamasını sağlayacak barış ilkesi, aynı zamanda insan özgürlüğünün bedelidir: "Devlet olmadıkça herkes herkese karşı daima savaş halindedir³³." Hobbes'a göre insan iradesi egemen ve özgür hale geldiğinde ona eşlik edecek dışsal bir kamusal irade yapısal bir zorunluluktur. Sınır tanımaz özgür irade ilkesine dayalı bir topluluk, kendi kendini yok etme potansiyelini her zaman bünyesinde taşır; Hobbes'un mutlak siyasal güce sahip egemeni Leviathan bu zeminde doğar.

İnsan doğasının bencil, kendi çıkarları peşinde koşan çatışmacı karakterine yapılan vurgu, Hobbes'un toplumsal sözleşme ve doğal haklar kuramının temelidir. Hobbes'a göre devlet öncesi durumda insanlar, bir toplum oluşturamayacak kadar dağınık halde yaşarlar. Doğa durumunda, herkesin her şey üzerinde hakkının bulunduğu sınırsız bir özgürlük durumu söz konusudur³⁴. Fakat yukarıda belirtildiği gibi, kötücül insan doğası, doğa durumunu bitimsiz bir savaşa dönüştürür. Nihayet, ölüm korkusu sayesinde insan akli bu güvensiz ortamı sona erdirecek barış şartlarını, Hobbes'taki ifadesiyle 'doğa yasaları³⁵'nı, insanlara öğretir. Bir çeşit ateşkes anlaşmasını içeren bu yasalar, eğer güvenli ve öngörülebilir bir hayat yaşamak istiyorlarsa, tüm insanların, yaşam hakkı dışında kalan bütün doğal haklarını bir egemene -Leviathan'a- devretmeleri gerektiğini buyurur. Aklın buyurduğu yasalar üzerinde uzlaşan bireyler, toplumsal bir sözleşme ile Leviathan'ı yaratır ve haklarını

³² Hobbes, *Leviathan*, s. 103.

³³ Hobbes, *Leviathan*, s. 101.

³⁴ Hobbes, *Leviathan*, s. 104.

³⁵ Hobbes doğa yasalarını 19 başlık altında inceler. Bkz. Hobbes, *Leviathan*, s. 103-25.

egemene devrederler. Böylelikle bitimsiz bir savaş durumunu ifade eden doğa durumu sona erer ve siyasal toplumun, devletin ortaya çıktığı sivil toplum aşamasına geçilir³⁶.

Hobbes'a göre toplumsal sözleşmeye katılmak bireyler açısından bir zorunluluk teşkil eder:

Bu onaylamak veya rıza göstermekten öte bir şeydir; herkes herkese *senin de hakkını ona bırakman ve onu bütün eylemlerinde aynı şekilde yetkili kılman şartıyla, kendimi yönetme hakkını bu kişiye veya heyete bırakıyorum* demişçesine, herkesin herkesle yaptığı bir ahit yoluyla, hepsinin bir ve aynı kişilikte birleşmeleridir³⁷.

Sözleşmeyle yaratılan Leviathan, varoluşunun tek amacı olan uyrukların bireysel güvenliğini sağlamak adına, bireylerin doğal haklarını bünyesinde toplar. Bunun sebebi ölüm korkusu ve güvenlik endişesinin doğal haklardan feragat edecek kadar baskın olmasıdır. Hobbes'a göre ölümlü bir Tanrı'ya benzeyen egemen ile uyruklar arasındaki ilişki, uyrukların söz hakkının bulunmadığı mutlak bir tabiiyet ilişkisidir: “Hiç kimse, çoğunluk tarafından belirlenen egemenin kuruluşuna adaletsizlik etmeden karşı gelemez; egemenin eylemleri uyruk tarafından eleştirilemez; egemenin yaptığı hiçbir şey, uyruk tarafından cezalandırılmaz; uyruklara hangi düşüncelerin öğretileceğine egemen karar verir; yargılama ve anlaşmazlıkları çözme hakkı ona aittir; uyrukların gücü ve şerefi, egemen güç karşısında yok olur (...)”³⁸

Genel olarak değerlendirildiğinde Hobbes'un egemeni toplumsal bir kadir-i mutlak olarak tasarlayan siyaset felsefesi, modern insan haklarının koruduğu değerler ve birey-toplum ilişkisinin dayanacağı temel ilkelerle uyumsuzdur. Hobbes, bireyi, bireysel arzuları ve doğal hakları toplumsal-siyasal örgütlenmenin kökenine yerleştirir ve insan haklarının kuramsal çerçevesini inşa eder. Ne var ki insan doğasına olan güvensizliği, egemenin iktidar alanının bireyin doğal hakları aleyhine genişlemesiyle

³⁶ Solmaz Zelyut Hünler, *Dört Adalı: Hobbes Locke Berkeley Hume*, 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003, s. 24-29; Yavuz Kılıç, “Hobbes, Locke ve Rousseau'da ‘Doğa Durumu’ Düşüncesi”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı 2, (2015), s. 103-4; Ferhat Ağırman, “Hobbes ve Rousseau'nun Devlet Kuramlarında Doğa Durumu”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Sayı 32, (2018), s. 116-17.

³⁷ Hobbes, *Leviathan*, s. 136.

³⁸ Hobbes, *Leviathan*, s. 137-45.

sonuçlanır. Öte yandan bireylerin doğal hakları ve egemenin sınırlandırılması ilkeleri üzerine kurulu insan haklarının modern yapısı, toplumsal sözleşme felsefesini birey lehine yeniden formüle eden Locke'un politik kuramında tam anlamıyla görünür hale gelir.

1.2.3. Egemene Karşı Haklar: Locke'un Toplumsal Sözleşme Kuramı

Locke, Hobbes'un siyaset felsefesinin toplumsal sözleşmeye dayalı yapısını benimser ve sürdürür. Locke'a göre sivil toplumun ve devletin kökeni doğa durumunda yaşayan bireylerin bir araya gelerek akdettikleri bir sözleşmeye dayanır. Fakat doğa durumu, Hobbes'un gösterdiği üzere ölüm korkusunun ve çatışmanın hâkim olduğu bir yaşam durumuna işaret etmez. Nitekim Locke, insan doğasının, devlet veya egemen bulunmasa dahi birlikte yaşamı sürdürebilecek karakteristik özelliklere sahip olduğunu söyler. İnsanlar doğaları gereği özgür, eşit ve bağımsızdır ve "kimsenin bir diğerinin yaşamına, sağlığına, özgürlüğüne veya mülklerine zarar vermemesi gerektiğini öğreten"³⁹ doğal yasa herkes için aklın erişimine açıktır. Lockeçu doğa durumunda insan ilişkileri "barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve koruma"⁴⁰ duyguları temelinde gerçekleşir.

Locke'a göre doğa durumundaki yaşamın uyumlu yapısı cezalandırma hakkının herkese tanınması sebebiyle bozulur. Doğa durumunda suç içeren edimleri ve hak ihlallerini soruşturacak üçüncü bir taraf ve soruşturma yetkisine sahip hukuki organlar bulunmaz. Locke'a göre düzenli toplumsal yaşamı haksız fiilleriyle aksatan fail, topluluğun tüm üyeleri tarafından cezalandırılabilir. Herkesin cezalandırma hakkına sahip olması, bir taraftan toplumsal düzensizlik ve kargaşaya neden olur, diğer taraftan kendi davasının hem savcısı hem yargııcı haline gelen mağdurun tarafsız davranmasını imkansız hale getirir. Locke, bu durumun olası zararlı etkilerinden kurtulabilmek için bireylerin toplumsal bir sözleşmeyle "doğaları gereği sahip oldukları hakları tespit edecek, sabitleyecek, geçerli kılacak"⁴¹ bir iktidarın ve hukukun yaratılmasına rıza

³⁹ Hünler, *Dört Adalı*, s. 61.

⁴⁰ Erol Kuyurtar, "John Locke", *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e*, (ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 250.

⁴¹ Hünler, *Dört Adalı*, s. 63.

göstereceğini söyler. Bireyler yazılı yasalara ve bağımsız yargıçlara sahip olmak amacıyla bir araya gelir ve toplumsal bir sözleşme yaparak sivil toplumu inşa eder⁴².

Locke'un egemeni, Hobbes'un tüm yetkileri tek bir elde toplayan, uyruklar üzerinde her türlü karar alma hakkına sahip Leviathan'ı gibi mutlak bir güç değildir. Locke, siyasal bir gücün varlığını gerekli bulmakla birlikte, yürütme yetkisinin, mutlak güce sahip bir monarktansa oy çokluğu ile karar alan yasama meclislerinin bir işlevi olması gerektiğini söyler⁴³. Locke'a göre doğa durumunda yaşayan bireylerin yaşam, özgürlük ve mülkiyet gibi doğal hakları devredilemezdir ve sivil topluma geçildikten sonra dahi siyasal iktidar bu hakları koruma ve hakların gereklerini yerine getirme sorumluluğu altındadır. Zira doğal durumdan sivil topluma geçişin asıl sebebi, bireylerin doğal haklarını koruyacak bir egemen yaratma arzusudur. Dolayısıyla Hobbes'tan farklı olarak Locke, iktidarın meşruiyetini bireylerin rızası şartına bağlar⁴⁴.

Locke'un siyaset felsefesi insan hakları açısından değerlendirildiğinde, insan haklarının kuramsal çerçevesinin birçok yönden Locke tarafından inşa edildiği görülür. Locke'un siyasal felsefesinin merkezinde bulunan birey, doğuştan haklara sahip, özgür ve diğerleri ile eşit değere sahip bir öznedir. Bireysel haklar, toplumun ve devletin varlığını önceler. Sivil toplum ve siyasal iktidar, hakların kaynağı değil koruyucusudur. Gerçekten Locke, "keyfi iktidara ve iktidarın keyfi kullanımına karşı çıkmak, kanun hâkimiyetinin temel ilkelerini saymak suretiyle özgürlükçü bir siyasal düzenin temellerini atmıştır⁴⁵."

⁴² Kılıç, "Hobbes, Locke ve Rousseau'da 'Doğa Durumu' Düşüncesi", s. 108-9.

⁴³ Hünler, *Dört Adalı*, s. 64.

⁴⁴ Kuyurtar, "John Locke", s. 259. Hobbes ve Locke ile başlayan doğal haklar geleneğinin 18. yüzyılda Batı Avrupa ve Amerika'da gerçekleşen siyasi devrimlerin ertesinde modern insan haklarına dönüştüğü söylenebilir. Hobbes ve Locke'un siyasal felsefesinin temel izlekleri insan haklarının ilk kurumsal ifadeleri olan Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi (1776) ve Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesine (1789) yansır. Amerikan Bağımsızlık Bildirgesinde geçen şu ifadeler Locke felsefesinin bir özeti gibidir: "Biz şu gerçeklerin apaçık olduğuna inanıyoruz. Bütün insanlar eşit yaratılmıştır. Yaradan onları bir takım devredilmez haklarla donatmıştır. Yaşama, özgürlük hakkı ve mutluluk isteği, bu haklar arasındadır. İnsanlar, meşru gücünü yönetilenlerin rızasından alan yönetimi bu hakları güvence altına almak için kurmuşlardır. Bir yönetim biçimi, bu amaçları ortadan kaldırmaya hale gelirse, onu değiştirmek ve yeni bir yönetim biçimi oluşturmak halkın hakkıdır." Aktaran Hünler, *Dört Adalı*, s. 65.

⁴⁵ Coşkun, *İnsan Hakları*, s. 98.

1.3. MODERN ÖZNEİN FELSEFİ İNŞASI

1.3.1. Tarihsel Arka Plan: Rönesans ve Bilimsel Devrim

Tarihsel açıdan bakıldığında Rönesans, Antik Yunan ve Roma'nın insan merkezli kültürünün yeniden ele alınmasıdır. Klasiklere dönüş, kısa bir süre içinde Kilise'nin yerleşik dünya görüşünü sarsan bir etki yaratarak Reform hareketlerine ivme kazandırmıştır. Bu süreçte kilisenin kişisel manevi yaşantıyı da içine alan otoritesi, Tanrı ile inanan arasındaki bağı kilisenin tekelinden bağımsızlaştırmaya yönelik güçlü bir bireysel dindarlık talebi ile karşı karşıya kalır. Fakat Tanrı'ya dayanmayan insan merkezli bir kültür ve dünya görüşünün yerleşik hale gelmesini sağlayan en güçlü etken modern bilimlerin ortaya çıkması ve başarısının gözle görülür hale gelmesidir⁴⁶.

Rönesansı takip eden süreçte ilk ve orta çağlar boyunca Tanrı'nın veya varoluşun nihai ilkesi olarak konumlandırılan metafizik güçlerin yerini gelişen modern bilimlerin dünya tasavvuru alır ve insan merkezli modern seküler bir kültür serpilir. Öte yandan yerleşik inanç ve değer sistemlerinin çözülmesi büyük bir entelektüel karmaşaya yol açar ve modern bilimlerin ürettiği bilginin epistemolojik değeri, bilimsel bilginin metodolojik geçerliliği gibi yeni problemler felsefeye dahil olur. Bilimsel bilgi klasik dünya tasavvurunu derinden sarsar. Sözelimi klasiklerin organik evreni köklü bir biçimde dönüştür. Doğa mekanik bir yasalılığa tabi, cansız, anlamsız, amaç ve hedeflerden arındırılmış, insan karşısında pasif ve her türlü denetime açık bir fizik evren olarak yeniden tasarlanır. Bu kapsamda insanın doğaya hükmetmesinin yollarını araştıran, insanı bilgi ve hakikatin mutlak dayanağı olarak inşa eden yeni bilimsel faaliyetin felsefi olarak temellendirilmesi dönemin yaygın entelektüel gayesi haline gelir. Zira modern bilimler kilisenin bilgi ve bilim üzerindeki baskısını aşmaya çalışan Batılı filozoflara yeni bir dünya görüşünün kapısını aralarken, kutsal kitapların bilimsel bilgiyle çelişen yapısı büyük toplumsal değişimlerin habercisi olur. Yeni bilimsel şema içerisinde evrenin matematik ve geometrinin kesin bilgisine konu olması, felsefede her türlü şüpheyi saf dışı bırakacak bir kesinlik arayışını tetikler. Öte

⁴⁶ Küçükalp, Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s. 118-23.

yandan insanın bilişsel yetilerinin ve öznel doğasının, doğaya dair evrensel ve nesnel bir bilgiye nasıl ulaşacağına dair felsefi problem, bu dönemde, filozofları meşgul eden ana tartışma odaklarından biri haline gelir⁴⁷.

Rönesans ve bilimsel devrimin tetiklediği yeni felsefi tartışmalara verilen cevaplar, modern felsefenin başlangıç noktasını oluşturur. Bir taraftan Hobbes, Locke gibi filozofların deneyci ve materyalist felsefeleri, diğer taraftan Descartes'ın rasyonalist felsefesi gelişirken, eşzamanlı olarak bilginin kaynağının ne olduğuna yönelik modern tartışma körüklenir. Tartışmanın temel hedefi matematiğe ve olguların gözlemlenmesine dayalı modern bilimlere felsefi bir temel kazandırma ve böylece insanın yeryüzündeki egemenliğini tesis ve tahkim etmektir⁴⁸.

Bilginin temeline düşünen özneyi yerleştiren Descartes'ın felsefi sistemi bu bağlamda önem kazanır. Descartes, insanın merkeziliğini ve doğa karşısındaki egemenlik arayışını tutarlı bir biçimde gerekçelendiren etkili bir felsefi sistem inşa eder. Öznenin merkezi konumu, insan haklarının da temelini oluşturacak şekilde, Kant tarafından eleştirel bir biçimde tekrar ele alınır. Bu nedenle Kant felsefesinin özne tasarımına geçmeden önce, genel hatlarıyla Descartes'ın bilgi kuramının açıklanması gereklidir.

1.3.2. *Cogito* veya Salt Bir Bilinç Olarak Özne

Descartes, genel kabul gördüğü üzere, modern felsefenin kurucusudur. Zira Descartes, klasik felsefenin varlık ve oluş problemini merkeze alan yapısını, bilinçli bir varlık olarak 'özne' veya 'ben'i merkeze alarak köklü bir şekilde dönüştürür.

⁴⁷ Tuğba Genç, *Heidegger ve Modern Çağ: Öznenin Dönüşümü*, (Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü: Akdeniz Üniversitesi, 2008, s. 21; Naciye Atış, "Descartes Felsefesinde Öznenin Epistemolojik Olarak Konumlandırılması", *ETHOS: Felsefe ve Toplum Bilimlerinde Diyaloglar*, Cilt 1, Sayı 4, (2008), s. 4.

⁴⁸ Tülin Bumin, *Hegel: Bilinç Problemi Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, 2. Baskı, İstanbul, 2001, s. 18; Küçükalp, Cevizci, *Batı Düşüncesi*, s. 128.

Descartes'tan sonra ontoloji yerini epistemolojiye bırakır; 'özne'nin yapısı, anlamı ve eylemi modern felsefenin temel problemlerinden biri haline gelir⁴⁹.

Özne kavramının felsefi kullanımını Sofistlere kadar geri götürmek mümkündür. Özne, Yunanca '*hypokaimenon*' sözcüğünün muadili olarak türetilmiş Latince'deki '*subjectum*' kelimesini karşılar ve her şeyi kendisinde bir araya getiren zemin veya dayanak anlamına gelir⁵⁰. Öte yandan modern ve klasik felsefe özneye yükledikleri anlam bakımından farklılaşır. Descartes'la birlikte özne kavramı, her şeyin üzerinde temellendiği merkezi, kurucu bir ilke olarak, 'insan-özne'ye (*human subject*) dönüşür⁵¹.

İnsanın özneye dönüştüğü bu süreç, Descartes'ın bir bütün olarak varlıktan ve varlığa dair bilgiden kuşkullanması ile başlar. Bu başlangıç, dönemin yaygın kuşkucu atmosferi ile uyumlu olmakla birlikte, Descartes, filozofların en temel meselelerde bile uzlaşamamasının kuşkulamak için yeterli bir neden olduğunu düşünür. Kartezyen felsefe doğru bir yöntemle desteklendiği takdirde kuşkunun insan düşüncesini kesin bilginin temellerine ulaştırabileceği varsayımına dayanır. Fakat bu kuşku ölçsüz ve nihilizmin kıyısına götüren bir kuşku değil; her şeyin temelindeki biricik ilkeyi bulana kadar sürecek yönlemsel bir kuşkudur. Başka bir deyişle Descartes'ın "aklın doğru yönetimi" olarak kabul ettiği kuşku metodunun nihai amacı kendisinden şüphe edilemeyecek ilk ve kesin bilgiye ulaşmaktır. Varlığın ve bilginin nihai ilkesi ele geçirildiğinde ise kişi, kendi varlığını ve diğer şeylerin düzenini kavrayarak tüm belirsizliklerin ve zorlukların üstesinden gelebilir⁵².

⁴⁹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 207; Ülker Öktem, "John Locke ve George Berkeley'in Kesin Bilgi Anlayışı", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt 43, Sayı 2, (2003), s. 133.

⁵⁰ Yakup Kahraman, "Hiyerarşik Varlık Algısından Ontolojik Varlık Algısına Geçişin İmkânı", *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 21, (2013), s. 9; Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s. 1481.

⁵¹ Metin Becermen, "Modern Öznenin Kuruluşu Üzerine Eleştirel Bir Bakış", *Mavi Atlas*, Sayı 6, (2016), s. 146; Banu Tümkeya, *Heidegger'in Batı Metafiziğine Yönelik Tedirginliği ve Modern Özne Eleştirisi*, (Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü: Akdeniz Üniversitesi, 2010, s. 28.

⁵² Atış, "Descartes Felsefesinde Öznenin Epistemolojik Olarak Konumlandırılması", s. 5-6; Charles B. Guignon, *Heidegger and The Problem of Knowledge*, Indianapolis, Indiana: Hackett Pub. Co, 1983, s. 22-24.

Descartes metodik bir şüphenin ardından bilginin ve anlamın kurucu zemini olarak ‘bilen özne’ye ulaşır. Varoluşu kuşatan radikal şüphe bilen öznedeki mutlak sınırına ulaşır: “*cogito ergo sum*”. Sürecin sonunda Descartes, her şeyden kuşkulandıktan bile varlığından kuşkulananın mümkün olmadığı tek şeyin şüphe eden bir ‘bilinç’in varlığı olduğuna ikna olur. Kartezyen *cogito*, insan-özneyi salt bir bilinç olarak varlığın temeli ve varlık bilgisinin güvencesi haline getirir. Böylelikle Descartes, kuşku duyan ‘düşünen ben’in ve bilincin bir bütün olarak kendisi üzerine düşünebildiği, kendi düşüncesini düşüncesinin nesnesi haline getirebildiği, kendine karşı şeffaf (*self-transparent*) olduğu sonucuna ulaşır. Başka bir deyişle Descartes, bilincin kendine dönük analizinin mümkün ve güvenilir olduğunu varsayar ve Kartezyen rasyonaliteyi bu temelde inşa eder⁵³.

Descartes, düşünen öznenin bütünlüğü fikrinden yola çıkarak Tanrı’nın ve dış dünyanın varlığını kanıtlamaya yönelir. Bu varlık şeması içinde Tanrı, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye dayanmayan mutlak tözü teşkil eder. Tanrı’nın dışında kalan varlık alanı, birbiriyle hiçbir şekilde karışmayan ve birbirlerine indirgenemez iki töze ayrılır: Bilinç (*res cogitans*) ve fiziksel şeylerin ortak niteliği olarak uzam (*res extensia*). Ayrıca iki töz arasındaki karşıtlık ruh ve beden arasındaki ayrıma tekabül eder. Bilinç veya ruh, şeylerin dünyasında yer kaplamazken; beden, düşünce yetisine sahip olmayan mekanik bir sistem ve bütünüyle fiziksel bir varlık olarak tasarlanır. Descartes’ın bu hamlesi insanı doğadan ayırır ve Tanrı ile madde arasındaki bir katmana yerleştirir. Öte yandan insan-öznenin doğa ile ilişkisi hiyerarşiktir. Kartezyen varlık felsefesi, rasyonel yetisi sebebiyle bir bilinç varlığı olarak insanı veya *cogitoyu* yer kaplayan bütün şeylerin, yani maddi tözün üzerinde görür. Böylelikle, klasik dönemde varlık içinde bir anlam kazanan insan, varlığın dışına çıkar; varlık, insanın karşısında hareketsiz, cansız bir bilgi nesnesine indirgenir. Varlık organik bütünlüğünü yitirir; özne-nesne düalizmi varlığı bir bilinç olarak *cogito* ve diğer maddi varlıklar

⁵³ Senem Önal, “Kartezyen Özne ve Kantçı Öznenin Heidegger’de Anlamı: Dünyasallık”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, Sayı 1, (2014), s. 64; Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, (çev. Yusuf Kaplan), İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011, Cilt 2, s. 83; Anthony Kenny, *Modern Felsefe’nin Yükselişi*, (çev. Volkan Uzundağ), 2. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları, 2018, s. 131.

olarak ikiye böler⁵⁴. Descartes'a göre şeylerin kesin bilgisi nihai olarak akılda temellenir. Özne, zihinsel donanımı sayesinde hakikat, şey ve düşünce gibi doğuştan idealara sahiptir ve bilinç, kendi temelini öz yapısı içinde bularak fizik dünyadan ayrılır. Descartes'ın modern düalizminin özü tam bu noktada açığa çıkar: Özne, var olabilmek için nesneye bağımlı değildir⁵⁵.

Descartes'ın rasyonel özne tasarımı Anglo-Sakson dünyanın deneyci felsefesiyle karşılaştığında modern felsefede epistemolojik bir kriz açığa çıkar. David Hume'un (1711-1776) deneyci yöntemi, modern bilimlerin üzerinde yükseldiği, insan-özneye dayanan açık, kesin ve mutlak bir bilginin imkanına dair derin bir kuşkuyu modern felsefenin gündemine yerleştirir. Nihayet Kant, modern bilimlerin ve insan bilgisinin temellerine dair bu entelektüel krize karşı Kartezyen argümanları kullanarak yeni bir çözüm önerir. Modern felsefe açısından Kant'ın önerdiği çözüm oldukça belirleyicidir. Kant'ın bilgi kuramı hem öznenin merkeziliğini hem doğa bilimlerinin objektif bilgisini temellendiren üçüncü bir yol inşa ederek felsefenin yönünü radikal bir biçimde değiştirir⁵⁶.

1.3.3. Modern Epistemolojik Kriz: Akılcılık *versus* Deneycilik

Modern epistemoloji Kant'tan önce ciddi bir krizin eşiğindedir. Özellikle Anglo-Sakson deneyciliği, özneye dünyayı şekillendirme imkanı veren nesnel bilginin ve şeylerin teorik açıklamasını mümkün kılan bilişsel yetilerin tam anlamıyla güvenilir bir şekilde temellendirilemeyeceği sonucuna ulaşır. Kant'ın deneyci felsefenin eleştirel argümanına yönelik itirazı esas itibariyle Kartezyen rasyonalist geleneği takip etmekle birlikte deneyci eleştirilerden de fazlasıyla etkilenir. Nitekim Kant, rasyonel bilincin duyusal verilere eşlik ettiği bir bilgi kuramı inşa eder. Kant'ın bilgi kuramını çözümleyebilmek için deneyci bilgi felsefesinin Hume'un radikal eleştirisine kadarki seyri ve bu süreçte Locke ve George Berkeley'in (1685-1753) temel savları öncelikli olarak açıklanmalıdır.

⁵⁴ Kahraman, "Hiyerarşik Varlık Algısından Ontolojik Varlık Algısına Geçişin İmkânı", s. 9-10.

⁵⁵ Kenny, *Modern Felsefe'nin Yükselişi*, s. 133.

⁵⁶ Allen W Wood, *Kant*, (çev. Aliye Kovanlıkaya), Ankara: Dost Kitabevi, 2009, s. 47.

Descartes'ın rasyonalist felsefesine yönelik ilk eleştiri, Locke'un Anglo-Sakson deneyciliğidir. Locke'a göre duyuların güvenilirliğine dair Kartezyen argümanların çıkış noktası hatalıdır. Bu doğrultuda Locke, deneyci felsefesini bilginin deneyimle başladığı tezi üzerine inşa eder. Fakat eleştirilerine rağmen Locke, Descartes'ın zihnin yapısına ve bilme imkanlarına odaklanan modern felsefesini sürdürür ve bilginin kaynağına deneyi yerleştiren modern bir felsefe geleneğinin oluşmasına önayak olur. Bu iki geleneğin serüvenine bakıldığında Anglo-Sakson deneyciliği, akılcı geleneğin aksine, şeylerin objektif bilgisine ulaşmanın kuşku götürür olduğu, hatta Hume'a geldiğinde mümkün olmadığı sonucuna varır.

Deneyci bilgi felsefesine göre beşerî bilginin kaynağında duylardan edinilen izlenimler yatar. Bilme etkinliği, öznenin deneyimi ile başlar. Zihin, dış dünyadan gelen verilerin pasif bir alıcısıdır. Çeşitli deneyimlerle uyarılan zihin, fizik gerçekliği zihne aktaran duyu verilerini ilişkilendirir, anlamlandırır ve bilginin unsurlarını inşa eder. Zihnin ikinci bir fonksiyonu daha karmaşık kavram ağlarını oluşturmayı içerir: Yalın duysal izlenimlerin işlenmesi ile bir bağlama yerleştirilen bilgiler, zihnin anlam dünyası içinde tekrar bilgi nesnesi haline getirilerek zihnin düşünsel etkinliği kendi bütünlüğüne yönlendirilir. Locke'a göre zihin, izlenimleri birleştirme ve birleştirilen, anlamlandırılan izlenimler üzerine yeniden düşünme (refleksiyon) dışında bir işleve sahip değildir. Locke, Kartezyen rasyonalizminin zihnin doğuştan ideler ve fikirlerle yüklü olduğu iddiasını reddeder. Locke'a göre zihnin doğuştan sahip olduğu bazı işlevler düşünülebilir; fakat Kartezyen felsefede olduğu gibi Tanrı'nın, evrenin tüm hakikatini insan zihnine bahsettiğinden söz etmek mümkün değildir. Zihin, yaşamın başlangıcında sadece boş bir levhadan (*tabula rasa*) veya şekil verilecek bir balmumundan ibarettir. Deneyci bilgi kuramının temel savı, zihnin duyu verileri tarafından desteklenmediği zaman şeylerin gerçekliğine dair bir bilgiye ulaşamayacağıdır. Deneyci felsefeye göre, olgulara dayanmayan zihinsel ideler veya kavramlarla hakikate ulaşma çabası gerçeklerle örtüşmeyen bir spekülasyona dönüşür. Zira zihin, kavramları tanımlayabilir, matematik ve mantığa dayalı önermeler formüle

edebilir; fakat kavram ve önermelerin dış dünya ile uyumlu olduğu savını şüpheden uzak bir biçimde gerekçelendiremez⁵⁷.

Locke'un Kartezyen rasyonalizmine yönelik eleştirisi, deneyci felsefeyi şeylere ilişkin nesnel bilginin imkanından kuşkuya düşürecek bir mirasa dönüşen "temsil fikri" ile ilgidir. Temsil düşüncesi temelde gerçekliğin veya varlık dünyasının zihnin yapısı içerisinde temsil edilebileceğini varsayar⁵⁸. Aksi düşünülüğünde, yani zihnin işlevleri tarafından işlenen duyu verileri veya kavramlar, hakkında bilgi edinilen nesne ile uyuşmuyor; gerçekliği zihinde temsil edemiyorsa, bilgi izafileşir ve nesnellik temellendirilemez hale gelir. Dolayısıyla Descartes ve onu takip eden rasyonalist düşünürler nesnel bir bilgi iddiasında bulunabilmek için gerçekliğin zihindeki temsilleri ile örtüştüğü varsayımından hareket eder. Oysa Locke'a göre, deneyime dayalı olsa dahi zihnin kendi yapısı içinde kavradığı dünyanın fizik dünyayı kusursuz bir şekilde temsil ettiğinin hiçbir garantisi yoktur. Zihnin dışında, kendinde bir gerçeklik olarak dış dünyadan bahsedilebilse dahi bu gerçekliğin temsiline şüphe götürür olması, bilginin zihindeki fikirlerle sınırlı olduğunu ima eder. Nitekim Locke, bilginin son tahlilde nesnenin saf, mutlak gerçekliğinin bilgisi değil; şeylerin zihindeki temsiline, başka bir deyişle deneyim sonucu oluşan ideaların bilgisi olduğunu söyler. Dolayısıyla bilimin şeylerin nesnel görünümünü açıklama iddiası temelsizdir; bilimsel metodoloji yalnızca özneye yansıdığı şekliyle şeylerin görünüşlerine dair 'muhtemel' hakikatlere ulaşabilir⁵⁹.

Kartezyen rasyonalizmi eleştiren diğer bir deneyci filozof Berkeley, Locke'un şüphelerini daha ileri taşır. Berkeley zihnin dışına çıkılamadığı için dışsal bir gerçekliğin ve buna dayalı bir temsil fikrinin açıkça temelsiz olduğunu savunur. Mevcudiyetinin kesin bir şekilde bilinebileceği tek şey zihin ve zihnin fikirleridir. Bu halde deneyim zihindeki görünüşlerle sınırlıdır. Diğer bir deyişle insanın dünya algısı zihnin deneyime dayalı bir tasarımından başka bir şey değildir. Buna rağmen Berkeley,

⁵⁷ Öktem, "John Locke ve George Berkeley", s. 136-37.

⁵⁸ Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, s. 1824.

⁵⁹ Öktem, "John Locke ve George Berkeley", s. 140; Kenny, *Modern Felsefe'nin Yükselişi*, s. 144-47.

zihnin dünya tasarımının her insan için farklı, sübjektif bir tasarım olamayacağına ısrar eder. Ona göre her zihin aynı dünyayı duyumsar. Zira zihinsel varlıkların üstünde, bireylerin duyumsadığı dünyayı içeren, empoze eden ve böylelikle nesnelliği sağlayan bir Tanrısal zihin sözkonusudur. Berkeley, dış dünyanın nesnel, kendinde varlığını reddetse de bilimsel yöntemle güveni haklılaştıracak tinsel bir zemin inşa eder⁶⁰.

Berkeley'in ardından Hume, deneyci şüpheciliği doruğuna taşır. Hume, Locke'dan itibaren gelişen bilginin kökeninde duyu tecrübesinin bulunduğu savına katılmakla birlikte, Berkeley'in 'temsil' fikrine getirdiği itirazları ve nesnel gerçekliğin nihai olarak temellendirilemeyeceği eleştirisini de yerinde bulur. Fakat Berkeley felsefesinde fizik dünyanın bilinemezliği karşısında nesnel bilgiyi mümkün kılmak üzere sahneye davet edilen Tanrı ve buna dayalı idealist çözüm Hume'a göre geçersizdir. Zira zihinde yalnızca algıların ve duysal tecrübelerin gerçekliği bulunur; duyu izlenimlerinin ötesinde -Tanrı'nın varlığı gibi- neyin var olduğunu bilmek imkansızdır⁶¹.

Hume'a göre Tanrı gibi tümel kavramlara tikel deneyimler dolayısıyla ulaşılamaz. Öte yandan Hume, Berkeleyci Tanrı kavramına yönelik eleştirisini bilgi kuramının temeline yerleştirir: Dışsal nesneye ilişkin bilginin temelinde zorunlu olarak tikel deneyimler bulunuyorsa nedensellik, zaman-mekan, benlik gibi kavramlar -tikel deneyimlerden elde edilmelerinin imkan dışı olduğu göz önüne alındığında- gerçeklik düzeyinde ele alınamaz. Sözelimi nedensellik ele alındığında zihnin ardışık, birbirini takip eden olgular arasında neden-sonuç ilişkisi kurarsa da ardışıklık izlenimi zorunlu olarak mutlak bir nedensellik yasasını gerektirmez. Zira olguların öncelik sonralık ilişkisi içinde kavranması, zihinsel işleyişe dair alışkanlıkların bir ürünüdür. O halde tikel deneyimlerden tümel kavramlara ulaşmak deneyimin sınırlarını aşar: Genel bir yasa formüle edebilmek için bir düzenlilik ilişkisi içinde gerçekleştiği varsayılan tüm ardışık, tikel olgular deneyimlenmelidir. Gelgelelim bu gereklilik, insan gücünü aşar. Dolayısıyla Hume'a göre zihnin bütünlüğe, sürekliliğe veya iç tutarlılığa sahip değildir. Duyu verileri ve izlenimler, zihinde irtibatsız, ilişkisiz bir yığın olarak bulunur. Bu

⁶⁰ Öktem, "John Locke ve George Berkeley", s. 143-47.

⁶¹ Gilje, Skirbekk, *Felsefe Tarihi*, s. 298.

doğrultuda akılcı felsefenin “benliğin bütünlüğü”ne ve olgular arasında düzenlilik ve tutarlılığa ilişkin iddiaları zihinsel alışkanlıkların temelsiz, zorunlu olmayan kurmacaları olarak kabul edilmelidir. Tikel deneyimlerin tümel kavramlar veya doğa yasalarının temellendirilmesindeki yetersizliğine vurgu, Hume’u deneyci felsefenin akla ve bilişsel süreçlere yönelik eleştirisinin nihai sınırına ulaştırır: Zihin dışsal nesnelere kuramsal bilgisinin güvenilirliğine yönelik hiçbir güvenceye sahip değildir; nesnel bilgi alanı şüpheden tümüyle arındırılamaz⁶².

Hume’un deneyci felsefeyi bilinemezliğin kıyısına taşıyan eleştirisinin ardından herhangi bir kavramın ya da tikel deneyimin nesnelliğinden bahsetmek zorlaşır. Humecu tasavvurda insan, düzensiz ve tutarsız duyusal izlenimlerin yarattığı karmaşa içinde zihinsel alışkanlıkları gereği hayali bir düzen tasarlar. İçinde yaşanılan dünya zihinsel tasarımların sübjektif dünyasıdır⁶³. Böylelikle Hume, Kartezyen felsefede varlığın ve bilginin merkezine yerleştirilen bilincin ya da epistemolojik insan-öznenin temel dayanaklarını yerinden eder. Modern epistemolojiyi krizin eşiğine sürükleyen Kartezyen rasyonalizme yönelik Locke ile başlayan ve Hume ile radikalleşen deneyci eleştiri, Kant’a gelindiğinde çözüme kavuşturulmuş gibi görünür. Kant’ın çözümü bilinci, düşünen benliği merkeze alır ve özneyi (*cogito*) yeniden diriltir.

1.3.4. Kant Epistemolojisi ve Özne

Immanuel Kant, 18. yüzyıl Prusya’sının fiziki ve kültürel sınırları içinde kalan Königsberg’te, Descartes’in başlattığı rasyonel epistemoloji geleneğine dayalı bir eğitimden geçmesine rağmen tarihsel olarak rasyonalizme karşıt olarak konumlanan Anglo-Sakson deneyci felsefe geleneğine de büyük bir ilgi duyar. Kant’ın deneyci bilgi kuramına ilgisi özellikle Hume felsefesine dayanır⁶⁴. Bu çerçevede Kant, modern felsefenin epistemolojik açmazlarına salt rasyonalizmi aşan bir perspektiften bakar; akılcı ve deneyci bilgi kuramsal karşıtlığın dışında konumlanarak modern açmazın

⁶² Aslı Üner, “Nedensellik İlkesi: Hume’a Karşı Kant”, *Mavi Atlas*, Sayı 3, (2015), s. 102-4.

⁶³ Gilje, Skirbekk, *Felsefe Tarihi*, s. 300.

⁶⁴ Kant, Hume’un kendisini dogmatik uykusundan uyandırdığını söyler. Bkz. Gilles Deleuze, *Kant’ın Eleştirel Felsefesi: Yetiler Öğretisi*, (çev. Taylan Altuğ), 1. Baskı, İstanbul: Payel Yayınevi, 1995, s. 10.

ötesine geçmeyi dener. Kant felsefesi “eleştirel” bir felsefedir ve temelde ‘sınır’ problemini ele alır; aklın ve deneyimin bilme etkinliğindeki işlevlerini, imkanlarını ve sınırlılıklarını saptamaya yönelir⁶⁵.

Aklın ve deneyimin Kantçı eleştirisi, insanı varlığın ve anlamın merkezine yerleştiren Kartezyen rasyonalizmine dönük deneyci eleştiriyi savuşturmayı ve matematiksel fiziğe dayalı modern bilimlerin nesnellik iddiasının felsefi zeminini yeniden kurmayı amaçlar. Zira Kant’a gelindiğinde bir taraftan Newtoncu bilimin pratik başarısı, diğer taraftan nesnel bilginin imkanına ilişkin Hume’un eleştirel argümanlarında temellenen derin kuşku, bilim ve felsefe arasında epistemolojik bir çelişki açığa çıkarmış ve modern bilgi felsefesinin temellerini sarsmıştı. Oysa Kant’a göre deney ve gözleme dayanan modern bilimin kesin, mutlak ve nesnel bilgiye ulaştığından kuşku duymamak gerekir. Öte yandan Kant, Hume’un nedensellik gibi bilimsel bilginin temelini oluşturan ilkelerin deneyimle edinilemeyeceği eleştirisini de yerinde bulur. Kant’ın tutumu ilk bakışta karışık bir zihnin ürünü veya modern epistemolojik çelişkinin bir devamı olarak görülebilir. Zira nedensellik eleştirisi ile Newtoncu bilimi yan yana düşünmek öncekilerden farklı bir açıklama şeması gerektirir. Nitekim Kant deneyci bir pozisyondan bakıldığında ortaya çıkan kuşkuları, bilgi edinme sürecinde “zihnin” ve “deneyimin” rolünü yeniden yapılandırarak aşar⁶⁶.

Kant felsefesi, deneyci bilgi kuramına olduğu kadar, Kartezyen rasyonalist geleneğe de eleştirel yaklaşır. Kant’a göre akılcı bilgi kuramı, duyu verilerine dayanmaksızın yalnızca kavramlar üzerinden analitik bir incelemeyle bilgiye ulaşılabileceğini düşünerek yanılır. Öte yandan bilginin yalnızca tikel deneyimlerin ürünü olduğunu ve zihnin bu deneyimleri biriktiren boş bir kaptan başka bir şey olmadığını iddia eden deneyci epistemolojinin de çıkış noktası hatalıdır. Oysa bilgi ne deneyimlerin zihinde birikmesi ve işlenmesi ne de kavramların mantık ilkelerine dayalı analitik incelemesidir. Kant’a göre bilgi, deneyimle başlar. Fakat bilginin tümüyle deneyimden kaynaklandığı söylenemez. Zira Hume’un tikel deneyimlerden genel kavramlara ulaşamayacağına yönelik eleştirilerinden sonra klasik veya

⁶⁵ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, Cilt 2, s. 176.

⁶⁶ Üner, “Nedensellik İlkesi”, s. 104-6.

Lockeçu anlamda bir deneyci açıklama şemasına dayanmak mümkün değildir. Kant'a göre deneyime dayalı duyuşsal verilerin zihin diline aktarılması; başka bir deyişle zihnin kendi yapısında verili bulunan kavramlarla anlamlandırılması gerekir. Nitekim Kant'ın ünlü formülüne göre algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür⁶⁷.

Kant, zihnin yapısı, bilişsel süreçlerin işleyişi ve nesnel bilginin imkanına yönelik deneyci ve akılcı argümanların birlikte ele alınabileceği yeni bir felsefi güzergah inşa eder. Kant'a göre bilgi, duyulara dayalı 'algılama' ve zihinsel sınırlar içinde gerçekleşen rasyonel etkinliğe dayalı 'anlama' yetilerinin aynı anda işlevsel olduğu bir süreçte açığa çıkar. Bilme sürecinin ilk aşamasında dışsal nesnelere dair duyuşsal veriler zihne sunulur. Ardından nesnelere ilişkin duyuşsal veriler zihinsel süreçlerden geçerek işlenir ve dışsal nesnelere ilişkin duyuşsal verilerle harekete geçirilen rasyonel etkinlik verilerin sınıflandırılması, kodlanması ve uygun kavramların altına getirilmesi şeklinde gerçekleşir. Kantçı epistemoloji, nesneye yönelik izlenimlerin zihnin diline çevrilerek deneyime dayalı rasyonel bilginin yapılandırılmasını formüle eder⁶⁸.

Kant'ın bilme süreçlerine dair yapısal analizi, Hume'un benlik, öz, evren ve nedensellik gibi tümel kavramların deneyimden çıkarsanamayacağına yönelik eleştirisini temelsiz bırakır. Bu çerçevede Kant bilgiyi içerik ve form olmak üzere iki boyutta ele alır. Deneyim verileri bilginin içeriğini sağlamakla birlikte, dışsal gerçekliği yansıtan ham verileri anlamlı bilgilere dönüştüren şey, halihazırda zihnin yapısında verili bulunan 'form'lardır. Kant'a göre bilgi, deneyim verilerinin birleştirilmesinin bir ürünü değildir. Zihne verilen duyuşsal izlenimlerin bütünlükten, bağlamdan kopuk bir şekilde zihinde biriken yığınlar haline gelmesini engelleyen, zihnin deneyimi önceleyen, duyuşsal verileri anlamlandıran -örneğin, öz, neden, zaman ve mekan gibi- *a priori* formlarıdır⁶⁹.

⁶⁷ Heinz Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), 5. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2012, s. 77-78.

⁶⁸ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, Cilt 2, s. 166-67; Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 90.

⁶⁹ Victor Lektorsky, *Özne Nesne Biliş*, (çev. Şükrü Alpagut), 2. Baskı, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları, 1998, s. 109; Wood, *Kant*, s. 51-52.

Kant karmaşık ve düzensiz algı verilerini bilgiye dönüştüren *a priori* formları birbirinden ayırır. İlk olarak insanın ‘algılama’ yetilerinin formları “zaman” ve “mekan”dır. Zaman ve mekan her türlü algının ve nesneye ilişkin deneyimin temel formlarıdır. Belli bir zaman ve mekan bağlamı dışında nesnelere algılanması mümkün değildir. Öte yandan nesnelere, bir kere belirli bir zaman ve yerde algılandıktan sonra zihindeki ‘anlama’ yetisine sevk edilir ve anlama yetisinin formları olan “kategoriler” tarafından zihnin diline çevrilir⁷⁰. Birlik, çokluk, öz, iline, gerçeklik, zorunluluk gibi kategoriler Aristoteles’ten beri bilinmesine rağmen Kant’ın zihnin yapısına yönelik açıklamalarında yeni bir anlam kazanır. Aristoteles’e göre kategoriler “varlığın her zaman her yerde ortaya çıkan en genel özellikleri”ni ifade eder. Bu çerçevede zihin fiziksel nesnelere içkin kategorilerin zihinsel temsillerini tanıyarak bilgiye ulaşır. Oysa Aristoteles’in varlıkların zihinde teorik olarak karşılanabileceği fikrine dayalı temsil düşüncesinin geçersiz olduğu Hume tarafından güçlü bir şekilde temellendirilmiştir. Kant, Hume’un eleştirisini yerinde bulmasına rağmen Aristotelesçi şemada nesneye içkin bulunan kategorileri zihne taşıyarak, onları zihnin kendi yapısı içinde verili kabul ederek Hume’un hem temsil fikrine yönelik eleştirisini hem de doğa bilimlerinin temelini sarsan nedensellik eleştirisini aşar⁷¹.

Bu çerçevede, ilk olarak Hume’a göre deneyimle elde edilemeyen nedensellik, öz, zorunluluk gibi ilke ve genel kavramlar Kant’ın şemasında zihnin yapısında *a priori* olarak verili kabul edilir. İkinci olarak, dışsal gerçekliği zihne taşıma imkanının bulunmadığına yönelik ‘temsil’ eleştirisi Kant’ın felsefede Kopernik Devrimi olarak adlandırdığı hamlesi ile aşılar. Burada devrim özne ile nesne arasındaki bilgi ilişkisinde gerçekleşir. Kant klasik temsil anlayışını tersine çevirir ve zihnin şeylere değil; şeylerin zihne uyduğunu iddia eder. Başka bir deyişle Kant, nesnel bilgi iddiasını düşüncenin nesnesinden insan aklının içkin yapısında temellendirir; ona göre zihinsel temsillerin dışsal gerçeklikle uyumlu olup olmadığının araştırılması çözümden uzaklaştırır. Bunun yerine Kant, tüm bilginin temelinde zihnin içkin yapısının bulunduğu hareketle nesne ile kavram arasında bir uyum durumunun

⁷⁰ Wood, *Kant*, s. 67-70.

⁷¹ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 85.

varsayılabileceğini söyler: “Gök cisimlerinin devinimlerini bütün bir yıldızlar kümesinin gözlemcinin çevresinde döndüğü varsayımı altında açıklamada iyi bir sonuç alamadığını görünce, Kopernik gözlemcinin kendisini döndürüp, yıldızları dinginlikte tuttuğu zaman daha başarılı olup olamayacağını araştırmıştı⁷².” Kopernik Devrimi felsefeye uyarlandığında: “(...) ya *kavramların* nesneye uyduklarını varsayabilirim, ki bu durumda yine nesnelere üzerinde herhangi bir şeyi *a priori* bilebilmenin yolunda yatan aynı güçle karşılaşırım; ya da nesnelere (...) bu kavramlara uygun düştüklerini varsaymalıyım⁷³.”

Kant’ın düşünen özneyi bilginin merkezine yerleştiren bu hamlesi, bilme süreçlerinde deneyimle aklı birleştiren epistemolojisinin doğal bir sonucudur. Kant, bilginin içeriğinin duyu verileri tarafından sağlandığını söylese de bilginin ortaya çıkması açısından öncelik, duyu verilerinin ve anlama yeteneğinin *a priori* formlarını içeren zihindedir. Zira kategoriler, duyu verilerinin işlenmesi ve bilgiye dönüştürülmesi açısından düşünmenin temel, kurucu formlarıdır. Başka bir deyişle bilgiyi elde etmenin önkoşulu zihnin *a priori* formlarıdır. Dolayısıyla Kant’ın felsefi sisteminin en önemli sonucu, bilginin zihnin dışındaki dünyanın gerçek (orijinal) bilgisi olmaktan çıkıp, zihnin iç yapısına uygun bir şekilde inşa edilen veya sübjektif olarak kurgulanan bir yapıya dönüşmesidir. Kant’a göre şeyler yalnızca özneye yansıdığı şekliyle bilinebilir. Nesnelere deneyimin dışında kalan bir kendinde gerçeklikten bahsedilse dahi bu gerçeklik öznenin bilme imkanları dahilinde değildir⁷⁴.

Kant epistemolojik alanda düşünen, algılayan ve tasarımıyan bir özneyi merkeze yerleştiren bu yapıyı⁷⁵ ahlak felsefesinde sürdürür. Öte yandan Kant’ın ahlak felsefesine dair eserlerinin onun bilgi teorisinin bir uzantısı olduğunu söylemek doğru

⁷² Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (çev. Aziz Yardımlı), 5. Baskı, İstanbul: İdea Yayınevi, 2017, s. 25.

⁷³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 25.

⁷⁴ Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, Cilt 2, s. 177; Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 91-92; Yakup Kahraman, “Ontolojik Anlamın Temeli Olarak Bilincin Varolan ile Birlikteliği”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, Cilt 4, Sayı 45, (2016), s. 305.

⁷⁵ Alkım Saygın, *Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük Kavramı Üzerine*, (Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara Üniversitesi, 2010, s. 57.

değildir⁷⁶. Zira Kant'a göre akıl yaşamının nihai amacı bilgi olmayıp ahlaki eylemdir⁷⁷. Bu anlamda modern öznenin rasyonalitesinin ve özgür iradesinin merkeziliğini vurgulayan argümanların izini Kant'ın ahlak felsefesinde sürmek mümkündür.

1.3.5. Ahlaki Fail Olarak Özne

Kant, birinci eleştirisi olan *Arı Usun Eleştirisi*'nde “Ne bilebiliriz?” sorusuna yanıt arar. Birinci eleştiride deneyimin mümkün olduğu fenomenler alanında zihnin formlarının biçimlendirdiği güvenli bir bilgiye ulaşılabilir olmasına rağmen, duyuları aşan “metafizik” alanda nesnel, kanıtlanabilir bilginin zihnin sınırlarının ötesinde olduğuna hükmedilir. Doğa bilimlerinin tasarımıyla şekliyle mekanik bir yasallığın ve nedenselliğe dayalı mutlak bir zorunluluğun hüküm sürdüğü evren anlayışının sonucunda “Tanrı”, “özgürlük” gibi metafizik kavramlardan ve ahlaki eylemden bahsetmek anlamsız hale gelir. *Arı Usun Eleştirisi* tam bu bağlamda anlam kazanır: Kant, ilk eleştirisinde bilimsel bilginin ahlaki değerleri ve anlamlı bir hayatı dışarıda bırakmayan bir temelinin olup olamayacağını araştırır⁷⁸.

Kant felsefesinde bu araştırma aklın ‘özgürlük idesi’nde temellendirilir. Kant, deneyci felsefe geleneğinin ve özel olarak Hume’un eleştirisi doğrultusunda özgürlük kavramının herhangi bir tecrübe verisi ile desteklenemeyeceği için teorik bilginin nesnesi olamayacağını söyler. Kant’a göre akıl, özgürlüğü temellendirmeye çalıştığı anda bir ‘antinomi’ (çatışkı) ile karşı karşıya kalır. Tutarlı bir akıl yürütme, her iki durumu da -özgürlüğün varlığı ya da yokluğu- gerekçelendirebilir. Fakat Kant’a göre özgürlük ‘idea’sı, herhangi bir metafizik spekülasyondan farklı olarak “bilinmesi” mümkün olmasa da “düşünülmesi” imkansız olmayan bir kavramdır. Teorik akıl özgürlüğe nesnel bir gerçeklik sağlamakta başarısızdır. Ancak Kant, birinci eleştirisindeki özgürlüğün çelişkiye düşmeden düşünülebilir bir kavram olduğuna

⁷⁶ Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (çev. Doğan Özlem), 2. Baskı, İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1996, s. 245.

⁷⁷ Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 131.

⁷⁸ Douglas J Soccio, *Felsefeye Giriş: Hikmetin Yapıtaşları*, (çev. Kevser Kıvanç Karataş), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2010, s. 534-35.

yönelik ispatının, özgürlükle ilişkili olarak ahlaka ve insan onuruna dair bilgiyi mümkün kıldığını iddia eder. Bu nokta Kant'ın ahlak metafiziğinin de başlangıcıdır. Buradan itibaren Kant ikinci eleştirisi olan *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bunu başarmak; özgürlüğe nesnel bir gerçeklik sağlayarak ahlaki eylemin mümkün olduğunu göstermek amacını güder⁷⁹.

Kant felsefesinin merkezinde yer alan özgürlük ideası, insan eylemlerine anlam atfetmeyi mümkün kılar. Özgürlük, rasyonel öznenin eylemlerini düzenleyen bir ahlak yasası dolayısıyla nesnel gerçeklik kazanır. Görünümler aleminden çıkarsanması mümkün olmayan aklın *a priori* özgürlük idesi, ahlak yasasını takip eden özgür bir iradenin ahlaki eyleminde açığa çıkar ve duyulur dünyada kendi özgür nedenselliğini yaratır. Başka bir deyişle, teorik aklın yalnızca düşünülebilir bir kavram olarak anlayabildiği özgürlük, pratik alanda özneyi inşa eder. Bu şema içerisinde Kant, anlam ve değer temeline rasyonel ve özgür özneyi yerleştirir⁸⁰.

Kant'ın ahlak felsefesi birçok açıdan oldukça özgün ve yenidir⁸¹. Fakat Kant felsefesine özgünlüğünü veren ana etken eleştirisinin felsefi ufkudur. Kant yeni birtakım ahlaki ilke ve idealler ortaya koymaz; Kantçı eleştirinin anlamı aklın ahlak alanındaki işleyişinin sınırlarını çizmek ve ahlak metafiziğinin dayanması gereken genel, evrensel ve zorunlu ahlak ilkesini bulmaktır⁸². Kant'a gelene kadar ahlak felsefesinin temelinde mutluluk ya da fayda ilkesi bulunur. Öte yandan Kant'ın eleştirisi, ahlakın temel ilkesini insan doğasından veya hayatın pratik bağlamından türetilmeyeceğini ve özgürlüğün nesnel gerçekliğinin deneyiminden hareketle ispatlanamayacağını öngörür. Hume'un olandan olması gerekenin çıkarılamayacağına ilişkin argümanından hareket eden Kant, ahlakın arzular, istekler veya tercihler gibi koşullu, değişken ve izafi eğilimlere dayandırılmayacağını söyler. Nitekim koşullu ve değişken temellere dayalı bir ahlak yasasının evrenselliğinden bahsetmek mümkün

⁷⁹ Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsün Akatlı), 6. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016, s. 3.

⁸⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 4.

⁸¹ Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 246.

⁸² Wood, *Kant*, s. 165-66; Heimsoeth, *Kant'ın Felsefesi*, s. 123.

değildir⁸³; özgürlüğe ilişkin bilgi deneyimler aracılığı ile elde edilemez⁸⁴. Duyulur dünyaya hâkim olan nedensellik, özgürlüğü kategorik olarak dışlar. Yukarıda belirtildiği gibi Kant, birinci kritikte insanın anlama yetisinin yalnızca fenomenlerin, nesnelerin görünüşlerine dair bilgi sahibi olabileceği yargısına varır. O halde özgürlük, fenomenler dünyasının bir nesnesi olmadığı için deneyim alanına dayalı olarak temellendirilemez⁸⁵.

O halde ahlaki eylemin kaynağını nerede aramak gerekir? Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinin önsözünde asıl amacının “ahlaklılığın en yüksek ilkesi”ni saptamak olduğunu söyler⁸⁶. Tüm ahlaki özneler için geçerliliği olacak bu ilkenin Kant’a göre kaynağı yalnızca eğilim, kişisel çıkar, arzu ve isteklerden bağımsız ahlak yasasıdır⁸⁷. Zira “akıl, onu hiçbir duyusal koşul tarafından altedilemeyen, hatta koşullardan büsbütün bağımsız olan bir belirleme nedeni olarak ortaya koyduğundandır ki, ahlak yasası bizi doğrudan doğruya özgürlük kavramına götürür⁸⁸.” Kant, deneyimi önceleyen ‘saf’ aklı, ahlakiliğin kaynağı ve temel ölçütü olarak temellendirir⁸⁹.

Kant, ahlaki saf pratik akılda temellendirerek özgürlük probleminde ilişkin yeni bir kuramsal çerçeve inşa eder. Kant’a göre duyular dünyası ve deneyimin, insanı doğadaki yasalılığın bir ürünü olarak gösteren yapısı karşısında insan, salt pratik aklın deneyim dünyasını aşan, zaman ve mekandan bağımsız olarak ortaya çıkan

⁸³ Michael J. Sandel, *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, (çev. Mehmet Kocaoğlu), 3. Baskı, Ankara: BigBang Yayınları, 2015, s. 156.

⁸⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 34.

⁸⁵ Saygın, *Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük*, s. 79.

⁸⁶ Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (çev. İoanna Kuçuradi), 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002, s. 7.

⁸⁷ Kant saf pratik aklın karşısında kendi kavramsallaştırması olan “teknik pratik akıl” koyar. İkincisi, aklın daha ziyade araçsal kullanımına gönderme yapmaktadır. Burada amaç, aklın çıkarlar ve arzuya dayalı amaçlarına bağlı olan ve yalnızca işbu amaçlar için en iyi aracı seçmek konusunda işlevsel olan aklı, iradeyi belli bir ahlak yasası uyarınca yönlendiren akıldan ayırma lüzumu hissetmesidir. Bkz. Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 117-18. Ayrıca çalışmanın devam eden bölümlerinde kullanılan pratik akıl kavramı aksi belirtilmedikçe “saf pratik akıl” olarak anlaşılmalıdır.

⁸⁸ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 34.

⁸⁹ Muhammet Sait Duran, “Kant’ın Ödev Ahlakı Üzerine”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı 6, (2017), s. 57.

“Yapmalısın!” buyruğunu içinde duymakla özgür olduğu bilgisine ulaşır⁹⁰. Kant, pratik aklın davranışları yönlendiren, arzu ve çıkarları aşan bir ahlak ilkesi buyurabilmesinin olanağını ve gerçekliğini bir örnekle açıklar. Bu örnekte Kant, öncelikle, bir arzu nesnesine sınırsız iştihak duyan birinin, o nesneyi tatması karşılığında öldürüleceğini varsayar. Kant’a göre bu kişi çıkarı doğrultusunda yaşamı seçecektir. Ardından Kant ölüm tehdidinin şerefli bir kişi ve yakın bir dost aleyhine yalancı şahitliğe zorladığı varsayıldığında, bu kişinin kendi faydasını gözetip, yaşamaya olan sevgisini yenmesinin olanaklı olup olamayacağını sorar. Cevap olarak, kişinin yaşamı seçme ihtimali olmasına rağmen, çıkarları ile çelişen ama dolaysız olarak içinde duyduğu ahlaki buyruğun kişiyi yalancı şahitliği reddetmesine götürebileceğini kabul etmenin zorunlu olduğunu iddia eder. Dolayısıyla insanı özgürleştiren içsel bir ahlak yasasının varlığı kabul edilmelidir⁹¹.

Ahlak yasası ile özgürlük arasında bağ kuran Kantçı argümanlar, insanın ahlaki olanaklarına dair temel bir varsayıma dayanır: Ahlak yasasını içinde duyan insan her şeyden önce ussal, özgür ve özerk irade sahibi bir insandır. Kant bu noktada Kartezyen felsefenin düalist varlık görüşünü takip eder ve insan varoluşunun iki boyutlu olarak açıklanabileceğini söyler. İlk olarak insan duyulur boyutu ile doğal nedensellik zincirinin bir halkasıdır ve duyulur alanda özgürlüğü deneyimleyemez. Öte yandan, bir akıl varlığı olarak insan, deneyimin üstünde ve özgür bir bilinç olarak ikinci bir boyuta sahiptir. İnsanı özgür kılan, ahlak yasası ile ilişkilendiren ve insana mekanik bir evrende ayrıcalıklı bir konum vererek hayatını anlamlandırmasını sağlayan şey varoluşun düalist yapısıdır⁹².

⁹⁰ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 133.

⁹¹ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 34-35.

⁹² Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 95-96; Saygın, *Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük*, s. 52-53.

İrade özgürlüğü ahlaki öznenin kendi istemesini⁹³ dilediği yönde ve dilediği amaçlar için sevk edebileceği anlamına gelir⁹⁴. Burada pratik felsefe açısından önemli olan öznenin istemesini yönlendiren ‘niyet’ ve saf aklın rasyonel buyruğudur. Kant’a göre aklın iradeye yönelik buyruğu ya koşullu (hipotetik) ya da koşulsuz (kategorik) bir buyruktur. Koşullu buyruklar, öznenin çıkarları veya eğilimleri ile ilgilidir. Dolayısıyla her koşullu buyruk eylemin nedenini belirli bir şarta bağlar. Burada iradeyi yönlendiren akıl, yarar veya çıkarın hizmetindedir. Sözelimi bir tüccar için “Dürüst ol!” buyruğu, eğer müşteri kaybetmekten korkma saiki ile eyleme dönüşürse, bu buyruk maddi bir çıkar endişesine bağlanır ve bu haliyle koşullu bir buyruktur. Bunun gibi tüm koşullu buyruklar, eylemi dışsal ve öznenin eğilimlerini yansıtan bireysel bir gayenin aracı konumuna indirger ve gizli bir “eğer” bağlacı içerir⁹⁵. Koşulsuz buyruklar ise geçerliliklerini herhangi bir koşul gerekmeksizin yalnızca kendilerinden alan buyruklardır. Burada akıl öznenin arzu ve isteklerinin bir aracı olmaktan kurtulur ve ahlaki buyruğu “duyularüstü bir doğa ve saf düşünülür bir dünya”dan edinir⁹⁶. Örneğe geri dönülürse “Dürüst ol!” buyruğuna uyan tüccar artık ticari ilişkilerini ve ekonomik ihtiraslarını düşünmemektedir. Zira dürüst olmanın gerekliliği, pratik aklın yalnızca düşünülür dünyada temellerini bulan “Dürüst ol!” buyruğunun kendisindedir. Özetle bir eylemin motivasyon kaynağı öznenin doğal gereksinim veya arzuları ise bu eğilimlerin duyulur dünyada ortaya çıkmış olmasından hareketle Kant, eylemin özgür ve ahlaki bir eylem olmadığını söyler. Öte yandan eylemin yalnızca kendisi için yapılması gerektiğini öngören saf pratik aklın koşulsuz buyruğu insanı özgür kılar. Zira burada özne, duyulur dünyada işleyen düzenin dışına çıkarak kendi aklının

⁹³ “Kant, insanın en genel manada seçim yapabilme olgusunu ifade etmek için istek (*Willkür*) kavramını kullanmıştır ve bu ona göre “dilediğine göre yapmak veya yapmamaktır.” Bu en şümüllü anlamıyla da istek, hem ahlaki özgürlüğü hem de nedenselliğin gerekliliğinden kaynaklanan istekleri içinde barındırır. Nitekim ahlaki irade dışında istemenin üç derecesi daha vardır: (1) Hayvansal isteme, duyunun zorunluluğu ve baskısı altında gerçekleşir. (2) Hissi isteme, duyunun etkisiyle harekete geçmekle beraber zorunlu değildir. (3) Ahlaki özgürlüğün bir önceki safhası ise, iyi ve faydalı olanı amaçlayan pragmatik istemedir.” Öte yandan Kant, isteme ve irade kavramları arasındaki ilişkiyi şöyle ifade eder: “İnsanın isteme kabiliyeti, harici saiklerin etkisiyle değil de, akıl tarafından yönlendirildiği takdirde, insan nedenselliği aşır özgürlüğüne kavuşur ve istek, iradeye (*Wille*) dönüşür.” Bkz. Duran, “Kant’ın Ödev Ahlakı Üzerine”, s. 62-63.

⁹⁴ Saygın, *Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük*, s. 79.

⁹⁵ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 119-20.

⁹⁶ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 97.

nedenselliğini oluşturur; saf aklın buyruğu, duyulur dünyada sübjektif bir etki yaratır⁹⁷.

Kant'a göre salt pratik aklın koşulsuz buyruğu altına giren isteme, "iyi isteme"dir. İyi isteme, Kant için, dünyada ve hatta "dünyanın dışında bile" kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek yegâne şeydir: "Heyecan ve tutkulara ılımlılık, kendine hâkim olma ve soğukkanlı düşünüp taşınma (...)" gibi klasik filozofların övdüğü değerler iyi istemenin kendisi için yararlı bile olsa kayıtsız şartsız iyi kabul edilemez. Zira bu değerler kişinin niyetine veya başka bir deyişle istemesinin saikine göre 'kötü' olarak nitelenebilir. Sözgelimi, bir seri katilin soğukkanlı davranışları ahlaki bakımdan saygı değer değildir. İyi isteme ise "etkilerinden ve başardıklarından değil, konan herhangi bir amaca ulaşmaya uygunluğundan da değil, yalnızca isteme olarak, yani kendi başına iyidir⁹⁸." Hatta, iyi bir isteme hedeflerine ulaşamasa, dışsal bir etken tarafından engellense dahi, yalnızca iyi bir isteme olarak istemenin kendisi ahlaki değerini korur⁹⁹.

Kant, insanı iyi istemeye yönlendiren şeyin içten gelen bir saygı duygusu olduğunu söyler. İçten gelen bu saygı ahlak yasasına saygıdır ve ahlak yasasına saygı aynı zamanda bir ödevdir. Başka bir deyişle ödev iyi istemenin nedenidir¹⁰⁰. Dolayısıyla istemenin iyi olarak nitelenebilmesi için eylemin başka bir sebeple değil ahlak yasasına uyma ödevini yerine getirmek amacıyla gerçekleştirilmesi gerekir. Ödevde saygı eylemin ahlakiliği için zorunludur. Kant ödevde uygun bir sonuca varmakla birlikte niyet açısından ödev duygusunu içermeyen davranışın ahlakiliğinden söz edilemeyeceğini söyler. Eylemin ahlakiliği, ödevde uygun olduğu kadar ödevde dayanmasına, ödevi amaçlamasına da bağlıdır¹⁰¹.

Kant'a göre ödevde saygı tarafından belirlenmiş iyi bir isteme ve istemenin dayandığı ahlak yasası zorunlu ve evrensel bir yasaya işaret eder. Kant ahlak yasasını

⁹⁷ Duran, "Kant'ın Ödev Ahlakı Üzerine", s. 62-63.

⁹⁸ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 9.

⁹⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 7-8; Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 115.

¹⁰⁰ Saygın, *Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük*, s. 61.

¹⁰¹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 13.

rasyonel ve özgür irade sahibi özneye dayandırmasına rağmen, ahlaki göreceliğin tam karşısında yer alır. Zira ahlak yasasının temelinde bulunan salt pratik akıl kişilerin özel durumları ve karakterlerinden bağımsız olarak işler. Ahlak yasasının, öznenin arzu ve eğilimlerinin bir yansıması olarak duyulur alanda temellenmiş olması durumunda ahlaki bir görecelilikten bahsedilebilir. Oysa Kant için ahlak yasasının temeli, deneyimden bütünüyle bağımsız, tüm rasyonel varlıklarda nesnel olarak bulunan saf pratik akıl yetisidir. Dolayısıyla ahlak yasası bütün rasyonel ahlaki özneler için mutlak olarak zorunludur ve evrensel niteliktedir¹⁰².

1.3.6. Öznenin Özerkliği ve “Amaçlar Krallığı”

Öznenin istemesinin, saygısının nesnesi ve ahlaki eyleminin kendinde amaçlarını ona yükleyen “ahlak yasası” nedir? Kant’ın pratik felsefesinin dayandığı ahlak yasası, her türlü ahlaki eylemin mutlak zeminini sağlayan, başka bir deyişle eyleme ahlakilik özelliği kazandıran aklın formel ve *a priori* bir yasasıdır. Ahlak yasası, özgürlüğü ve ahlakı mümkün kılan rasyonel düzenin kurucu ilkesi ve biricik yasasıdır. Kant’a göre ahlaki hükümlerin temelini sağlam ve bir bütün olarak tutarlı olması, ahlakiliğin tek bir ilkedен türetilmesine bağlıdır¹⁰³.

Kant, tek bir ilkedен türetilse de ahlak yasasının, birbirlerini analitik olarak içeren ve ahlak yasasına farklı açılardan temas eden birden fazla formülünü verir. Pratik aklın temel yasasının ilk formülünü Kant şöyle açıklar: “Öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin¹⁰⁴.” Burada geçen “maksim” sözcüğü istemenin ahlaki özne açısından niyetini ve sübjektif ilkesini ifade etmektedir. Sözelimi, övülmek amacıyla fiili kılınan bir istemenin maksimi övülmektir¹⁰⁵. Fakat Kant, ahlak yasasının birinci formülünde öznenin eylemine dair isteminin, bu isteme yalnızca genel bir yasamanın

¹⁰² Duran, “Kant’ın Ödev Ahlakı Üzerine”, s. 80.

¹⁰³ Wood, *Kant*, s. 172.

¹⁰⁴ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 35. Kant aynı yasayı *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*’nde şöyle ifade eder: “Öyleyse kesin buyruk bir tek tanedir, hem de şudur: ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.” Bkz. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 38.

¹⁰⁵ Heimsoeth, *Kant’ın Felsefesi*, s. 123-24.

ilkesi olabilecekse iyi bir isteme olduğunu söyler. Başka bir deyişle, subjektif niyet veya maksim zorunlu ve evrensel ahlak yasasına uyma şartı ile ahlaki bir nitelik kazanabilir. Nitekim Kant, yalnızca ödevden dolayı ve bir saygı duygusu ile istemenin formel yasası olan ahlak yasasına göre biçimlenmiş; eylemin sonuçlarından tümüyle bağışık, yalnızca öznenin subjektif niyetine göre ahlaki içerik kazanan bir istemenin “iyi isteme” olarak nitelenebileceğini ifade eder¹⁰⁶.

Saf pratik aklın temel yasasının birinci formülü özneyi hem bireylerin üstünde hem de her bireyde mevcut bir “evrensel bilinç” olarak tasavvur eder. Başka bir deyişle, saf aklın evrensel yasası herkesi birbirine bağlar. Ahlak yasasının diğer formüllerinin çıkış noktası tam da burasıdır. Burada özne, rasyonel bir varlık olmak bakımından öteki ile karşılaşır. Kantçı şema ahlakiliğin temel şartı olarak rasyonel ötekini işaret eder. Özne ahlak yasası ile duyulur dünyayı ve onun nedensel zincirlerini aşarak, bir ‘insanlık’ bünyesine karışır ve orada mutlak bir özgürlüğü deneyimler. Kant’ın ikinci formülü bu ilişkiyi açıklığa kavuşturur: “Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun¹⁰⁷.” Burada ahlaki eylemin veya iyi bir istemenin başka bir şartı daha ortaya çıkar: İnsanın ve bir bütün olarak ‘insanlık’ın değerini korumak. Her özne, ahlaki eylemlerinde diğerinin insanlığına ve insanlığa dahil olmaktan doğan onuruna saygı duymalıdır. Başka bir deyişle ahlaki eylemde özne, ötekini bireysel arzu ve çıkarlarının bir aracı olarak görmemelidir. Zira ahlak yasasının koyucusu ve muhatabı olarak özneler kendi başlarına bir değer ve amaçtır. Ahlak yasası özgürleştirir ve ahlaki özne en paha biçilmez olsa bile değer bakımından ‘şey’lerin üzerine çıkar. Kant’a göre şeylerin fiyatı, insanların ise onuru vardır¹⁰⁸.

Kant öznenin kendi yasasını buyurmasının yanında ve eşzamanlı olarak onu belli bir ahlak yasasına bağlayan evrensel zorunluluğun belirleniminde olmasını özerklik (otonomi) olarak adlandırır. Ona göre özerklik, ahlakiliğin önkoşulu ve “insanın ve

¹⁰⁶ Saygın, *Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük*, s. 63-64.

¹⁰⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 46.

¹⁰⁸ Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, s. 116-117; Cassirer, *Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi*, s. 262-63.

her akıl sahibi varlığın değerinin temeli¹⁰⁹”dir. Zira “ahlâk yasası, özgür bir isteme olarak insanın istemesinin özerkliği üzerinde temellenir¹¹⁰.” Kant’ın ahlak yasasının üçüncü formunun temelinde “özerklik” yatar: “Sadece mümkün bir amaçlar aleminin [krallığının] evrensel olarak yasa koyucu üyesinin düsturlarına uygun hareket et¹¹¹.” İstemelerini ahlak yasasına uyduran özneler salt aklın evrenselliği temelinde müşterek bir zemini paylaşır. Kant bu zemine “amaçlar krallığı” adını verir. Krallığın rasyonel ve özgür irade sahibi üyeleri “bu amaçlar krallığında genel yasa koyucu olarak bulunduğu, ayrıca bu yasalara kendisi de bağlı olduğu zaman, bu krallığın bir üyesidir. Yasa koyucu olarak başkasının hiçbir istemesine bağlı olmadığı zaman ise, bu krallığın başıdır¹¹².” Öznenin ahlaki sorumluluğu da burada başlar. Ahlaki özne özerk olduğu ve iradesini özgürce istemenin maksimine tabi kılabildiği için, eylemlerinden sorumlu hale gelir¹¹³. Ahlaki eylemden sorumluluk bir tür kısıtlamadır ve iradeyi baskı altında tutar; fakat aynı zamanda bir eylemin sorumluluğunu üstlenmek, özerk bir iradeyi gerektirdiğinden özneyi özgürleştirir.

¹⁰⁹ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 53.

¹¹⁰ Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s. 143.

¹¹¹ Wood, *Kant*, s. 173.

¹¹² Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 51.

¹¹³ Yasemin Işıқтаç, “İrade Özgürlüğüne Giriş Açısından ‘Ben İnşası’”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, Sayı 26, (2014), s. 197.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MODERN ÖZNE ELEŞTİRİSİ VE İNSAN HAKLARI FELSEFESİNE HEGELCİ YAKLAŞIM

Douzinas, insan haklarının öznesine yönelik eleştirisini Hegel’le başlatır. Hegel, Descartes’ın *cogito*’su ile başlayan ve Kant’la sistemleşen öznellik metafiziğinin kusurlarından arındırılmış nihai bir ‘sentez’ine ulaşmayı amaçlar. Hegel’in sistemi, özneyi dışlayan, hakikatin ve gerçekliğin temeli olarak onu yerinden eden bir felsefi yaklaşım sunmaz. Hegel açısından kusurlarından arındırma, insan haklarına kuramsal temellerini sağlayan Kantçı bilgi kuramı ve etiğin, eleştirel bir şekilde sürdürülmesi anlamına gelir¹¹⁴. Fakat ‘Hegel’deki Kant’, Hegel’in bir çeşit vakum etkisi yaratan güçlü sistemi içinde “*Theseus’un Gemisi*” görünümündedir: Belli belirsiz bir şekilde Kant’ı andırırken, Hegel’in inşa ettiği tarihsel ve kuramsal bağlam içinde yepyeni bir anlama kavuşmuştur. Hegelci eleştirinin ‘özne’ açısından -Douzinas’ın da insan haklarının eleştirel temellerini yapılandırırken dayanacağı- en temel sonuçlarından biri, Hegel’e kadar tekil ve bütün olarak algılanan benliğin, gerçekte ‘öznelerarası’ bir varlığa sahip olduğu vurgusudur.

Peki, “Bugün Hegel’ci olmak hala mümkün mü¹¹⁵”? Douzinas, dünya savaşlarının ertesinde ve özellikle siyasal liberalizmin entelektüel alanda hâkim olmasından sonra, Hegel’in “sessiz sedasız” felsefe tarihinden çıkarıldığını söyler. Aynı dönemde Marx’ın “epistemolojik devriminin” tam olarak anlaşılabilmesi için Hegel’in idealist yöneliminin Marksist felsefeden silinmesi gerektiği tezi oldukça etkili olur. Fakat “tarihsel öneminin tam olarak idrak edilmesi çok uzun zaman alacak

¹¹⁴ Slavoj Žižek, *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, (çev. Şamil Can), 3. Baskı, Ankara: Epos Yayınları, 2012, s. 96-100; Bilge Salur, “Hegel’in Kant Eleştirisi: Hukuk Felsefesi”, *Yalvaç Akademi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, (2016), s. 13.

¹¹⁵ Tartışma için bkz. Slavoj Žižek, *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, (çev. Erkal Ünal), 3. Baskı, İstanbul: Encore Yayınları, 2016, s. 193-94.

olan bir olay” Hegel’i yeniden tarih sahnesine davet eder: “Komünizmin çöküşü”. Sovyet komünizminin çöküşünden sonra ve bilhassa çöküşün sorumluluğunun Marx’a yüklenmesiyle, radikal felsefe “Marx içermeyen Hegel”e geri döner¹¹⁶. Douzinas’a göre radikal felsefe açısından Hegel’e dönüş hem olumlu hem de gecikmiş bir dönüştür. Zira çöküşten sonra zaferini ilan eden kapitalizmin çizgisel tarih anlayışını ve özellikle Francis Fukuyama gibi düşünürlerin liberal demokrasi ve kapitalizmi “tarihin sonu” olarak imleyen tezlerini kabul etmeyenler için “tarihselcilikten yoksun diyalektik” büyük bir esin kaynağı haline gelmiştir¹¹⁷. Douzinas, tam da bu bağlamda, Hegel’in insanlık tarihi veya kültür felsefesini yadsıyarak özbilincin ve benliğin oluşumunu ve birey-toplum ilişkilerine yönelik Hegelci diyalektiği insan hakları açısından yeniden ele alır¹¹⁸. Douzinas’a göre, Hegel’in diyalektik metodu, hem insan haklarının işleyişini açıklamak hem de genel anlamda liberal haklar felsefesini eleştirmek ve aşmak için kullanılabilir¹¹⁹.

Douzinas’ın radikal felsefe geleneği içinde konumlanan yeni bir hak öznesi arayışını Hegel’den başlatması, hakların benliğin tanınması ve kimliğin biçimlenmesindeki yaşamsal rolünden kaynaklanır¹²⁰. Hakların merkezi konumu, öznelerarasılığın, toplumsallık ve politikanın hakların zeminine yerleştirilmesi anlamına gelir. Oysa Birinci Bölüm’de belirtildiği üzere, doğal hukuka dayalı insan hakları geleneği, hakların işlevinin insan doğasının temel ve değişmez özelliklerini ilan etmek ve korumak olduğunu savunur. Nitekim insan haklarının doğal hukukçu temellendirilmesinde haklar, verili ve sabit bir benliğin ayrılmaz unsurları olarak formüle edilir. Douzinas’a göre “bu varsayımlar, liberal kuramın özneyi kapalı ve monolojik bir bütünlük; sosyal bağı ise, birbirleriyle harici, yüzeysel ve çıkar odaklı ilişkileri olan bireylerin atomize topluluğu olarak gören zayıf bir özne anlayışının bir

¹¹⁶ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 289-90.

¹¹⁷ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 289.

¹¹⁸ Çalışmanın bu bölümünde ele alınacak Hegelci temalar, bu temaların Hegelci diyalektik sistemdeki konumuna ve işlevine değinilmekle birlikte, genel itibarıyla belirtilen çerçeveye sınırlandırılmıştır.

¹¹⁹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 290.

¹²⁰ Costas Douzinas, “Kimlik Tanınma Hakları: Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir?”, *Kimlik Politikaları: Tanınma Özdeşlik ve Farklılık*, (ed. Fırat Mollaer, çev. Nuran Erkul, Fırat Mollaer), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 206.

parçasıdır¹²¹.” Douzinas, Hegelci diyalektiği, doğal hukukçu düşünce zincirini tersine çevirmek için kullanır: Haklar, ‘insan’ olmanın doğrudan bir sonucu değildir; tersine, haklar, ‘insan’ı ve kişinin toplumsal kimliğini biçimlendiren dışsal (hukuki) araçlardır¹²². İnsan hakları öznesinin Hegelci kökenleri, modern öznenin gelenekten, tarihten ve toplumdaki bağışık varoluşunu, hukuk, politika ve toplumsallık zemininde ‘farklı’ ve ‘saygıdeğer’ öteki ile buluşturur.

Douzinas, Hegelci ‘arzu diyalektiği’ni ve ‘tanınma kuramı’nın öznelarasılığa dayanan felsefi stratejisini, hakların doğasını ve işlevini açıklamak için kullanır. Bu çerçevede insan hakları bireylerin kimlik mücadeleleri bağlamında yeniden değerlendirilir. Hegelci kuramsal araçlarla yeniden biçimlenen haklar, baskı ve tahakküme karşı her biri eşsiz ve biricik benliklerin tam ve karşılıklı bir tanınmasının ve toplumsal ölçekte ele alındığında kültürel çoğulculuğun (*cultural pluralism*) ufku haline gelir.

Douzinas’ın Hegelci insan hakları öznesini serimleyebilmek için önce Hegel’in modern özne eleştirisini ve Hegel felsefesi içinde öznenin konumunu ele almak; ardından Douzinas’ın bu kuramsal temeller üzerinde yapılanan insan hakları öznesini incelemek gerekir.

2.1. GENEL OLARAK MODERN ÖZNE ELEŞTİRİSİ VE HEGELCİ ÖZNE FELSEFESİ

2.1.1. Kartezyen Bilinç Felsefesi

Hegel, Kartezyen özne felsefesini eleştirel bir biçimde sürdürür ve özneye tarihsel-kültürel zeminde somut bir içerik kazandırmayı amaçlar. Hegel’in eleştirel tutumunun temel unsurları; özbilincin doğuşu, mahiyeti ve özbilinçler arası ilişki sorunlarından oluşur. Benliğe ve bilince yönelik felsefi araştırmanın Kartezyen ve

¹²¹ Douzinas, “Kimlik Tanınma Hakları”, s. 207.

¹²² Douzinas, “Kimlik Tanınma Hakları”, s. 239.

Kantçı biçimini bu sorunlar temelinde ele almak, Hegel'in özne şemasının felsefi zeminini saptamak açısından bir öngerekliliktir.

Descartes felsefesinde özbilinç benliğe ve dışsal dünyaya yönelik metodik bir şüphe sürecinin ardından doğar. Descartes'a göre şüphe sürecinin sonunda elde edilebilecek ilk ve en güvenilir bilgi özbilincin bilgisidir. Burada özbilinç veya *cogito*, bilincin bütününe yönelik ve yine bilinçten kaynaklanan ikincil bir düşünme yetisini ve bu sayede benliğin kendi varlığını diğer şeylerden ayrı bir şey olarak kavrayabilmesini ifade eder. Descartes'a göre özbilince dair bilginin güvenilirliği insan varoluşunda verili bulunan entelektüel bir sezgiye dayanır. Entelektüel sezgi, özne ile nesne (bilincin kendisi) arasındaki ilişkinin aracısız, doğrudan kurulduğu bir düşünsel etkinliğe işaret eder. Başka bir deyişle bilinç, kendi üzerine düşünürken entelektüel sezgi dışında herhangi bir -dışsal- duyu verisine ihtiyaç duymaz. Deneyimin duyusal verisi olmaksızın özbilinç, salt düşüncede kurulur ve varlık kazanır. Nitekim Kartezyen felsefede *cogito*, "düşünen, yalın ve ölümsüz bir töz"dür¹²³.

Kendiyle özdeş ve sürekli, kesintisiz varoluşa sahip bir töz olarak benlik Kartezyen düalist varlık şemasında temellenir. Düşünen ben olarak bilinç (*res cogitans*) yer kaplayan maddeye (*res extensia*) indirgenemez; bilincin tözsel varlığı maddeden tümüyle bağımsız bir varlığa sahiptir. Fakat Kartezyen düalist varlık görüşü teorik açıdan sorunludur. Bilincin maddi olandan tümüyle bağımsız tözsel varoluşu, benliği bilince indirger ve insan ile bedeni arasında kapatılamaz bir mesafe oluşturur. Öte yandan bu mesafe, yalnızca yer kaplamayan, aynı zamanda özbilince sahip diğer benlikler için de geçerlidir. Düşünen özne, öteki özneleri nesneleştirir ve "kendi yalnızlığına gömülür". Bu yalnızlık 'epistemolojik' bir yalnızlıktır; *cogito* gerçek ve somut bir kişiye veya tekil bir özneye işaret etmez: "O, ne Descartes'tır ne de bir başkası. O, düşünen her özne ile aynı ölçüde ve tarzda belirlenmiş (ve belirlenmemiş) olan, diğerleriyle arasında hem hiçbir bağlantı hem de hiçbir mantıksal ayırım

¹²³ Şahabettin Yalçın, "Ben Neyim?", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, Cilt 1, Sayı 2, (2011), s. 29-30.

bulunmayan herhangi bir öznedir¹²⁴.” Zira bilincin güvenilir ve mutlak varlığını ortaya çıkararak yöntemsel kuşku, özneyi salt varoluşunun olumlanmasına indirger¹²⁵. Kojève’in de belirttiği gibi, ‘düşünüyorum’dan hareket eden Descartes daha başlangıçta, bu yüklemün öznesini ifade eden “um” (ben) kısmına değil “düşünüyorum” olma kısmına odaklanarak “Ben neyim?” sorusuna yeterli bir cevap vermekten uzaklaşmıştır¹²⁶.

2.1.2. Transandantal Bilinç Felsefesi

“Ben neyim?” sorusuna cevap arayan diğer bir filozof olarak Kant, Kartezyen felsefenin bilinçten hareket eden metafiziğini sürdürür; fakat Descartes’ın özneye ve bilince yönelik argümanlarını kapsamlı bir eleştiriye tabi tutar. Kant’a göre, deneyim öncesine dayanan *a priori* rasyonel ‘entelektüel sezgi’ sayesinde bilincin mahiyetine ilişkin bilgi elde etmek olanaksızdır; zira deneyimi aşan ve bilgi nesnesi ile doğrudan, aracısız ilişki kurabilen bir entelektüel sezginin varlığından bahsedilemez. Kant, bu noktada, bilincin kendine yönelik bilgisinin dış dünyanın bilgisine bağlı olduğunda ısrar eder¹²⁷; zira “(...) bu önerme [Düşünüyorum, öyleyse varım (y.n.)] yoluyla kendi kendimin bu bilincinin bana tasarımların verilmesini sağlayan dışımdaki şeyler olmaksızın olanaklı olup olamayacağını (...) bilemem¹²⁸.” Başka bir deyişle Kant’a göre özbilince dair Kartezyen argüman, yalnızca bilincin varlığına yönelik güvenilir bir delil sunabilir. Descartes’ın *cogito*’dan hareketle öznenin “düşünen, yalın ve ölümsüz bir töz” ve maddi dünyadan tümüyle bağışık bir varoluşa sahip olduğu şeklindeki çıkarımları sağlam bir temele dayanmaz. Bilincin varoluşunun ötesinde bir takım tözsel özellikleri bulunduğu dair iddia, dış dünyanın bilgisine veya deneyime dayanmayan, analitik bir yargıdan (*cogito*) sentetik bilgiye ulaşmaya çalışan başarısız

¹²⁴ Bumin, *Hegel*, s. 19.

¹²⁵ Tülin Bumin, *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 37.

¹²⁶ Alexandre Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, (çev. Selahattin Hilav), 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 39.

¹²⁷ Salur, “Hegel’in Kant Eleştirisi”, s. 13.

¹²⁸ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 273.

bir girişim olarak kalır; Kant'a göre benliğin mahiyeti konusunda *a priori* bilgi edinilemez¹²⁹.

Kartezyen özneye yönelik eleştirilerden sonra Kant, fiziksel nesnelere alanında yaptığı fenomen-numen (kendinde şey-görünüş) ayrımını benlik kuramına aktarır ve bilinç felsefesini bu temel üzerinde inşa eder. Bu çerçevede benlik, fenomenal ve numenal olmak üzere iki görünüme sahiptir. Benliğin fenomenal görünümü, fiziksel dünyaya aittir ve dışsal nesnelere gibi deneyime dayalı olarak bilinebilir. Öte yandan numenal benlik, fenomenal dünyada yer almadığı ve yapısal olarak zaman ve mekanda temsil edilemediği için bilginin konusu edilemez¹³⁰. O halde Kant, düşünce ve madde arasındaki Kartezyen ayrımı aşarak benliği düşüncenin ve maddenin bileşimi olarak ele alır. Gelgelelim dışsal dünyanın belirleniminde olmayan *cogito*'nun Kant felsefesindeki karşılığı olarak numenal bilinç, özbilincin asıl mekanı olarak kalır. Nitekim Kant öznenin özgürlüğünü numenal bilince atfeder. Fenomenal benlik, fiziksel dünyanın zorunlu nedensel örüntüleri tarafından belirlenir. Kant *cogito* ile beden arasındaki Descartesçi mesafeyi kapatmak adına, bedeni, benliğin ayrılmaz parçası olarak konumlandırır. Fakat benliğin fenomenal varoluşu belirlenime, değişime ve bozuluşa tabidir. Kant'a göre öznenin fizik dünyadaki varlığı, benliğin kendini bir özbilinç olarak bilmesi için gerekli fakat yetersizdir¹³¹. Dolayısıyla Kant, benliğe üçüncü bir boyutun eklenmesi gerektiğini belirtir. Kant'ın "transandantal bilinç" (arı tamalgı) veya "düşünen benlik" adını verdiği bu boyut, numenal benliğe benzer şekilde zaman ve mekandan bağımsızdır ve *a priori* bilinemez. Transandantal benliğin bilgisi "saf bir bilinç" vasıtasıyla elde edilir ve bilinç transandantal benliğin bilgisi dolayısıyla bir özne olarak yapılır. Ne var ki saf bilinç, yalnızca transandantal bilincin varlığını temellendirebilir; ontolojik alanının ötesine geçilemez¹³². Zira zaman ve mekânın dışında konumlanan ve empirik belirlenime sahip olmayan transandantal bilinç, Kantçı anlamda bilgi nesnesi olamaz. Fakat bilginin konusu edilemeyen

¹²⁹ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 245-46; Şahabettin Yalçın, "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci", *Felsefe Dünyası*, Cilt 1, Sayı 39, (2004), s. 59-60.

¹³⁰ Yalçın, "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci", s. 57.

¹³¹ Yalçın, "Ben Neyim?", s. 34.

¹³² Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 121.

transandantal bilinç, kendini ve dışsal nesnelere bilen ‘özne’ olmak bakımından Kant’ın sistemi içerisinde merkezi bir konuma sahiptir. Nitekim Kant benliğinin transandantal boyutunun öznenin her türlü bilgisinin zorunlu *a priori* koşulu olduğunu iddia eder. Dolayısıyla Kartezyen rasyonalizmin ontolojik karakterli öznesine karşılık, Kantçı sistemde benlik, epistemolojik bir işlev üstlenir. Özbilince dair bilgiye rasyonel *a priori* entelektüel sezgi ile ulaşan Descartes’ın aksine Kant, özbilincin mahiyetine ilişkin bilginin elde edilemeyeceğini, düşünen benliğin yalnızca varlığına dair saf bir bilince ulaşabileceğimizi belirtir¹³³. Kant’a göre saf bilincin benliğe ilişkin bilgisi, transandantal benliğin varoluşunun olumlanması ve işlevi hakkında yol gösterici olabilir. Kant’a göre transandantal bilinç, aklın kategorilerinin ve tüm sentetik bilgi içeriklerinin ‘birliğinin’ kaynağı ve zorunlu önkoşuludur. Kant’a göre duyulardan gelen temsillerin nesnenin bilincine dönüşebilmesi için, aynı özneye ait temsiller olarak birleştirilmeleri gerekir¹³⁴. Kant bunu şöyle ifade eder: “(...) belli bir sezgide verilen çoklu tasarımlar, eğer tümüyle bir özbilince ait olmasalardı, tümüyle *benim* tasarımlarım olamazlardı¹³⁵.” Sonuç olarak Kant’a göre transandantal bilinç, içsel yapısı bilinemesi dahi, deneyime dayalı olan veya olmayan tüm bilme süreçlerinin zorunlu varlık şartıdır.

Kant’a göre bilme süreçlerini tekil öznedeki birleştiren transandantal bilinç, öznenin mutlak birliği ve özdeşliğine dayanır¹³⁶. Özdeş ve bütünlüklü özne dışsal nesnenin bilgisini elde ederken eşzamanlı olarak özbilince ulaşır. Başka bir deyişle Kant’a göre bilincin kendini diğer şeylerden ayırabilmesi ve özbilince ulaşabilmesi için kendisi dışındaki fizik nesnelere bilgisini şeylerin zihinsel temsilleri dolayısıyla kavraması gerekli ve yeterlidir. Kantçı özne ‘öteki’ bir özbilince ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla Kant, bu noktada, bilincin öteki bilinçlere yönelik bilgisinin nesnenin bilgisi ile aynı türden olduğunu savunan Kartezyen geleneği sürdürür¹³⁷.

¹³³ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 245-46.

¹³⁴ Yalçın, “Kant’ta Transandantal Ben Bilinci”, s. 61; Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 109; Bumin, *Hegel*, s. 20.

¹³⁵ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 121.

¹³⁶ Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 112.

¹³⁷ Bumin, *Hegel*, s. 22.

Kartezyen ve Kantçı özbilinç tasarımları, Hegelci bir perspektiften ele alındığında, felsefi olarak sorunludur. İlk olarak iki filozof da düalist varlık görüşüne dayalı olarak, özbilincin kendi bedeni ile ilişkisini dış dünya ile ilişkisiyle aynı çerçevede ele alır. Descartes ruh ile bedeni ayırır ve özneyi bilince indirger. Benzer şekilde Kant özneye birlik ve özdeşliğini veren transandantal benliğin zorunlu olarak varsayılması gerektiğini söyler. Sonuçta iki filozof için de özne dış dünya ile bir karşıtlık içinde konumlandırılır; salt bir bilinç olarak özne 'doğa' veya fiziksel dünya ile hiçbir ortak bölene sahip değildir. İkinci olarak, Descartes ve Kant felsefelerinde özbilincin doğuşu sorununun dış dünyanın bilgisine bağlandığından bahsedilebilir. Nitekim iki filozof da özbilincin dışsal nesnenin bilgisinin zihinde temsil edilerek varlığın bilgisine dönüşmesi ile eşzamanlı olarak gerçekleştiğini savunur. Üçüncü olarak, öznelerarasılık açısından ele alındığında hem Descartes hem Kant için öteki bilinçlerin birer nesne statüsünde olduğu görülür. Dolayısıyla iki filozof da -Hegel için merkezi bir önemde bulunan- özbilinçler arası ilişki sorununu ve bu ilişkinin toplumsal ve tarihsel boyutlarını yadsır¹³⁸.

2.1.3. Arzu ve Öznelerarasılık

Hegel, Descartes'tan itibaren gelişen, fiziksel dünya ve öteki özbilinçlerden bağımsız, tekil ve bütün bir özdeşlik olarak kavranan özne anlayışını eleştirir. Hegelci eleştiri, varlığı bütünleştirme, özne ile nesne veya kişi ile dünya arasındaki varoluşsal kopuşu giderme arayışının bir yansımasıdır. Hegel'e göre dışsal nesnenin bilgisiyyle aynı anda ortaya çıkan özbilinç, fazlasıyla soyut, içeriksiz ve boştur. Modern özne ne kendi somut benliğini ne de diğer özneler ile olan ilişkisini nesnel bir biçimde kavrayabilir. Benliğin kendine yönelik bilinci başından beri bir yanılısamadan ibarettir. Bu çerçevede asli gerçeklik, varoluşun temel dayanağı olarak kavranan benlik, aslında dışsal gerçekliğe bağımlıdır. Dolayısıyla Hegel'e göre özne, yalnızca ussal kabiliyetleri ile açıklanamaz. Özne aynı zamanda bir 'arzu' varlığıdır; dışsal nesnelere kendine mal etmeden, başka bir deyişle nesnelere varlığını olumsuzlamadan yaşamını sürdüremez. Sözgelimi açlık, öznenin arzusunu harekete geçirir ve özneyi besin

¹³⁸ Bumin, *Hegel*, s. 23-25.

özelliği gösteren nesnelere yönlendirir. Bu durumda özne, dışsal nesnenin kendi bedeninden bağımsız varoluşunu olumsuzlayarak, başka bir deyişle bu nesnelere yalnızca bedensel bütünlüğünün bir parçası haline getirerek açılığını giderebilir. O halde Hegel'e göre özbilincin kendi dışına çıkması zorunludur. Kantçı anlamda nesneyi algılayan, nesneye dair bilgiyi kendi içinde yapılandıran ve nesneden farklı bir varoluşu olduğunu kavrayan benlik, Hegel'e göre kendi içine kapalı, soyut bir özdeşlik olarak kalmaz; özbilince ulaşabilmesi için kendini 'öteki' olanda tanımak, varoluşuna dair öznel yargısını nesnelleştirmek amacıyla ötekinin kabulüne sunmak zorundadır. Bu bakımdan özbilinç bir özdeşliği ifade etmez; o, her zaman kendisinin dışındadır. Bilinç, nesneyle olan farklılığına dair öznel bilgisini öteki bir bilinç dolayımı ile kavramadan varlığını nesnelleştiremez ve özbilinç haline gelemmez. Dolayısıyla Hegel'e göre nesnel dünyadan ve diğer öznelerden yalıtılarak kendi içine kapatılmış bir özne ve özdeşlik anlayışı, benliğin doğasını kavramak açısından oldukça yetersizdir. Hegelci özne, özbilince ulaşabilmek için nesnenin teorik bilgisini elde etmenin yanında toplumsal bir praksise, öteki ile gerçekleşen bir diyaloga dahil olmak zorundadır¹³⁹.

Hegel, benliği dışsal ve bölünmüş bir 'bütün' olarak ifade eden yeni bir özdeşlik anlayışı geliştirir. Hegelci özne hala bütünlüklü ve tam bir benliğe sahiptir; fakat bir arzu varlığı olarak ötekine yönelen özbilinç için özdeşlik, bilincin kendine yönelik bilgisi ve 'öteki' dolayımı ile gerçekleşen dışsallığının bileşimidir¹⁴⁰: "(...) Özbilinçli özne, ötekinden ayrı oluşunu, kimliğinin bir parçası olarak muhafaza eder ve kendisini hem ötekinde hem de ötekiyle arasındaki farkta ayırt eder. Bu anlamda, özbilinçlilik, benlik ve öteki arasındaki ayrımı hem olumsuzlar hem de muhafaza eder. Bunun bir sonucu olarak, özne, (...) benliğin ve ötekinin, aynılığın ve farklılığın bir alaşımıdır¹⁴¹."

¹³⁹ Şahin Özçınar, *Kendinin Bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi*, (Doktora Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ankara Üniversitesi, 2007, s. 224-25; Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 297; Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, s. 150.

¹⁴⁰ Özçınar, *Kendinin Bilinci ve Öteki Diyalektiği*, s. 243-44.

¹⁴¹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 298.

Hegel, modern özne eleştirisinden sonra, özneyi diyalektik bir süreç içinde, tarihsel ve kültürel bir içerikle ele alır¹⁴². Hegel'e göre bilinç hem tekil varoluşu açısından hem de tarihsel bir bağlamda çeşitli evrelerden geçer ve diyalektik bir sürecin sonunda varlık kazanır. Bu süreçte bilinç, soyut bireyselliğini aşarak evrensel ve nesnel bir gerçeklik kazanır ve 'özbilinç' haline gelir¹⁴³. Kant'ta görüldüğü biçimiyle, nesneyle kurulan kuramsal ilişki ve bu ilişkinin bilince kendi varlığı bakımından kazandırdığı farkındalık ile doğan özne, Hegel'e göre henüz "bilinç" aşamasındadır. Zira Kantçı bilinç, dış dünya ile yalnızca epistemolojik bir ilişki kurar. Ne var ki Hegel'e göre nesneyle kurulan salt bilme ve kavrama ilişkisi, bilinci kendine geri döndürerek özbilinç olmaya sevk edemez. Hegel hayvanlarda da nesnenin dışsallığına dair bilinçlilik veya farkındalık durumunun sözkonusu olduğunu söyler. Nesnenin kuramsal bilgisine ulaşan bilinç, nesnede erir ve kendini orada unuttur; 'bilinç', "şeyin ne kadar çok bilincindeyse, kendinin o kadar az bilincindedir¹⁴⁴." Transandantal felsefe, benliğin nesne ile kuramsal ilişkisinin sonucunda özerk ve öznel bir varlığa kavuştuğunu öngörür; fakat Hegel'in itirazı dikkate alındığında 'bilinç', tarihsel ve toplumsal bir praksis sürecinde ele alınmazsa 'özbilinç' haline gelemes. Dolayısıyla özbilinç, bilincin kendini öteki ile diyalektik ilişkisi boyunca dışsallaştırması ve bu süreçte kendini ötekinde tanıması sayesinde ortaya çıkar¹⁴⁵.

Hegel'e göre benliği dışsallaştıran ve özneyi öznelerarası ilişki sürecine dahil eden şey 'arzu'dur¹⁴⁶. Descartes ve Kant'ta benliği özbilince ulaştıran düşünme etkinliğinin yerini Hegel'de arzu (istek) alır¹⁴⁷. Arzu, mutlak bir biçimde benliğe özgü ve ona aittir. Arzu, öznenin nesneyi olumsuzlayarak dönüştürmesi ve kendine mal etmesini; öznel gerçekliğini nesnenin yerine koymasını sağlar. Öte yandan "insanın

¹⁴² Salur, "Hegel'in Kant Eleştirisi", s. 13.

¹⁴³ İhsan Berk Özcangiller, *Hegel'in Fenomenolojisinde Özne Sorunu*, (Doktora Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü: İstanbul Üniversitesi, 2016, s. 138-39.

¹⁴⁴ Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 40-41.

¹⁴⁵ Bumin, *Hegel*, s. 32-33; Peter Singer, *Hegel*, (çev. Bahar Öcal Düzgören), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları, 2003, s. 82; Güçlü Ateşoğlu, *Intersubjectivity and the Problem of Freedom in the Philosophy of Hegel*, (Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 2003, s. 35.

¹⁴⁶ Selahattin Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 128.

¹⁴⁷ Özçınar, *Kendinin Bilinci ve Öteki Diyalektiği*, s. 225.

organik gerçekliğine ait olan bu basit duygu¹⁴⁸” benliğe, yöneldiği her nesnede bir özbilinç kazandırmaz. Kojeve’in deyişiyle, genel olarak arzulayan benlik; sözgelimi acıkmış ve yemeği arzulayan bir benlik, içerikten boşaltılmış, yalnızca doyum nesnesini arzulayan bir ‘şey’ veya bir ‘boşluk’tur. Arzulayan benliğin içerik kazanmasında arzunun yöneldiği nesne belirleyicidir. Doğal, fiziksel veya maddi bir nesneyi arzulayan benlik ‘doğal’ bir benliktir; kendini nesneyle doldurur ve nesne ile arasında bir bağımlılık ilişkisi açığa çıkar. Fiziksel nesnelere bilincin kendini aşmasına, içsel doğasını olumsuzlayarak kendini belirleyen bir özbilinç dönüşmesine imkan vermez. Hegel’e göre ‘doğal’ nesneyi arzulayan benlik, hayvanlarda da bulunur bir tür “özduygu” durumuna erişir. Özbilinç arzusunun doğal olmayan (varlık olmayan) bir nesneye yönelmesi ile açığa çıkar: Nitekim “varlık-olmayı istemek, kendini varlıktan bağımsızlaştırmaktır, kendi özerkliğini, özgürlüğünü gerçekleştirmektir¹⁴⁹.” Hegel’e göre var olmayan arzu nesnesi başka bir ‘arzu’dur; arzu bir özbilinç olan ‘öteki’nin arzusunu arzulamalıdır. Başka bir deyişle, benliği kendine döndüren ve kendini bir özbilinç olarak kavramasını sağlayan şey ‘öteki’nin arzusu ve bu arzuya yönelik eylemdir. O halde ötekine yönelen arzu, bir ‘tanınma’ talebi içerir ve tanınma arzusundan doğan eylem başarıya ulaştığında, öznenin kendi varoluşuna yönelik bilgisi öteki dolayımıyla nesnelleşir. Hegel’e göre karşılıklı tanınma arzusu öznel arasında bir ‘tanınma mücadelesi’ne dönüşür ve bu mücadele, taraflardan birinin ‘köle’ diğeri için ‘efendi’ olduğu diyalektik bir ilişki açığa çıkarır¹⁵⁰.

2.1.4. Tanınma Mücadelesi ve Köle-Efendi Diyalektiği

Hegel’e göre özbilinç, ‘arzu’dur¹⁵¹ ve ancak tanınan bir şey olarak vardır¹⁵². Arzu, kişinin kendini tam olarak gerçekleştirebilmesi için tanınma talebiyle ötekinin arzusunu arzulama ve benlik, öteki dolayımı ile öznel varlığını nesnel (evrensel) olarak gerçekleştirebilir. Gelgelelim Hegel karşılıklı tanınma talebinin barışçıl bir şekilde

¹⁴⁸ Bumin, *Hegel*, s. 29.

¹⁴⁹ Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 44.

¹⁵⁰ George W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, (çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi, 1986, s. 118-24; Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 43-45; Bumin, *Hegel*, s. 28-29.

¹⁵¹ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 119.

¹⁵² Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 124.

sonuca bağlanamayacağını öngörür. Hegel'e göre öznelarası ilişkinin ilk biçimi hayat ve ölüm için girişilen bir tanınma mücadelesidir¹⁵³. Zira benliği özbilince ulaştırır ve insanı diğer canlılardan ayıran arzu, hayvansal arzuların farklı bir doyum amacı taşımaktadır. Hayvansal arzu, hayatın korunması, sürdürülmesi amacıyla nesneye yönelir ve nesnede hayatı arar. Dolayısıyla benliği kendi biyolojik gerçekliği (içsel doğa) ve bağımlı olduğu dışsal doğasından bağımsız kılan arzu, Kojeve'in deyişiyle insanlaştırıcı (*anthropogenic*) arzu, hayvansal arzunun tersine yalnızca hayatı başka bir değer uğruna yitirmeyi göze alan bir arzu olabilir. Başka bir deyişle, benliğin kendini bir özbilinç olarak nesnelleştirebilmesi için öteki ile saygınlık ve boyun eğdirme mücadelesine girişmesi ve bu mücadelede hayatını yitirmeyi göze alması gerekir¹⁵⁴.

Hegel'e göre ölüm kalım savaşına dönüşen tanınma mücadelesinin sonunda taraflardan birinin köle diğerinin efendi olduğu yeni bir öznelarası ilişki biçimi ortaya çıkar. Zira taraflardan biri savaşın bir anında biyolojik doğasına yenilir; ölüm korkusunun etkisinde kalarak saygınlık uğruna savaşa girme kararından döner ve tanınma talebinden vazgeçer. Biyolojik doğasına yenilen taraf, böylelikle savaşın en kızgın anında dahi ölümü göze alan ötekinin boyunduruğu altına girerek köle haline gelir. Hegel'e göre köle, mücadelenin sonunda efendinin tanınma arzusuna karşılık verir ve efendiyi bir insan veya özbilinç olarak tanır. Başka bir deyişle, tanınma mücadelesinin sonunda taraflardan yalnızca biri, yani efendi köle tarafından tanınır.

¹⁵³ Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, s. 127-28.

¹⁵⁴ Hilav, *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*, s. 137-43; Bumin, *Hegel*, s. 35.; "Tanınma talebi karşılıklıdır. Dolayısıyla insan, kişilerin birbirlerini barış içinde tanıyabileceklerini ve bu işi kapatabileceklerini düşünebilir. Halbuki Hegel bize, öz-bilinçliliğin saflaşma peşinde olduğunu ve bunu yapmak için de, sırf maddesel olan nesnelere takılı olmadığını göstermesi gerektiğini anlatır. Gerçekte öz-bilinçlilik, maddesel nedenlere iki misli takılıdır: Hem kendi yaşayan bedenine takılıdır, hem de tanınmayı beklediği diğer kişinin bedenine. Kişinin bunlardan hiçbirine takılı olmadığını kanıtlamasının yolu, diğer kişi ile bir ölüm-kalım mücadelesine girişmesidir: Diğerini öldürmeye kalkışarak kişi, ötekinin bedenine bağımlı olmadığını ve kendi hayatını tehlikeye atarak da kendi bedenine de bağımlı olmadığını gösterir. Demek ki iki bireyin ilksel ilişkisi, birbirini karşılıklı olarak barışçı bir biçimde tanımak değil ve fakat savaştır." Bkz. Singer, *Hegel*, s. 85.

Köle, içsel doğasını aşamadığı için özbilince ulaşamaz ve efendisine bağımlı bir varlık olarak konumlanır¹⁵⁵.

Fakat gerçek bir tanınma ilişkisi daima karşılıklıdır. Benlik özbilinc olarak tanıdığı öteki kişi tarafından tanınmazsa ilişkinin iki tarafı için de tam bir tanınma gerçekleşmiş sayılmaz. Bu çerçevede efendi, köleyi tanımadığı için karşılıklı bir tanınmadan mahrum kalır. Hegel'e göre köle-efendi diyalektiği insanlık tarihinin oluşumu ve gelişiminin kaynağında bulunur ve karşılıklı bir tanınma ilişkisi, insanlık nihai evrensel amacına, yani bir denge ve uyum durumuna ulaştığında, Hegel'in deyişiyle 'etik yaşam'da (*sittlichkeit*) mümkün olur. Hegelci anlamda tarih, kölenin efendiye bağlı olarak hayatını sürdürürken, 'ölüm korkusu' ve 'çalışma' sayesinde giderek özbilincine özne olarak varması ve sonunda efendiye karşı toplumsal bir praksise girerek onun nezdinde ve nesnel olarak tanınmasının bir hikayesidir. Kölenin efendi nezdinde tanınması tarihin sonudur; bu noktada köle ve efendi nihai olarak aşılıp yerlerini evrensel yurttaşa bırakır¹⁵⁶.

2.2. HEGELCİ İNSAN HAKLARI TEORİSİNE GİRİŞ

Douzinas, Hegelci tanınma mücadelesi ve arzu diyalektiğine, Descartes ve Kant felsefelerinde açılan modern özneye dayalı klasik haklar kuramını eleştirmek için başvurur. Bu doğrultuda insan hakları öznesini, hakların bireysel ve toplumsal ölçekte anlam ve işlevini yeniden formüle eder. İlk olarak hakların doğuştan sahip olunan veya insan doğasının verili öğeleri olmadığını ileri sürer: Haklar, benliğin bireysel öteki ve toplumsal kurumlar tarafından tanınması ve özgün kimliklerin biçimlenmesi sürecinde yaşamsal roller üstlenen hukuki araçlardır. Fakat yasal hakların ve bir bütün olarak hukuk sisteminin sağladığı tanınma, bireyleri genel kategorilere sıkıştıran soyut bir tanınmadır. Hukuki tanınma hukuk öznelerinin tümüne yönelir; zaman ve mekandan bağımsız olarak her bir yurttaşın saygınlığının asgari sınırlarını güvence altına alır. Douzinas, tam da bu bağlamda, insan haklarının hukukun soyut ve kategorik

¹⁵⁵ Fredric Jameson, *Hegel Varyasyonları: Tinin Fenomenolojisi Üzerine*, (çev. Bülent O. Doğan), 1. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016, s. 68-69; Kojève, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 46; Jean-François Kervegan, *Hegel ve Hegelcilik*, (çev. İsmail Yerguz), Ankara: Dost Kitabevi, 2011, s. 25.

¹⁵⁶ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 289-99; Bumin, *Hegel*, s. 35-37.

kimliklere indirgediği öznelerin gerçek varlıklarının, aynılık ve farklılıklarının somut olarak tanınmasını amaçladığını söyler. İnsan hakları, bu nedenle, çağdaş tanınma ve kimlik politikalarının yaygın bir başvuru kaynağıdır. Gelgelelim, insan haklarının tam ve nihai bir tanınma biçimi sağlayabileceğine yönelik bazı iyimser öngörülerin aksine, Douzinas, haklara dayalı tanınma stratejilerinin önkoşulu olan hukukun, öteki ile her karşılaşmada yenilenen, eşsiz ve dinamik kimliklerin tanınması açısından başarısının sınırlı olacağını söyler. Çözüm -aynı zamanda çözümsüzlük- paradoksal olarak daha fazla ‘insan hakları’dır.

2.2.1. Tanınma Politikaları: Kimlik ve Haklar

Tanınma politikaları ve kamusal ilişkilerin ‘kimlik’ düşüncesine dayalı analizi, 1980’lerin sonlarından itibaren, özellikle Marksizmin Avrupa’daki siyasal kuramcılar açısından cazibesini yitirmesi ve çekim gücünü kaybetmesinin ardından hızla yerleşti. Bu dönüşüm kapsamında, sosyal demokrasi çağının “ekonomik eşitlik” ve “adalet”e yönelik ısrarlı vurgusunun yerini “şahsi onurun korunması”, “aşağılanmanın ortadan kaldırılması” gibi amaçlar aldı¹⁵⁷. 80’li yıllardan bugüne normatif dönüşümün sonuçları ele alındığında, “yeniden dağıtım”dansa “tanınma” ilişkilerinin vurgulandığı yeni bir entelektüel zeminin ortaya çıktığı söylenebilir¹⁵⁸.

Tanınma politikalarının ve kimlik düşüncesindeki yeni kuramsal arayışların temelinde, kimliğin öznelerarası tanınma mücadelesi yoluyla ve diyalojik (diyaloğa dayalı) olarak kurulduğuna yönelik Hegelci sav yatar. Hegel’e göre özbilinç, öznelerarası ilişkilerin ve toplumsal deneyimin ürünüdür. Kişi, kendini ancak ötekinin arzusunda tanıyabilir. Tanınma mücadelesinin nihai amacı ise yanlış tanınmayı engellemektir. Yanlış tanınma ilişkisi, taraflardan birinin muhatabının farklı kimliğini değersizleştirme, görmezden gelme veya aşağılama tavrına dayanır. Kişinin benlik algısı ile ilişki kurulan muhatabın söylemi çeliştiğinde, kişi kendine yönelik çarpıtılmış, yabancı bir kimliği kabul etmeye zorlanır. Yabancılaşmış kimlik algısı,

¹⁵⁷ Axel Honneth, “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı?”, *Kimlik Politikaları: Tanınma Özdeşlik ve Farklılık*, (ed. Fırat Mollaer), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 242-43.

¹⁵⁸ Nancy Fraser, “Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek”, *Kimlik Politikaları: Tanınma Özdeşlik ve Farklılık*, (ed. Fırat Mollaer), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, s. 259-74.

kişinin özsaygısını yitirmesine, kendini gerçekleştirme imkanından mahrum bırakılmasına ve acı duymasına yol açar. Başka bir deyişle, yanlış tanınma veya tanınma eksikliği, kişinin kendine yönelik imgesinin yanlış, değersiz veya kusurlu olduğunu ima eder ve kimlik duygusuna zarar verir. Oysa sağlıklı bir özbilinç ve kimlik duygusu tam ve karşılıklı bir tanınma ilişkisi gerektirir¹⁵⁹.

Hegeli bakış açısı, tanınma mücadelesi ve toplumsal kimliklerin oluşumunu bağlantılı süreçler olarak ele alır. Hegel, ‘ben’ ile öteki arasındaki ilişkiyi hem bireysel özbilincin hem toplumsal kimlik yapılarının temeline yerleştirir. Bu çerçevede benlik; basit, durağan, biçimlendiği anda tekâmül eden ve istikrar kazanan bir yapıya sahip değildir. Zira benlik ötekinin varlığı ve tanınma mücadelesi dolayısıyla kurulur, biçimlenir veya açığa çıkar. Benliğin oluşumuna paralel olarak kimlik ve öznellik, tanınma mücadelesinde kişinin karakteristik özelliklerinin öteki (hem diğer insanlar hem toplumsal ve hukuki kurumlar) tarafından onaylanması ile gelişir. Tanınma mücadelesi, kimliğin sınırlarının öteki tarafından sürekli bir biçimde sınanarak yeniden çizildiği bir sürece işaret eder. O halde her karşılaşmada ötekinin onayına sunulan kimlik; tözsel, mutlak veya sabit değil, esnek, dinamik ve değişkendir¹⁶⁰.

Hakların ve hukukun kimliğin oluşmasındaki işlevi nedir? Axel Honneth, Hegel’in üç farklı ‘karşılıklı’ tanınma biçimi tespit ettiğini belirtir. Bu tanınma biçimlerinin her biri, Hegel’in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*’nde yaptığı üçlü ayrım -Aile, Sivil Toplum ve Devlet- uygun olarak konumlandırılır. Aile üyelerinin karşılıklı ‘sevgi’ye (aşk) dayanan tanınma ilişkisinden sonra bireyler sivil topluma girer ve ‘hak’ özneleri olarak tanınırlar. Hak öznesi olarak veya ‘hukuki’ tanınma, Kant etiğinin ahlaki saygı ve ötekini araçsallaştırmama maksimine benzer bir soyut tanınma ilişkisi kurar. Bu bakımdan Hegel’e göre sevgiye ve haklara sahip olmaya dayanan tanınma türleri tam ve nihai bir tanınma ilişkisinin tesis edilmesinde yetersizdir. Karşılıklı tanınma ilişkisi yalnızca devlet çatısı altında ve hukukun sağladığı soyut tanımayı tamamlayan “komünal duygusal ilgi”ye dayalı olarak gelişebilir. Hegel, duygusal

¹⁵⁹ Fraser, “Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek”, s. 262.

¹⁶⁰ Costas Douzinas, Adam Gearey, *Critical Jurisprudence: The Political Philosophy of Justice*, Oxford: Hart Publishing, 2005, s. 181; Douzinas, “Kimlik Tanınma Haklar”, s. 211-14.

ilgiye dayalı bu tanınma ilişkisini “etik yaşam” (*sittlichkeit*) olarak da adlandırır. Etik yaşamda ötekinin ‘ben’e yönelik duygusal ilgisi, birey ile toplum arasındaki çatışmayı sonra erdirerek bireyi toplumla özdeşleştirir. Kişi, topluluk nezdinde ‘onur’ sahibi bir varlığı olduğunu fark eder. Hegel, komünal bir duygusal ilgiyle ortaya çıkan bireysel ‘onur’un bütünlüklü kimlik algısını geliştiren en tamamlanmış tanınma biçimi olduğunu söyler. Bu çerçevede kişi, aile ve sivil toplumun ötesinde; şirket, dernek, esnaf ve meslek birliklerine (korporasyon) üyelik gibi toplumsal ve politik varoluş alanlarında somut bir kimlik kazanır. Hukuki tanınma benliğin soyut bir tanınması iken, korporasyon üyeliği, kişinin öznel hedeflerinin ve karakteristik özelliklerinin öteki tarafından somut olarak tanınması anlamına gelir¹⁶¹. Korporasyon üyeliğine dayalı öznelarası ilişki, birbirlerine tamamen bağlı ama aynı zamanda biricik ve tikel varlığa sahip taraflar arasında gerçekleşir¹⁶². Ne var ki Douzinas, Hegel’in tam ve karşılıklı tanınmaya dair öngörülerinin Batılı postmodern toplumlar açısından geçersiz hale geldiğini söyler. Nitekim postmodern toplumlarda meslek örgütlerine, derneklere veya sivil toplum kuruluşlarına üyelik toplumun geniş kesimlerine kadar yayılır ve bu üyelikler yoluyla toplumsal bir kimlik edinmek veya benliğin somut özelliklerinin tanınmasını sağlama amacının zemini kaybolur. Douzinas’a göre “(...) evrensel ile tikel olanın bu türden bir birleşimi ancak, tıpkı İngiltere’nin Mahkeme Konukevi gibi derneklerin ve mesleklerin bulunduğu kısıtlı bir çevrede mümkün olabilir¹⁶³.” Douzinas’ın ikinci eleştirisi Hegel’in etik yaşamda somut tanınmayı destekleyecek yeni bir hukuki tanınma biçimi formüle etmediğine yöneliktir. Douzinas’a göre Hegel’in haklara ilişkin analizi Kantçı etiğin öngördüğü soyut tanınma düzeyinde kalmıştır¹⁶⁴.

Douzinas insan haklarının kimliğin ve özneliğin inşasındaki rolünün, tam da bu noktada, hukuki tanınmanın eksikliklerini gidermek olduğunu söyler. Öte yandan insan hakları da hukuksal sistem içinde yapılır ve hak öznelinin tanınma

¹⁶¹ George W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (çev. Cenap Karakaya), 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2004, s. 198.

¹⁶² Douzinas, “Kimlik Tanınma Hakları”, s. 225.

¹⁶³ Douzinas, “Kimlik Tanınma Hakları”, s. 225.

¹⁶⁴ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 306-7.

sorunlarına getirdiği çözüm önerisi hukuksal araçlara başvurur. Bu bakımdan, öncelikle hakların tam ve karşılıklı bir tanınmanın tesisi için elverişli olup olmadığı tartışılmalıdır. Douzinas, bu tartışmayı, Hegelci felsefenin çağdaş iki temsilcisi Axel Honneth ve Jeanne Schroeder üzerinden yürütür¹⁶⁵. İlk olarak, Hegelci tanınma mücadelesini sosyolojik analizinin merkezine yerleştiren Axel Honneth, sosyal ve ekonomik hakları tanıyan bir refah devletinin Hegelci etik aşamaya en yakın politik organizasyon biçimi olduğunu savunur. Honneth'in kuramı, refah devletinde bireylerin ekonomik ve sosyal yaşamlarını güvence altına alan insan haklarının, yasal (özel) hakların sağladığı formel tanınmanın ötesine geçerek, kişinin kendi grubu ve topluluğu içinde, tikel karakteristikleri ve kendi farklılıkları ile tanınmasını sağlayabileceğini iddia eder. Honneth'e göre insan hakları, bireysel hayat hikayelerini ve toplumsal durumun somut gerçekliğini hukuka dahil eder ve hukuki biçimciliği hafifletir. İkinci olarak, Jeanne Schroeder'in mülkiyet kavramına odaklanan Hegelci yaklaşımı, nesnelere ilişkin sözleşmenin benliklerin nesne dolayımıyla öteki nezdinde somut olarak tanındığı bir ilişki biçimi olduğunu savunur. Douzinas, insan haklarının bireylerin somut gerçeklikleri ve bir bütün olarak kimliklerinin tanınmasını sağladığına yönelik Honnethçi sava kuşkuyla yaklaşır. Zira insan hakları, özel hakların sağladığı tanınmanın ötesine geçse de, Honneth'in öngörüsünün aksine, tam bir tanınma ilişkisine bütünüyle elverişli bir zemin sağlamakta yetersizdir. Öte yandan Schroeder'in tüm hakları mülkiyet hakkına indirgeyen ve şeylerin mülkiyetine dayalı ilişkiyi temel öznelarasılık formu olarak işaret eden kuramı ise Douzinas'a göre çağdaş mülkiyet haklarının insanları bölen, ayrıştıran ve çatışmayı körükleyen yapısını göz ardı ederek gerçekliği ıskalar ve entelektüel bir spekülasyona dönüşür¹⁶⁶. Bir bütün olarak bakıldığında, Douzinas'ın kimliğin oluşumunda insan haklarının rolüne dair kuramsal açıklamaları, Honneth ve Schroeder'e yönelik eleştirileri üzerinde temellenir. Douzinas, çağdaş Hegelciliğin bu iki versiyonunu eleştirel olarak yeniden ele alır ve bütünleşik bir kuramsal zeminde bir araya getirir. Fakat Douzinas'a

¹⁶⁵ Bkz. Axel Honneth, *Tanınma Uğruna Mücadele*, (çev. Özgür Aktok), 1. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2016; Axel Honneth, *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler*, (çev. Özgür Aktok), 1. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2018; Jeanne L. Schroeder, *The Vestal and the Fasces: Hegel, Lacan, Property, and the Feminine*, Berkeley: University of California Press, 1998.

¹⁶⁶ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 300-312.

geçmeden önce insan haklarının doldurmaya çalıştığı boşluğun, başka bir deyişle hukuki tanınmanın eksikliklerinin gösterilmesi gerekir.

2.2.2. Hukuki Tanınma ve Hakların Rolü

Douzinas'a göre hukuk, tanınmanın başlıca destekçisidir. Hukuk, evrenselleştirilebilir çıkarları eşit biçimde tanıyarak kişiler arasında karşılıklı bir tanınma ilişkisi için elverişli bir zemin sağlar. Bu kapsamda 'öteki', tıpkı 'ben' gibi, haklardan yararlanabilen, ahlaki özerkliğe sahip bir hak öznesi olarak tanınır¹⁶⁷. Fakat Hegel'e göre "bilinçli özgür iradenin evrenselliği, formel bir evrenselliktir¹⁶⁸." Başka bir deyişle hukukun sağladığı tanınma biçimsel bir tanınmadır. Ahlaki özerklik veya haklardan yararlanma öznelerinin yalnızca özgürlük bakımından eşit olduğunu ifade eder. Bunun dışında hukuki kişilik, "zayıf", "boş bir bütün" ve "karakterin yalnızca bir maskesi"dir. Hukuk, kişinin ırkını, cinsiyetini, rengini, inançlarını ve benzer tüm karakteristiklerini görmezden gelir; kişileri biçim ve kategorilere indirger. Bireyler, aile, sosyal çevre ve kültürel bağlamlardan kopartılarak çıplak ve soyut bir halde hukuka dahil edilir. Hukukun bu müdahalesi bir taraftan kimliklere dayalı ayrımcılığa karşı alınmış yerinde bir önlemken, diğer taraftan bireyleri silikleştirerek soyut bir insanlık kategorisi altında toplar¹⁶⁹. Bu bağlamda Hegel, hukuki kişiliğin "süjenin kendi kendisini şu ya da bu şekilde somut olarak belirlenmiş bir Ben olarak bilmesiyle değil; fakat içinde her türlü somut tahdidin ve değerlerin inkar edildiği ve geçersiz kılındığı tamamen soyut bir Ben olarak bilmesi ile başla(dığı)mı¹⁷⁰" ifade eder. Douzinas'a göre benliğe yönelik yadsıma tavrı, kişiyi 'öteki'nin iletişim taleplerini redde yönlendirerek kendi içine veya bir mahremiyet alanına kapatma olasılığını güçlendirir. Nitekim hukuk çatısı altında ötekini bir hukuk öznesi olarak tanıyan benliğin iradesi temelde negatiftir; "ötekilere onları dışlayarak bağlanır¹⁷¹."

¹⁶⁷ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 302-3.

¹⁶⁸ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 59.

¹⁶⁹ Douzinas, "Kimlik Tanınma Hakları", s. 217-18.

¹⁷⁰ Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 60.

¹⁷¹ Douzinas, Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 182; Douzinas, "Kimlik Tanınma Hakları", s. 218.

Hukuki kişilik veya haklara sahiplik tanınmanın en soyut biçimi, başka bir deyişle asgari insanlığın tanınması iken, hakların gerçek hukuki ilişkilerdeki empirik deneyimi somut kimliklerin tanınmasına yönelik ilk adımı oluşturur. Haklar, bir sözleşme ilişkisinde kimliğin somut tanınmasının müzakere araçları olarak görülebilir. Sözgelimi, mülkiyet hakkı bağlamında kişi, bireysel özbilincini, iradesini mülkiyet nesnesine ve dış dünyaya yansıtarak nesnelleştirir. Mülkiyetin devrine ilişkin sözleşmede taraflar, nesneye yönelik iradi etkinlikleri sayesinde özerk bir fail olarak tanınır. Başka bir deyişle, nesnenin devrine ilişkin sözleşme ilişkisi yalnızca bir mübadele edimi değildir; taraflar sözleşme nesnesi aracılığı ile birbirlerini somut hak özneleri olarak tanır. Bu anlamda sözleşme, öznenin doğumunu sembolize eder¹⁷².

Fakat Douzinas'a göre mülkiyet hakkının devrine yönelik sözleşme yoluyla gerçekleşen somut tanınma da tam ve noksansız bir tanınma değildir: Burada "tanınma, emsalsiz bireye değil, mülkiyetinde cismanileştirilmiş mülk-sahibine kadar ulaşır. Bu sanki insanların mülkiyetlerinde var olduğunu kabul etmek (gibidir)¹⁷³." Ayrıca sözleşmesel ilişki anlık ve yüzeysel bir ilişkidir; nesnenin devri gerçekleştikten sonra taraflar sözleşmeden önceki soyut hukuki kişiliklerine geri çekilirler. Dolayısıyla özel haklar, taraflar arasında çıkara dayalı dışsal bir ilişki tesis eder ve geçici, öze dokunmayan bir sözleşme ilişkisi eksik bir kimlik görüntüsü ortaya çıkarır¹⁷⁴.

Bu doğrultuda Douzinas'ın temel tezi hukuki tanınma süreçlerinin, hukukun biçimselliği ve hak öznesinin aşırı soyutluğu sebebiyle hiçbir zaman tam ve karşılıklı bir tanınmayı sağlayamayacağı yönündedir. "Hukukun biçimselliği ve soyutluğu, hukuki kişiyi boş bir kaba çevirir yahut onun somut, biricik niteliklerinin tanınmasını önemsizleştirir ve buna mani olur¹⁷⁵." Kişilerin somut özellikleri ve özgün ihtiyaçları hukukun ilgi alanına girmez. Bunun en iyi örneği yoksulluk veya sefalet sorunudur. Yoksul insanların hak sahipliği ya da hukukun evrenselliğinin onlara sağladığı onur

¹⁷² Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 42-43.

¹⁷³ Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 43.

¹⁷⁴ Douzinas, Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 183-84; Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 43.

¹⁷⁵ Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 44-45.

ve saygınlık bir illüzyondan ibarettir. Zira yoksulun gerçekte deneyimlediği şey bir tür dışlanma ve aşağılanmadır. Hukuk somut ve acil ihtiyaçlara, sözelimi ekonomik eşitsizliklere, hakların kullanımı için zorunlu olan maddi şartları ve yeterli kaynakları sağlamaksızın hak sahipliği açısından biçimsel bir eşitliği tesis ederek çözüm arar. Oysa yoksul, biçimsel eşitliğin anlamsızlaştığı bir boşlukta yaşar ve hukuki tanınmanın yetersizliğini gözler önüne serer.

Gelgelelim, Douzinas'ın hukuksal tanınma biçimlerine yönelik eleştirisi, kimliklerin oluşumu ve tanınma mücadelesinde hukukun rolünü yadsımaz. Douzinas'a göre mülkiyet ve diğer özel haklar, hukuk öznesinin özgür ve özerk ahlaki varlığının -soyut- tanınmasının vazgeçilmez araçlarıdır. Özel haklar toplumsal kimlik inşasının ilk basamağını oluşturur ve hukuk olmadan daha ötesine geçmek mümkün değildir. Fakat temel sorun hukukun formel yapısı ve hukuk öznesinin bağlamından kopartılmış çıplak varlığının, hukuku tam ve karşılıklı bir tanınma talebini karşılamakta yetersiz hale getirmesidir. Dolayısıyla Douzinas'a göre, hakların temel işlevi, "tam bir benliğin oluşması için gerekli olan tanınmanın *bir kısmını* inşa etmeye yardımcı olmaktır¹⁷⁶."

Hukuksal dile aktarılan tanınma talebi yalnızca öteki kişilere yönelmez. Öteki ile devam eden 'diyalog'un yanında, "hukuki ve sosyal kurumların büyük Öteki'siyle¹⁷⁷" sürdürülen bir 'monolog' kimliğin toplumsal ve politik yönüne işaret eder. İnsan haklarının devreye girdiği yer, tanınma mücadelesinin büyük engellerle karşılaşabileceği bu yerdir. Bu noktada -yasal hakların öznelarası tanınma mücadelesindeki işlevine benzer bir biçimde- insan hakları hukuki ve sosyal kurumlar nezdinde tanınma mücadelesinde bireylerin kozları olur¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Douzinas, "Kimlik Tanınma Haklar", s. 221-22.

¹⁷⁷ Üçüncü Bölüm'de açıklanacağı üzere Douzinas, burada, öznenin içinde varlık kazandığı ve özneyi belirleyen dil, toplum, devlet gibi yapıların Lacancı kavramsallaştırılmasına işaret ediyor.

¹⁷⁸ Douzinas, "Kimlik Tanınma Haklar", s. 214-15.

2.3. DOUZINAS'A GÖRE İNSAN HAKLARI VE HEGELCİ TANINMA DİYALEKTİĞİ

Douzinan'a göre insan hakları, hukuki tanınmanın yetersizliklerini ikame etmek üzere hukuka dahil edilmiştir. Hatta bir bütün olarak modern insan haklarının tarihi, hukuki tanınmanın eksikliklerinin giderilmesine yönelik sürekli bir çaba olarak da okunabilir. Bu bağlamda insan haklarının en temel karakteristiği, tanınmayı özel alandan kamusal alana taşımış olmasıdır. Douzinan'ın Hegelci temalara dayanan bu formülasyonunun, insan haklarının kuramsal temellerine dair bir dizi güncel tartışmaya yeni ve farklı bir bakış açısı geliştirdiği söylenebilir.

İnsan haklarına yönelik doğal hukukçu temellendirme, hakların meşruiyetini insana özgü rasyonalite, özerklik ve özgürlük gibi karakteristik özelliklere dayandırır. Modern anlamda insan haklarının öznesi tarihten, gelenekten ve toplumsal belirlenimlerden bağımsız, evrensel ve ebedi bir doğaya sahiptir. Fakat Hegel'e göre öznellik, kimliklerin geçmişe dönük olarak tanınması için girişilen öznelarası mücadele yoluyla açığa çıkar ve şekillenir. Hegelci felsefede tarih ve toplum, özneliğin zeminine yerleştirilir ve bu zeminden bakıldığında insan hakları üzerindeki kutsallık örtüsü kaldırılır: "(...) İnsan hakları doğal ve ebedi haklar olarak sunulabilir ama bu haklar oldukça tarihsel ve rastlantısaldır. (...) Politik oldukları ileri sürülebilir ama politik ilişkilerin ve (grupsal, bireysel) tanınma için sürmekte olan mücadelenin ürünleridir. Son olarak, hakların rasyonel oldukları ileri sürülebilir ama haklar, ötekinin sevgisini cezbetme yönündeki aralıksız uğraşta hukuki ve mantiki sınırlılıkları reddeden çok güçlü bir arzunun sonucudur¹⁷⁹." Douzinan'ın hakların klasik kuramsal temellerini köklü bir eleştiriye tabi tutan Hegelci savı, 'insan' ve 'haklar' arasındaki ilişkiyi tersine döndürür: "İnsan hakları insanlara ait değildir ve insanlık prensiplerine bağlı değildir; insanları inşa ederler. İnsan, insan haklarını başarılı bir biçimde talep edebilen biridir ve sahip olduğumuz haklar grubu nasıl bir 'insan' olduğumuzu belirler¹⁸⁰."

¹⁷⁹ Douzinan, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 313.

¹⁸⁰ Douzinan, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 48.

Öte yandan Douzinas tarihsel ve rastlantısal yaratılar olarak hakların anlamsız veya gereksiz olduğundan bahsetmez. Douzinas'ın Hegel'e başvurmasının temel amacı, hakların felsefi temelini *cogito* ile başlayan öznellik metafiziğinin belirleniminden kurtarmak; hakları tanınma ve kimlik oluşturmaya yönelik toplumsal ve politik mücadelenin kozları olarak konumlandırmaktır. Nitekim Douzinas'a göre öteki tarafından tanınma arzusunun araçları olarak haklar gerekli ve zorunludur. Bir hakka sahip olmak, ötekilerden somut bir hak sahibi olarak tanınmayı talep etmek anlamına gelir. Benliğin bireysel ve öznel bilincinin, öteki dolayımı ile özbilince ve somut kimlik algısına doğru gelişmesi, haklara dayalı öznelerarası ilişkiyi gerektirir¹⁸¹.

İnsan hakları öznesinin toplumsallığına vurgu, bireyi toplumla karşı karşıya getiren ve bireysel çıkarını kamusal yarar karşısında önceleyen klasik görüşü yerinden eder. Douzinas'a göre haklar konusunda bireyle toplum arasında öngörülen 'klasik' çelişki bir yanılısamadan ibarettir. Zira hakların işlevinin karşılıklı tanınmalar inşa etmek olduğu kabul edildiğinde, ötekinin ve topluluğun varlığı zorunlu bir hal alır; başka bir deyişle haklar yalnızca öteki hak özneleri ile birlikte yaratılabilir ve kullanılabilir. O halde hak ve özgürlüklerin sınırlarının diğer hak öznelerinin hak ve özgürlükleri olduğuna yönelik sav da geçersiz hale gelir: "Talep eden kişinin hak terimleri içinde ifade edilen kimliğinin bir yönünün tanınması yönündeki talep her zaman bir başkasına hitap eder ve ötekinin kabulü aracılığıyla geçerli kılınır¹⁸²." Bu çerçeveden bakıldığında hukukun rolü de radikal bir biçimde değişir: İnsan doğasının temel ve değişmez özelliklerini tanımak ve korumak yerine, artık hukukun rolü, kişiler arasındaki tanınma mücadelesini desteklemek ve güvence altına almaktır¹⁸³.

2.3.1. Baskı, Tahakküm ve İnsan Hakları

Douzinas, insan haklarının sağladığı kamusal tanınmanın imkanları ve sınırlılıklarına dair analizinin merkezine "baskı" ve "tahakküm" kavramlarını

¹⁸¹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 313.

¹⁸² Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 314.

¹⁸³ Douzinas, "Kimlik Tanınma Haklar", s. 207-8.

yerleştirir¹⁸⁴. Baskı ve tahakküm, temelde, eşitsiz güç ve mülkiyet ilişkilerinin güvence altına alınması ve sürdürülmesinde kullanılan enstrümanlardır. Douzinas'a göre modern yasal haklar, baskı ve tahakkümün baskısı altında gelişmiştir. Bunun en önemli sebebi hukuki biçimciliğin hakların gerçekleşmesinin maddi koşullarına kayıtsız kalmasıdır. Öte yandan hukuk öznesinin aşırı soyut yapısı da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Hukukun formel mantığı ve hak öznesinin soyutluğu, kişinin kendi öz imgesi ile buna yönelik kamusal imge arasında bir çatışmaya sebep olur ve kusurlu tanınma modelleri açığa çıkarır. Sözgelimi evsiz bir insanın mülkiyet haklarının korunması veya geçimlik ücret ile yaşayan bir işçiye seyahat özgürlüğünün tanınması bu duruma örnek olarak verilebilir. Douzinas, tam bu noktada, insan hakları tarihinin baskı ve tahakküme karşı girişilen sürekli ve çok boyutlu bir mücadele olarak okunabileceğini vurgular.

Douzinas'a göre insan haklarını ilan eden ilk bildirelerin temel amacı, biçimsel hukuki ilişkilerde olduğu gibi siyasal karar alma süreçlerine katılımı da yurttaşların eşit olarak kabul edilmesiydi. Ne var ki eşitsiz bir toplumsal ve ekonomik zeminde hakları ilan edilen "insan", her şeyden önce zor yaşam koşullarında hayatta kalmaya çalışan bir varlıktı. O halde insan haklarının anlam kazanabilmesi için atılması gereken ilk adım, yaşamı zorlaştıran tahakkümün ortadan kaldırılması olarak görünür. Tahakküm, kişiler üzerindeki toplumsal-politik baskıdır ve özgürlüğün tam karşısında yer alır. İnsan haklarının sağladığı politik güç ve katılımı eşitlik ilkeleri özgür iradeyi güçlendirerek bireyleri ötekinin tahakkümünden azat eder; başlangıçtaki hiyerarşik ilişki, karşılıklı tanınmaya dönüşür. Siyasal katılımı eşitliğin diğer bir sonucu da "(...) yurttaşlara kolektif politik ve yasa yapma güçlerini, baskı altına alınmalarına dayanak olan ya da katkıda bulunan kurumsal, toplumsal ya da ekonomik kısıtlamaları azaltma ve teorik de olsa ortadan kaldırma ve olumlu bir şekilde, engelsiz bir kendini geliştirme talebini ileri sürmeleri konusunda yetki kazandır(masıdır)¹⁸⁵." Toplumsal güç ilişkilerinin bireyleri kuşatan ikinci bir türü olan baskı, tahakkümün bir sonucu

¹⁸⁴ Douzinas, tahakküm ve baskı kavramlarına dair terminolojisinin Iris Young'a dayandığını belirtir. Bkz. Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1990.

¹⁸⁵ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 316.

olmakla birlikte ona her düzeyde eşlik eder. Öte yandan tahakkümün politik karakterinin yanında baskı, ekonomik, kültürel ve benzeri toplumsal varoluş alanlarında geçerli olan bir eksik tanınma ilişkisine göndermede bulunur. Douzinas, ekonomik sömürü, toplumsal marjinalleştirme, kültürel değersizlik ve şiddetin baskının en yaygın biçimleri olduğunu söyler. Diğer taraftan, çeşitliliğine ve kapsamının genişliğine rağmen baskı, temelde, kendini geliştirme imkanlarından yoksunluk olarak açığa çıkar. Nitekim baskının ekonomik biçimi, “işsizlik, karın tokluğuna çalışma, yetersiz sağlık koşulları ve geçici işçilikle büyük şehir yoksullarının (...) kendini geliştirme imkanlarını baltalar ve giderek yok eder¹⁸⁶.” Douzinas’a göre tahakküm ilişkilerinin bozulması yurttaşların karar alma süreçlerine daha geniş bir katılımını gerektirirken; baskının ortadan kaldırılması için eşitliğin yasal karar alma süreçlerinden işyeri, fabrika, ev ve çevresel yaşam alanlarına doğru yayılması ve biçimsel bir ilke olmaktan çıkıp somut, maddi bir içerik kazanması gereklidir¹⁸⁷.

Baskı ve tahakküme karşı daha geniş siyasal katılım ve çeşitli toplumsal varoluş alanlarına yayılan eşitlik anlayışı, insan haklarının tarihsel gelişiminde ve hak mücadelelerinin içsel mantığında gözlemlenebilir. Klasik bildirgelerin soyut, evrensel insanı, aslında, Marx’ın deyişiyle somut, gerçek bir insanı temsil eder: Burjuva toplumunun bir üyesi olarak Batılı, beyaz, Hıristiyan ve erkek özneyi¹⁸⁸. Bildirgelerin ilanını takip eden hak mücadelelerinin özneleri ise yoksullar, kadınlar, çocuklar ya da etnik azınlıklar gibi tahakküm ilişkilerinin belirleniminden kurtulamamış, kendi kaderini tayin hakkı tanınmayan farklı gruplardır. Bu mücadeleler, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasal katılımın toplumun tüm kesimlerine yayılmasını sağlamıştır. Politik hak mücadelelerinin yanısıra, hakları yeni toplumsal yaşam alanlarına doğru genişleten ve kişiler üzerindeki baskıyı kaldırmayı hedefleyen hak taleplerinden de bahsedilebilir. Bu kapsamda işçi hakları, tüketici hakları gibi hak grupları, tanınma taleplerini eğitim, sağlık ve diğer kamu hizmeti alanlarına doğru

¹⁸⁶ Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 44.

¹⁸⁷ Douzinas, Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 188-89; Douzinas, “Kimlik Tanınma Hakları”, s. 229-30.

¹⁸⁸ Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, (çev. Yayın Kurulu), Sol Yayınları, 1997, s. 32.

genişletir. Douzinas'a göre "her genişleme, kamusal meseleler hakkında karar vermeye yetkili insan sayısını ya da kamusal müzakere ve karar alma mantığına açık meselelerin sayısını artırır ve kurumsal tahakküme tabi olma hali o ölçüde azalır ve özerklik artar¹⁸⁹."

Douzinas, insan haklarının tarihsel gelişiminin, politik katılım haklarının toplumun tüm kesimlerine yayılmasının bir sonucu olarak, tahakküm sorununu çözdüğünü; fakat baskı sorununun devam ettiğini ileri sürer. Zira "(...) kolonyalizm, haksız ticaret ve felç edici bir borç yüküyle gelişmekte olan dünyanın ekonomik sömürsü (...)" devam etmektedir ve "geçim derdi gündelik hayatın bir parçası olduğunda, toplumsal gelişme ve kültürel dışavuruma ilişkin tüm hayaller tuzla buz olur¹⁹⁰." Öte yandan sorun, yalnızca ekonomik sömürüye dayalı baskı biçimleri değildir. Kişiyi topluluğun ve grubun dışına iten her türlü toplumsal marjinalleştirme biçimi baskının farklı türlerini oluşturur. Çeşitli ve çok yönlü baskının altında bireyler, eşsiz ve somut benlikler olarak tanınma olanağından yoksun bırakılır. Douzinas'a göre bu noktada yapılması gereken, katılım mantığını ve eşitliği toplumsal varoluşun ücra alanlarına taşımak, adaletsizliğe karşı mücadele etmek ve hak taleplerini destekleyen muhalif ruhu sürekli bir biçimde uyanık tutmaktır:

Baskı ve tahakküm kamusal ya da özel gücün işlediği suçlardır. Burada çoğu kez suçlu devlettir, devletin memurları ve hukukudur. (...) Tanınma ya da tanınmanın reddi insan haklarının arkasındaki destektir. (...) Her yeni hak talebi, mütehakkim toplumsal ve hukuki ilişkilere karşı mücadeleciler bir cevaptır; belirli bir zamanda ve yerde, bu ilişkileri açtığı yaralara ve verdiği zararlara karşı verilen bir mücadeledir; bireyler ve gruplar bakımından yetersiz tanınmaları olumsuzlamayı ve daha tam ve incelikli türler yaratmayı amaçlar. (...) Bununla birlikte negatif ilke daha güçlüdür; adaletsizlik duygusu, gerçek adaletin tecellisinden çok daha hissedilir bir şeydir. Burada insan hakları mücadeleleri pek çok ütopya ile ortak bir özelliğe sahiptir: bilinmeyen ve hatta imkansız bir gelecek uğruna mevcut olanı reddeder, bugünkü adaletsizlikleri ve kepezelikleri eleştirir¹⁹¹.

¹⁸⁹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 316-17.

¹⁹⁰ Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 44.

¹⁹¹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 320.

2.3.2. Farklı Kimliklerin Hukuki Tanınması

İnsan hakları somut kimliklerin tam ve karşılıklı tanınmasını sağlayabilir mi? Klasik insan hakları bildirgelerinde ilan edilen birinci kuşak hakların sağladığı tanınma, toplumsal-kültürel her türlü belirlenimden bağımsız soyut insanın tanınmasıdır. Douzinas'a göre çağdaş insan hakları kavramı daha fazlasını vadeder. İkinci kuşak “ekonomik ve sosyal haklar”, hukuki özneye somut kimliklerin oluşmasında önemli bir destek sağlar; hukukun boş bir kaba çevirdiği özneye cinsiyet, ten rengi, cinsellik ve arzu ekler¹⁹². Nitekim benliği gerçek ve somut bir kişilik haline getiren farklılıkların ve öznel karakteristiklerin tanınmasıdır. Douzinas'a göre insan haklarının sağladığı tanınma yasal hakların kişiliği insan olmanın asgari şartlarına indirgeyen soyut tanınmasının ötesine geçer: “Varoluşun kalbine doğru ilerler, saygının ötesinde bireyin özsaygısına ve ötekini beğenme duygusuna hitap eder ve kimliğin kurucu unsurlarına temas eder¹⁹³.” Fakat insan haklarını çevreleyen hukuksal yapı belirli, indirgenmiş kategorilere göre işler ve ayrımlıklara odaklanır. Dolayısıyla hukuki tanınma somut kimliklerin ve farklılıkların tam bir tanınması için yetersizdir. Sonuç olarak insan hakları, yasal hakların kişileri boş bir doğada eşitleyen mantığının ötesine geçer; somut kimlikleri ve tanınma taleplerini hukukun diline tercüme etmeye çalışır. Fakat hukukun yalnızca evrenselliğe ve genelliklere odaklanan, biçimsel, katı ve yeterince esnek olmayan yapısı, insan haklarının başarısını sınırlandırır.

Douzinas'a göre, insan haklarının farklı kimliklere sağladığı tanınmanın nihai sınırı “grup kimlikleri”dir. “Hukuk, bazı haklar ve korumaların oluşması yoluyla, cinselliğimi, etnisitemi ve aile durumumu tanıyabilir. Ama farklılık politikaları yine de belirli konumların genelliğine, bu kadın veya şu eşcinsel olmaktan ziyade kadın ya da gey olmanın genelliğine bağlı kalacaktır.” Oysa somut bir kimlik “birçok pozisyonun olumsal ve son derece değişken birleşmesi yoluyla oluşur; o sadece bazıları genelleştirilebilir ve ötekilerle paylaşılabilir olan oldukça özgül grup özelliklerinin bir sonucudur¹⁹⁴.” Kimliğin genelleştirilebilir ve ötekilerle paylaşılabilir

¹⁹² Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 45.

¹⁹³ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 315.

¹⁹⁴ Douzinas, “Kimlik Tanınma Hakları”, s. 237.

ana bileşenleri dışında, bağlama göre öne çıkan (siyasi parti üyeliği, futbol takımı taraftarlığı, etnisite, cinsellik, dini inanç gibi) birçok ögesi vardır. Kimlik, psikolojik, sosyal ve siyasal karakterli “özne konumları”nın hiyerarşi kabul etmeyen hareketli bir eklemlenmesidir. Hukuk, kategorilere ve genel karakteristiklere indirgenen bir kimlik temsilini tanımada başarılı olsa dahi ötekinin biricikliğini daima ihmal eder¹⁹⁵.

Sonuç olarak insan hakları, sınırlılıklarına rağmen, özel hakların sağladığı hukuki tanımadan fazlasını vadeder. Haklar, halka açık olma ve siyasal katılım mantığını toplumsal yaşamın çeşitli alanlarına -okul, fabrika, hastane gibi- yayar ve bireyler üzerindeki baskı ve tahakkümün ortadan kaldırılması için sınırsız bir enerjiyi harekete geçirir. Bu doğrultuda hak mücadeleleri tarihi boyunca farklı kimlik gruplarının tanınma talepleri hak biçimini almıştır. Hegel felsefesi, insan haklarının genişlemesinin tanınma mücadelesine dayalı yeni bir izahını sunmakla birlikte, toplumsal, ekonomik ve kültürel olarak ‘öteki’leştirilenlerin şimdiye kadar dile getirilmemiş potansiyel taleplerine de kuramsal dayanak sağlar. “Böylelikle, haklar insanların topluluğun yaşamına bir bütün olarak katılma yetilerini korur¹⁹⁶.” Bu çerçevede, politikanın ve toplumsallığın destekleyicisi olarak “insan hakları, liberal teorinin düşündüğü gibi kolektif hedefler karşısındaki koz kartları değildir; ilgi, sevgi ve hukukun bulunduğu yerin, toplumun ve kimliğin açıklığının komünal bir kabulünün işaretleridir¹⁹⁷.”

¹⁹⁵ Douzinas, Gearey, *Critical Jurisprudence*, s. 194-95; Costas Douzinas, “The End(s) of Human Rights”, *Melbourne University Law Review*, Sayı 26, (2002), s. 462.

¹⁹⁶ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 323.

¹⁹⁷ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 323.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. ELEŞTİREL İNSAN HAKLARI ÖZNESİNİN PSİKANALİTİK TEMELİ

Douzinan, Hegel ile başlattığı modern özne eleştirisini Lacan ile sürdürür. Psikanalitik moment, öznenin Hegel kaynağından nasıl evrilip, yitirilmiş ve yabancılaşmış bir özne haline geldiğini açıklar. İkinci Bölüm’de açıklandığı üzere Hegel, Descartes’ın *cogito*’sundan itibaren yerleşen ve Kant ile en gelişmiş formuna kavuşan modern öznenin ‘ben’ merkezli felsefi yapısına müdahale ederek ‘öteki’nin varoluşunu ‘ben’in kuruluşu için bir şart ve zorunlu bir dolayım olarak konumlandırır. Buna göre özne, ötekinin arzusunu arzulayarak, başka bir deyişle ötekinin arzusunda kendini tanıyarak bir özbilinç haline gelir. Hegel, özbilinç felsefesinin temelini oluşturan arzu diyalektiğini tanınma mücadelesi ve köle-efendi diyalektiği bağlamında açıklar. Öte yandan psikanaliz bireysel ölçekte özneleşme süreçlerine ve bu süreçte arzunun rolüne odaklanır. Lacan, Freudyen psikanaliz ile Hegelci diyalektik, yapısalcı antropoloji ve dilbilimi bir araya getirerek öznenin arzu yaşamını mercek altına alır ve onun modern felsefelerde -Hegel’de dahi- açıldığı şekliyle bir bütünlük, tamamlanmışlık ifade eden yapısının gerçeği yansıtmadığını öne sürer. Psikanalitik öznenin kuruluşunda öteki yine merkezi konumdadır; fakat Hegel’in ‘efendi’ye karşı tanınma mücadelesi vererek özbilinç haline gelen ‘köle’si ve kölenin tarihin sonunu müjdeleyen edimi, Lacan’ın Avrupa’nın merkezinde iki büyük dünya savaşını deneyimleyen çağdaşları için artık güvenilir bir öngörü sayılmaz. Lacan’ın Hegelciliği “öznelerarasılık” ve “arzunun çatışmacı yönü”nü vurgular fakat insanlık tarihine dair öngörülerde bulunmaz. Başka bir deyişle Lacan, Hegel’in modern özne eleştirisi ve arzu diyalektiğini miras alır; fakat Hegel’den farklı olarak Lacancı özne tasarımı, eksik, bölünmüş ve yabancılaşmış benliği aşarak bütünlüklü, noksansız ve istikrarlı bir egoya ulaşmanın mümkün olmadığı savı üzerine temellenir.

Douzinan'a göre psikanaliz, hakların kimlikleri inşa edici ve çelişkili işleyişinin en gelişmiş izahını sunar¹⁹⁸. İnsan hakları çağdaş postmodern toplumlarda arzunun hukuki temsilleri gibi hareket eder. Klasik hak bildirelerinin vazgeçilmez, kutsal haklarının yerini uzmanlık gerektiren (yeni) haklar alır. Douzinan, bu bağlamda, hakların insan doğasının bir uzantısı olmaktan çıkarak arzunun kamusal kabulünün işaretlerine dönüştüğünü söyler. Diğer bir deyişle, hakların klasik entelektüel kökeni olan 'insan doğası', postmodern toplumlarda "arzu" ile yer değiştirmiştir¹⁹⁹. Hakların bitmek bilmeyen insani arzunun ve kimliğin tüm yönleriyle tanınması taleplerinin aracı olduğu bu zeminde, bir özne ve arzu kuramı olarak psikanaliz, çağdaş insan haklarının işleyişini ve sınırlarını açıklamakta elverişli bir referans haline gelir.

İnsan haklarının psikanalitik analizi, hakları iki açıdan ele alır. İlk olarak, arzu ile haklar arasındaki ilişki, öznenin psişik örgütlenmesi bakımından ele alınır. Bu noktada haklar "küçük nesne *a*" gibi hareket eder ve arzunun nedeni haline gelir. Lacancı özne için haklar arzunun sürekliliğini sağlayarak benliği ayakta tutan hukuki bir işlevdir. Haklar sayesinde birey toplumsal bir kimlik edinerek simgesel düzene, başka bir deyişle kültürel bütüne dahil olur. Ayrıca arzunun sona erdirilemez ve doyurulamaz olduğuna yönelik psikanalitik sav, çağdaş insan haklarının sürekli genişleyen, durmadan yeni hak alanları ve hak özneleri yaratan gelişimine tutarlı bir açıklama getirir. Douzinan, hakların genişlemesini arzu ile haklar arasındaki psikanalitik ilişkinin doğal ve zorunlu bir sonucu olarak değerlendirir. İkinci olarak, Douzinan'a göre insan hakları, hukukun benlik ile bedeni parçalayan işleyişine karşı, kişilerin eşsiz bir birey olarak toplumsallaşan ve özgün kimliği ile kabul gören bir kendilik imgesi kurarak hukuksal bir yan etki olan parçalanmışlığı giderebileceği bir zemin sunabilir. Bu bölümde hakların işleyişini açıklamak için önce Lacan'ın özneleşme süreçlerine dair analizi ana hatları ile incelenecek; ardından Douzinan'ın psikanalitik insan hakları kuramı ele alınacaktır.

¹⁹⁸ Costas Douzinan, "The Paradoxes of Human Rights", *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, Cilt 20, Sayı 1, (2013), s. 62.

¹⁹⁹ Douzinan, "Kimlik Tanınma Haklar", s. 239-40.

3.1. GENEL OLARAK LACANCI PSİKANALİZDE ÖZNE

Felsefe ile psikolojinin, antropoloji ile tıbbın birleştiği karmaşık fakat oldukça verimli bir noktada işleyen psikanaliz, öznenin doğasını ve özneleşme süreçlerini kapsamlı bir şekilde izah eder. Freud’la başlayan psikanaliz, Lacan ile birlikte yapısal dilbilimi de içine alır ve biyolojik gelişim süreçlerinin yanında öznenin tarihsel, toplumsal ve kültürel varoluşunu tüm yönleri ile irdeler. Ayrıca psikanaliz, -Hegel’in modern özneye yönelik eleştirilerinin de zeminini teşkil eden- teori ve pratik arasındaki ilişki ve uyum probleminin yarattığı kuramsal güçlüğü dair ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Zira psikanalitik kuram, analistin zihninde dönüp dolaşan felsefi varsayımların, gerçek öznelerin ve klinik deneyimlerin sürekli etkisine açık diyalektik bir süreçte gelişir. Nitekim Lacan, psikanalizi felsefe ile buluşturan kişi olarak haklı bir üne kavuşsa da²⁰⁰ ömrünün son günlerine kadar aktif bir şekilde hasta bakmaya devam etmiştir²⁰¹. Dolayısıyla psikanaliz, Hegel’in fazlasıyla soyut ve kendi bilincinin dışına çıkamayan modern özne tasarımlarına tarihsel ve somut bir zemin kazandırma çabasının bir devamı olarak okunabilir²⁰². Fakat Hegel, özneyi bir süreç olarak okur ve varoluşun nihai amacı olarak bütün bir insanlık tarihine yayarken; Lacancı özne, gündelik hayatın basit döngüsü içinde var olur ve kendi kaderini yaşar.

Psikanalitik öznenin pratik karakteristiği, özneye dair incelemenin zeminini ve amacını kökten değiştirir. Descartes’ın varoluşun nihai güvencesi olarak ilan ettiği ontolojik karakterli düşünen öznesi; Kant’ın düşünme ve bilgi üretim süreçlerinin geçerli sınırlarını çizen epistemolojik öznesi ve Hegel’in insanlık tarihinin yapıcısı ve nihai hedefi olan öznesine karşın Lacan, özneyi psişik örgütlenmesi bakımından ele alır ve analizine anne karnındaki bebeğin karanlık dünyası ile başlar²⁰³. Doğum sonrası

²⁰⁰ Kamil Tuzgöl, “Lacanyen Psikanalitik Kuram ve Öznenin Konumu”, *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1, (2018), s. 42.

²⁰¹ Hervé Castanet, *Lacan’ı Anlamak*, (çev. Baturalp Aslan), İstanbul: Encore Yayınları, 2017, s. 11.

²⁰² “Lacancı öznenin Anglo-Amerikan felsefesindeki “birey” ya da “bilinçli özne” olmadığını belirtmek gerekir.” Bkz. Mutluhan İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2019, s. 261. Lacan’ın Kartezyen özne eleştirisi için bkz. Jacob Rogozinski, *Ben ve Ten Ego-Analize Giriş*, (çev. Melis Aktaş), 1. Baskı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018, s. 67 vd.

²⁰³ Burada Lacan, Freudcu bir inancı paylaşmaktadır: “Freud, zihinsel süreçleri daha iyi anlayabilmek için, bir erişkinin zihnini incelemekten çok, çocuğun içinde bulunduğu durumu daha iyi anlamamız gerektiğini belirtir.” İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 273.

anne bedeninden ayrılan bebeğin kendini bir benlik olarak tanıması ile dilin ve hukukun oluşturduğu toplumsal düzenin kolektif, öznelarasılığa dayanan dünyasına adım atması, Lacancı psikanalizde benliğin ve öznelliğin inşasının zorunlu dolayımıdır. Lacan anne karnından başlayan ve öznenin dile ve topluma dahil olmasıyla sürdürülen özneleşme süreçlerini sırasıyla üç dönem altında inceler²⁰⁴: “Gerçek, İmgesel ve Simgesel”. Lacan’a göre bu dönemler aynı zamanda insani gerçekliğin üç asli düzlemine tekabül eder²⁰⁵. Bebeğin anne karnındaki yaşamıyla henüz dil yetisi kazanmadığı süreç boyunca devam eden dönem Gerçek dönemi iken, kendilik bilincine ulaşan ve toplumsal bir konum edinen özne artık imgesel ve simgesel düzenin dünyasına adım atmış kabul edilir. Lacan’a göre bu dönemler bir merdiven gibi öznenin aşama aşama kat ettiği geçici birtakım süreçlere tekabül etmez; aksine “bu üç düzen, birbirleri ile bir arada ve diyalektik bir yapı oluşturacak bir bütünlük içinde yer alır²⁰⁶.” Özne sözkonusu dönemlerin her birinde ayrı bir varlık görünümü kazanır ve öznellik temelde bu görünümlerin yaşam boyunca devam eden dinamik bir sentezinden ibarettir²⁰⁷.

Lacancı özne şemasının karmaşık ve çok boyutlu yapısı, öznenin üç ayrı döneme yayılan psikolojik yaşantısı incelenerek ve Lacancı psikanalizin “ayna imgesi”, “küçük nesne *a*”, “kastasyon” (hadım-iğdiş edilme) gibi önemli kavramları ilgili dönemlerle ilişkileri bağlamında ele alınarak açıklanabilir. Fakat bu dönemlerin öznenin doğumundan toplumsal bir varlık kazandığı ana kadarki gelişiminin doğrusal anlatımından ziyade, öncelikle imgesel ve simgesel düzenlerin aydınlığa kavuşturulması; ardından Gerçek’in öznenin bütün bir yaşamına yayılan karmaşık ve gizemli etkisinin tespit edilmesi daha elverişlidir. Zira ‘Gerçek’ kavramı Lacan’ın geç dönem çalışmalarında psikanalitik kuramının merkezi, imgesel ve simgesel düzenlerin bir karşıtı olarak konumlandırılmıştır²⁰⁸. Öznenin imgesel ve simgesel yaşantısı her

²⁰⁴ Tuzgöl, “Lacanyen Psikanalitik Kuram ve Öznenin Konumu”, s. 43.

²⁰⁵ Jacques Lacan, *Baba-nın-Adları*, (çev. Murat Erşen), 1. Baskı, İstanbul: Monokl Yayınları, 2014, s. 16.

²⁰⁶ İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 271.

²⁰⁷ İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 271.

²⁰⁸ Sean Homer, *Jacques Lacan*, (çev. Abdurrahman Aydın), 2. Baskı, Ankara: Phoenix Yayınevi, 2016, s. 113-14.

daim Gerçek'in baskısı altındadır ve Gerçek'in öznenin hayatı boyunca hissedeceği baskısının anlamını tespit edebilmek için öznenin gelişim süreçlerini açıklayan imgesel ve simgesel psişik konumlanmaların haritasının çıkarılması gerekir. Devamında Gerçek'in temel yapısı, özneye (bölünmüş ve yabancılaşmış da olsa) bir hayat veren 'arzu diyalektiği' ile birlikte ele alınabilir.

3.1.1. İmgesel Dönem

İmgesel dönem "ayna evresi" olarak adlandırılan bir süreçle başlar. Bu evre temelde çocuğun ilk defa bütüncül bir 'benlik' algısına veya özbilince ulaştığı anı ifade eder. Lacan doğumdan itibaren ilk altı ay boyunca (ayna öncesi dönem) çocuğun parçalı bir vücut algısına sahip olduğunu belirtir. Çocuk, vücudunun çeşitli parçalarını birbirinden kopuk olarak algılar ve hareket arzusu, güçsüz ve uyumsuz organları tarafından geri çevrilir. Ayrıca bu dönemde çocuk içsel ve dışsal arasında bir ayrım inşa edemez²⁰⁹. Anne veya biyolojik ihtiyaçlar gibi arzunun yöneldiği nesnelere çocuk tarafından kendine ait, içsel ve bütüncül bir yapının bileşenleri olarak konumlanır; kendisi dışında hiçbir şey yoktur veya bütün gerçeklik tek bir gerçeklik olarak kendi bünyesinde toplanmıştır²¹⁰.

Çocuğun kendini öteki kişi ve nesnelere ayıramadığı, söz dinlemeyen organlara karşı büyük bir acizyet ve bölünmüşlük hissi içinde bulunduğu bu dönem çocuğun kendi imgesini bir ayna veya yansıtıcı bir yüzeyde (annenin yüzü gibi) tanıması ile son bulur. 6 ila 18 aylık bebek aynaya baktığında ilk anda kendini onu kucağında tutan annesi veya ona eşlik eden bir başkası ile karıştırırsa da giderek aynada görünenin kendi imgesi olduğunu fark eder. Aynada kendi yansımasını tanıyan çocuk, büyük bir heyecan ve haz duyarak aynadaki imgesi ile oynamaya başlar. Bu oyun giderek çocuğun aynadaki imgesine hayranlığına ve aynadaki imgeyi üstlenme çabasına dönüşür. Zira çocuğun aynada gördüğü şey, ayna öncesi dönemdeki parçalanmış vücut algısının tersine, bütüncül bir benlik imgesidir. Ne var ki çocuğa

²⁰⁹ Jacques Lacan, *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, (çev. Sylvana Tomaselli), New York: W.W. Norton & Company, 1991, s. 97.

²¹⁰ İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 273-74; Dylan Evans, *Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü*, (çev. Umur Yener Kara, Turgay Sivrikaya), İstanbul: İslık Yayınları, 2019, s. 47.

haz veren aynadaki bütünlüklü benlik imgesi, çocuğun devam eden kısıtlı hareket kabiliyeti, bağlantısız organlar ve parçalanmış vücut algısı ile çelişir. Çelişki çocuğun aynadaki imgesi ile ‘özdeşleşme’siyle²¹¹ son bulur. Özdeşleşme anı aynı zamanda çocuğun bir benlik olarak kendini tanıdığı ve kendi bedeninin annesinin bedeninden farklı olduğunu fark ettiği ilk andır. Sonuç olarak psikanalitik anlamda benlik, çocuğun aynadaki imgesi ile özdeşleşmesinin ürünüdür²¹².

Ayna evresi, çocuğun kendini öteki kişilerden ve nesnelere ayırmaya başladığı ve bölünmemiş bir benlik imgesi ile özdeşleşerek kendini fark ettiği büyümlü bir an olsa da ayna imgesinde doğan benlik temelde çocuğun kendi gerçekliğine yabancılaşmasının bir ürünüdür²¹³. Zira aynada görünen, hem çocuğun kendisi, kendi yansıması; hem de kendisi olmayan yani yalnızca bir kendilik imgesidir²¹⁴. Aynada oluşturulan benlik, “(...) sayesinde öznenin bir varlık-değeri kazandığı, kendi olmayan ama tümüyle kendi olduğuna inanmak istediği bir imajdan gelen bir sabitleme, yani imgesel bir yakalanma”dır²¹⁵. Gelgelelim psikanalitik yabancılaşma, olumsuz, benlik duygusunu zedeleyen veya kendilik bilincini yerinden eden bir yabancılaşma değildir. Benlik, aslında “kendi olmayan ama tümüyle kendi olduğuna inanmak istediği” bir imgeye tutkuyla sarılır²¹⁶. Zira aynadaki ‘ben’, gerçek ‘ben’in aksine kusursuz ve bütünlüklü bir görünüme sahiptir. O halde yabancılaşma çocuğun kendini fark etmesinin ve bir benlik inşa etmesinin ilk şartıdır; “(...) ego olmak için (...) ben

²¹¹ Özdeşleşme (özdeşim) kavramı Lacancı psikanalizde, bireysellikleri verili iki özne olarak A’nın B’ye dönüştüğü bir süreci ifade etmez. Öncelikle özdeşim kavramı, psikanalizde, psişik bir uzama, bilinçdışına taşınır. Öte yandan Lacan’cı özdeşim kavramı A’nın B’nin niteliklerini özümlediği ve ona dönüştüğü bir ilişkidense, B’nin A’yı yarattığı karmaşık bir sürece atıfta bulunur. Bkz. J. D. Nasio, *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, (çev. Murat Erşen, Özge Erşen), 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları, 2018, s. 143-47. Ayrıca Saffet Murat Tura özdeşleşme olarak çevrilen “*identification*” teriminin “özdeşleşme/kimlik edinme” olarak karşılanmasının daha doğru olduğunu söylemektedir. Saffet Murat Tura, *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz*, 7. Baskı, İstanbul: Kanat Kitap, 2017, s. 18.

²¹² Tura, *Freud’dan Lacan’a Psikanaliz*, s. 182-83; Homer, *Jacques Lacan*, s. 42; Mustafa Yıldırım, *Jacques Lacan ve Felsefesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü: Gazi Üniversitesi, 2010, s. 27-28.

²¹³ Lacan, *Baba-nın-Adları*, s. 34.

²¹⁴ John Lechte, *Elli Çağdaş Düşünür*, (çev. Barış Yıldırım), 1. Baskı, İstanbul: Açılım Kitap, 2007, s. 135.

²¹⁵ Castanet, *Lacan’ı Anlamak*, s. 22.

²¹⁶ Mustafa Demir, *Hegelci Arzu Kavramının Lacan Felsefesine Etkileri*, (Yüksek Lisans Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü: Akdeniz Üniversitesi, 2018, s. 17.

olmayan beni kabullenmeliyimdir²¹⁷.” Ayrıca yabancılaşma çocuğun aynadaki yansıması ile girdiği imgesel bir özdeşleşme ilişkisinin sonucunda ortaya çıkar. Bu bakımdan özne, “tam da kendi varlığı *içinde* yabancılaşmıştır²¹⁸.” Başka bir deyişle yabancılaşan benlik daima bir öteki olacaktır; “o kadar ki asla bizzat kendim olamayacağımıdır²¹⁹.”

3.1.2. Simgesel Dönem/Düzen

Anneye ilksel birlikten ayrılma ve ayna imgesi ile özdeşleşim sürecini ifade eden imgesel dönem, benliğin oluşumunun hazırlandığı ancak henüz özneliğin tamamlanmadığı bir dönemdir. Ayna evresindeki imgesel özdeşleşim dolayısıyla çocuk, belli belirsiz bir benlik algısı inşa eder fakat “kendisi için bütünlüklü bir kişilik geliştirmeyi başarması neredeyse olanaksızdır²²⁰.” Zira imgesel dönem benliğin dışarı çıkamadığı, öteki ile bağ kuramadığı içsel, zihinsel bir süreçtir²²¹. Ayrıca imgesel dönem çocuğun dil gelişiminin tamamlanmasından önceki evreye karşılık gelir. Fakat çocuk, giderek dil yetisini kazanır ve dilin içine girerek öteki kişilerin yanında bir ‘ben’ olarak varlık kazanabileceği ve onlarla iletişime geçebileceği yeni bir dünyaya dahil olur. Bu dünya simgesel düzenin dünyasıdır ve benlik Lacan’ın dil, kültür ve hukukun²²² bir bileşimi olarak ifade ettiği, kültürel, hukuki ve gramatik (dilsel) bir yapı

²¹⁷ Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 50.

²¹⁸ Homer, *Jacques Lacan*, s. 44.

²¹⁹ “Lacan burada Ego psikolojisine ve bu psikolojinin (...) *ben* ile *kendilik*’i eşitlemesine karşı argüman geliştirmektedir. Lacan *ben*’in bütünlük ve hakimiyete ilişkin yanlısal bir imgeye dayandığında ve bu tutarlılık ve hakimiyet yanlısamasını sürdürmenin *ben*’in işlevi olduğunda ısrarcıdır. Bir başka deyişle *ben*’in işlevi, parçalanmışlık ve yabancılaşmışlık hakikatini benimsemeyi reddetmek yoluyla, bir tür *yanlış-tanımadır*.” Homer, *Jacques Lacan*, s. 43. Ayrıca bkz. Lacan, *Baba-nın-Adları*, s. 48.

²²⁰ Madan Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm: Eleştirel Bir Giriş*, (çev. Abdülbaki Güçlü), 5. Baskı, Ankara: Pharmakon Kitap, 2017, s. 47.

²²¹ “Lacan, dış dünyayla etkileşime girmeden önce iç dünyamızda hazır olarak bulabileceğimiz hiçbir psişik aygıtın bulunmadığını, ancak bireyin öteki ile ilişkisindeki dönemsel özelliklere göre değişen bir kendilik algısının ortaya çıkabileceğini belirtir.” İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 162.

²²² Psikanaliz ve çağdaş hukuk teorisi arasındaki bağlantı noktaları ve gelişmekte olan psikanalitik hukuk kuramlarına dair bkz. Costas Douzinas, “Law’s Birth and Antigone’s Death: On Ontological and Psychoanalytical Ethics”, *Cardozo Law Review*, Cilt 16, Sayı 3/4, (1995), s. 1325-62; Costas Douzinas, “Psychoanalysis Becomes the Law: Notes on an Encounter Foretold”, *Legal Studies Forum*, Cilt 20, Sayı 3, (1996), s. 323-36.

olan “büyük Öteki”²²³ ile karşılaşarak, yalnız bu sayede bir özne haline gelir ve kendi toplumsal konumunu üstlenir. Başka bir deyişle özne “tam olarak insan olabilmek için bu simgesel düzene -dilin, söylemin düzenine- bağlıdır²²⁴.” Zira dil ve dilin içsel yapısında hayat bulan, gezinen yasalar ve kültürel kalıplar, bireyden önce var olur ve bireyin toplumsal kimliğini belirler. Özne, dilin içine doğar; dil, onun kişiliğinin, özneliliğinin ve arzusunun temel belirleyicisi konumundadır²²⁵. Castanet’in belirttiği gibi, sözkonusu Lacancı özne şemasının en önemli sonucu, öznenin Kartezyen gelenek ve bilinç felsefelerinde açıldığı şekliyle verili bir bütünlük değil, onu kuşatan dilsel ve kültürel çerçevenin belirleniminde bölünmüş bir benlik deneyimine sahip olduğudur: “Öyleyse özne, ilk değildir. Öznenin meydana gelebilmesi için dilin önceden gelen Öteki’si gereklidir. Bundan çıkan sonuç şudur: özne kendi nedeni olamaz²²⁶.”

İmgeselden simgesele geçiş ve benliğin dil yetisi kazanarak öznelarası ilişkilerin dünyasına dahil olma süreci, Lacancı özne şemasının merkezi problemlerinden biridir. İki dönem arasındaki geçişi Lacan, temelde “Oedipus Kompleksi” ve “Baba’nın Adı” kavramları ile açıklar. Oedipus Kompleksi çocuğun gelişiminin belli evrelerinde²²⁷ ebeveynlerine yönelik bilinçdışı sevgi veya nefret dolu hislerine ve cinsiyetler arasındaki cinsel farklılıklara dair yaşadığı karmaşaya atıfta

²²³ Lacan, ‘öteki’ (*autre*) ile büyük ‘Öteki’ (*Autre*) kavramları arasında ikili bir ayrıma gider. Küçük harfle yazılan ‘öteki’ benliğin bir yansıması, aslında öteki (kişi) olmayan ‘öteki’dir. Aynadaki imge, çocuğun bütünlüklü benlik yanılmasıdır ve Lacancı psikanalizde yabancılaşmanın kaynağıdır. Büyük Öteki ise indirgenemeyen bir başkalığı ifade eder. Öteki simgesel düzenin, Lacan’ın deyişiyle, öznenin içinde görünür hale gelmesi gereken o canlı varlığın alanıdır: dilin, hukukun ve devletin. Fakat Öteki, bu asıl anlamın dışında, Lacan’ın çalışmalarında öteki kişileri ifade etmek üzere de kullanılmıştır. Bu çalışmada bu anlamı karşılamak üzere, bir karışıklık olmaması adına, ‘öteki kişi’ ifadesi kullanılmıştır. Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*, (çev. Nilüfer Erdem), 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 216; Evans, *Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü*, s. 201-3.

²²⁴ Homer, *Jacques Lacan*, s. 67.

²²⁵ Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 47; Homer, *Jacques Lacan*, s. 66-67.

²²⁶ Castanet, *Lacan’ı Anlamak*, s. 35. Lacan özne ile benlik (ego) arasında temel bir ayrıma gider. Benlik imgesel düzene aitken, özne dile dahil olarak, konuşarak simgesel düzende ortaya çıkar. Evans, *Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü*, s. 205. Lacan’ın bu ayrımı yapmaktaki amacı “‘Ben’in tözselliğini bozmak(tır)’” Homer, *Jacques Lacan*, s. 68.

²²⁷ Freud, Oedipus Kompleksi’nin üç ila beş yaşları arasında yaşandığını tespit eder. Bkz. Evans, *Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü*, s. 192.

bulunur²²⁸. Baba'nın Adı ise, çocuğun anne ile ilksel bütünlüğe geri dönme arzusunu baskılayan ve çocuğu anneden ayırarak özneleşeceği simgesel düzene, yani topluma dahil eden işlemdir.

Oedipus Kompleksi, çocuğun anne ile yaşadığı “toplumdışı, ikili, dolaysız²²⁹” ilişkisine bu ilişkiyi olumsuzlayan bir üçüncü olarak baba figürünün katılması ile gelişir. Başlangıçtan itibaren çocuğun arzusu anne ile doğum öncesindeki güvenli ve dolaysız birliğe geri dönmek ve annenin arzulanı olmaktır. Fakat çocuğun anneye yönelik bu ‘ensest’²³⁰ arzusu babanın müdahalesi ile sonuçsuz kalır ve anne ile çocuk arasındaki imgesel birlik parçalanır²³¹. Zira babanın, annenin arzulanı olarak konumunu paylaşmaya ya da takas etmeye niyeti yoktur²³². Öte yandan Lacan’a göre ensest yasağı, gerçek bir baba hatta bir erkek tarafından buyurulmak zorunda değildir. Ensest yasağı simgesel düzenin temel ilkesi olarak toplumsal ve kültürel bir norma tekabül eder. Nitekim Lacan’a göre Baba'nın Adı, öznenin baskısı ve belirlenimi altında bulunduğu ve özneyi önceleyen toplumsal değer dizgesini karşılar. Gerçek bir baba bulunmasa dahi, annenin söylemi ve yasağa uygun davranışları da Baba'nın Adı'nın işlevinin yerine gelmesi için yeterlidir²³³. Öte yandan çocuğu anneden ayıran yasa, çocuk için her ne kadar katlanılması zor bir psişik karmaşaya yol açsa da, Lacan’a göre sözkonusu karmaşa aşılmadan özneleşme süreçleri tamamlanamaz. Baba'nın Adı'nın müdahalesi, “içerisinde, çocuğun annesinden ayrı bir varlık olarak

²²⁸ Oedipus Kompleksi ilk defa Freud'un Sophokles'in ünlü *Kral Oedipus* trajedisine yönelik yorumları ile geliştirilmiştir. Trajedi, Oedipus'un babası olduğunu bilmeden Thebai kentinin kralını öldürerek yerine geçmesi ve yine farkında olmadan annesi olan kadınla evlenmesini anlatır. Freud buradan hareketle “en derin bilinçdışı arzumuzun babamızı öldürmek ve annemizle evlenmek olduğunu” ileri sürmüştür. Bkz. Homer, *Jacques Lacan*, s. 76. Lacan bu kompleksin özneleşme süreçlerindeki merkezi konumunu teslim etmekle birlikte, Freud'un biyolojik cinsiyetler ve cinsellik temelindeki açıklamalarını simgesel, toplumsal bir boyuta taşımıştır. Homer, *Jacques Lacan*, s. 77.

²²⁹ Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 48.

²³⁰ Anneye yönelik ensest arzu ‘aseksüel’dir. Cinsel olmayan bir anne-çocuk bütünlüğünü ifade eder. Bkz. İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 433.

²³¹ Lacan'ın tüm toplumları kuran temel yasa olarak “ensest yasağı”na vurgusu antropolog Claude Lévi-Strauss'un yapısalcı çözümlerine dayanır. Lacancı psikanalizin yapısalcı kuramla ve özel olarak Strauss ile ilişkisi için bkz. Homer, *Jacques Lacan*, s. 53-56.

²³² Evans, *Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü*, s. 194.

²³³ Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 48; Castanet, *Lacan'ı Anlamak*, s. 43.

tanımlamaya başlayabileceği bir uzam yarat(arak)²³⁴” çocuğa toplumsal yaşamda kendi konumuna sahip bir özne olma imkanını sağlar.

Fakat bu süreç boyunca, çocuğun annesinin arzusunun tek ve biricik nesnesi olduğuna yönelik varsayımı sarsılır. Annenin günlük hayata geri dönmesi ile birlikte, doğumdan itibaren anneye kurulan yoğun ilişki yavaş yavaş geriler. Veya başka bir kardeşin bulunduğu durumlarda çocuk, annenin kardeşe yönelik ilgisini keşfeder. Daha önce anne ile kaynaşmış bütünleşmiş olan çocuk, annenin ondan giderek uzaklaşan bakışını veya bölünen ilgisini anlamlandırmakta güçlük çeker²³⁵. İlk olarak kendini anneden ayıran şeyin daha üstün bir gücün, babanın buyruğu ve zorlaması olduğuna hükmeder. Bu yargı ile birlikte çocukta babaya yönelik güçlü bir öfke duygusu gelişir. Ayrıca annenin arzusunun kardeşler ve baba gibi başka kişilere yönelmiş olması çocuk için annenin de bir arzulayan olarak ‘eksik’ olduğunu açığa çıkarır. Lacan’a göre annenin arzu nesnesi ‘fallus’tur²³⁶. Çocuk, annenin dışa dönük arzu arayışını keşfetmesinden itibaren annesinin kayıp arzu nesnesi olan fallus olmaya çabalar. “Anne ile çocuk arasındaki basit ikili ilişki, çocuk, anne ve annenin arzusunun nesnesi arasındaki üçgen bir ilişkiye dönüşür²³⁷.”

Zamanla annenin arzusunun aslında babaya yöneldiği ortaya çıkar ve “babanın, çocuğun sahip olmadığı bir şeye sahip olduğu ve annenin de arzuladığı şeyin bu olduğu varsayılır²³⁸.” Baba fallusa sahiptir; annenin fallusu olmaya yönelik bireysel çaba ve anne için babayla yürütülen rekabet boşunadır. Bu kırılma anı aynı zamanda çocuğun o ana kadar anne ile bağı kopartan yasanın buyurucusu olması açısından iyi duygular

²³⁴ Homer, *Jacques Lacan*, s. 78.

²³⁵ İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 320.

²³⁶ Fallus, Freud’un Oedipus karmaşasına yönelik biyolojik açıklama şemasının bir sonucu olarak genellikle erkek cinsel organı olarak ‘penis’i karşılar. Bu noktada çocuğun ve annenin eksikliğini hissettiği şey de penis olacaktır. Lacan Oedipus Kompleksini simgesel düzeyde ele alınca kavramın anlam alanı genişlemiştir. Fallus, Lacancı kavramsal dizinde “Öteki’nin arzusunun bir göstereni” olarak cinselliği de çağrıştıracak bir biçimde ‘aşk’ın ve arzusunun anlam alanlarına dahil olur. “Fallus, arzusunun, kaybettiğimiz ve sürekli arayışında olduğumuz, fakat aslında ilk etapta hiç sahip olmadığımız nihai nesnesidir” Homer, *Jacques Lacan*, s. 83; Jacques Lacan, *Fallus’un Anlamı*, (çev. Saffet Murat Tura), İstanbul: Afa Yayınları, 1994, s. 51 vd. Evans, *Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü*, s. 110.

²³⁷ Homer, *Jacques Lacan*, s. 80.

²³⁸ Homer, *Jacques Lacan*, s. 81.

beslemediği babası ile özdeşleşmesinin başlangıcıdır. “Hayal kırıklığı ve yoksunlukla giden bu varoluş diyalektiğinde çocuğun babaya doğru salınışını sağlayan şey, babanın annenin arzusunun olası nesnesi olarak, olası bir fallik nesne olarak ortaya çıkmasıdır²³⁹.” Gelgelelim baba ile özdeşleşme babaya duyulan öfkeyi sona erdirmez. Anneye duyulan arzu ile babaya yönelik öfke bilinçaltına itilir ve baba ile özdeşleşen çocuk bu duyguların sürekli baskısı altında çatışık bir psikolojik durumla baş başa kalır. Sonuçta travmatik duygu durumunu ve çocuğun babaya duyduğu nefreti ortadan kaldıran şey, babaya öfkenin sebebinin ortadan kalkmasını sağlayan bir keşiftir. Çocuk, kendisini anneden ayıran, ensest arzularını yasaklayan buyruğun babanın yalnızca kendisine yönelik bir buyruğu olmadığını; bunun yerine toplumun tüm bireylerinin tabi olduğu ‘doğal’ bir yasayla karşı karşıya olduğunu keşfeder²⁴⁰. Böylelikle babaya olan öfke dağılır ve çocuk anneye yönelik ensest arzusundan vazgeçerek simgesel düzene dahil olur²⁴¹.

Baba ile özdeşleşim Oedipus karmaşasının sonudur. Bu noktada baba veya bir babalık işlevi olarak Baba’nın Adı kavramı önemli bir yer tutar. Zira süreci sona erdiren asıl etken, anneye yönelik imkansız ve yasak arzusunun yerine Baba’nın Adı’nın ikame edilmesidir. Benliği bir özne olarak kuran ve simgesel düzene dahil eden şey bu yer değiştirmedir: “Çocuk babanın adını, en önemlisi de onun “hayır, olmaz!...” dediklerini kabul ettiğinden, dil ile birlikte toplum yasaları da çocuğun içinde iyiden iyiye yerleşmeye başlar²⁴².” Öte yandan toplum yasaları ile karşılaşan özne ‘eksik’ bir öznedir. Nitekim baba sayesinde çocuk, anne ile ilksel birlik arzusundan vazgeçer ve yaşamı boyunca peşini bırakmayacak bir eksiklik hissi ile birlikte toplumsallaşır. Çocuğu anneden koparan ve anneye dönüşü yasaklayan bu süreç Lacan tarafından “sembolik kastrasyon” veya “hadım edilme” olarak kavramsallaştırılır²⁴³. Zira simgesel düzenin ‘büyük Öteki’si öznenin geri dönüşünü yasaklar. Karşılığında vadettiği şey ilksel arzusunun geçici ikameleridir: “Bu eksiklik, kısmen, çocuğun

²³⁹ İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 297.

²⁴⁰ İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 291.

²⁴¹ Homer, *Jacques Lacan*, s. 85.

²⁴² Sarup, *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm*, s. 48.

²⁴³ Nasio, *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, s. 64.

gösterenle, sözcüklerle ve imgelerle özdeşleşmesiyle giderilir²⁴⁴.” Başka bir deyişle özne, ilksel arzu nesnesinden -anneden- vazgeçer fakat anne ile bütünleşik varlığını, artık imkansız hale gelen bütünlük ve tamlık hissini simgesel olanda, dilsel dünyanın gösterenleri arasında durmadan arar. Ayrıca simgesel düzende özne, dile yerleşerek bir gösterene dönüşür, isim elde eder ve ikinci kez kendine yabancılaşır. İlk defa aynadaki bütüncül imgesi ile özdeşleşen benlik, dile dahil olarak Öteki'nin egemen dünyasına girer ve bir kez daha kendi gerçekliğinden uzaklaşır. Özne, aynadaki imge olmadığı gibi dildeki temsili olarak 'ben' de değildir; özne kendi gerçekliğinin öteki kişiler ve nesnelere ilişkisi boyunca sürekli yeniden şekillenen ve yolundan sapmış yansımalarından ibarettir. 'Ayna' ve 'dil' kişinin gerçekliğini temsil etmekte yetersizdir. “Bundan ötürü, psikanaliz açısından, konuşan bir tür olarak insanlığı yaratan temel yasa, bölünme ve ayrılmadır²⁴⁵.” Bölünmüş ve ayrılmış benlik duygusu Lacancı öznenin kaderidir ve öznenin sürekli başa dönen, sona ermesi imkansız arzu arayışı aslında Lacan'ın Gerçek olarak adlandırdığı dönemin bir kalıntısı ve semptomudur.

3.1.3. Gerçek ve Arzunun Diyalektiği

Gerçek dönemi, ayna evresi ile başlayan imgesel dönem ve öznenin dilin simgesel düzenine girmeden önce, anne ile çocuk birlikteliğinin en yoğun yaşandığı dönemdir²⁴⁶. Bu dönem boyunca çocuk iç-dış, ben-öteki gibi karşıtlıklardan bütünüyle habersizdir. Kendi bedeni ile annenin bedenini birbirinden ayıramadığı gibi ihtiyaçlarını gideren ve gereksinimlerini karşılayan nesnelere de bu bütünlüğün bir uzantısı olarak algılanır. Bunun sebebi, çocuğun yeme-içme gibi ihtiyaçlarının, ortaya çıkar çıkmaz anne tarafından gecikme olmaksızın ve dolaysız bir biçimde karşılanıyor olmasıdır. Gerçek'in bu düzeni içinde çocuk “nesnesi olmayan ve bütünüyle

²⁴⁴ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 330.

²⁴⁵ Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 50. “Babanın Ödipal yasası aracılığıyla, anne bedeninden, kişinin kendi imgesiyle narsistik özdeşleşmesi ile kendi bedeninden, işaret içinde hiçleştirilmeleri ya da olumsuzlanmaları aracılığıyla özne ve nesne olarak ötekiden ayrılır” Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 333.

²⁴⁶ Anne karnındaki bebeğin yaşamı, doğum ve ayna öncesi dönem Gerçek'in yaşam içindeki tezahürleri olarak örnek verilebilir. Bkz. Tuzgöl, “Lacanyen Psikanalitik Kuram ve Öznenin Konumu”, s. 43-44.

kendisinden oluşmuş ve kendisine yeterli bir dünya içinde²⁴⁷ yaşar. Nitekim Lacan, Gerçek'in bütünlüklü, sade, yalın ve tam ve kusursuz doyum dünyasını "eksikliğin eksik olduğu", herhangi bir şeyin yokluğundan bahsedilemeyecek bir düzen olarak tanımlar²⁴⁸.

Çocuğun herhangi bir şeyin yokluğunu fark etmesi, doyumun geciktirilmesi veya bir isteğin anne tarafından reddedilmesi, onu bu bütünlük ve tamlık 'rüya'sından uyandırır. Zira istenildiği anda doyum nesnesine ulaşamama, nesnenin (dolayısıyla annenin) dışsallığının bir belirtisidir. Nesne, benlik ile dünya arasındaki boşluğu açığa çıkarır ve kendini nesneden ayıran benlik, bu sayede imgesel ve simgesel varoluş alanında "kendisine kimlik kazandıracak olan ilişkilerin içine itilir²⁴⁹." Bu andan itibaren 'nesne', özne için bir eksiklik ve kayıp durumu ile damgalanmıştır: Gerçek dönemindeki 'yarık'sız varoluş veya anne ile boşluksuz bütünlük, dışsal 'nesne'nin ait olduğu imgesel ve simgesel düzenler tarafından tam olarak temsil edilemez ve çocuğun anneyi kaybını²⁵⁰ işaretleyen 'eksiklik' özneyi yaşamı boyunca takip eder. Zira Lacan'a göre, hastanın deneyimlediği acıyı doktora tam olarak tarif edememesi gibi anne ile çocuğun ilksel birliğini ifade eden Gerçek de simgeleştirilemez ve dile aktarılamaz²⁵¹. Gelgelelim anneden ayrılan ve simgesel düzenin büyük Öteki'sinin dünyasına dahil olan öznenin aradığı şey tam da Gerçek'in eksiksiz ve çatlaksız dünyasıdır. Öte yandan anne ile ilksel birliğe dönüşe yönelik ensest arzu, anne ile bedensel bütünlüğe dönüş mümkün olmadığından hem imkansız hem de simgesel düzenin normlarına göre yasaktır. Eksik, bölünmüş ve boşluklu varoluşu ile topluma dahil olan özne, kaybettiği bütünlük ve tamlığı imgesel özdeşleşimler ve simgesel düzende edindiği toplumsal kimlikler yoluyla telafi etmeye çabalar. Ne var ki hiçbir

²⁴⁷ İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 276.

²⁴⁸ Tuzgöl, "Lacanyen Psikanalitik Kuram ve Öznenin Konumu", s. 43; Evans, *Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü*, s. 127.

²⁴⁹ İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 279.

²⁵⁰ Lacan bu kaybın başlangıcının aslında doğum anı olduğunu söyler; çocuğu nesnel ilişkiler dünyasına iten sonraki ayrılık ise daha sonra gerçekleşir. Anne ile bütünlük bir varlık olarak çocuk doğum ile birlikte ilk defa dışsal dünyaya girer. Bkz. Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, s. 217.

²⁵¹ Jean-Pierre Cléro, *Lacan Sözlüğü*, (çev. Özge Soysal), 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 53-54.

çaba Gerçek'in bütünlüğünün yerine dolduramaz²⁵²; zira öznenin tamlık arayışıyla yöneldiği büyük Öteki de en az özne kadar yoksun ve bölünmüştür; "simgesel düzen hiçbir zaman tamamlanamaz²⁵³."

Öznenin eksiklik hissini gidermeye yönelik başarısız girişimi, toplumsal gerçekliğin ve simgesel düzenin yaratıcısıdır. Özne anneden ayrılığın ardından yeniden bütünlüklü bir yaşamı arzular; tanınma ve sevgi talebiyle öteki kişilere ve toplumsal düzenin büyük Öteki'sine başvurur. Dolayısıyla Gerçek, Lacancı psikanalizde paradoksal bir biçimde ikili bir işlevi üstlenir: "toplumsal gerçekliğimizi destekler -onsuz, toplumsal dünya var olamaz- fakat aynı zamanda onun altını oyar²⁵⁴." Zira Gerçek, simgesel düzenin içine sızar ve öznenin anne ile ilksel birliğine alternatif bir bütünlük oluşturma arzusunu sonuçsuz bırakır²⁵⁵. Fakat aynı zamanda özne, bütünlük arzusunun bir ürünüdür. Gerçek'in kalıntısı olan kökensel eksik, arzuyu harekete geçirir bütünlük arzusu özneyi ikame nesnelere yönlendirerek ayakta tutar: Psikanalitik özne 'olmakta olan eksiklik'tir²⁵⁶.

Bütünlük 'arzu'su, özne için herhangi bir ihtiyacın talebi veya isteğin yerine getirilmesinden farklıdır. Lacan, içinde bulunduğu dönemde Freudyen geleneğe yaslanan psikanalitik yaklaşımları ihtiyaç, istek, dürtü gibi biyolojik yönelimleri arzu ile karıştırmakla suçlamıştır. Lacan'a göre arzu bir bütünlük arzusudur ve bilinçdışında yapılır. Öte yandan Lacan'ın çağdaşlarından ayrılmasının kuramsal kökenleri Hegel'e kadar uzanır²⁵⁷. Lacan, Alexandre Kojève'in 1933-1939 arasında *Ecole des Hautes Etudes*'de verdiği Hegel seminerlerini takip etmiş ve onun Hegel yorumundan büyük ölçüde etkilenmiştir²⁵⁸. Kojève'in Hegel yorumuna göre özbilinci yaratan

²⁵² İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 280.

²⁵³ Homer, *Jacques Lacan*, s. 93.

²⁵⁴ Homer, *Jacques Lacan*, s. 113.

²⁵⁵ "Gerçek, hiç görülmemiş, betimlenememiş bir şey olsa da, yaşanmış olduğu için, İmgesel ve Simgesel düzenlere girildikten sonra da Gerçek'i temsil etme çabası içgüdüsel bir nitelikte sürecektir." Bkz. İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 257-58.

²⁵⁶ Demir, *Hegeli Arzu Kavramının Lacan Felsefesine Etkileri*, s. 3.

²⁵⁷ Lacan, *Baba-nın-Adları*, s. 65.

²⁵⁸ Malcolm Bowie, *Lacan*, (çev. V. Peki Şener), 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 2007, s. 82, 196; Christian Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, (çev. Devrim Çetinkasap), 5. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016, s. 277-78.

ötekinin arzusunun arzusudur; özne zorunlu olarak ötekine bağımlıdır ve öznelarası bir ilişki ağı içinde yapılıdır. Lacan Hegelci özne felsefesini doğrudan psikanalize aktarır. Gelgelelim Hegel'e göre özbilinç, benliğin kendini ötekine kabul ettirmek amacıyla ölümü göze alarak giriştiği tanınma mücadelesinden (tarihsel olarak köle-efendi diyalektiğinden) özbilince ulaşarak çıktığı yerde Lacan, bölünmemiş, tam ve bütün bir özbilincin imkansızlığından söz eder²⁵⁹. Lacancı öznenin öznelarasılığı erişilmesi mümkün olmayan kayıp bir nesnenin (fallus) durmaksızın öteki kişiler ve dilin, hukukun ve devletin büyük Öteki'si nezdinde aranması anlamına gelir. Arzu doyurulamaz ve özne merkezsizleşir; benlik, kendini daima öteki kişilerde arayan, ötekinin arzusunun nesnesi olmaya çabalayan eksik ve bölünmüş bir özne olarak yaşamına devam eder.

Hegel'in arzu diyalektiğini yolundan saptıran Lacancı kuramsal müdahale, Kojeve'in özgün Hegel yorumuna dayanır. Kojeve, Hegel'in benliği ötekine bağımlı kılan şemasının, öznedeki temel bir eksikliği ortaya çıkardığını söyler. Arzu, öznde benliğe dışsal olarak konumlanan nesne veya öteki tarafından doldurulabilen bir boşluğun bulunduğunu açığa çıkarır. Ayrıca Kojeve'e göre boşluğu doldurmaya yönelik arzunun da içi boştur²⁶⁰. "Ötekinin arzulanması olarak arzu saf bir boşluk arzusudur ve öznenin asli noksanına delalet eder. Arzu tatmin edilmeyi değil, kendi devamlılığını, arzunun sürekliliğini ister²⁶¹." Arzunun özü bu boşluktur.

Lacan, Kojeve'in arzuyu öznedeki bir eksiklik ve boşluk ile ilişkilendiren Hegel yorumundan hareket ederek kendi arzu teorisini oluşturur. Lacan'a göre arzu, 'ihtiyaç' (gereksinim) ve 'talep' kavramlarından ayrılmalıdır. Bu çerçevede ihtiyaç, açlık ve susuzluk gibi biyolojik gereksinimleri karşılar. Öte yandan ihtiyaç, giderilmek amacıyla Öteki'ne -anneye- dilsel bir 'talep' formunda iletilmelidir. Lacan, bu noktada, talebin ihtiyaca indirgenemeyen bir şey olduğunu ve talebin içerisinde ihtiyacı aşan bir şeyin -sevgi talebinin- bulunduğunu söyler: "Bölünmüş, yokluk ve

²⁵⁹ İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 272.

²⁶⁰ Kojeve, *Hegel Felsefesine Giriş*, s. 43-44; Abdurrahman Aydın, *Dilbilimden Psikanalize Dil ve Arzunun Eklemlenışı*, (Doktora Tezi), Sosyal Bilimler Enstitüsü: Ege Üniversitesi, 2014, s. 235.

²⁶¹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 335.

eksiklikten mağdur olan özne, ötekine basitçe ihtiyaçlarının tatmini için bakmaz, kendisine koşulsuz bir evet lütfetsin diye bakar. Şayet (...) sözkonusu olan sade ihtiyaç olsaydı, pekâlâ bir emzirme makinesi [anne yerine] bireyin ihtiyacını giderebilirdi²⁶².” Ne var ki annenin veya talebin yöneltildiği öteki kişinin varlığı, öznenin bütünlük ve sevgi ihtiyacını tam olarak karşılayamaz. Zira “o da bölümüş, o da mağdurdur ve her ne kadar yüksek sesle söylenmiş olursa olsun, onun ‘evet’i olsa olsa gizlenmiş bir *belki* veya *bir dereceye kadar* olabilir ancak²⁶³.”

Lacan arzunun tam da bu noktada ortaya çıktığını söyler. Öznenin ihtiyacının karşılandığı fakat sevgi beklentisinin sonuçsuz kaldığı bu anda arzu, talebin, dile getirdiği ihtiyaç giderildikten sonra geriye kalan, indirgenemez tortusu olarak ifade edilir²⁶⁴. Başka bir deyişle arzu bir tanınma/sevilme arzudur ve bölünmüş bir benlik olan ötekine yöneltilen sevgi talebi daima sonuçsuz kalır. Öte yandan arzunun belirli bir nesnesi yoktur; zira tatmin arzuyu öldürür. Arzu nesnesine ulaşıldığında aynı nesneyi daha fazla arzulamak imkansız hale gelir. Dolayısıyla “arzu tatmin aramaz; aksine, kendi devamlılığının ve ilerlemesinin peşinde koşar, sadece arzulamaya devam etmeye çabalar²⁶⁵.”

Lacan’a göre arzuyu sürekli olarak harekete geçiren ve bu sayede özneyi ayakta tutan şey “küçük nesne *a*”dır (*objet petit a*)²⁶⁶. Lacan’ın psikanalize özgün bir katkısı olarak görülen “nesne *a*” kavramı, Gerçek’in ve onun bir tortusu olarak simgesel alana taşınan kökensel ‘eksik’in bir tamamlayıcısı olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle “nesne *a*” özne için bütünlük ve birliğin ideal biçimini temsil eder²⁶⁷. Arzu, tam da bu noktada, Gerçek’in yitirilmiş öznel gerçekliğinde yapılanarak anne ile ilksel, eksiksiz bütünlüğe geri dönmeyen ve ilksel bütünlüğün hatırlattığı koşulsuz sevgi ve ilgisini,

²⁶² Bowie, *Lacan*, s. 131-32.

²⁶³ Bowie, *Lacan*, s. 132.

²⁶⁴ Jacques Lacan, *Ecrits: The First Complete Edition in English*, (çev. Bruce Fink), New York: W. W. Norton & Company, 2007, s. 525.

²⁶⁵ Bruce Fink, *Lacancı Psikanalize Bir Giriş*, (çev. Özgür Ögütçen), İstanbul: Encore Yayınları, 2016, s. 90.

²⁶⁶ Terimdeki ‘*a*’ harfi Fransızca ‘öteki’ anlamına gelen ‘*autre*’ sözcüğünün ilk harfine karşılık gelir. Bkz. Evans, *Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü*, s. 190.

²⁶⁷ İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 287.

yeniden elde etmenin bir aracıdır. “Nesne *a*” sözkonusu bütünlük arzusunun veya özneye Gerçek’in öznel gerçekliğini hatırlatan ve onu Gerçek’e çeken nesne-nedenidir. Nitekim “nesne *a*, Gerçek döneminin öznesinin, eksiksiz bir bütünlük oluşturan gerçekliğini [sahte de olsa] yeniden yaratabilme gücü olan tek nesnedir²⁶⁸.”

Lacan’a göre Arzuyu harekete geçiren nesne *a*, kayıp bir nesnedir²⁶⁹ ve farklı formlar kazanabilir: Annenin yitirilmiş memesi, bir bakış, belli bir ses... Nesne *a*’nın büründüğü nesne formları, temelde Gerçek’e aittir. Nesne *a* dilin, öznenin ilksel varoluşunu ifade etmekte yetersiz kalması sebebiyle simgesel olarak ikame edilemez. Lacan’ın arzusunun nesnesinden bir ‘nesne-neden’inin bulunduğu savı²⁷⁰ bu noktada anlam kazanır. Arzu, özneye Gerçek’i hatırlatan nesne-neden’in (nesne *a*’nın) etrafında sürekli dolanır. Ne var ki, arzuyu sona erdirecek bir güzergâh bulunmamaktadır. Zira Gerçek’e dönmek yasaktır. Nitekim özne, simgesel düzene bu yaşağı kabul ederek girer ve kendi konumunu üstlenir. Öte yandan özne, simgesel düzende kökensel ‘eksik’in sürekli baskısı altında “küçük nesnenin geri çağrılmasını tetikleyen hayali senaryolar kurar: Fetişist bağlar, spor bir araba, daha iyi bir iş, akademisyenin kendi akranları arasında daha fazla kabul görmesi²⁷¹.” Gelgelelim, öznenin gerçekleşen hedefleri arzusunun gerçek nesnesinin (anne-çocuk birlikteliği veya fallus) sahte bir kopyası olduğunu açığa çıkarır: “Nesnesini deneyen itki, sonradan aslında bu nesne yoluyla tam olarak tatmin olmamış olduğunu keşfeder²⁷².” Bu kaygı verici deneyim özneyi “hemen daha hızlı bir araba veya *ad infinitum* (nihayetsiz) bir terfi gibi yeni bir nesneye bağlar²⁷³.” Sonuçta, arzusunun gerçek nedeni sürekli ötelenir. “Kökten bir biçimde kaybedilmiş sıfatıyla işlevsel olan nesne, böylece arayışa yani yinelemeye yol açar²⁷⁴.”

²⁶⁸ İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 423.

²⁶⁹ Castanet, *Lacan’ı Anlamak*, s. 60.

²⁷⁰ Lacan, *Baba-nın-Adları*, s. 63.

²⁷¹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 336.

²⁷² İzmir, *Öznenin Diyalektiği*, s. 423.

²⁷³ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 336.

²⁷⁴ Castanet, *Lacan’ı Anlamak*, s. 58.

Özne, arzunun sürekliliği içinde ve “nesne *a*”nın eksikliği gizleme, bölünmüşlüğü yoksunluğunu hissettirmeme işlevi sayesinde Gerçek’in kendine çeken baskısından sıyrılarak yaşamını sürdürür. Lacan’a göre Gerçek’in baskısı aslında ölüm dürtüsüdür. Zira anne ile ayrılıktan ve geri dönüşün imkansızlığından sonra dile gelmeyen, simgeleştirilemeyen tek şey, simgesel alanda Gerçek’in tek mümkün formu olan ölümdür²⁷⁵. Bu çerçevede Lacan, arzuların ölüm dürtüsü ile bağlantılı olduğunu ileri sürer²⁷⁶. Dolayısıyla “nesne *a*”nın ve öznenin bütünlük arzusunun sahte, geçici ikamelerinin temel işlevi özneyi ölümün dipsiz kuyusundan çekip çıkarmaktır. “Hepsi de arzuyu yanlış tanıyarak, benliği arzunun o hastalık arasından korumaya çalışır²⁷⁷.” Bu nedenle, arzu ve onun nedeni olarak “nesne *a*” simgesel düzende var olan öznenin özüdür; eksikliği ve bölünmüşlüğüne rağmen özneyi hayatın içinde tutan yaşam kaynağıdır.

3.2. DOUZINAS’A GÖRE PSİKANALİTİK İNSAN HAKLARI FELSEFESİNDE ÖZNE VE HAKLAR

Bir özne teorisi olarak psikanaliz, insan haklarının postmodern merkeziliğini ve işleyişini açıklamak için elverişli bir kuramsal temel sağlar. Douzinas’a göre simgesel düzene ait olan haklar, öznelerin kimliklerini tanımlama ve bu kimliklerin hem öteki kişiler hem de büyük Öteki (dil, hukuk, devlet) tarafından tanınması mücadelesinde yardımcı yapılar olarak görülebilir. İnsan hakları, Öteki tarafından kurumsal olarak tanınma arzusunu hukukileştirir ve öznenin taleplerine kamusal tanınma sağlar. Böylelikle, özneyi var eden öznelerarası alan hakların güvencesi altında toplumun tüm üyelerine açılır. Dolayısıyla haklar, özne için bir işlev ve öteki kişiler ile resmi ilişki kurma usulleridir²⁷⁸. Ayrıca Douzinas, haklara yönelik psikanalitik incelemesini toplumsal ve hukuki alana doğru genişleterek hakların toplumsal alan için anlamının “küçük nesne *a*”nın özne için taşıdığı anlama benzer olduğunu iddia eder²⁷⁹.

²⁷⁵ Tuzgöl, “Lacanyen Psikanalitik Kuram ve Öznenin Konumu”, s. 47.

²⁷⁶ Homer, *Jacques Lacan*, s. 125-26.

²⁷⁷ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 337.

²⁷⁸ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 340.

²⁷⁹ Douzinas’ın haklara yönelik psikanalitik incelemesi ve özellikle nesne *a*’yı merkeze alan açıklaması, Sloven filozof ve sosyolog Renata Salecl’in liberalizmden esinlenen psikanalitik insan

Douzinas, simgesel dönemin kurucu ilkesi olan ensest yasağının öznedey meydana getirdiği kastrasyon veya iğdişin yanısıra, nesne *a* kavramını haklar alanına aktarırken özneyi yoksun bırakan ikinci bir kastrasyondan, “hukuki sembolik iğdiş”ten bahseder. Hukuki sembolik (simgesel) iğdişin temelinde, Douzinas’ın Lacancı psikanalizin dile dahil olarak ortaya çıkan öznesi ile “kurumsal varlık olarak hukuki özne”nin analitik olarak birbirinden ayrılabilmesi tezi yatar. Hukuki özne, hukuka dahil olduğunda veya pozitif hukukun normlarına tabi olarak ortaya çıkar. Hukukun bireysel ve toplumsal hayatın tüm varoluş alanlarını kapsayan ve daima çoğalan, kapsamı genişleyen buyruk ve düzenlemeleri özneyi hukukun gölgesinde bırakır. Böylelikle, ilk iğdişi destekler bir biçimde ikincil hukuki sembolik iğdiş, özneyi “ikinci bir yasa-temelli bütünlük eksikliği ve yaşamın en mahrem hususlarını kaplayan bir hukuki belirlenim ile karşı karşıya getir(ir)²⁸⁰.”

3.2.1. Küçük Nesne *a* Olarak Haklar

Douzinas’a göre haklar, hukuki iğdişin, başka bir deyişle öznenin hukukun zorlayıcı dünyasına dahil olmasının bedeli olarak görülebilir. Bu anlamda haklar, Lacancı psikanalizde “nesne *a*”nın fetişist ikameleri olarak öngörülen sahte nesnelere ile oldukça benzerdir. Fakat Douzinas, insan haklarının doldurmaya çalıştığı boşluğun, -anne-çocuk ayrılığından farklı olarak- birey ile toplum arasında başlangıçta varsayılan bütünlükten ayrılmanın yarattığı bir boşluk olduğunu belirtir. Nitekim nesne *a* olarak haklar, “arzulanan sosyal bütünlüğün anımsatıcısı ve yoksunluğun ikameleri²⁸¹” olarak görünür ve arzusunun nedeni haline gelir. Ne var ki özne, arzusunun sahte nesnelere olan haklar ile arzuladığı bütünlüğe ulaşamaz. Dolayısıyla hakların başarısı her zaman sınırlı olacaktır. Fakat psikanalitik kuram açısından hakların asli işlevi, imkan dahilinde bulunmayan bir bütünlük arzusunun gerçekleştirilmesindense, özneyi arzulayan bir konumda tutmak ve özneliğini sürdürebilmesi için destek

hakları kuramının eleştirel bir yeniden okunmasına dayanır. Bkz. Renata Salecl, *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism After the Fall of Socialism*, London; New York: Routledge, 1994; Renata Salecl, “Rights in Psychoanalytic and Feminist Perspective”, *Cardozo Law Review*, Cilt 16, (1995), s. 1121.

²⁸⁰ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 345.

²⁸¹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 341.

sağlamaktır. Douzinas'a göre bu çerçevede haklar, öznenin arzusunu harekete geçiren ama asla doyuma ulaştırmayan hayali eklentilerdir: "(...) Hiçbir hak bana diğerinin beni tam olarak tanınmasını ve bana sevgi duymasını sağlayamaz; hiçbir hak bildirgesi adil toplum mücadelesini nihayete erdiremez²⁸²." İnsan hakları, gereği hiçbir zaman yerine getirilemeyecek bir "sevilme hakkı"dır²⁸³.

Douzinas Lacancı arzu diyalektiğinin, fetişist nesnelere hiçbir zaman doyuma ulaşmayan ve hep bir adım ötesini arayan yapısını insan hakları kuramına taşır. Douzinas'a göre arzunun doyurulmasının imkansızlığı giderek artan şekilde tanınma taleplerine yol açarken, haklara yönelik her tanıma daha fazla hakkı kışkırtır. Haklar hayatın daha fazla alanını kapladığında, benliğin mahrem kısımlarını sömürmeye başlar. İlişkiler ve eylemler hukukileştikçe doğal ortamlarından kopartılır ve hukukun hesaplama ve mübadeleye dayalı ekonomisine dahil edilir. Sonuçta 'haklar kültürü' bireysellik ve toplumsallığın doğal bütünlüğünü tehdit eder hale gelir: "Bitmez tükenmez arzu ve artan korkular gitgide ilişkilere nüfuz eder, topluluk parçalanmaya başlar. Eskiden müşterekliğin yerinde olan şey, kendilerini koruyan atomize olmuş varlıklar toplamına dönüşür²⁸⁴." Douzinas'a göre haklar kültürünün nihai sonucu, ne kadar hakka sahip olunursa güvensizlik hissinin o kadar büyüyeceği, kişiler arası yapay, geçici ve güçsüz bağlara dayanan bir toplumsallık biçimidir.

Hakların çeşitli bireysel ve toplumsal varoluş alanlarına sürgit devam eden yayılımı, toplumu ve hukukun kurumsal dünyasını sonu gelmez bir dönüşüm baskısı altına sokarken, bireysel özne için de olumsuz sonuçlar doğurur. Nitekim bu yayılım hukukun bedeni parçalara ayırmasına ve bütün bir benlik imgesinin zarar görmesine neden olur. Douzinas, insan haklarının, hukukun benlik üzerindeki yıkıcı etkisine karşı, öznenin yeniden bütün bir kendilik imgesine sahip olmasına imkan tanıyabileceğini ifade eder.

²⁸² Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 346.

²⁸³ Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 53.

²⁸⁴ Douzinas, *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, s. 54.

3.2.2. Bir Hukuk Ütopyası Olarak İnsan Hakları

Douzinan'a göre tikel hak talepleri ile kişinin en geniş kapsamıyla kimlik duygusu ve bütünlüklü beden imgesi arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Douzinan, bu noktada, ihtiyaç ve arzu arasındaki Lacancı ayrımı, hak taleplerinin içsel yapısına aktarır. Buna göre bir hak iddiası, farklı iki talebi aynı anda gündeme getirir: Bir taraftan, kişinin hak talebini doğuran somut gerçekliğin bir gereği olarak kişiliğin bir yanıyla ilgili bir talep (ifade hürriyeti, özel hayatın gizliliğinin korunması veya eşit muamele görme hakkı gibi); diğer taraftan cüz'i ihtiyaçları aşan bir şekilde kimliğin tüm unsurlarıyla ve kendi eşsiz mahiyeti içinde tanınmasına yönelik ikinci bir talep. Öte yandan talebin ikili yapısı muhatap için de geçerlidir. Özne, somut olayda hakkının ihlal edilmemesi veya taleplerinin yerine getirilmesini öteki kişiden isterken, aynı zamanda talebinin meşruiyetini hukuka dayandırır. Başka bir deyişle ikinci bir tanınma talebi hukukun zeminini oluşturan simgesel düzene yönelir. Bir hak talebi örneğinde, sözgelimi, dini bir azınlığa dahil olan kişinin iş başvurusu haksız bir biçimde reddedildiğinde hem çalışma hakkı ihlal edilir hem de kimliğinin ayrılmaz bir parçasını oluşturan dini inancı ile birlikte bir bütün olarak kimliği de öteki kişi ve simgesel düzenin büyük Ötekisi tarafından aşağılanır. Douzinan'a göre bu durum "ötekinin tanınması aracılığı ile oluşan kimliğin daima kırılğan projesinin zorluklarını gösterir ve vurgular²⁸⁵." Nitekim kimliğin tali unsurlarına yönelik en küçük bir hoşgörüsüzlük veya taciz, kişinin kendisini bir bütün olarak hukukun ve kurumsal yapının gözünde değersiz hissetmesine yol açar. Sonuç olarak "her hak inkârı, rejimin kişinin kimliğini bir bütün olarak tanımadığının bir kez daha teyididir²⁸⁶."

Öte yandan Douzinan'a göre, insan haklarının arzuyu hukukileştirdiği ve hakların etkin bir şekilde korunduğu yerde dahi kimliğin bütün olarak tanınması sorunu tam olarak çözüme kavuşturulamaz. Zira yukarıda da belirtildiği gibi psikanaliz, arzunun nedeninin sona erdirilemeyeceği ve kimliğin daha fazla yönünün tanınmasına yönelik sonu gelmez tanınma taleplerinin haklar alanını giderek genişleteceği konusunda bizi uyarır. Douzinan'a göre hak taleplerinin bu diyalektik

²⁸⁵ Douzinan, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 348-49.

²⁸⁶ Douzinan, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 349.

yapısı, öznenin varoluşunu giderek daha fazla hukukileştirir; benliğin ve “beden” imgesinin bütünlüğünün dağılmasına, imgesel bütünlüğün altının oyulmasına neden olur. Douzinas, haklar ve beden arasındaki bu ilişkiyi, teknolojinin vücuda yönelik müdahalesine benzetir:

Teknoloji insanları işlevler ve vücut azaları, etkenler ve organlar olmak üzere “her biri ayrı bir teknikle çalışan ve diğer vecheler görüş alanının dışında bırakılarak her biri ayrıca ele alınmayı gerektirecek şekilde” parçalıyor ve sonra onları tekrar sürekli değişen bütünlükler olarak bir araya getirmeye çalışıyor. “Beşerî her bir tekniğin sınırları belirlenmiş bir faaliyet alanı sözkonusudur ve bunları hiçbirisi insanı bütün olarak kapsamaz” diye yazar Jacques Ellul. Her bir teknik, safiyane olarak kendisinin, nedenin yalnızca bir parçası üzerinde işlev gördüğünü ileri sürer ve insani bütünlüğe hiç değinmez. Bütünün geri kalanı üzerindeki etkileri, tali meseleler olarak görülüp gelecekteki müdahaleler için bir yana bırakılır²⁸⁷.

Douzinas’a göre teknolojinin beden üzerindeki etkisi, haklar için de geçerlidir. Bedene müdahalenin iki farklı biçiminin birlikte değerlendirilmesine dayalı bu kıyas, haklar alanına ilişkin üç ayrı sava kaynaklık eder. İlk olarak hukuk, bedenin imgesel bütünlüğünü yadsır ve onu çeşitli parçalar ve bu parçalar üzerinde anlam kazanan işlevler olarak böler²⁸⁸. Bunun sonucu olarak insan haklarının öznesi, ötekine yönelen tanınma talebini hak diline tercüme ettikçe bütünlüğünü kaybeder ve hiçleşir. Sözelimi “özel hayatın gizliliği hakkı, genital bölgeyi yalıtarak etrafında bir mahremiyet alanı oluşturur; ağız parçalanır ve yeme işlevini değil, fakat iletişimsel işlevini koruyan ‘metonimize’ [ad aktarması, mecâz-ı mürsel] edilmiş ifade özgürlüğü olarak yeniden ortaya çıkar; seyahat özgürlüğü aynı şeyi bütünsel insana mesken hakkı tanımamışken kamusal alanda hareketlerine izin verilen ayaklar ve bacaklar için yapar²⁸⁹.” Bu çerçevede hukuki özne, öncelikle beden ile benliği (veya bütüncül benlik imgesi) haklar dolayımıyla birbirinden ayrılan ve ardından haklar demetinin sahibi olarak tekrar birleştirilen eklektik bir yapıdadır. “Bu anlamda insan, asla bir birey,

²⁸⁷ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 350.

²⁸⁸ Costas Douzinas, “İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya”, *Hukuk Adalet ve İnsan Hakları: Eleştirel Bir Yaklaşım*, (çev. Rabia Sağlam, Kasım Akbaş), Ankara: NotaBene Yayınları, 2016, s. 87.

²⁸⁹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 350-51.

bölünmemiş ve bölünemez bir varlık olamaz²⁹⁰.” Hakların öznesi, esnek ve yeniden biçimlendirilebilir öğelerin hukuki bir birleşimidir. Douzinas’a göre, hukuki öznenin portresi tasavvur edilecek olsaydı, kübik tarzda çizilmiş bir resimde, organların ahengini yitirdiği bir yüz ortaya çıkardı: “Dev bir kulak, ufacık bir ağız, patlak ve saldırgan bir göz, ağzın bulunması gereken yerde bir fil burnu²⁹¹.”

İkinci olarak, haklar, teknolojik müdahalenin beden stratejisine paralel bir biçimde, koruduğu bedensel parçayı yalıtarak öteki parçalardan ayırır. Öte yandan bütünlüğü yadsıyan bu etkinin olası olumsuz sonuçları ancak ortaya çıktıktan sonraki süreçte ikincil müdahaleler ile giderilmeye çalışılır²⁹². Bu çerçevede insan haklarının genişlemesi bir yapboz oyununun rastlantısal ilerleyişini andırır. Örneğin ifade özgürlüğünün korunmasını ve sosyal medya aracılığıyla kullanılmasını hedefleyen yeni bir hak, özel yaşamları yersiz ifşaatlar karşısında kırılğan hale getirebilir. Bu durumda haklar, öngörülemeyen bazı durumlara sebep olur ve yeni hak düzenlemelerinin önünü açar: “Bazı sonuçlara ilişkin bu hoşnutsuzluk, mahremiyete yönelik bir tehdit olarak tanımlanır ve bu sorunla, potansiyel mağdurlara ilişkin yeni haklar yaratıp, medyaya ilişkin daha fazla düzenleyici yasa çıkarılarak başa çıkılmaya çalışılır²⁹³.” Sonuçta haklar, paradoksal olarak, ihtilafları çözerken yeni ihtilafların ortaya çıkmasına sebep olur.

Son olarak, Douzinas’a göre insan hakları, yapısı gereği ancak kısmi bir tanınma sağlar. Zira haklar, toplumsal ve bireysel varoluşun farklı boyutlar barındıran haritası üzerinde, grupsal ve kişisel özellikleri belirli kısımlara ayırarak işler: “Benliğin bazı veçhelerini tanır (biçimsel eşitlik ve haysiyet gibi), bazılarında bu tanımayı esirger (haysiyetten etkin olarak söz edilebilmesi için zorunlu olan maddi ön koşullar gibi) ve sonuç olarak sessiz duran öteki veçheleri değersizleştirip dışlar²⁹⁴.” Cinsiyet, hakların kısmi işleyişine örnek olarak verilebilir. İnsan haklarının “erkek egemen tarifi

²⁹⁰ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 351.

²⁹¹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 364.

²⁹² Douzinas, “İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya”, s. 88.

²⁹³ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 351.

²⁹⁴ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 352.

içerisinde²⁹⁵” bir kadın, politik ve medeni haklara sahip olsa da toplumsal cinsiyeti tanınmış tam bir insan olarak hukuka dahil edilmez.

Öte yandan Douzinas’a göre, hukukun ve hakların, özneyi parçalayan, benlik ile bedeni ayıran ve kimliğin bütünlüğünü yadsıyan işleyişinin yanında, insan hakları, eşzamanlı olarak hukuki öznenin ideal bir imgesel benlik tasarımının kaynağıdır²⁹⁶. Ayna evresinde edinilen bu imge, sonradan simgesel düzene dahil olan ve içi dış edilerek ‘eksik’ hale gelen öznenin özlemine duyduğu bütünlüğün ideal imgesidir. Douzinas’a göre hukuki öznenin asıl arzusu, “beden ile benliğin bütünleşik olduğu ve gelişmekte olan bir benliğin her türlü veçhesinin herkes tarafından tanındığı, tutarlı bir imgesel toplumsal kimlik²⁹⁷” elde etmektir. Bu çerçevede insan hakları, hukukun parçaladığı benliği yeniden birleştiren bir bütünsellik imgesi sağlayabilir. Başka bir deyişle, ikincil hukuki sembolik içi dış, özneyi hukuka dahil ederek parçalar ama aynı zamanda insan hakları benlik ve bedene dair bütünlük imgesinin kaynağıdır: “Parçalanmış ve hukukileştirilmiş beden parçalarının arkasında, tam bir öznenin ve dikişle tutturulmuş bir bedenin imgesi durur²⁹⁸.”

Douzinas’a göre, “imgesel alanın öngörülen eksikliği, yani mevcut kimliğin dayanağını oluşturan tasarlanan gelecek bütünlüğü”, iki açıdan açıklığa kavuşturulmalıdır. Birincisi, psikanalizin gösterdiği üzere, ideal bütünlük imgesi gerçekleştirilmesi imkansız bir vaattir. İkinci olarak, imgesel bütünlük tasavvuru kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişiklik gösterir²⁹⁹. Douzinas, kişilerin “toplumsal kabul fantazilerinin” farklılaştığını ve ideal benlik tasarımlarının sınırsız sayıda olabileceğini belirtir. Fakat bu karmaşanın ötesinde, benliğe ve toplumsallığa dair bütünlük tasarımlarının temel bir ortak noktası bulunmaktadır. Douzinas’a göre

²⁹⁵ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 352.

²⁹⁶ İnsan haklarının ideal bir benlik tasarımı ile ilişkilendirildiği tezi Drucilla Cornell’in kürtaj, pornografi veya cinsel taciz tartışmaları bağlamında dile getirdiği; ayna evresini takip eden ve simgesel düzene dahil olan öznenin kimliğinin vazgeçilmez temelini oluşturan ideal imgesel benlik tasarımı ile özgürlük ve özgün cinsel konumun bir bütün olduğu tezine dayanır. Douzinas’ın müdahalesi bu tezi genişletir ve imgesel bütünlüğü insan hakları ile birlikte ele alır. Bkz. Drucilla Cornell, *The Imaginary Domain*, New York: Routledge, 1995.

²⁹⁷ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 365.

²⁹⁸ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 365.

²⁹⁹ Douzinas, “İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya”, s. 92.

kişiler, arzuları ve ideal benlik tasarımlarının farklı görünüşleri ne olursa olsun, temelde varoluşsal bir bütünlük arayışı içinde ortaklaşır. Başka bir deyişle, dünyanın herhangi bir yerinde, hangi kültürel ve toplumsal bütünü içinde bulunduğu fark etmeksizin herhangi bir insanın ideal benliğe yönelik temel arzusu “varoluşsal bütünlük talebine” indirgenebilir. Douzinas’a göre bu talep “kendilik/benlik yetisi ne ise o olabilme, tekrar edilemez bir teklik ve farklı, kendisi olmayan her şeye dair ötekilik, zorunluluklarda serbest bir varlık, belirlenimlerden özgür olma ve dışsal dayatmalara direnebilme talebi(dir)³⁰⁰.” Nitekim Douzinas, özellikle Batılı postmodern öznenin, parçalanmış, merkezlessiz ve eksik olduğu söylene de insan haklarının varoluşsal bütünlük talebine yönelik hayalin inşasındaki yaşamsal katkısı ve tamamlanmışlık tasarısı sayesinde bir arada durduğunu iddia eder. Geline noktada insan hakları, zorunlu ama imkansız bir vaadi temsil eder: “hukukun, bedeni fiziksel ve siyasal olarak ikiye ayıran parçalama edimi ile varoluşsal bütünlüğün yükümlülüğten kurtaran geleceği arasında sıkışıp kalan insan hakları, hastalığın hem kendisi hem şifası, hem zehir hem panzehir(dir)³⁰¹.”

³⁰⁰ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 366.

³⁰¹ Douzinas, “İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya”, s. 99.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

4. ELEŞTİREL İNSAN HAKLARI ÖZNESİNİN ETİK TEMELİ

Douzinan, öznellik metafiziğinin yapıbozumundan (*deconstruction*) sonra insan hakları etiğini inşa etmeye girişir. Douzinan'ın insan hakları öznesinin Hegel ve Lacan'a dayalı ontolojisi Levinas etiğiyle tamamlanır. Levinas'a göre Batı metafizik ve etiği, Antik Yunan'dan itibaren 'ben' ile 'başka'yı aynı potada eriten ve başkayı 'ben'e benzeterek farklılıkları 'aynı'lık ekonomisine bağlayan bir kuramsal gelenek üzerine inşa edilmiştir. Başka'nın 'başka'lığı veya 'öteki'nin farklılıkları, evrensel hakikat fikri etrafında bütünleştirici, 'bir'e indirgeyici bir tavrın kurbanı olmuştur. Batı felsefesinin 'totalitarizasyon' mantığı, 'ben' öznesini hiyerarşik varlık basamağının en üstüne yerleştirir ve 'öteki'ne, 'ben'in üstünlüğünün kabulünün yanında taleplerinin, arzularının, isteklerinin kendi istekleri olduğunu telkin eder. Levinas'a göre bu şema, 'ben'in şiddetini üretir; nitekim Hitler Almanya'sı Batı metafiziğinin totalitarizasyon mantığının pratik bir sonucu olarak kabul edilebilir. Ben'in üstünlüğüne, bencilliğine ve 'egoizm'ine dayalı felsefe artık 'başka'ya duyulan "etik sorumluluk" ve içten gelen bir "konukseverlik" duygusu üzerinde yapılanmalıdır. Douzinan'a göre Levinas felsefesi çok güçlü bir hümanizmdir; fakat bu, hakların modern öznesinin, başka bir deyişle 'ben'in değil, mutlak başkalığı ve biricikliğiyle 'ben'in karşısına dikilen 'öteki' kişinin hümanizmidir. İnsan hakları etiği, 'başka'nın özgürlüğünün ve kendi kaderini sahiplenmesinin önünü açmak, hakları 'ben'in çıkarlarının ve ötekine yapısal şiddetin rasyonalizasyonundan kurtarmak istiyorsa 'öteki'nden başlayan bir hümanizme dayanmalı; bireyselliğin öteki-bağımlı özüne dönülmelidir. Bu çerçevede ötekinin hakları daima 'ben'in haklarından önce gelir. İnsan hakları kuramının Hegel ve Lacan'da temellenen ontolojisi anti-metafiziktir; fakat Douzinan'a göre insan haklarına "mutlak, tarih dışı bir karakter bulunmak isteniyorsa" Levinas'ın 'mutlak başkalık' nosyonuna dayalı metafiziği haklara eşlik etmelidir. Başkanın başkalığının

hiçbir biçimde ‘ben’e indirgenemez, tüketilemez, ele geçmez karakteri insan hakları etiğinin kurucu metafizik ilkesi olarak alınmalıdır.

Levinas etiğine dayalı insan hakları, ‘ben’in özgürlüğü ve özerk iradesine değil, ‘başka’ya duyulan sonsuz sorumluluk düşüncesine dayanır. Etik özne özerk değildir; zira ötekinin ‘yüz’ünden sadır olan ‘yaderk’ taleplerin belirlenimi altında biçimlenir. Ben ve öteki arasındaki etik ilişki biçimsel bir eşitliğe dayanmayan ‘asimetrik’ bir ilişkidir. Fakat toplumsallığı imleyen bir üçüncü tarafın daimi varlığı, etik ilişkinin ‘yüz yüze’liğini kesintiye uğratar. “Başkanın başkası” olarak üçüncü kişi, ‘adalet’ talep eder ve ‘ben’de sonsuz sorumluluğunun öznesinin kim olacağına dair bir tereddüde sebebiyet verir. Levinas’a göre bu soru, kurumsallığı, başka bir deyişle hukuku, insan haklarını, yurttaşlığı ve devleti ortaya çıkarır. Kurumsallık, etik ilişkinin ‘asimetri’sini yerinden eder ve biçimsel eşitliği toplumsallığın zeminine yerleştirir. Hukukun evrensel mantığı, ötekinin kategorilere sıkıştırılmayan, hesaba gelmez biricikliğini yadsır. Dolayısıyla hukukun ‘adalet’i, paradoksal olarak, hukuk özneli arasında çıkarların dengelenmesi, fayda ve yükümlülüklerin paylaşılması için taleplerin hesaplanması olarak temelde bir ‘adaletsizlik’ edimidir. İnsan hakları hukuk ile etiğin kesiştiği bu noktada işler: Haklar, hukuk diline tercüme edildiği, hukukun araçlarına uyarlandığı yerde hukukun ‘adaletsiz’liğini miras alır; fakat insan haklarının yadsınamaz ‘etik’ çekirdeği, hakları, eşzamanlı olarak bir hukuk ve adaletsizlik eleştirisine dönüştürür. İnsan hakları, daha iyi bir adalet veya daha doğru bir deyişle, daha az bir ‘adaletsizlik’in sona ermez arayışının adıdır.

4.1. GENEL OLARAK LEVİNAS’IN BATI FELSEFESİ ELEŞTİRİSİ

Levinas’ın Batı felsefesi eleştirisi özellikle metafizik ve etiğe yönelir. Levinas’a göre Batı metafiziği en başından beri ‘varlık’ problemini ve bununla ilgili olarak ontolojiyi felsefi düşüncenin merkezine yerleştirmiştir. Ontoloji, varlığın var olduğu ve anlamının aklın şemaları tarafından kavranabileceği varsayımı üzerinde temellenir. Aklın içkin yapısı ve mantık yasaları, ‘varlık’ın yasaları ile örtüşür. Başka bir deyişle insan, akıl sayesinde varlığı bilişsel bir meseleye indirgeyerek şeylerin anlamını zihne taşıyabilir. Ayrıca “Batı’nın felsefi söyleminin icabı, düşünceyle düşünülen arasındaki bir çakışma, düşüncenin düşünülene upuygun olmasıdır. Bu çakışma [temsil]

gerçekleştğinde, varlık kendini mükemmel bir anlaşılabilirlik içinde suna(r)³⁰².” Dolayısıyla varlık, mantık yasalarına bağlı bir gerçekliğin yerküre üzerindeki bir simülasyonundan ibarettir. Bu kapsamda, Aristoteles’in formüle ettiği şekliyle ‘özdeşlik’ ilkesi (A, A’dır) aynı zamanda bir varlık ilkesi olarak görünür. Özellikle Parmenides’ten beri şeylerin kendi ile özdeş, tekil bir varlığı bulunduğu ve varlığın hakikatine ilişkin bilginin, şeylerin değişmeyen özüne yönelik bilgi olduğu kabul edilir. Bilginin amacı, varlıkta değişmeyi, hep aynı kalanı ortaya çıkarmaktır. Böylelikle varlık ‘bir’e indirgenerek, gerçekliği bir bütün olarak yansıtan ve açığa çıkaran aklın egemenliğinde “ontolojik bir totalitarizm” inşa edilir. Aklın dışsal nesneyi bilişsel kategorilere zapt etme ve varlıkları zihinsel temsil gücünden -ben ve öteki dahil- hiçbir şey kaçamaz³⁰³. Hatta Levinas’a göre bütün bir felsefe tarihi “evrensel bir sentez girişimi olarak, yani tüm deneyimin, anlamlı olan her şeyin, bilincin dünyayı kucaklayıp hiçbir şeyi dışta bırakmadığı ve böylece mutlak bir düşünce haline geldiği bir bütünlüğe indirgenmesi olarak yorumlanabilir³⁰⁴.” Yine Levinas başka bir yerde “Yunan modeline göre anlaşılabilirli(ğın), mevcut kılınabilen bir şey, ebedi bir şimdi-ve-burada içinde temsil edilebilen, perdesi açılabilen, gün yüzüne çıkarılan bir şey³⁰⁵” olduğunu söyler. Öte yandan modern felsefe bir adım daha atar; ‘varlık’ın gerçeklik ve mahiyetini bilen özneye atfeder. Varlığın karşısında duran ve fizik dünyayı temaşa ederek kavrayan kadim bilinç, modern felsefe ile birlikte varlığın var olmasının koşulu haline gelir ve ‘varlık’ın önüne geçer. Descartes’ten itibaren “bireysel bilinç, bilginin başlangıç noktası haline gel(ir) ve sonuç olarak benlik-özdeş’ten farklı olan her şey bir bilişsel meseleye dönüş(ür).³⁰⁶”

Levinas’a göre Batı metafiziğinin ontolojik şeması ve özdeşlik mantığı, özellikle ‘varlık’ ve ‘öteki’ problemleri açısından sorun teşkil eder. Ontolojik yaklaşımda benlik

³⁰² Zeynep Direk, “Sunuş”, *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar*, (ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 27.

³⁰³ Cevriye Demir Güneş, “Emmanuel Levinas ve Etik”, *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, (ed. Veli Urhan), Ankara: Hece Yayınları, 2016, s. 177-79.

³⁰⁴ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz”, *Sonsuza Tanıklık*, (ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Özkan Gözel), İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 322.

³⁰⁵ Emmanuel Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, *Sonsuza Tanıklık*, (ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Özkan Gözel), İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 267.

³⁰⁶ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 375.

“kendiyle dopdoludur ve kendiyle aynı olan, kendinden başka bir şey olmayan, neyse o olan şeye karşılık gelen (bir) özdeşlik³⁰⁷” olarak kurulur. Bu çerçevede ‘varlık’ ve kavramın kapsam alanına giren her şey, özne-nesne ilişkisinin edilgen bir tarafı olarak bilişsel bir meseleye indirgenir. Levinas, özdeş-ben’in varlığı akıl yoluyla bilmesine dayanan Batı metafiziğini bir ‘aynı’lık felsefesi ve “egoloji” olmakla itham eder³⁰⁸. Ben’i merkeze alan (egolojik) bir metafizik, dışsal bir şeye yönelse de, benliğin bilme ilişkisinin sonunda yine kendine döneceği, dolayısıyla varlıkta kendinden veya ‘aynı’dan başka bir şey görmediğini ifade eder. “Bilincin her türlü *tavrı*, yani değer biçme, duygu, eylem, iş ve daha genelde üstlenme, son tahlilde bir kendinin bilinci, yani özdeşlik ve özerklidir³⁰⁹.” Öte yandan “varlık daima akıl tarafından anlaşılmaya çalışıldığı için ‘ben’in bilinci ‘öteki’ni kendi inşa eder; ona kendi bir anlam verir, onunla özdeşlik kurar³¹⁰.” Dolayısıyla varlık fikrinden hareketle ‘başka’ya yönelmek veya başkayı ‘ben’de kurmak, başkanın başkalığının ve tüm farklılıklarının izlerini siler³¹¹; diğer bir deyişle “başka, varlık olarak tezahür etmekle başkalığını yitirir³¹².” Başkalığın yadsınmasının bir sonraki adımı ise ‘başka’yı ‘aynı’da tüketen ve aynı ile özdeşleştiren bir “felsefi simya³¹³”dır. ‘Aynı’ fikri etrafında şekillenen ontoloji, ‘ben’i mutlaklaştıran hiyerarşik bir varlık dizgesi kurar ve ‘başka’nın konumunu ‘kendi’nin altına yerleştirir. Batı metafiziğinin egemen ben öznesi, ‘öteki’ni kendine benzetme kaygısıyla baskılar, kuşatır ve bir ‘bütünleme’ mantığı çerçevesinde başka olana varoluşsal bir şiddet uygular³¹⁴. Levinas, bu noktada felsefenin ‘çokluk’u veya sonsuz gibi görünen farklılığın ‘şiddet’ini ortadan kaldırdığı ve hakikatin, varoluşu bir

³⁰⁷ Güneş, “Emmanuel Levinas ve Etik”, s. 179.

³⁰⁸ Duygu Türk, *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou’da Etik ve Siyaset*, 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2013, s. 32.; Egoloji, insanın ‘kendi’siyle ontolojik ilişkisini deyimler. Bkz. Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, s. 268.

³⁰⁹ Emmanuel Levinas, “Başka’nın İzi”, *Sonsuza Tanıklık*, (ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 131.

³¹⁰ Rabia Sağlam, *Yapıbozumsal Adalet*, 1. Baskı, İstanbul: Tekin Yayınevi, 2014, s. 148.

³¹¹ Costas Douzinas, Ronnie Warrington, *Justice Miscarried: Ethics and Aesthetics in Law*, New York; London: Harvester Wheatsheaf, 1994, s. 161; Direk, “Sunuş”, s. 23.

³¹² Levinas, “Başka’nın İzi”, s. 131.

³¹³ Emmanuel Levinas, “Aşkınlık ve Yükseklik”, *Sonsuza Tanıklık*, (ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Zeynep Direk, Hakan Yücefer), İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 131.

³¹⁴ Augusto Ponzio, “Levinas’ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, *MonoKL*, (çev. Hande Koçak), Sayı 8-9, (2010), s. 195; Saygın, *Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük*, s. 118-19; Güneş, “Emmanuel Levinas ve Etik”, s. 175.

'bütünlük' olarak yapılandırılan evrenselliği içinde aşıldığı iddiasını reddeder. Ona göre şiddet "aslında karşıtlığı(ın), yani varlığın Aynı ve Başka olarak bölünmesin(in)" bir sonucudur ki felsefe ancak bu şiddetin gölgesinde "her Başka'yı Aynı'ya benzet(ebil)mektedir"³¹⁵.

Levinas'a göre ontolojinin bir uzantısı olarak etik, Batı felsefesinin 'varlık'ın anlamını ve 'ben'i merkeze alan yapısını miras alır. Ben'in kendi ile özdeşliği öteki ile etik ilişkide de belirleyici bir rol oynar: "A, A'dır" demek, 'A, A için kaygılanır' ya da 'A, A'dan keyif alır' ve her zaman için 'A, A'ya yönelmiştir' anlamına gelir³¹⁶. Ben'i merkeze alan ve 'öteki'ni bir 'imitatio ego' veya sahte ben olarak kurgulayan³¹⁷ etiğin tüm unsurları Kant'ın ahlak felsefesinde (*Moralität*) görülebilir³¹⁸. Kant'a göre ahlaki edim, özgür ve özerk bir ahlak öznesinde temellenir. Saf pratik aklın belirlenimi altında insan, 'öteki'ne davranışın etik ilkelerini kendinde bulur. Dolayısıyla Kant'ın ahlak felsefesinde özne veya 'ben', etik ilişkinin merkezi ve belirleyeni olarak kurgulanır ve ötekinin etik ilişkideki konumu 'ben'in gölgesi altında tanımlanır. Öyle ki ötekinin empirik gerçekliğinin etik ilişkiye etkin müdahalesi Kant için öznenin edimini ahlak alanının dışına çıkarır. Zira Kant'a göre ahlaki bir edim, özgür bir iradenin kendi koyduğu ahlak yasasına göre belirlenen ve yalnızca yasaya duyulan saygı ile motive edilmiş bir edim olmalıdır. İsteme, öznenin kişisel yönelimi veya arzusuna dayanmamalıdır: 'Öteki'nin içinde bulunduğu konum, onun yüzüne yansıyan acısı veya acil yardım talebi gibi her türlü dışsal, empirik etken edimin ahlakiliğini sakatlar³¹⁹. Başka bir deyişle, "ben'in ahlaki otorite olması ve özgür iradesiyle genel bir ilkeye göre davranmasının kaynağı kendisinin dışından, örneğin [öteki] veya Tanrı'dan geliyorsa o zaman ahlaki özerklikten bahsedilemez"³²⁰. Gelgelelim Kant'ın ahlaki öznesi, nazarını 'öteki'ne yönelttiğinde dahi kendisinin bir benzerini görmektedir. Zira Kant'a göre ahlak yasası, tüm ahlak öznelerinde ortak olarak

³¹⁵ Levinas, "Aşkılık ve Yükseklik", s. 115.

³¹⁶ Levinas, "Başka'nın İzi", s. 129.

³¹⁷ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 379.

³¹⁸ "Levinas, "özgürlük", "özerklik" kavramlarını baştaçı eden Batı felsefesinin, Başka'yı Aynı'ya indirgediğini söylerken aynı zamanda Kant'ın ahlakını da hedeflemektedir." Direk, "Sunuş", s. 33.

³¹⁹ Direk, "Sunuş", s. 33.

³²⁰ Sağlam, *Yapıbozumsal Adalet*, s. 156.

bulunan saf pratik aklın ürünüdür ve bu bakımdan evrensel bir özellik gösterir. ‘Ben’ için ahlaki olanın ölçüsü ne ise ‘öteki’ için ahlaki olanın ölçüsü de odur. Bu tam da Levinas’ın “‘A, A için kaygılanır’ ya da ‘A, A’dan keyif alır’ ve her zaman için ‘A, A’ya yönelmiştir” dediği şeydir. Dolayısıyla Kant’ın ünlü ‘Amaçlar Krallığı’ formülasyonunun bütünüyle A’lardan oluştuğu söylenebilir. “Kantçı ahlak felsefesinde özne, uyduğu yasayı koyar fakat bunu yapabilmesi için, ego’ya meyil ve akıl konusunda, özdeş değilse de, benzer bir evrensel varlıklar topluluğunu varsayması gerekir³²¹.” Kant’ın ahlak felsefesinde öteki, öznenin toplumsal varlığının veya etik özneliğinin bir bahanesi veya uzantısı olarak görülür. Öteki olmadan etik ilişkiden bahsetmek mümkün değildir; ancak bu noktada öteki, ‘ben’in ahlaki deneyiminin pasif zeminidir ve ‘ben’in gözüyle bakıldığında bir kukladır. Zira etik ilişki ‘ben’i merkeze alır ve ‘ben’in tinsel yaşamı etrafında örgütlenir³²².

4.1.1. Etik ve Öteki İlişkisi

Levinas, Batı metafizik ve etiğinin yapısını radikal bir şekilde dönüştürerek ‘ben’e karşı ‘öteki’ni veya ‘aynı’ya karşı ‘başka’yı etiğin merkezine yerleştirir. Levinas’a göre ‘başka’ salt anlama konusuna indirgenemeyen, kavram ve kategorilere sıkıştırılmayan mutlak bir ‘başka’lıktır. Başka herhangi bir fenomen gibi algılanamaz; zira o fenomenler dünyasının doğal bir üyesi değildir. Dolayısıyla özne tarafından -bilinç içeriğine dönüştürülme anlamında- şeyleştirilemez, asimile edilemez ve nihai olarak tanımlanamaz; ona atfedilen rol veya kimlikleri daima aşar³²³. Levinas’ta başka, “bütün kimliklerden, bağıl ilişkilerden, dayanaklardan, bir sosyal topluluğa, toplumsal birliğe, kuruluşa vb. üyeliklerden bağımsız bir başkalık; (...) türün, cinsin, sınıfın, grubun örneği olan bireyselliğin ötesindeki eşsizliktir; onun eşsizliği her belirleyici işareti önce(ler)³²⁴.” Başka bir deyişle, kaçınılmaz olarak “sınıf, rol, işlev, toplumsal cinsiyet, sosyal konum ya da karşıtlıkla tanımlanmış olanı

³²¹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 376.

³²² “Başkasına da ‘ben’ statüsü tanınması için mücadele veren insan hakları, evrenselci, eşitlikçi yasa söylemi de, insanın insanlığını ‘ben’in konumunda aradığı içindir ki aslında politik alanda başkasının başkalığını göz ardı etmektedir.” Direk, “Sunuş”, s. 23.

³²³ Direk, “Sunuş”, s. 23; Sağlam, *Yapıbozumsal Adalet*, s. 150; Güneş, “Emmanuel Levinas ve Etik”, s. 177.

³²⁴ Ponzio, “Levinas’ın Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, s. 193.

dayanak göstererek kurul(an)³²⁵” etik ilişkide, ötekinin ‘başka’lığı veya eşsizliğinin silikleştiği, görünmez olduğu bir an bulunmaz. Başkanın aşkınlığı, kendini şeylerin ve ötekinin bilinci üzerinden kuran etik özneyi yapıbozuma uğratar. Öteki, ‘ben’in karşısına dikilir ve onun tüm özdeşlik, tamamlanmışlık iddialarını boşa çıkarır. Öte yandan Levinas’ın ‘başka’sı, Hegelci anlamda bir tanınma mücadelesi veya ölüm-kalım savaşının gönüllüsü değildir. ‘Ben’den farklıdır; ancak bu fark, kadın-erkek, yurttaş-yabancı gibi düalizmleri aşan ve karşılıklılık içermeyen bir farka göndermede bulunur.³²⁶

Levinas’ın ‘başka’lık söylemi etik ilişkinin anlamını ve yapısını kökten değiştirir. Levinas’a göre aynı-başka ilişkisi veya öteki ile etik ilişki ontolojiye indirgenemez; kavramın, öznenin bilişsel alanının veya soyut düşüncenin ötesine geçer³²⁷. “Bilinç, ‘ben’ için bir değersizlik yaşantısından başka bir şey değildir³²⁸.” Başka ile etik ilişki her türlü bilişsel deneyimi önceler; ötekine yönelik etik sorumluluk varlık ve oluştan önce gelir. Zira “başkası öncelikle muhatabım, seslendiğimdir; ona konuşmaksızın yaklaşmam olanaksızdır ve toplumsallığı kuran bu ilişki anlamayı (...) temellendirir³²⁹.” Başka, onunla karşılaşmadan, ona seslenmeden önce bilinemez: Ben ötekine yönelmeden, onunla ilişki kurmadan varlığını sürdürmeyeceği için etik ilişkiden başlayarak ‘öteki’, anlam ve bilginin temeline yerleşir. Öteki ile etik ilişkinin, yüz yüzeliğin veya hazırlıksız yakalayan bir karşılaşma anının öncelikli konumu, Levinas’ın ‘varlık’ın anlamına odaklanan ve ontolojiyi felsefenin giriş kapısı olarak belirleyen Batı metafiziğinin aksine, ‘etik’i ve öteki ile etik ilişkinin anlamını ilk felsefe olarak kabul ettiği anlamına gelir. İlk felsefe olarak ‘etik’³³⁰, artık Antik Yunan

³²⁵ Ponzio, “Levinas’ın Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, s. 197.

³²⁶ Ponzio, “Levinas’ın Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, s. 197.

³²⁷ Emmanuel Levinas, “Varlıkbilim Temel midir?”, *Sonsuza Tanıklık*, (ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 79-80.; “Anlamak, bir tikel varolana evrenselin bilgisi ile yaklaşmak, olanı içinde bulunduğu açıklığın ötesinde, varlığın ufkunda anlamaktır. Başkasıyla ilişki, bir olanı, kavramdan dolayım olarak anlamaya indirgenemez; çünkü başkası beni bir kavram dolayımı ile etkilemez. Başkası ile olan ilişkide, elbette onu anlamayı istemek vardır; fakat bu ilişki anlamayı aşar.” Direk, “Sunuş”, s. 20.

³²⁸ Saygın, *Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük*, s. 111.

³²⁹ Direk, “Sunuş”, s. 20.

³³⁰ “Levinas’ın etiği ‘ilk felsefe’ olarak nitelendirdiği olmuştur. Ama yanlışlığa düşmemek gerekir. Levinas bu nitelemeyi yaparken felsefi bir bilgi alanını kastetmez. Ve ‘ilk felsefe’ demek, burada basitçe temellendirme düzeninde geleneksel olarak ontolojiye ve/veya metafiziğe bahsedilen

düşüncesinin ‘varlık’a içkin bir ‘iyi’ye göre yaşama çabası veya Kant’ın evrensel, biçimsel ahlak yasasının öznenin yaşamına tatbik edilmesi değildir. Levinasçı etik, öteki ile karşılaşma anının münferit, tekrarlanamaz olarak niteler ve bu anlamda ‘ben’in etik sorumluluğu, içinde bulunulan ana ve o anda öznenin karşısında duran somut ‘öteki’ne bağımlıdır. Etik sorumluluğun evrensel yasası formüle edilemez; etik ilişki kurulur ve sona erer. Başka ile diğer bir karşılaşmaya, başka bir deyişle ‘ben’in içinde bulunduğu somut durumda etik sorumluluğunun ne olduğunu başka bir ötekinin yüzünde tanıyana kadar ‘etik’ sahneden çekilir. Dolayısıyla Levinasçı anlamıyla etik “ne bir sistem, ne felsefi araştırmanın bir alanı, ne hayatın bir bölgesi, ne de taçlanmasıdır; beni kendi özdeşliğinden, kendi bekasında ayak direyen mevcudiyetinden çıkaran Başka’nın verdiği bir rahatsızlık, bir travma ile bilincin uyanması ve teyakkuz haline geçmesidir³³¹.”

4.1.2. Levinas’ın Başkalık Etiği

Levinas’ın başkalık etiğinin mantıksal örgüsünün en başında ‘var’ (*il y a*) kavramı bulunur. Etik öznelik, ‘ben’in ‘var’dan sıyrılıp çıkması; varlıktan soyunması ve özgürleşmesine bağlıdır. Levinas’ göre ‘var’, bir bütün olarak varlığın hiçliğe dönüşümünün varsayıldığı düşünsel bir anda veya olanların olma olmaları bir yana bırakıldığında açığa çıkan saf olma olgusu, “genel olarak olmak”tır. Var kavramı, herhangi bir varoluşun bulunmadığı, ölümün ve sessizliğin hükümlerinin tartışmasız ve mutlak olduğu bir düzlemde, geriye kalan şeyi, hiçlik içinde kendini gösteren ‘var olma’ anlatır³³². Levinas “olmanın bu kişisiz, anonim, fakat söndürülemez olan ve hiçliğin derinliklerinde uğuldayan ‘içten içe yanıp tükenişi’ni” *il y a* olarak adlandırdığını belirtir³³³. Ayrıca var’daki hiçliğin saf bir hiçlik olmadığı, “saf bir hiçliğin hiçinden” farklı olduğu noktasında uyarır: “Artık ne bu ne şu vardır:

önceliği tersine çevirmek manasına gelmez (...) Özellikle de, hiçbir durumda, etikle sözkonusu olan, temellendirme sorunsalı değildir.” Rodolphe Calin, François David Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, (çev. Murat Erşen), İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 59.

³³¹ Direk, “Sunuş”, s. 31.

³³² Emmanuel Levinas, “Varolansız Varoluş”, *Sonsuza Tanıklık*, (ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 50; Güneş, “Emmanuel Levinas ve Etik”, s. 186; Calin, Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, s. 129.

³³³ Levinas, “Varolansız Varoluş”, s. 50.

‘bir şey’ yoktur. Fakat bu evrensel yokluk da bir mevcudiyet, hiçbir şekilde önüne geçilemez bir mevcudiyettir³³⁴.” Levinas bir söyleşisinde hiçliğin kalbindeki paradoksal varoluşu ‘deniz kabuğu’ örneğinden hareketle anlatır:

İçi boş bir kabuğu kulağınıza yaklaştırmca ne işitiyorsanız ona benzer bir şeydir bu, sanki boşluk bir doluluk, sessizlik bir gürültüdür. Hiçbir şey yokken dahi bir şeyin inkar edilemez bir biçimde ‘var’ olduğunu düşünürken hissedebileceğimiz bir şeydir bu. Mesele şunun veya bunun var olması değil, bizzat varlık sahnesinin açık oluşudur: *Var* oradadır. Yararılışa öncel olarak hayal edilebilecek olan mutlak boşlukta vardır o³³⁵.

Öte yandan, ‘var’ veya Levinas’ın deyişiyle “olmanın anonim akışı”, varlık alanındaki tüm gerçek özne, kişi ve şeylerin varoluşunu sarar, ele geçirir ve istila eder. Varoluşun içinde yuvalanan bu yokluğun “sessizliği bizi korkutmaktadır.” Levinas, saf varolmanın kaçınılmazlığı karşısında “kişiliksizleşen, soluksuz bırakılan ve istila edilmiş ben”in içine düştüğü durumu bir şaşkınlık ve dehşet olgusu olarak tasvir eder³³⁶. Var olmak kendi ‘ben’ine, bedenine hapsolan özne için bir yükür; ‘yokluk’un özneyi saran sessizliğinin gölgesinde varoluş, hastalıklı ve acı vericidir³³⁷. Levinas’a göre bu noktada ‘ben’, endişe ve bunaltının tutsaklığından kurtulmak için ‘varlık’tan çıkma, bir ‘kaçış’ (*extrancendance*³³⁸) ihtiyacı hisseder. Bu aynı zamanda ‘ben’i içkinlikten çıkararak varlığın ötesine taşımak anlamına gelir ve özne, varlıktan aşkınlığa -ontolojik olmayan etik bir aşkınlıktır bu- geçişin yollarını arar. Levinas’a göre etik, “ötesine geçmek için varlığa ihtiyaç duyar fakat aynı zamanda varlığa artık ihtiyaç duyulmayan bir yere veya yer olmayana işaret eder³³⁹.” Levinas, ‘ben’i

³³⁴ Levinas, “Varolansız Varoluş”, s. 51.

³³⁵ Levinas, “Etik ve Sonsuz”, s. 309.

³³⁶ Levinas, *Etik ve Sonsuz*’da “ışıkıntısı” ve “uykusuzluk” gibi ‘var’a çok yakın bazı insani deneyimlerden bahseder. “Uykusuzlukta uyuyamayan bir ‘ben’in varlığından hem söz edilebilir hem de söz edilemez. Uyanıklıktan çıkmanın imkansızlığı ‘nesnel’ bir şeydir; uyanıklıktan çıkmak benim elimde değildir. Bu gayri şahsi durum bilincimi yutar; bilinç gayri şahsileşir. Uyanık kalan ben değilimdir: Uyanıklık vardır.” Levinas, “Etik ve Sonsuz”, s. 310.

³³⁷ Levinas, “Varolansız Varoluş”, s. 51; Direk, “Sunuş”, s. 11.

³³⁸ “Kendinin, herhangi belirli bir yörünge olmaksızın, kendisini sınırlayan varoluşun ötesine kaçma arzusu. Ex (dış, dışarı) ve *trancendance* (aşkınlık) kelimelerinden bozma bu kavram aşkınlıkla, aşmakla aynı şey olmayıp varlıktan ‘gayri-iradi’ bir kaçma ihtiyacını belirtir.” Calin, Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, s. 86. Ayrıca bkz. Emmanuel Levinas, “Öz ve Çıkarırsızlık”, *Sonsuza Tanıklık*, (ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Melih Başaran), İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 147-62.

³³⁹ Güneş, “Emmanuel Levinas ve Etik”, s. 196.

varlığından soyunduran ve varlık'ın ötesinde bir "yer olmayan yer"e taşıyan ilk şeyin haz veya "dünya nimetlerinden alınan keyif" olabileceğini söyler. Hazzın yoğunluğu içinde varlık, "kendini bir şekilde tözünden boşanmış gibi hisseder, bir sarhoşlukla hafifler ve dağılıp gider³⁴⁰." Ancak dünya nimetleri ile kurulan ilişkide duyumsanan aşkınlık, bir yanılısamadan ibarettir. "Bu durumun yalnızlığa gömülmüş haldeki Ben'in 'yalnızlığını kandırmak'tan başka bir anlamı yoktur³⁴¹." Bu noktada Levinas, Lacan'dan ayrılır. Lacan, Levinas gibi, arzu yaşantısının bir tamamlanmamışlık olduğunu ve arzunun, özneye ihtiyacı olan bütünlüğü sağlayamayan sahte, ikame nesnelere bağlandığını belirtir. Fakat özneyi ayakta tutanın doymak bilmez arzunun harekete geçirici gücü olduğunda ısrarcıdır. Bu doğrultuda Lacan, psikanalitik etik ilkesini "arzundan vazgeçme" şeklinde formüle eder³⁴². Fakat Levinas, özneyi arzunun veya hazzın kısır döngüsünden kurtaran 'varlıktan çıkma tarzları/modaliteleri'nden bahseder. Aslında bu, Lacan'ın öznenin eksiklik ve bölünmüşlüğü'nün temelinde yatan Gerçek'in dilde ifade edilememesi veya simgesel alana taşınamaması savı ile paraleldir. Levinas, özneyi varoluşun (Lacancı anlamda 'eksiklik'in) bunaltı ve endişesinden kurtaracak olan şeyin 'varlık'ın dışında bulunabileceğini söyleyerek Lacancı şemanın dışına çıkar ve toplumsal, dilsel olanın ötesinde, etik ilişkide açığa çıkan yeni bir öznellik kipi inşa eder. Levinas'a göre gerçek anlamda varlıktan kaçış ve hakiki 'ben', yalnızca "başkasının yüzünün aşkınlığında" bulunabilir³⁴³. Böylelikle Levinas etiğin ve özneliliğin merkezine 'başka'yı yerleştirir: "Var'dan çıkmak için kendini ortaya koymak değil, kendini yerinden etmek, yani tahtından indirmek gerekir. Ben'in hükümlerlikten bu feragati, başkasıyla sosyal ilişkidir, çıkar-gözetmez ilişkidir³⁴⁴."

Levinas'a göre etik ilişkinin başlangıcı 'başka'nın yüzüyle karşılaşmadır. Başka, yüz olarak tezahür eder ve her şeyden çok 'yüz'ündedir. Yüz, mutlak başkanın metaforu, fenomenler arasındaki göstergesidir. "Ne yüzle ilgili karakteristikler

³⁴⁰ Calin, Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, s. 90.

³⁴¹ Güneş, "Emmanuel Levinas ve Etik", s. 189.

³⁴² Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 409.

³⁴³ Direk, "Sunuş", s. 12; Simon Critchley, *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, (çev. Tuncay Birkan), 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 66.

³⁴⁴ Levinas, "Etik ve Sonsuz", s. 312.

toplamıdır ne empirik bir varoluştur; ne de ruh, benlik ya da öznelliğe saklı bir şeyin temsilidir (...) Yüz bir çehrenin tezahürü veya bir özün imgesi değildir. Yüz her türlü kategoriden sıyrılır³⁴⁵.” O bir muammadır; bilincin nesneleştirmesine ve kavramın dar sınırlarına direnir:

Bir burun, gözler, bir alın, bir çene gördüğünüzde ve bunları betimleyebildiğinizdedir ki başkasına bir nesneye yönelirmişçesine yönelirsiniz. Başkasıyla karşılaşmanın en iyi biçimi, onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir (...) Kuşkusuz yüzle ilişki algının egemenliğinde olabilir, ama özgül olarak yüzü oluşturan her neyse, işte o algıya indirgenemezdir³⁴⁶.

Diğer bir deyişle yüz, ‘ben’deki başka düşüncesi veya tasavvurunu aşan ‘başka’lıktır³⁴⁷. Başkanın aşkınlığı ve yüzün biricikliği bilince bir ‘sonsuzluk’ deneyimi olarak görünür³⁴⁸. Levinas’a göre sonsuz fikri, paradoksal olarak, düşüncenin sınırlarının ötesinde olanı düşünmeye dayanır. “Bununla birlikte, düşünülenin fazlasını, düşünülenin düşünceye kıyasla aşırılığını koruyarak düşünmez. Sonsuz fikri, kavranılamaz olanı, onun kavranılamazlık konumunu güvence altında tutarak kavramadır³⁴⁹.” Bu bağlamda başka, özne tarafından tüketilemeyen bir varoluşsal ‘aşırılık’ı daima bünyesinde barındırır. Başkanın yüzü bana görünür, seslenir, benden talepte bulunur ama kendini hiçbir zaman tümüyle sunmaz³⁵⁰. Bu, “kendini göstermeden kendini gösterme” tarzıdır³⁵¹.

Levinas’a göre etik ilişki, ‘ben’ açısından başkanın yüzünü karşılamaya cesaret etmekle başlar. Ben, karşısına dikilen yüzdeki apaçık yoksunluk ve yoksulluğu hemencecik tanır. Bu, özne için travmatik bir deneyimdir. Aniden ortaya çıkan ve ‘ben’in kayıtsız varoluşuna musallat olan yabancıнын yüzünde beliren güçsüzlük ve savunmasızlık giderek özneye hükmetmeye başlar. Bilincin varoluşu durmadan

³⁴⁵ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 379.

³⁴⁶ Levinas, “Etik ve Sonsuz”, s. 326.

³⁴⁷ Critchley, *Sonsuz Talep*, s. 69.

³⁴⁸ Emmanuel Levinas, “Bütünlük ve Sonsuz’a Önsöz”, *Sonsuza Tanıklık*, (ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Zeynep Direk), İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 95.

³⁴⁹ Levinas, “Aşknlık ve Yükseklik”, s. 124-25.

³⁵⁰ Sağlam, *Yapıbozumsal Adalet*, s. 150.

³⁵¹ Calin, Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, s. 96.

şeyleştiren zindeliği geri çekilir; özne kendini sarsıcı bir özeleştirici deneyiminin içinde bulur: Ben'in kültürel, dilsel, ekonomik veya politik üstünlüğü meşru mudur? Ötekinin acılarından, yoksunluklarından yalıtılmış, 'keyfi kendiliğindenliği' utanılacak bir şey midir? Bütün çıplaklığıyla 'ben'in karşısında beliren yüzün öznenin iç dünyasında yarattığı karmaşa "öteki'nin tanımlanamayan ama duyulan sesiyle" sona erer. Öteki konuşur; 'ben'i sorgular, taleplerini sıralar ve bana buyurur: "beni öldürme", "beni ağırla", "bana barınacak yer ver", "beni besle"³⁵². Levinas'a göre 'başka'nın anlamının kategorilerine indirgenemeyen, nesneleştirilemeyen bu çağrısı 'ben'i kendine bağımlı kılar; "ben başkasına sanki başkasının tüm yazgısı kendi ellerindeymişçesine bağlanır"³⁵³."

Levinas, öznenin ötekinin yardım çığılığına verebileceği tek cevabın "kendimden vazgeçiyorum, işte buradayım" olacağını belirtir³⁵⁴. Zira benlik ötekinin çıplaklığına, açlığına, acısına maruz kalır ve ötekinin seslenen, talep eden yüzünün sonsuz 'kırılganlığı', özneyi sorumluluk altına sokar. Sorumluluk, "durduğu yerde duramamak, ötekine karşı yapılan kurumsal adaletsizliği görmezlikten gelememektir"³⁵⁵. Başkalık etiğinin öznesi, varoluşundan ve özgürlüğünden önce gelen, hiçbir şekilde feragat edemeyeceği, başkasına devredemeyeceği sonsuz bir sorumluluğun öznesidir. Bu tarih öncesi ve 'anarşik' sorumluluk gerekçelendirilemez; 'ben', ötekinin talebini sorgulamaksızın yerine getirmekle yükümlüdür³⁵⁶. Ayrıca bu sorumluluk iradi değildir; "ben başkaya bunu istemiş olmaksızın ve hatta isteyebilir olmaktan önce bağılıdır"³⁵⁷. Levinas, bu noktada Tanrıyı felsefeye dahil eder. Ötekine sonsuz sorumluluk, 'ben'in ötekinin emrine amade varlığı aslında öznenin 'başka'nın yüzünde "Tanrı'nın izine şahit olma" arayışıdır. "Ben ötekinin sesini Tanrı'nın sesi gibi duyar, buyruğuna karşı koyamayacağı bir arzuyla itaat eder"³⁵⁸. Diğer taraftan

³⁵² Sağlam, *Yapıbozumsal Adalet*, s. 150-51; Direk, "Sunuş", s. 23; Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 379.

³⁵³ Güneş, "Emmanuel Levinas ve Etik", s. 201.

³⁵⁴ Güneş, "Emmanuel Levinas ve Etik", s. 194.

³⁵⁵ Zeynep Direk, *Başkalık Deneyimi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 155.

³⁵⁶ Ponzio, "Levinas'ın Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi", s. 201.

³⁵⁷ Calin, Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, s. 75.

³⁵⁸ Sağlam, *Yapıbozumsal Adalet*, s. 152.

Tanrı, daha temel bir şekilde ‘öteki’nin “mutlak ötekiliğinin” de garantörüdür. Ötekinin ‘ben’in gözüne ‘aynı’nın bir benzeri değil de “ben olmayan bir başka” olarak ilişmesinin sebebi, onun Tanrı’nın sonsuzluğundan pay almış olmasıdır: “Eğer bütünüyle Öteki’nin [Tanrı] dolaysız fenomeni değilse Öteki diye bir şey olamaz. Eğer ilkenin onun dışında varolan şeye kendini sonsuz adayışı tarafından ayakta tutulmuyorsa, özdeşize kendini sonsuz adayış diye bir şey olamaz. Tarife gelmez Tanrı yoksa etik de olamaz³⁵⁹.”

Öznenin sonsuz sorumluluğu yalnızca başkasının içtenlikle karşılanmasından veya konukseverlikten ibaret değildir. Sorumluluk, talep doğrultusunda bir ‘verme’ edimi veya ‘öteki’nin ihtiyaçlarını karşılama ile de sınırlandırılmaz. Levinas’a göre sorumluluğun nihai ufku öznenin kendini ötekinin yerine geçirmesidir (*substitution*). Ötekinin yerine geçme, öznenin yalnızca kendinden, kendi yükümlülüklerinden, hatalarından sorumlu olmadığını; “başkasının ıstıraplarını ve hatalarını üstüne almayı, taşımayı ve böylece işlemediği, kaynağı ‘ben’de başlamayan hatalardan kendini suçlamayı ve bunların cezasını çekmeyi/kefaretileri ödemeyi³⁶⁰” kabul etmişliği ifade eder. Levinas’ın deyişle bütün insanlar birbirlerinden sorumludur; fakat ‘ben’, sorumluluk bahsinde eşitler arasında birincidir, herkesten daha çok sorumludur³⁶¹. Başka bir deyişle özne, yalnızca kendi eylemlerinden sorumlu değildir; etik öznenin sorumluluğu kendini ve kendi tarihselliğini aşar: “Ben’in sorumluluğu faili olmadığı, o doğmadan çok önce olup bitmiş olan ve o öldükten sonra olacak olan olaylara dek uzanır³⁶².” Öte yandan öznenin ötekinin taleplerini karşılamaya yönelik gönüllülüğü bir hayırseverlik, merhametli bir ihtimam veya derin bir saygı duygusuna dayanmaz. ‘Ben’in sorumluluğu vicdanını rahatlatmaya yönelik değildir. Bilakis özne, ötekinin tutsağı/rehinesidir: “Özgür insan komşusuna ipoteklidir, hiç kimse kendisini başkasız

³⁵⁹ Alain Badiou, *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 36.

³⁶⁰ Calin, Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, s. 74.

³⁶¹ Emmanuel Levinas, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, *Sonsuza Tanıklık*, (ed. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı), İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 245.

³⁶² Direk, “Sunuş”, s. 155.

kurtaramaz³⁶³.” Etik ilişki “sırf ağırlığıyla bile bana zulmeden bir sorumluluğa dair ‘takıntılı’ bir deneyim(dir)³⁶⁴.”

Levinas, ötekinin yüzünün talepleri ile karşılaşan öznenin ‘seçilmişliği’nden bahseder. Özne, tümüyle tarihsel (*ipso facto*³⁶⁵) olan bu karşılaşmada ve yalnızca o anda etik sorumluluğun altına girer. Halihazırda sorumluluğun tek yüklenicisi kendisidir. Yukarıda belirtildiği gibi sorumluluk iradi değildir; ‘ben’in varoluşu ve özgürlüğünden önce gelir. ‘Ben’ seçilmiştir; artık sorumluluktan kaçmak, ötekini görmemiş gibi yapmak veya sorumluluğu bir başkasına devretmek mümkün değildir. Gelgelelim seçilmişlik bir ayrıcalık veya imtiyaza işaret etmez; tersine “bu, ahlak bakımından sorumlu olduğu haliyle insan olanın temel özelliğidir³⁶⁶.” Öte yandan Levinas, sorumlu ‘ben’in seçilmişliğinde bir bireyleşme ilkesi görür; öznenin olanca ağırlığıyla yüklenmek zorunda kaldığı sorumluluk, biricikliğin ve özgürlüğün temelidir. Seçilmişlik bir ayrıcalık olarak görülecekse, bu, sorumluluğun başkasına devredilememesinde, ‘öteki’nin yüzünün taleplerinin şimdi ve burada yalnızca ‘ben’ tarafından karşılanabilir olmasındadır. ‘Ben’ öteki dolayımıyla biricikleşir; bireyleşme ve öznellik, ötekine duyulan sorumluluğun peşisıra gelir³⁶⁷. Dolayısıyla başkalık etiğinde ‘insan’ bir türe ait bir birey veya “ontolojik bir bölgede konumlanmış bir kendilik olarak” değil, sorumluluk sahibi etik özne olarak düşünülür³⁶⁸. Başkayla ilişki ‘ben’in ve özgürlüğün temelidir. Sorumluluk, insanı ilk olarak kendisinden, varoluşun veya olmanın anonimliğinin boğucu yükünden (*il y a*) azat eder. Öteki ‘ben’in özgürlüğünün sınır noktası değildir; özgürlüğümü özgür bırakan, bana varoluşun aşkın kapılarını açan anahtardır³⁶⁹.

Bu çerçevede Levinas’ın etik öznesi, “duyumsanır olandan ve duyarlıktan ayrılmaz³⁷⁰” ve hiçbir zaman Kant’taki anlamıyla numenal bir varlık değildir. Etik

³⁶³ Ponzio, “Levinas’ın Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, s. 197.

³⁶⁴ Critchley, *Sonsuz Talep*, s. 71.

³⁶⁵ Fiilen, durum gereği.

³⁶⁶ Levinas, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, s. 246.

³⁶⁷ Levinas, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, s. 247; Sağlam, *Yapıbozumsal Adalet*, s. 156-57.

³⁶⁸ Ponzio, “Levinas’ın Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, s. 197.

³⁶⁹ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 162.

³⁷⁰ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 155.

öznenin varoluşsal evi ‘yaşayan beden’dir. Ben, yalnızca özgür aklın ve özerk iradenin egemenliğindeki ‘Amaçlar Krallığı’nın bir yurttaşı değil; saf pratik aklı da içerecek şekilde ‘beden’dir³⁷¹. Seçilmişlik olgusu “sorumluluğun ve bundan doğan benim biricikliğimin, özgürlüğümünden değil, bendeki başkanın mevcudiyetinden ileri geldiğinin altını çizer³⁷².” Ahlak yasasının özerk failinin aksine, sorumluluğun özgürlükten önce geldiği bir etik özne tasarımı ‘yaderk’tir. Yaderk özne, başka tarafından harekete geçirilir ve etik sorumluluğunun sınırını öteki çizer. Bu, öznenin özgürlüğünden feragat ettiği anlamına gelmez ama “etik özgürlük zor bir özgürlüktür, ‘başka’sı karşısında yükümlü, yaderk bir özgürlüktür³⁷³.”

Levinas’a göre yaderk bir etik öznenin ‘başka’nın taleplerini içtenlikle karşılama yükümlülüğü altına girdiği etik ilişki, ‘asimetrik’ (bakışsımsız) bir ilişkidir. Asimetrik ilişkinin özü karşılıksızlığında yatar. Özne, ‘başka’nın taleplerini yerine getirirken kendi gerçekliğini, çıkarlarını unuttur; etik deneyimin sonuçlarını hesaplamaktan imtina eder. Etik ilişki ‘ben’den başkasına doğru giden fakat asla geri dönmeyen bir edimi imler. Asimetri, Levinas’ın ‘yüz yüzelik’ olarak adlandırdığı ikili etik ilişki açısından yapısal bir zorunluluktur: “zira bana ‘cepheden ve karşıdan’ yaklaşan kişi bana daima yukarıdan gelir, beni kuşatır ve bana musallat olur -bana ‘tepeden baktığı’ için değil: Zira başkasının yüksekliğinde sefalet vardır, bana hükmeden onun zayıflığıdır³⁷⁴.” Asimetrik ilişkinin diğer bir boyutu, ‘başka’nın taleplerinin bütünüyle karşılanamaz oluşudur. Öznenin ötekine borcu kapanmaz, tam bir ödeme hiçbir zaman gerçekleşmez³⁷⁵. Başka ile kurulan ilişki, bilincin ‘sonsuzluk’la kurduğu ilişki gibidir; özne, yüzün taleplerini bütünüyle çözümleyemez, ‘başka’nın sesi yer yer anlaşılmaz hale gelir. Etik ilişki bir ‘ilişkisiz ilişki’dir. Zira bu noktada özne “kendi ilişki kapasitesini aşan bir şeyle ilişki kur(ar)³⁷⁶.”

³⁷¹ Direk, *Başkalık Deneyimi*, s. 159.

³⁷² Calin, Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, s. 108.

³⁷³ Levinas, “Fenomenolojiden Etiğe”, s. 276.

³⁷⁴ Calin, Sebbah, *Levinas Sözlüğü*, s. 141.

³⁷⁵ Güneş, “Emmanuel Levinas ve Etik”, s. 206.

³⁷⁶ Critchley, *Sonsuz Talep*, s. 67.

4.1.3. Etik İlişkide Üçüncü Taraf

Etik ilişkinin ikili yapısına yönelik Levinasçı açıklamalar madalyonun yalnızca bir yüzünü betimler. Yüz yüze'lik, insan varlığının toplumsallığı dikkate alındığında, aynı-başka veya ben-öteki etkileşiminin tek formu değildir. Her zaman bir üçüncü, “başkanın başkası” veya “ötekinin ötekisi” mevcuttur. Üçüncü taraf ‘ötekiler’dir; ikili etik ilişkinin dışında kalan “tüm insanlık”tır³⁷⁷. Öte yandan üçüncü'nün ortaya çıkışı, özneyi ‘etik’in kapsam alanını aşan bir sorun ile baş başa bırakır: “Üçüncü taraf, öteki kadar ‘başka’, ‘biricik’ ve *ben*’i sorumluluğa çağırarak bir yüz’e sahip ise, sonsuz sorumluluk *hangi öteki*’ne yöneltilmektedir^{378?}” Yüz yüze’liğin yasakladığı türden bir karşılaştırma, değerlendirme ve tercih etme edimini içeren bu soru Levinas felsefesinde ‘etik’ten kamusal ve siyasal olana geçiş güzergahının tam ortasında bulunur. Karşılaştırma ve tercih etme zorunluluğu, etik ilişki boyunca hakimiyeti geçersiz kılınan ‘bilinç’i (rasyonalite) yeniden devreye sokar. Bilince başvuru, mutlak başkalık ve biricikliğin ‘öteki’sinin etik ayrıcalığını sona erdirir; başkalığın bütün işaretleri silikleşir ve ortadan kaybolur. Özne için bir muamma ve tüketilemezlik olan ‘yüz’ somut bir içerik kazanır; “artık yaptıklarıyla, nitelikleriyle -veya kimliğiyle- ölçüleceğim, içerik sahibi bir ötekiye dönüşür³⁷⁹.” Üçüncünün etik ilişkiye dahil ve bilincin “ötekinin ötekisi”ni kavrama, kıyaslama, hesaplama ve sistematize etme çabası, zorunlu olarak bir ilkeler ve ölçüler ekonomisini gerektirir. Levinas’a göre ‘adalet’ tam da bu zorunluluktan doğar³⁸⁰. Etik ilişkinin dışında kalan bütün ötekileri gruplandırmaya, şematize etmeye, karşılaştırmaya yarayan ölçü ‘adalet’in ölçüsüdür; metaforik ifadesi *Themis*’in terazisidir. Adalet, ‘başka’nın ‘aynı’ ile biçimsel eşitliği; öznenin ötekine yönelik sonsuz etik sorumluluğun sınırlandırılmasıdır³⁸¹. Öte yandan

³⁷⁷ Levinas terminolojisinde ‘üçüncü taraf’ın birden çok anlamı bulunur. Üçüncü, ikili ilişkiyi bozan herhangi bir öteki, -Levinas’ın deyişiyle- “komşunun komşusu”, tüm insanlık veya Tanrı’dır. Fakat yüz yüze’liği kamusal olana taşıyan üçüncü taraf bunlardan yalnızca ilkidir. Bkz. Onur Kartal, *Başkasının Politikası: Husserl, Heidegger, Levinas*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 216.

³⁷⁸ Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 63.

³⁷⁹ Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 64.

³⁸⁰ Ponzio, “Levinas’ın Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, s. 206.

³⁸¹ “Levinas için etik sorumluluk davetsiz çıkagelen bir konuya gösterilen hesapsız, ölçüsüz, koşulsuz bir misafirperverliktir ve hukuki/politik alanla ölçülemez bir niteliğe sahiptir. Fakat diğer yandan etik sorumluluk sonlu kurallara, tanımlara bağlıdır ve dahası yasaların, devlet politikasının

Themis bir kılıca ihtiyaç duyar; adalet, bünyesinden kurumsallığı, hukuku ve devleti doğurur. Siyasal örgütlenme, -ötekiliğin anonim formu olarak- yurttaşlık ve mahkemeler, çoğul ötekilik düzleminin zorunlu bir sonucudur.

Levinas, bu noktada, etikle siyaset ve hukuk arasında paradoksal bir ilişki öngörür. Etik, her türlü siyasal ilke ve formdan önce gelir; fakat etik ilişkinin ikili yapısı üçüncü tarafından bozulduğunda, etiğin sınırlarını aşan, ötesini imleyen bir siyasallık açığa çıkar. Başka bir deyişle kamusal ve siyasal olan ‘yüz yüze’likten doğar. Siyasallığın temelinde mutlak başkaya olan etik sorumluluk ve bu sorumluluktan pay talep eden ‘üçüncü taraf’ bulunur. Öte yandan etik ilişkide temellenen siyasallık, bu ilişkiyi aksatan, bozan bir yapıdadır. En az üç kişiden oluşan toplumsal varoluşa ‘siyaset’ egemendir. İki kişi kalmanın imkansızlığı, aslında, ‘etik’i bir tasavvur, gerçekliği olmayan bir kurgu, kuramsal bir spekülasyon olarak anlamayı mümkün kılar. Fakat etik ilişki bir anlamsızlık, kesin hükümsüzlük veya yokluk değildir. Levinas’ın teorik perspektifi etiği siyasal olanın çekirdeği, özü olarak yapılandırır: “‘Anarşik bir öge’ olarak etik, siyasal düzenin mutlaklığını engelleyen bir işlev taşımaktadır; fakat tersinden bakıldığında etik, siyasal ‘düzenin’ zorunluluğu içinde varlığını koruyan bir anarşik öge konumundadır³⁸².” Bilincin dilinden konuşan ve öteki ile ‘üçüncü taraf’ı kıyaslama zorunluluğuna dayanan hukuk, etik ilişkinin mutlak asimetrisini “düzeltici” bir işlev görür³⁸³. Bu bakımdan siyaset ve hukuk ile etik birbirinden ayrılamaz; aralarındaki ilişki bir karşıtlık ilişkisinden ziyade karşılıklı bir geçişkenlik, iç içe geçmişlik ve birbirini tamamlama ilişkisidir.

Etiğin siyasal olanın raydan çıkmasını engelleyen düzeltici işlevi ‘adalet’ kavramı üzerinden anlatılabilir. Adalet hem etik hem siyasal alana aittir; herhangi birine indirgenemediği gibi ikisinden de bütünüyle koparılamaz. Adaletin siyasal olan içindeki görünümü, hukukun eşitleyici, anonimleştirici mantığı içinde ölçülemez,

pragmatik taleplerine boyun eğmek zorundadır.” Sağlam, *Yapıbozumsal Adalet*, s. 168. Öte yandan “adalet düzeni olmasaydı, sorumluluğuma sınır koyulamazdı. Adaletle dayalı, belli ölçüde zorunlu bir şiddet vardır; ama adaletten söz ediliyorsa, yargıçları, devletle birlikte kurumları, yalnızca yüz yüze’nin düzeninde değil, vatandaşlar dünyasında yaşamayı kabul etmek gerekir.” Levinas, “Felsefe, Adalet ve Aşk”, s. 243.

³⁸² Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 66.

³⁸³ Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 65.

karşılaştırılmaz mutlak ‘başka’lığı hesaplamaya dayanır. Bu açıdan adalet, kişileri ve sorumluluğu karşılaştırılabilir, biçimsel olarak eşit ve simetrik görmeyi gerektirir³⁸⁴. Bunun anlamı ‘başka’nın ‘aynı’laştırılması ve etik sorumluluğun askıya alınmasıdır. Hukuk alanında “biricik öteki, yurttaş haline gelir, adalet terazisine vurulur; talepleri hukuki kategorilere göre senkronize edilip temalaştırılır ve diğer ötekilerinkilerle karşılaştırılır³⁸⁵.” Fakat “her dengeleme, biricikliği azalttığı için, bir adaletsizlik edimidir; hesaba gelmeyene dair her karşılaştırma bir şiddettir³⁸⁶.” Öte yandan ‘adalet’in hukuk uygulamasının dışında ‘etik’ kaygıyı içeren ikinci bir boyutu daha vardır. Adalet her zaman bu çifte anlamlılığı içinde işler. Hukukun adaleti hiçbir zaman “son söz” veya mutlak anlamda adaletin kusursuz bir temsili değildir. “Adalet, adaletin daha iyi bir adalet beklentisi ile sürekli revize edilmesidir³⁸⁷.” Adalet için etik anlam, adil olanın hukuki olana indirgenmesinin önüne geçer. Levinasçı etiğin zorunlu son durağı olarak ‘siyaset’, devletin her türlü eylemine etik meşruiyet tanıma çabası değildir. Bilakis Levinas, etiği siyasal olanın temelini yerleştirerek devletin aynılaştırıcı politikalarına ve ‘başka’ya yönelik yapısal şiddetine karşı bir uyanıklık rejimi öngörür. Levinasçı ‘etik siyaset’, adalet arayışının sonsuzluğunu imler. Çifte anlamlılığı içinde adalet, hem etik ile hukuk arasında zorunlu bir ilişki kurar hem de ikisi arasında mutlak bir örtüşmenin olanaksızlığını ifşa eder³⁸⁸.

4.2. DOUZINAS’A GÖRE ÖTEKİNE SORUMLULUK VE İNSAN HAKLARI

İnsan hakları, etiğin ve hukukun kesiştiği noktada bulunur ve adaletle ilişkin Levinasçı paradoksu miras alır. Douzinas’a göre insan hakları, sırf insan olmanın, akla ve özgür bir iradeye sahipliğin ‘ben’i merkeze alan söylemi içinde temellendirilemez. Haklar, Levinas metafiziğinin gösterdiği üzere, ötekine yönelik sonsuz bir sorumluluğun ürünüdür. Etik ilişkide sorumluluk, ötekini buyur etmeye, konuksever bir biçimde karşılamaya dayalı temel ödev, rasyonaliteden, benin ussallığından ve

³⁸⁴ Sağlam, *Yapıbozumsal Adalet*, s. 169.

³⁸⁵ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 383.

³⁸⁶ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 383.

³⁸⁷ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 383.

³⁸⁸ Türk, *Öteki, Düşman, Olay*, s. 68.

özgürlükten önce gelir. ‘Ben’in özgürlüğü ve iradesi üzerindeki hükümranlığına dayalı haklar söylemi, yüz yüze’liğin her şeyden önce gelen sorumluluğunu yadsır. Oysa ‘ben’, ötekine özen borcunun, onun acılarını yüklenmenin ve hiçbir hesaba dayanmayan ‘verme’ ediminin ürünüdür. Öteki, benliğin kurucusu, etik ilişkinin buyurucu öznesi olarak ‘ben’e “dışsallık veya aşkınlık parıltısı” kazandıran varoluş kaynağıdır. Douzinas, etik sorumluluğun öznesine yönelik Levinasçı tasavvurun “öznenin/monadın kendine yeterliliği veya bağımsızlığı”nın metafizik bir illüzyondan ibaret olduğunu apaçık bir biçimde ortaya koyduğunu söyler. Oysa “radikal ötekilik, bütünlüğün arkasında durur ve onun koşulu(dur)³⁸⁹.” Gelgelelim insan hakları, aynı zamanda hukuki formülasyonlardır. Pozitif hukukun ve devletin (yapısal-fiziksel) şiddeti, insan haklarını güvence altına almak için göreve çağrılmak zorundadır. Douzinas’a göre insan haklarının paradoksu tam da bu zorunluluğun bir ürünüdür:

Haklar, ötekinin biricikliğini zayıflatıp, onu bir kural örneğine veya kategorinin temsilcisine dönüştürdükleri için adaletsizdirler. Fakat sonsuzun sonluda temsili ve temel hakların saptırılmış uygulamaları olarak, norm adına ötekiliği unuttuklarında veya evrensel aklın buyruklarına dayanarak tekiliği tahrip ettiklerinde hukukun ve tarihin hükümlerini eleştiren veya ikame eden başka bir hükmün esas haline gelebilirler³⁹⁰.

Bu noktada Douzinas, Levinas’ın hukuk (siyaset) ile etik arasında öngördüğü paradoksal ilişkiyi değiştirmeksizin haklara uyarlar. Haklar, hukuksal yapının çekirdeği, özüdür. Fakat ötekinin aşkınlığı nedeniyle haklara sirayet eden etik iz, hukukun ve siyasal olanın hakları bütünüyle içselleştirmesinin önünde bir engeldir. Haklar, hukuksal şiddetin ürünü, statükonun “riyakar” bekçisi³⁹¹, ötekine etik yükümlülüğün bir ihlali ve fakat aynı zamanda hukukun özeleştirisi, muhalif siyasetin eleştiri oku, “kurtuluş adına verilmiş ütopyacı bir hüküm” olarak görülebilir. “Sağla solu, dinle devleti, devlet adamıyla isyancıyı” insan hakları söyleminde birleştiren; hakları “baskı ve zulümden kurtulmanın şiarı, evsiz yurtsuzların sloganı, devrimci muhaliflerin siyasal programı” haline getiren ve içinden çıkılmaz görülen bu

³⁸⁹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 386.

³⁹⁰ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 386.

³⁹¹ Rabia Sağlam, “Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş”, *Hukuk Adalet ve İnsan Hakları: Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara: NotaBene Yayınları, 2016, s. 129.

'postmodern' karmaşanın kuramsal izahı hakların paradoksal karakteristiğini yansıtır³⁹².

Douzinaz, Levinasçı metafiziğin insan haklarının tarih dışı evrenselciliğine veya hakların bağlamsal, tarihsel, yerel karakteristiğine vurgu yapan çeşitli hak söylemlerinin yapısını bozmaya elverişli olduğunu söyler. Douzinaz'a göre, Birinci Bölüm'de ifade edilen modern insan hakları anlayışının dayandığı tarihten bağışık kılınmış evrensel bir liberal hak kavramının mutlaklaştırılması artık ne mümkün ne de inandırıcıdır:

En kanlı yüzyılın sonunda, tarihi olarak klasik liberalizmin insan tabiatı ve özgür irade kavramlarına dönmek için vakit artık çok geç. Marksist eleştiri, ortak 'insan tabiatı'nın siyasi ve sosyal dışlamaları nasıl örtbas ettiğini göstermiştir. Öznelliğin yapıbozumu evrensel ilişkine bu en güçlü söylemin tarihi ve özgül niteliğini ortaya koymuştur. Hegel'den sonra artık tabiat ebedi ve münferit değil, tarihi ve öznelarası düşünülmelidir³⁹³.

O halde insan haklarının evrensel, kültürlerüstü ve mutlak olduğu iddiası kabul edilemez. Üstelik evrensellik iddiası hakların "kültürel emperyalizm" in çağdaş bir görünümü olduğuna yönelik suçlamaları haklı kılabilir. Öte yandan Marx, Hegel gibi filozofların mirası göz önüne alındığında tarihselci olmanın kendini dayatan zorunluluğu hakları 'aşkın' bir değerden yoksun bırakır. Bu durum, hakların etik temellerinin ortadan kalkması anlamına gelir. Oysa Douzinaz, insan haklarına tarihsel olanın sınırlarını aşmadan etik bir dayanak, başka bir deyişle "tarihselliğe içkin bir aşkınlık prensibi" bulunabileceğini ve Levinas felsefesinin bu çabanın zeminini oluşturabileceğini düşünür. "Tanrı'nın ölümünden sonra, aşkınlık tarihte konumlanmalı, ancak tarihselciliğin tuzaklarına düşülmemelidir³⁹⁴." Douzinaz'a göre tarihte konumlanan bir aşkınlık, evrensel aklın ve özgür iradenin beşeri sınırlarını aşan ötekinin 'yüz'ündeki sonsuzluk deneyiminde bulunabilir. "Öteki ve ötekinin benlikteki izleri, empirik ve tarihsel aşkınlık olan kurtuluşun içkin ilkesidir³⁹⁵."

³⁹² Douzinaz, "İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya", s. 73.

³⁹³ Douzinaz, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 375.

³⁹⁴ Douzinaz, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 385.

³⁹⁵ Douzinaz, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 386.

Levinas felsefesinde öteki ile etik karşılaşma bütünüyle olgusaldir; öteki, halihazırda karşımda duran bir yüz, ötekine sorumluluğum onun acil, pratik taleplerine “hemen, şimdi” verebileceğim bir yanıttır. Levinas, ötekinin yüzünde Tanrı'nın izini görür. Fakat bu iz Talmud'un mümin okuru olmayanlar için o kadar da belirgin değildir. Levinas etiğinin ‘öteki’ şeması kutsallıktan arındırıldığında, ötekinin yüzünde yabancılığın izlerini, kurumsal şiddeti, toplumsal-ekonomik ötekileştirmenin mağduriyetini görmek mümkündür. Öteki, Tanrı'nın manevi imparatorluğunun eşit bir tını, mümin kardeşliğine dayalı topluluğun bir üyesi olmasa bile, güçlü bir ahlaki hassasiyet, incelikli bir ruh ona tereddütsüz kucak açabilir. Ötekiliğin mutlak biricikliği seküler bir bakış açısıyla da temellendirilebilir:

Eğer insan hakları için -kuşkusuz tartışmalı- mutlak, tarihdışı bir karakter bulunmak isteniyorsa, bireyselliğin öteki-bağımlı özüne dönmelidir. Özellikte en indirgenemez unsur, benliğin ötekiyle örtüşmesizliği, Rimbaud'nun *Je es un autre*'si [Ben, bir ötekidir] dışsallığa kurucu bir şekilde olan açıklığıdır (...) Her türlü hümanizm ve her hak, etiğin Varlık, yükümlülüğün ihtiyaç ve çıkarlar karşısındaki bu önceliğinden kaynaklanır. Benlik ile ilgilenmeyi bırakan bu tür bir yükümlülük, aşkınlığın tecessüm etmesinin, ötekinin bende açığı derin kesimin, diğer bütün hak ve ödevlerin dayandığı temel ödevin işaretidir (...) İnsan hakları bu nedenle öteki kişinin ve benim ödevlerimin somutlaşmasıdır³⁹⁶.

Douzinas'a göre etik manasıyla haklar, “insan tabiatının evrensel refakatçisi” olarak görülebilir. Sosyal sözleşmeler, evrensel ve yerel bildirgeler, yasalar, içtihatlar, komisyonlar ve mahkemeler, hakların tarihsel varoluşunun münferit görünümleridir. İnsan haklarının özü, kurumsal temsilleri tarafından kuşatılamaz. “Güçleri, yasalasmış olmalarına bağlı değildir ve tarihsel rota değişiklikleri veya coğrafi arızalar nedeniyle zayıflamazlar³⁹⁷.” İnsan hakları bir taraftan -kurumsal boyutuyla- tarihin içinde, diğer taraftan -etik özülle- tarihin dışında boy gösterir ve tarihsel olanı yargılayan garip bir “vakitsizlik ve mekansızlığın” parçası olur. Dolayısıyla devletlerin insan haklarına dayalı dış politika söylemleri kendinden menkul bir meşruiyete sahip değildir. Etik sorumluluk hakları önceler; haklar etiğin yalnızca araçlarıdır. Bir “insan hakları

³⁹⁶ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 382.

³⁹⁷ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 383.

devleti”, hiçbir şekilde etik eleştiriden muaf tutulamaz³⁹⁸; bu ifadenin bir anlamı olacaksa, bu, sözkonusu siyasal iradenin etik değerlendirmeyi ve olası etik dışı faaliyetlerinin sınırlandırılmasını kabul etmiş olmasından gelir.

Douzinas’a göre Levinas metafizine dayalı insan hakları etiği, ‘uzaktaki öteki’ne gösterilen ilgiyi açıklayabilir. İçinde bulunduğumuz politik atmosferde “çok uzaklardaki insanların insan haklarının ihlalini önlemeye ve durdurmaya yönelik popüler kampanyalar ve siyasi baskı” bir süredir fark edilir hale gelmiştir. Kim oldukları bilinmeyen insanların dertlerine yönelik ahlaki duyarlılık, insan haklarının dilini kullanır. Bu açıdan insan hakları “adalet fikrinin postmodern versiyonu” veya adaletsizlik duygusunun güçlü bir ifadesi haline gelmiştir. Öte yandan uzaktaki ötekinin açlığı, maruz kaldığı adaletsizlik, işkence ve etnik temizliğin geniş kitleleri harekete geçiren etkisi, -Levinasçı terimlerle ifade edilirse- ‘bireysel kırılmanın’ ötesinde ‘kolektif’ bir kırılma duygusu ile ilişkilendirilebilir. Bireysel ve kolektif kırılma, insan haklarının *a priori* olarak öznenin özgür iradesine dayanmadığının bir göstergesidir. Haklara dayalı öznellik “korku dolu ve antagonistik” değildir. Tersine, bu öznellik, onu etik olarak belirleyen “*a priori* acı ve ıstırapına” dayanır³⁹⁹.

Douzinas, böylesi bir öznellik formunun Kant’ın “Amaçlar Krallığı”dansa bir “insan hakları topluluğu”nu betimlediğini belirtir. Zira Kant’ın öznellik tasarımı dayalı insan hakları, birbiriyle çatışan bir özneler topluluğunu varsayar; bu çerçevede haklar, “çatışmalı ihtiyaç ve arzular ekonomisi”ni düzenlemek için gereklidir. Oysa hakların biricik ötekilere karşı ödevleri ifade ettiği bir insan hakları topluluğunu hayal etmek mümkündür.

Egolar arası harici ilişkiler, birbiriyle çatışan özneler etrafına örülü sınır ve kısıtlılıklar, yasak ve engeller topluluğunda saklı bir başka topluluk bulunur: Benim ötekilere döndüğüm, ötekiler ve kendim için olduğum, biriciklik ve özgürlüğün, ötekinin yalnızca

³⁹⁸ Douzinas’ın insancılık siyasetine yönelik eleştirel bir çalışması için bkz. Costas Douzinas, “İnsancılığın Bin Bir Yüzü”, *Hukuk Adalet ve İnsan Hakları: Eleştirel Bir Yaklaşım*, (çev. Rabia Sağlam), Ankara: NotaBene Yayınları, 2016, s. 27-72.

³⁹⁹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*.

bana yönelmiş taleplerine verdiğim yanıtın sonucu olduğu, sevgi ve yakınlık topluluğu.
Bir insan hakları topluluğu, ötekine rehin olanların topluluğudur⁴⁰⁰.

İnsan hakları topluluğunun ahlaki özü ve kurucu ilkesi, ‘başka’yı ‘aynı’ya benzetmeme, onu kişiliğin bir örneğine indirgememe ve ötekine duyulan radikal hassasiyet, sonsuz bir sorumluluk duygusudur. Yalnızca ötekini dışlamayan, kolektif tercihleri yabancılara dayatmaya çalışmayan bir topluluk insan haklarının gerçek anlamını yüklenir. “Bu topluluklar, yeni olasılıklar ve öznellikler için daima yeni tanımlar ve yeni kavramsallaştırmalar ararlar. Bu toplulukların zamanı daima gelecek zamandır, çünkü ilkeleri daima yakında açıklanacak ve karşılanacaktır⁴⁰¹.” İnsan hakları bir yandan biricik ötekine bireysel etik sorumluluk düşüncesine dayanırken, diğer yandan toplum üzerinde işlev görür ve özgürlüğün deneyimlenmesine dayalı bir siyasal stratejiyi ifade eder.

⁴⁰⁰ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 385.

⁴⁰¹ Douzinas, *İnsan Haklarının Sonu*, s. 386.

SONUÇ

İnsan hakları, modern doğal hukuk geleneğine dayalı politik düşüncenin ve insanı anlam ve değer merkezinde yerleştiren felsefi modernliğin ürünüdür. Bu kuramsal yaklaşımda haklar, insan doğasına dayandırılır; insan, haklarıyla dünyaya gelir. İnsan haklarının ilk formülasyonları olarak kabul edilen Hobbes ve Locke'un toplumsal sözleşmecî siyaset felsefeleri bireyi atomize eder; sivil toplumun merkezine özgür, akıl sahibi benliği yerleştirir ve siyasal iktidarın kaynağını -atomize- bireylerin siyasal toplumu inşa eden rızaya dayalı sözleşmelerine dayandırır. Yurttaşların rızasına dayalı politik örgütlenmeye dair liberal ilke, hakların toplum öncesi karakterini vurgular. Doğal hakların korunması, siyasal iktidarın yaptırım gücünü haklı kılar. 18. yüzyılda büyük siyasi devrimler eşliğinde ilan edilen insan hakları bu anlamda “doğal hak”ların mirasçısıdır; insan haklarının ‘insan’ı, liberal siyaset kuramcılarının doğal durumdaki ‘insan’ıyla aynı tözü paylaşır.

Peki, insan haklarını bireysel özgürlük, sınır tanımaz irade gücü ve kendini gerçekleştirme potansiyeline dayandırmanın haklı gerekçesi ne olabilir? İnsan özgürlüğünün temeli nedir? İnsan hakları, sırf insan olmaktan kaynaklanan haklar olarak insanlara aittir. Bu bakımdan ‘insan’ “eşrefi mahlukat” olmanın keyfini çıkarır. Fakat özgürlük düşüncesini temellendiren akıl ve irade, varlığın bütünlüğü içerisinde insana ayrıcalıklı bir konum verebilir mi? Bir insan hakları toplumu veya haklara dayalı siyasal örgütlenme -doğal hukukçu gelenek içinde- bu sorulara verilecek olumlu bir yanıtı dayanmak zorundadır. Descartes'ın ‘*cogito*’su ve bu temelde yükselen Kantçı eleştirinin ‘transandantal’ (aşkın) öznesi, bu sorulara verilen olumlu bir yanıtın farklı formülasyonlarıdır. Kant epistemolojisi ve etiği, doğanın mekanik yasallığını aşan kendinden bir nedenselliğin öznesini inşa eder. Kantçı epistemolojik ve etik moment, Descartes'ın felsefeyi bilincin felsefesi olarak yeniden düzenleyen modern müdahalesi üzerinde temellenir ve özgür ve özerk benliğin, başka bir deyişle “modern özne”nin en kusursuz temsilini yaratır. İnsan haklarının öznesi, bir taraftan hakları

toplumsallığın ve siyasal olanın merkezine yerleştiren liberal siyaset kuramlarında inşa edilirken, diğer taraftan epistemolojik ve etik gücünü Descartes'ın başlattığı felsefi modernliğin Kant'ta zirveye ulaşan görünümüne borçludur.

Genel olarak değerlendirildiğinde insan haklarının öznesi, bilginin, anlamın ve değerlerin merkezine insanı yerleştiren “öznellik metafiziği”nin belirlenimi altında oldukça soyut ve rasyonel bir biçimde tasarlanmıştır. İnsan, her şeyden önce bir akıl ve irade varlığıdır. Hakları üstlenebilmesi için gerekli ve yeterli görülen bu karakteristikler insanın özüdür; toplumsal varoluş, cinsiyet, ırk, dil gibi empirik veriler olumsal özellikler olarak saptanır ve insanın tanımsal çerçevesine dahil edilmez. Doğuştan gelen (doğal) farklılıkların yadsınması insan haklarının temel amacı, nesnel adaletin güvencesidir. İnsan, tikel varolanların yanında bir ‘tür’ü de temsil eder. Herkesi insan türüne ait olmanın müşterekliğinde buluşturan hümanist ilke, ‘insan’ı bilince ve ahlaki kapasitesine indirger. Öte yandan bilinç ‘kendi’nin bilinci, ahlaki eylem ‘kendi’nin eylemidir. Hümanizmin bireysel insanının varlığı, içkinliğine dayanır; ‘öteki’nin varoluşu, ‘ben’e nispetle talidir. Tekil ‘ben’in, kendinden ‘başka’ olana ve bir bütün olarak topluma hiçbir borcu yoktur. Özne, henüz öteki ile karşılaşmadan önce bütünlüklü, özdeş bir benliğe ve kusursuz bir ahlaki yol haritasına sahiptir. Öteki sorunu bilişsel bir sorundur ve ötekinin varlığı rasyonel olarak anlamlandırılabilir. ‘Ben’in bilişsel ve varoluşsal egemenliği altında ahlaki etkinlik, öznenin ussallığı ve sınır kabul etmez iradesine dayanır; ‘öteki’ yalnızca başka bir ‘ben’ olarak etiğe dahil olur.

Douzinas’a göre insan hakları öznesinin ve hak etiğinin bu görünümü sorunludur. Hak öznesinin soyut varlığı insan gerçekliğini bütünüyle açıklayamaz. Öznenin tarihsel ve toplumsal olarak yalıtılmış olduğu fikri bir yanılsamadan ibarettir. Nitekim tarihsel olarak bakıldığında türsel insanın makbul formu “beyaz, Batılı, Hristiyan ve erkek” niteliklerini haiz olmandır. Bu somut insan, insan hakları öznesinin soyut yüzünü din adamına saygınlığını veren bir cübbe gibi üzerine geçirmiştir. Diğer taraftan bu liberal yanılsama, toplumsal gerçekliğin yozlaşmışlığını, eşitsizliği, baskı ve tahakkümü gözlerden irak tutan bir siyasal perde hizmeti de görür. İnsan hakları, toplumsal çatışmaların hukuksal dile aktarılarak çözülmesini teşvik eder. Tahakküm

ilişkilerinin beslediği toplumsal eşitsizliği hukukun biçimsel mantığının çözebileceğine yönelik safdil inanç bir tarafa, insan hakları radikal bir siyasal etkinliğin, muhalif itirazların politik alana taşınmasının önüne geçer. Öte yandan hukuksal özne yalnızdır; çıkarları ve bitmek bilmeyen arzu arayışı için ötekilerle mücadelesinde devletin bürokratik soğukluğu ve mahkemelerin yılgın, hantal işleyişi ile baş başadır. Çıkarları peşinde koşan öznelerin meşru talepleri olarak insan hakları, sosyal bağların çözülmesini mukadder hale getirir. Oysa ‘öteki’nin, benliğin inşasındaki rolü yadsınamazdır. Haklar, benliğin egemenliğinin kurumsal araçları olmaktansa, ‘öteki’ne etik sorumluluğun ifadeleri olmalıdır.

Douzinas, insan hakları öznesinin temeli olan modern öznellik metafiziğini yapıbozuma uğratar ve insan hakları etiğinin ‘öteki’den başlayan yeni bir formülasyonu için geniş bir çerçeve sunar. İlk olarak Hegel, -Kant etiğinin hakları özgür, ussal ve özerk özneye atfeden yapısına karşı- hakların ben ile öteki arasındaki karşılıklı tanınma mücadelesinin kurumsal ifadeleri olduğunu söyler. Hegel’in temel savı, öznenin daima “öznelerarası” olduğu yönündedir. Kartezyen ve Kantçı bilinç felsefeleri, dışsal nesnelerin bilincinin benliğin kendini fark etmesini, bilincin kendi varlığını bilmesi anlamında özbilince ulaşmasını temin edebileceği varsayımına dayanır. Oysa Hegel, bilincin kendi dışındaki nesnelere bilmesinin benliğin oluşumu için yetersiz olduğunda ısrarcıdır. Zira dışsal varlıkların farkında olmak hayvanların da kabiliyetleri arasındadır. Nesnenin bilinci, insanın kendini diğer var olanlardan ayırmasına yetmez. Bilinci kendine döndüren, onu özbilinç haline getiren şey ‘öteki’nin arzusudur. Benlik ötekine yönelmekle ve karşılıklı tanınma ilişkisi içinde öteki tarafından tanınmakla oluşur. Bu, benliği bütünlüklü, özdeş ve tekil bir kendinde varlık olarak kurgulayan “modern özne” tasarımının erken ama radikal bir eleştirisidir. Öznelerarasılık haklar felsefesinin temelini yerleştirildiğinde, haklar, tanınma mücadelesinde özneyi hukuksal olarak destekleyen önemli araçlara dönüşür. Bu bakımdan haklar, tekil öznenin tamamlanmış tinsel alanında değil sosyal bağın öznelerarası ilişki örüntülerinin bünyesinde açığa çıkar. İnsan hakları öznesinin Hegelci temalara başvuru olarak yeniden yapılandırılması, hakları, benliğin kuruluşu, toplumsal kimliklerin şekillenmesi açısından merkezi bir öneme sahip hukuki araçlar olarak inşa eder.

Douzinan, ikinci olarak Lacancı psikanalize başvurur. Psikanaliz, Hegelci öznelerarasılığı miras alır; fakat Hegel’de tanınma mücadelesinin -ve tarihsel olarak köle-efendi diyalektiğinin- sonunda kendi ile özdeş, bütünlüklü bir benlik ortaya çıkarken Lacan, öznenin anne ile ilksel birlikten ayrılıp dilin, hukukun ve devletin simgesel düzenine, başka bir deyişle “büyük Öteki”nin varoluş alanına dahil olmasından itibaren bir eksiklik ve yarılmişlik olarak tezahür ettiğini belirtir. Öznellik, tözsel bir varoluş değildir. Benlik, dilin, hukukun, toplumsal ve politik olanın belirlenimi altındadır ve hiçbir zaman tamamlanamaz. Zira özne, anne ile ilksel birliğin bütünlüklü, güvenli dünyasına (Gerçek) geri dönemez; geri dönüş hem imkansızdır hem de bir dönüş özlemi olarak anneye duyulan ensest arzu büyük Öteki tarafından yasaklanmıştır. Bu noktada arzunun nedeni olarak “küçük nesne *a*” devreye girer ve özneyi ikame nesnelere -sözgelimi siyasi kariyere, pahalı zevklere, fantazilere- yönlendirerek ayakta tutar. Özne, böylelikle, onu terk etmeyen bir ‘eksiklik’ ve boşluk hissini telafi etmeye çabalar. Fakat arzunun nihai olarak doyurulması mümkün değildir. İkame nesnelere Gerçek’in, arzunun gerçek nesnesinin sahte bir temsilidir. Sahte nesnelere sağladığı geçici doyum öznenin bütünlük ihtiyacını karşılamaz. Özneyi ayakta tutan şey arzunun sürekliliğidir ve Lacancı terminolojide “nesne *a*” arzuyu sürekli olarak harekete geçiren bir nedendir. Douzinan’a göre arzunun kurumsallaştırılması olarak haklar, “küçük nesne *a*” gibidir. Başka bir deyişle psikanalitik açıdan haklar, öznenin arzusunu harekete geçiren arzu nesnelere olarak görülebilir. Hegel’e başvuru hakları toplumsal kimliklerin şekillenmesi için önemli araçlar olarak yapılandırırken psikanaliz, hakların benliğin psikişik örgütlenmesinde önemli bir rol üstlendiğini ortaya koyar.

Douzinan’ın haklar felsefesi Levinas’ın öteki (başkalık) etiği ile tamamlanır. Levinas’a göre Batı metafizik ve etiği Antik Yunan’dan itibaren varlık ve ‘ben’ (bilinç) problemlerini felsefenin merkezine yerleştirmiştir. Bu kuramsal tavır ‘öteki’ni veya ‘başka’ olanı bilişsel bir mesele olarak değerlendirir ve ‘başka’yı bir “sahte ben” (*imitatio ego*) olarak kurgular. Öteki ‘ben’e, farklı ‘aynı’ya indirgenir; ‘başka’ olan hiyerarşik varlık dizgesinde ‘ben’in altında konumlandırılır. Levinas’a göre ‘başka’nın varlık düşüncesi içinde şeyleştirilmesinin sonucu, başkalığın yadsınması ve ötekinin ‘ben’in yapısal şiddetine maruz bırakılmasıdır. Oysa ‘başka’nın başkalığının

yadsınmadığı, farklının ‘aynı’ya indirgenmediği, ‘ben’in üstünlüğüne dayanmayan ve “bencil” bir varoluşu desteklemeyen bir etik, ‘öteki’nden başlamalı; ‘öteki’ne duyulan sorumluluk etiğin temel ilkesi olmalıdır. Öteki, daima ‘ben’den önce gelir. Ötekinin ‘yüz’ü ‘ben’e acılarını, yoksunluğunu, çaresizliğini ifşa eder. Ben, bu etik karşılaşmada ötekini konukseverce karşılamakla sorumludur. Levinas etiğinde sorumlu ‘ben’ seçilmiştir; sonsuz, hesaba gelmeyen bir sorumluluk ‘ben’in sırtına yüklenir ve bu sorumluluk bir başkasına devredilemez. Levinas, ‘ben’in biricikliği ve öznelliğinin kaynağının sorumluluğun devredilemezliğinde yattığını söyler. Douzinas’a göre insan hakları etiği yaderk bir öznellik temelinde yeniden inşa edilmelidir. Hakların kaynağı insan doğası değil; etik ilişkide ‘öteki’ne duyulan sonsuz sorumluluktur. İnsan hakları ‘başka’nın başkalığının mutlaklığı, etik öznenin ötekine sonsuz sorumluluğunun kendi varoluşundan önce geldiği ve yüzün talebinin ‘ben’e yaderk bir öznelğin kapılarını açtığına yönelik metafizik ilkeye dayandırılmalıdır.

Douzinas’ın liberal haklar geleneğine yönelik eleştirisinin Hegel’den Levinas’a uzanan geniş referans çerçevesi, insan hakları felsefesinin temel dayanaklarını yerinden eder. Hakların işleyişini farklı kuramsal geleneklere atıfla yeniden açıklama çabası, hakların geleneksel anlamını radikal bir biçimde dönüştür ve bir dizi önemli sonuca yol açar:

- i- İnsan hakları, haklara dair belki de en yaygın kanının aksine insan olmaktan kaynaklanmaz; bilakis haklar, insanları inşa eden hukuki, toplumsal ve simgesel araçlardır. Öznellik metafiziğinin yapıbozumunun haklar alanındaki en temel sonucu, hak öznesinin tekil, tamamlanmış, tözsel ve özdeş bir ego ya da özerk ve ussal bir benlik olarak görülemeyeceğidir. İnsan doğasının, toplumsal ve siyasal olanı önceleyen evrensel, zaman dışı ve mutlak karakteristiklerinden bahsedilemez. İnsan haklarının öznesi toplumsal, dilsel ve kültürel yapıların bir ürünüdür. Özne tarihsel ve politik bir inşa sürecinin adıdır. Mutlak bir değer veya yalıtılmış bir varlık değil; tanınma mücadelesinin ve ötekinin arzusunun bir ürünüdür. ‘Ben’ insan haklarına sahip bir özne olarak öteki tarafından tanındığında ‘insan’ haline gelir. Öte yandan

hakların, anlamın, bilginin ve kültürün nihai ilkesi olarak konumlandırılan bir 'insan' anlayışına dayanmıyor oluşu hak öznesinin kapsamını genişletir. Douzinas'a göre hakların ve hak öznelerinin tözsellikten yoksun kurgusal yapısı nedeniyle, insan olmayan 'hayvan'ların veya 'çevre' gibi cansız varlıkların hak özneleri olmasının önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır.

ii- İnsan hakları öznesinin tözsellikten yoksun tarihsel yapısı, insan doğasından kaynaklanan evrensel, mutlak, vazgeçilemez ve devredilemez hak söylemini geçersiz kılar. Haklar, simgesel alanın (dilin, hukukun ve devletin) rastlantısal, tarihsel ve olumsal inşaları olarak sınırsızdır; felsefi olarak nihai bir temele dayandırılmazlar. Douzinas'ın deyişiyle haklar, kesinliğin her türlü güvencesinin çözülmesidir. İnsan hakları öznesinin ve hakların toplumsallığa, hukuksal yapıya ve politik olana isnadı, öznelerarasılığı hakların merkezine yerleştirir. Haklar, bireysel varoluşun karakteristikleri değil, öznelerarası ilişkilerin vazgeçilmez bir unsurudur. Haklara sahiplik olgusu, 'öteki'ni ve ötekilerden oluşan bir toplumsallığı varsaymak durumundadır. İnsan hakları, 'ben'den önce halihazırda ve daima bir başkasının var olduğunun resmi kabulleridir.

iii- İnsan haklarının toplumsal ve politik inşalar olduğu tezi, hakların siyasal bir strateji olarak işlediği anlamına gelir. Haklar, başlangıçta içi boş gösterenlerden başka bir şey değildir; fakat siyasal mücadelenin retorik söylemine dahil olduklarında insanların hayatına etki ederler. İnsan hakları siyasetinin temel hedefi, baskı ve tahakkümün bireysel ve toplumsal varoluş alanlarındaki izlerinin ortadan kaldırılmasıdır. Douzinas'a göre eşitlik ve siyasal katılım mantığı, baskı ve tahakküme dayalı ilişki örüntülerinin ahlaki sefaletinin panzehiridir. İnsan hakları, eşitliği, bireysel belirlenim ülküsü ve iradenin özerkliği ilkesini politik dile aktararak hukukun yörüngesinden çıkarır; eşitlik ve siyasal katılım mantığını durmaksızın fabrikalar, hastaneler, okullar gibi toplumsal varoluş alanlarına taşıyarak baskı ve tahakkümün egemenlik alanını daraltır. Böylelikle haklara dayalı siyasal mücadele, öznenin ve

toplumun sınırlarını durmadan genişletir; farklı olasılıklara, öznelliklere ve kimliklere açıklığı toplumsal varoluşun kalbine yerleştirir. Bir insan hakları toplumu her şeyden önce mutlak belirlenimsizliği ile temayüz eder. Haklar, topluluğun sınırlarına dair sürekli bir tartışmanın hem güvencesi hem araçlarıdır.

- iv- İnsan haklarının işleyişi paradoksaldır. Douzinas, haklar felsefesinin her düzleminde (Hegel-Lacan-Levinas) hakların paradoks işleyişinin bir yönüne vurgu yapar. Hegelci perspektiften bakıldığında insan hakları, hukuka ve özel haklara dayalı tanınmanın ötesine geçer. Hukuki tanınma yüzeysel, çıkara dayalı ve geçici bir tanınma sağlar. İnsan haklarına dayalı tanınma ise kimliğin özünün, ana öğelerinin toplumsal ilgi ve sevgiye dayalı bir tanınmasını vadeder. Fakat insan hakları, hukukun dilini konuşmak ve biçimsel mantığına adapte olmak zorunda olduğu içindir ki tam bir tanınma sağlayamaz. Her birey çeşitli kimlik katmanlarının dinamik bir bütünü, özne konumlarının eşsiz bileşimidir. Oysa hukukun eşsiz bireye en yakın olduğu an grup kimliklerini tanıdığı andır. Bir azınlığın hakları tanınabilir; fakat azınlığın eşsiz bir üyesi olarak A, hukukun doğrudan erişim kapsamında değildir. Bu halde insan hakları -paradoksal olarak- hem hukuksal olanın ötesine geçer hem de hukukun dar kalıplarına sıkışıp kalır. Lacan'a geldiğinde Douzinas, hukukun ve hukuk diline uyarlanan insan haklarının beden ile benliği birbirinden ayırarak öznenin bütünlüklü benlik imgesini parçaladığından bahseder. Haklar beden belirlenimi ve parçalamasını bedensel bütünlükten ayırarak yalıtır. Sözelimi özel hayatın gizliliği hakkı genital bölgeyi, ifade özgürlüğü ağız, seyahat hakkı ayaklar ve bacakları bedensel bütünlüğün dışında ele alır. Öte yandan insan hakları, eşzamanlı olarak hukuki özneye dair ideal bir 'imgesel' benlik tasarımı içerir. Özne, insan haklarının benliği hukukun belirlenimi ve parçalamasından kurtaran bu 'hayali alan'da beden ile benliğin bütünleşik olduğunu ve kimliğinin tüm yönleriyle toplumsal bir kabul gördüğünü düşler. İnsan hakları psikanalitik anlamda eksik ve bölünmüş öznenin bütünlük arzusunun kaynağıdır. Douzinas'ın deyişiyle, hukuksal biçimi dayatarak

benliği parçalayan ama aynı zamanda bütünlüklü bir benliğin, bireyin toplumla kaynaşmışlığı düşüncesini mümkün kılan insan hakları hem hastalığın kendisi hem şifası, hem zehir hem panzehirdir. Levinas'ın başkalık etiği ise insan haklarına ilişkin bir başka paradoksu daha açığa çıkarır. Levinas, hukukun biçimsel mantığının, indirgenemez ve mutlak 'başka' olan 'öteki'ni, kavram ve kategorilerle ifade ederek bir adaletsizlik edimine dönüştüğünün altını çizer. İnsan hakları hukuksal kalıplara yerleştiği ölçüde bu adaletsizliği miras alır. Fakat insan hakları, eşzamanlı olarak hukuksal olan tarafından içerilemeyecek bir etik çekirdek barındırır. Haklar, hukukun içinde olduğu kadar dışındadır da. İnsan hakları, hukukun ölümsüz muhalifi ve hukuksal sağduyunun reddidir. Douzinas'a göre hukukun kadim dostu ve amansız eleştirmeni olan insan hakları zorunlu ama imkansız bir gelecek vaadi, hukukun zorunlu ama imkansız adalet iddiasıdır.

v- İnsan hakları hukuki hakların ardındaki ütopyacı unsurdur. Douzinas'a göre insan hakları ütopyası, klasik ütopya geleneğinin aksine, kemale ermiş bir gelecek öngörüsüne dayanmaz; gücünü geçmişin ıstırabından ve şimdinin adaletsizliklerinden alır ve tezahürü asla vuku bulmayacak olsa da, siyasi ve etik bir gelecek uğruna bugünü yargılar. Haklar ortak bir direniş ölküsünü, sömürü ve aşağılanma karşıtlığını çağırıştırır. Gelgelelim, insan haklarını ulusal veya uluslararası hukuki düzenlemelere indirgemeye yönelik çağdaş liberal tutum, hakların ütopyik ereklerinin yitimine; hakların ütopyik ereklerinin yitimi de insan haklarının sonunun gelmesine zemin hazırlar. İnsan haklarının hukuksal olandan kurtarılarak bir gelecek tasavvuruna bağlanması, tarihsel bir ödev ve zorunluluk olarak kendini dayatmaktadır.

vi- İnsan hakları, postmodern toplumların adalet ilkesi haline gelmiştir. Adaletsizlik ithamının çağdaş dili insan hakları söylemini esas alır. İnsan hakları, kimlikleri sabitlemeye, toplumsal olanın açıklığını durdurmaya ve toplumu kendi çizdiği sınırlara kapatıp denetlemeye meyleden iktidarların ve hukukun adaletsizliğini ifşa eder. Ötekinin biricikliği, indirgenemez başkalığı yadsındığında, yüzün acı dolu çehresi ve talepleri

konukseverce karşılanmadığında insan hakları, mağdurun çığlığı ve ‘öteki’nin sesi olur. Nitekim insan hakları, özgürlük enerjimizi ötekine karşı etik sorumluluğumuzun hizmetine sokan “olumsuz bir ilke”den başka bir şey değildir.



KAYNAKÇA

1.Kitaplar

Badiou, Alain, (2016), *Etik Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, (Çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları.

Bowie, Malcolm, (2007), *Lacan*, (Çev. V. Pekel Şener), 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi.

Bumin, Tülin, (2001), *Hegel: Bilinç Problemi Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*. 2. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

———, (2010), *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Calin, Rodolphe, François David Sebbah, (2011), *Levinas Sözlüğü*, (Çev. Murat Erşen), İstanbul: Say Yayınları.

Cassirer, Ernst, (1984), *Devlet Efsanesi*, (Çev. Necla Arat), 1. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.

———, (1996), *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, (Çev. Doğan Özlem), 2. Baskı, İstanbul: İnkılap Yayınevi.

Castanet, Hervé, (2017), *Lacan'ı Anlamak*, (Çev. Baturalp Aslan), İstanbul: Encore Yayınları.

Cevizci, Ahmet, (2017), *Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yayınları.

Clapham, Andrew, (2010), *İnsan Hakları*, (Çev. Gür, Hakan), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Clero, Jean-Pierre, (2011), *Lacan Sözlüğü*, (Çev. Özge Soysal), 1. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

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

Coşkun, Vahap, (2014), *İnsan Hakları: Liberal Açıdan Bir Tahlil*. 2. Baskı, Ankara: Liberte Yayınları.

Critchley, Simon, (2010), *Sonsuz Talep: Bağlanma Etiği, Direniş Siyaseti*, (Çev. Tuncay Birkan), 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Çotuksöken, Betül, (2012), *İnsan Hakları ve Felsefe*. 2. Baskı, İstanbul: Papatya Yayıncılık.

Davran, Zeynep, (2001), “İnsan Haklarının Düşünsel Temeli”, Şu kitapta: *İnsan Haklarının Gelişimi*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, ss. 19-25.

Delacampagne, Christian, (2016), *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, (Çev. Devrim Çetinkasap), 5. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Deleuze, Gilles, (1995), *Kant'ın Eleştirel Felsefesi: Yetiler Öğretisi*, (Çev. Taylan Altuğ), 1. Baskı, İstanbul: Payel Yayınevi.

Direk, Zeynep, (2005), *Başkalık Deneyimi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

———, (2016), “Sunuş”, Şu kitapta: *Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar*, Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran, 3. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, ss. 7-39.

Donnelly, Jack, (1995), *Teoride ve Uygulamada Evrensel İnsan Hakları*, (Çev. Mustafa Erdoğan), Levent Korkut, Ankara: Yetkin Yayınları.

Douzinas, Costas, (2014), “Kimlik Tanınma Haklar: Hegel Bize İnsan Haklarıyla İlgili Ne Öğretebilir?”, Şu kitapta: *Kimlik Politikaları: Tanınma Özdeşlik ve Farklılık*, Ed. Fırat Mollaer; (Çev. Nuran Erkul ve Fırat Mollaer), Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 206-41.

———, (2016a), “İnsan Hakları ve Postmodern Ütopya”, Şu kitapta: *Hukuk Adalet ve İnsan Hakları: Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Çev. Rabia Sağlam ve Kasım Akbaş), 1. Baskı, Ankara: NotaBene Yayınları, ss. 73-99.

———, (2016b), “İnsancılığın Bin Bir Yüzü”, Şu kitapta: *Hukuk Adalet ve İnsan Hakları: Eleştirel Bir Yaklaşım*, (Çev. Rabia Sağlam ve Kasım Akbaş), 1. Baskı, Ankara: NotaBene Yayınları, ss. 27-72.

———, (2017), *İnsan Hakları ve İmparatorluk: Kozmopolitanizmin Siyasal Felsefesi*, (Çev. Kasım Akbaş ve Rabia Sağlam), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

———, (2018), *İnsan Haklarının Sonu*, (Çev. Kasım Akbaş ve Umre Deniz Tuna), 1. Baskı, Ankara: Dipnot Yayınları.

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

Douzinas, Costas, Ronnie Warrington, (1994), *Justice Miscarried: Ethics and Aesthetics in Law*, New York; London: Harvester Wheatsheaf.

Dupre, Louis, (1993), *Passage to Modernity: An Essay on the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven: Yale University Press.

Erdoğan, Mustafa, (2016), *İnsan Hakları: Teorisi ve Hukuku*, Ankara: Orion Kitabevi.

Evans, Dylan, (2019), *Lacancı Psikanalize Giriş Sözlüğü*, (Çev. Umut Yener Kara ve Turgay Sivrikaya), İstanbul: Isık Yayınları.

Ferry, Luc, Alain Renault, (2015), *Siyaset Felsefesi Hak: Eskiler ile Modernler Arasındaki Yeni Tartışma*, (Çev. Ertuğrul Cenk Gürcan ve Murat Erşen), 1. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları.

Fink, Bruce, (2016), *Lacancı Psikanalize Bir Giriş*, (Çev. Özgür Ögütçen), İstanbul: Encore Yayınları.

Fraser, Nancy, (2014), “Tanınma Politikasını Yeniden Düşünmek”, Şu kitapta: *Kimlik Politikaları: Tanınma Özdeşlik ve Farklılık*, Ed. Fırat Mollaer, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 259-74.

Fukuyama, Francis, (2018), *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, (Çev. Zülfü Dicleli), 6. Baskı, İstanbul: Profil Kitap.

Gemalmaz, Mehmet Semih, (2005), *Ulusalüstü İnsan Hakları Hukukunun Genel Teorisine Giriş*. 5. Baskı, İstanbul: Legal Yayıncılık.

Gilje, Nils, Gunnar Skirbekk, (2013), *Felsefe Tarihi Antik Yunan'dan Modern Döneme*, (Çev. Emrah Akbaş ve Şule Mutlu), 5. Baskı, İstanbul: Kesit Yayınları.

Gilson, Etienne, (2005), *Ortaçağ Felsefesinin Ruhu*. 2. Baskı, İstanbul: Açılım Kitap.

Göze, Ayferi, (2011), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. 13. Baskı, İstanbul: Beta Yayıncılık.

Guignon, Charles B., (1983), *Heidegger and The Problem of Knowledge*, Indianapolis, Indiana: Hackett Pub. Co.

Güneş, Cevriye Demir, (2016), “Emmanuel Levinas ve Etik”, Şu kitapta: *Çağdaş Fransız Felsefesinde Etik*, Ed. Veli Urhan, 1. Baskı, Ankara: Hece Yayınları, ss. 173-209.

Hegel, George W. F., (1986), *Tinin Görüngübilimi*, (Çev. Aziz Yardımlı), İdea Yayınevi.

———, (2004), *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, (Çev. Cenap Karakaya), 2. Baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları.

Heimsoeth, Heinz, (2012), *Kant'ın Felsefesi*, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), 5. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Hilav, Selahattin, (2012), *Diyalektik Düşüncenin Tarihi*. 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hobbes, Thomas, (2012), *Leviathan*, (Çev. Semih Lim), 10. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Homer, Sean, (2016), *Jacques Lacan*, (Çev. Abdurrahman Aydın), 2. Baskı, Ankara: Phoenix Yayınevi.

Honneth, Axel, (2014), “Tanınma mı Yeniden Dağıtım mı?”, Şu kitapta: *Kimlik Politikaları: Tanınma Özdeşlik ve Farklılık*, Ed. Fırat Mollaer, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 242-58.

———, (2016), *Tanınma Uğruna Mücadele*, (Çev. Özgür Aktok), 1. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları.

———, (2018), *Bizdeki Ben: Tanınma Teorisi Üzerine İncelemeler*, (Çev. Özgür Aktok), 1. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları.

Hünler, Solmaz Zelyut, (2003), *Dört Adalı: Hobbes Locke Berkeley Hume*. 1. Baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları.

İzmir, Mutluhan, (2019), *Öznenin Diyalektiği*. 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Jameson, Fredric, (2016), *Hegel Varyasyonları: Tinin Fenomenolojisi Üzerine*, (Çev. Bülent O. Doğan), 1. Baskı, İstanbul: İthaki Yayınları.

Kant, Immanuel, (2002), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, (Çev. İoanna Kuçuradi), 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

———, (2016), *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk ve Füsün Akatlı), 6. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

———, (2017), *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev. Aziz Yardımlı), 5. Baskı, İstanbul: İdea Yayınevi.

Kartal, Onur, (2017), *Başkasının Politikası: Husserl, Heidegger, Levinas*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Kenny, Anthony, (2018), *Modern Felsefe'nin Yükselişi*, (Çev. Volkan Uzundağ), 2. Baskı, İstanbul: Küre Yayınları.

Kervegan, Jean-François, (2011), *Hegel ve Hegelcilik*, (Çev. İsmail Yerguz), Ankara: Dost Kitabevi.

Kojève, Alexandre, (2004), *Hegel Felsefesine Giriş*, (Çev. Selahattin Hilav), 3. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Kuçuradi, İoanna, (1971), *İnsan ve Değerleri*, İstanbul: Yankı Yayınları.

———, (2016a), *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*. 3. Baskı, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

——— (Ed.), (2016b), *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kuyurtar, Erol, (2014), "John Locke", Şu kitapta: *Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e*, Ed. Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, 2. Baskı, Ankara: Doğu Batı Yayınları, ss. 249-63.

Küçükalp, Kasım, Ahmet Cevizci, (2009), *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, İstanbul: İSAM Yayınları.

Lacan, Jacques, (1991), *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, 1954-1955*, (Çev. Sylvana Tomaselli), New York: W.W. Norton & Company.

———, (1994), *Fallus'un Anlamı*, (Çev. Saffet Murat Tura), İstanbul: Afa Yayınları.

———, (2007), *Ecrits: The First Complete Edition in English*, (Çev. Bruce Fink), New York: W. W. Norton & Company.

———, (2013), *Psikanalizin Dört Temel Kavramı: Seminer 11. Kitap*, (Çev. Nilüfer Erdem), 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

———, (2014), *Baba'nın-Adları*, (Çev. Murat Erşen), 1. Baskı, İstanbul: Monokl Yayınları.

Lechte, John, (2007), *Elli Çağdaş Düşünür*, (Çev. Barış Yıldırım), 1. Baskı, İstanbul: Açılım Kitap.

Lektorsky, Victor, (1998), *Özne Nesne Biliş*, (Çev. Şükrü Alpagut), 2. Baskı, İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

Levinas, Emmanuel, (2016a), “Aşkınlık ve Yükseklik”, Şu kitapta: *Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran; (Çev. Zeynep Direk), Hakan Yücefer, İstanbul: Metis Yayınları, ss. 115-28.

———, (2016b), “Başka'nın İzi”, Şu kitapta: *Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran; (Çev. Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, ss. 129-46.

———, (2016c), “Biriciklik Üzerine”, Şu kitapta: *Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran; (Çev. Medar Atıcı), İstanbul: Metis Yayınları, ss. 191-98.

———, (2016d), “Bütünlük ve Sonsuz'a Önsöz”, Şu kitapta: *Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran; (Çev. Zeynep Direk), İstanbul: Metis Yayınları, ss. 91-100.

———, (2016e), “Etik ve Sonsuz”, Şu kitapta: *Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran; (Çev. Özkan Gözel), İstanbul: Metis Yayınları, ss. 295-344.

———, (2016f), “Felsefe, Adalet ve Aşk”, Şu kitapta: *Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran; (Çev. Medar Atıcı), İstanbul: Metis Yayınları, ss. 241-59.

———, (2016g), “Fenomenolojiden Etiğe”, Şu kitapta: *Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran; (Çev. Özkan Gözel), İstanbul: Metis Yayınları, ss. 260-83.

———, (2016h), “Öz ve Çıkarırsızlık”, Şu kitapta: *Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran; (Çev. Melih Başaran), İstanbul: Metis Yayınları, ss. 147-62.

———, (2016i), “Varlıkbilim Temel midir?”, Şu kitapta: *Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran; (Çev. Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, ss. 76-86.

———, (2016j), “Varolansız Varoluş”, Şu kitapta: *Sonsuza Tanıklık*, Ed. Zeynep Direk ve Erdem Gökyaran; (Çev. Erdem Gökyaran), İstanbul: Metis Yayınları, ss. 50-57.

Loughlin, Martin, (2000), *Sword and Scales: An Examination of the Relationship Between Law and Politics*, Hart Publishing.

Lyotard, Jean François, (2014), *Postmodern Durum*, (Çev. İsmet Birkan), Bilgesu Yayıncılık.

Marx, Karl, (1997), *Yahudi Sorunu*, (Çev. Yayın Kurulu), Sol Yayınları.

Nasio, J. D., (2018), *Psikanalizin Yedi Temel Kavramı*, (Çev. Murat Erşen ve Özge Erşen), 2. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Ökçesiz, Hayrettin, (2001), “Hukuk Felsefesi Yönünden İnsan Hakları”, Şu kitapta: *İnsan Haklarının Gelişimi*, Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, ss. 27-35.

Rogozinski, Jacob, (2018), *Ben ve Ten Ego-Analize Giriş*, (Çev. Melis Aktaş), 1. Baskı, İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Sağlam, Rabia, (2014), *Yapıbozumsal Adalet*. 1. Baskı, İstanbul: Tekin Yayınevi.

———, (2016), “Adalet Bozumuna Kışkırtıcı Bir Giriş”, Şu kitapta: *Hukuk Adalet ve İnsan Hakları: Eleştirel Bir Yaklaşım*, 1. Baskı, Ankara: NotaBene Yayınları, ss. 73-99.

Salecl, Renata, (1994), *The Spoils of Freedom: Psychoanalysis and Feminism After the Fall of Socialism*, London; New York: Routledge.

Sandel, Michael J., (2015), *Adalet: Yapılması Gereken Doğru Şey Nedir?*, (Çev. Mehmet Kocaoğlu), 3. Baskı, Ankara: BigBang Yayınları.

Sarup, Madan, (2017), *Post-yapısalcılık ve Postmodernizm: Eleştirel Bir Giriş*, (Çev. Abdülbaki Güçlü), 5. Baskı, Ankara: Pharmakon Kitap.

Schroeder, Jeanne L., (1998), *The Vestal and the Fasces: Hegel, Lacan, Property, and the Feminine*, Berkeley: University of California Press.

Singer, Peter, (2003), *Hegel*, (Çev. Bahar Öcal Düzgören), İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları.

Soccio, Douglas J, (2010), *Felsefeye Giriş: Hikmetin Yapıtaşları*, (Çev. Kevser Kıvanç Karataş), İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Strauss, Leo, (2011), *Doğal Hak ve Tarih*, (Çev. Murat Erşen ve Onur Petek), İstanbul: Say Yayınları.

Tankuter, Korkut (Ed.), (2000), *İnsan Hakları*. 1. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tarnas, Richard, (2011), *Batı Düşüncesi Tarihi*, (Çev. Yusuf Kaplan), İstanbul: Külliyyat Yayınları.

Taylor, Charles, (1999), *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press.

Tura, Saffet Murat, (2017), *Freud'dan Lacan'a Psikalanliz*. 7. Baskı, İstanbul: Kanat Kitap.

Turan, Müslüm, (2011), *Postmodern Teori*, İstanbul: On İki Levha Yayıncılık.

Türk, Duygu, (2013), *Öteki, Düşman, Olay: Levinas, Schmitt ve Badiou'da Etik ve Siyaset*. 1. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları.

Uslu, Cennet, (2009), *Doğal Hukuk ve Doğal Haklar: İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, Ankara: Liberte Yayınları.

Uygun, Oktay, (2000), “İnsan Hakları Kuramı”, Şu kitapta: *İnsan Hakları*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, ss. 13-44.

Wood, Allen W, (2009), *Kant*, (Çev. Aliye Kovanlıkaya), Ankara: Dost Kitabevi.

Young, Iris Marion, (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Yüksel, Mehmet, (2011), “İnsan Haklarının Sosyo-Kültürel Temelleri”, Şu kitapta: *Hukuk Sosyolojisi Yazıları*, Ankara: Siyasal Kitabevi, ss. 219-48.

Žižek, Slavoj, (2012), *Gıdıklanan Özne: Politik Ontolojinin Yok Merkezi*, (Çev. Şamil Can), 3. Baskı, Ankara: Epos Yayınları.

———, (2016), *Hiçten Az: Hegel ve Diyalektik Materyalizmin Gölgesi*, (Çev. Erkal Ünal), 3. Baskı, İstanbul: Encore Yayınları.

2. Makaleler, Bildiriler, Diğer Basılı Yayınlar

Ağırman, Ferhat, (2018), “Hobbes ve Rousseau’nun Devlet Kuramlarında Doğa Durumu”, *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 32 (Temmuz), ss. 115-20.

Arslan, Zühtü, (2001), “Postmodern Söylem ve İnsan Hakları”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C. 56, S. 01.

Ateşoğlu, Güçlü, (2003), *Intersubjectivity and the Problem of Freedom in the Philosophy of Hegel*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Atış, Naciye, (2008), “Descartes Felsefesinde Öznenin Epistemolojik Olarak Konumlandırılması”, *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, C. 1, S. 4, ss. 1-12.

Aydın, Abdurrahman, (2014), *Dilbilimden Psikanalize Dil ve Arzunun Eklemlenmesi*, Doktora Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Becermen, Metin, (2016), “Modern Öznenin Kuruluşu Üzerine Eleştirel Bir Bakış”, *Mavi Atlas*, S. 6, ss. 145-57.

Dembour, Marie-Bénédicte, (2010), “What Are Human Rights? Four Schools of Thought”, *Human Rights Quarterly*, C. 32, S. 1, ss. 1-20.

Demir, Mustafa, (2018), *Hegelci Arzu Kavramının Lacan Felsefesine Etkileri*, Yüksek Lisans Tezi, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Donnelly, Jack, (1982), “Human Rights as Natural Rights”, *Human Rights Quarterly*, C. 4, S. 3, ss. 391-405.

Douzinias, Costas, (1995), “Law’s Birth and Antigone’s Death: On Ontological and Psychoanalytical Ethics”, *Cardozo Law Review*, C. 16, S. 3/4, ss. 1325-62.

———, (1996), “Psychoanalysis Becomes the Law: Notes on an Encounter Foretold”, *Legal Studies Forum*, C. 20, S. 3, ss. 323-36.

———, (2002), “The End(s) of Human Rights”, *Melbourne University Law Review*, S. 26, ss. 445-65.

———, (2013), “The Paradoxes of Human Rights”, *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, C. 20, S. 1, ss. 51-67.

Duran, Muhammet Sait, (2017), “Kant’ın Ödev Ahlakı Üzerine”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, S. 6, ss. 57-84.

Erdoğan, Mustafa, (1998), “İnsan Haklarına Kavramsal Bir Yaklaşım”, *Liberal Düşünce Dergisi*, S. 12 (Güz), ss. 7-16.

Genç, Tuğba, (2008), *Heidegger ve Modern Çağ: Öznenin Dönüşümü*, Yüksek Lisans Tezi, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Işıқтаç, Yasemin, (2014), “İrade Özgürlüğüne Giriş Açısından ‘Ben İnşâsı’”, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, S. 26, ss. 193-208.

Kahraman, Yakup, (2013), “Hiyerarşik Varlık Algısından Ontolojik Varlık Algısına Geçişin İmkânı”, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, S. 21, ss. 7-18.

———, (2016), “Ontolojik Anlamanın Temeli Olarak Bilincin Varolan ile Birlikteliği”, *The Journal of Academic Social Science Studies*, C. 4, S. 45, ss. 303-12.

Kılıç, Yavuz, (2015), “Hobbes, Locke ve Rousseau’da ‘Doğa Durumu’ Düşüncesi”, *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, S. 2 (Ocak), ss. 97-117.

Mollaer, Fırat, (2012), *Kolektif Kimliği Yeniden Düşünmek: Edward Said ve Kimliğin Diyalektiği*, Doktora Tezi, İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Öktem, Ülker, (2003), “John Locke ve George Berkeley’in Kesin Bilgi Anlayışı”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, C. 43, S. 2, ss. 133-49.

Önal, Senem, (2014), “Kartezyen Özne ve Kantçı Öznenin Heidegger’de Anlamı: Dünyasallık”, *Kilikya Felsefe Dergisi*, S. 1, ss. 63-75.

Özcangiller, İhsan Berk, (2016), *Hegel’in Fenomenolojisinde Özne Sorunu*, Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Özçınar, Şahin, (2007), *Kendinin Bilinci ve Öteki Diyalektiği: Hegel Felsefesinde Bilincin Dolayımı ve Nesnelleşmesi*, Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Ponzio, Augusto, (2010), “Levinas’ın Batı Düşüncesinin İki Kalesi Hümanizm ve Kimlik Üzerine Eleştirisi”, *MonoKL*, Çev. Hande Koçak, S. 8-9, ss. 192-208.

Salecl, Renata, (1995), “Rights in Psychoanalytic and Feminist Perspective”, *Cardozo Law Review*, C. 16, s. 1121.

Salur, Bilge, (2016), “Hegel’in Kant Eleştirisi: Hukuk Felsefesi”, *Yalvaç Akademi Dergisi*, C. 1, S. 1, ss. 12-20.

Satıcı, Murat, (2015), “Hak ve Özgürlük Ütopyası Olarak ‘İnsan Hakları’: Felsefesi ve Eleştirisi”, *Artvin Çoruh Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 1, S. 2, ss. 3-30.

Saygın, Alkim, (2010), *Kant ve Levinas Etiğinde Özgürlük Kavramı Üzerine*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Shestack, Jerome J., (1998), “The Philosophic Foundations of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, C. 20, S. 2, ss. 201-34.

Tuzgöl, Kamil, (2018), “Lacanyen Psikanalitik Kuram ve Öznenin Konumu”, *Türkiye Bütüncül Psikoterapi Dergisi*, C. 1, S. 1, ss. 41-53.

Tümkiye, Banu, (2010), *Heidegger’in Batı Metafiziğine Yönelik Tedirginliği ve Modern Özne Eleştirisi*, Yüksek Lisans Tezi, Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Üner, Aslı, (2015), “Nedensellik İlkesi: Hume’a Karşı Kant”, *Mavi Atlas*, S. 3, ss. 100-108.

Yalçın, Şahabettin, (2004), “Kant’ta Transandantal Ben Bilinci”, *Felsefe Dünyası*, C. 1, S. 39, ss. 55-72.

———, (2011), “Ben Neyim?”, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, C. 1, S. 2, ss. 27-38.

Yıldırım, Mustafa, (2010), *Jacques Lacan ve Felsefesi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

3. Elektronik Kaynaklar

Delruelle, Edouard, (2019), “Pratik Hümanizm ve Teorik Anti-Hümanizm”, Çev. Cem Özatalay, <http://res--communis.blogspot.com/2015/09/pratik-humanizm-ve-teorik-anti-humanizm.html?m=1> (Erişim Tarihi: 09.01.2019)

ÖZGEÇMİŞ

Rıdvan Türk 31.10.1993 tarihinde Trabzon'da doğmuştur. İlkokul, ortaokul ve lise öğrenimini Düzce'de tamamlayıp 2011 yılında İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesine kayıt yaptırmış ve 2015 yılında mezun olmuştur. Akabinde Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ne araştırma görevlisi olarak atanmış ve 2016-2017 eğitim yılının Güz döneminde yüksek lisans eğitimine başlamıştır. Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesi'ndeki görevine halen devam etmektedir.