

EURUS
Ionis
Coler c?

Sophiamme Greci vocant Latini Sapienciam
Eupchi & Chaldei me muenere Greci scripsere
Latini transtulere GERMANORVM

Zephirus
Aer
Sanguine?

POSSEIBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

ISSN : 2147-1622



PHILO

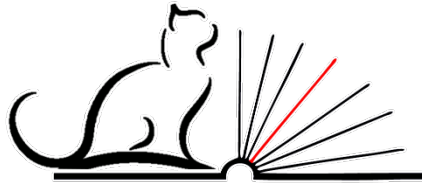
SOPHIA



Θ
Η
Α
Π
Α
Ρ
Λ
Ο
Γ
Ε
Α
Φ



SAYI 16
GÜZ / FALL
2019



POSSE/IBLE

Düşünme Dergisi / Journal of Thinking

SAYI / ISSUE: 16

GÜZ / FALL

2019

ISSN: 2147-1622

POSSE/IBLE

Düşünme Dergisi

Sahibi

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editör ve Sorumlu Yazı İşleri Müdürü

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editör Yardımcıları

Emrah AKDENİZ

Ömer Faik ANLI

Yayın Kurulu

Ahmet İNAM (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Erdal CENGİZ (Ankara Üniversitesi)

Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe Üniversitesi)

Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara Üniversitesi)

Sedat YAZICI (Bartın Üniversitesi)

Emrah Akdeniz (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)

Senem KURTAR (Ankara Üniversitesi)

Seyit COŞKUN (Ankara Üniversitesi)

Ömer Faik ANLI (Ankara Üniversitesi)

Danışma Kurulu

A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi)

Barış PARKAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Cemal GÜZEL (Hacettepe Üniversitesi)

Elif ÇIRAKMAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Erdinç SAYAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Ayhan SOL (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Besim DELLALOĞLU (Sakarya Üniversitesi)

Çetin TÜRKİYILMAZ (Hacettepe Üniversitesi)

Emrah GÜNOK

Erhan DEMİRCİOĞLU (Koç Üniversitesi)

Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan Güzel Sanatlar
Üniversitesi)

Güzin YAMANER (Ankara Üniversitesi)

Harun TEPE (Hacettepe Üniversitesi)

Gülây ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl
Üniversitesi)

Halil TURAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Mugla Sıtkı Koçman
Üniversitesi)

Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Melih BAŞARAN (Galatasaray Üniversitesi)

Nazile KALAYCI (Hacettepe Üniversitesi)

Remzi DEMİR (Ankara Üniversitesi)

Serpil SANCAR (Ankara Üniversitesi)

Vefa Saygın ÖĞÜTLE (Mugla Sıtkı Koçman
Üniversitesi)

Yasin CEYLAN (Orta Doğu Teknik Üniversitesi)

M.Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi)

M. Murat YÜCEŞAHİN (Ankara Üniversitesi)

Nilgün TOKER KILINÇ

R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Solmaz ZELYÜT (Ege Üniversitesi)

Zeynep DİREK (Koç Üniversitesi)

Sekreteryaya

Zeynep İrem ÖZATAY / Gülben SALMAN SHORES

Kapak Tasarım

Mete Han ARITÜRK

Yazışma Adresi

Ankara Üniversitesi,

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü, Ankara

Posseible Düşünme Dergisi hakemli bir dergidir. Yılda iki sayı olmak üzere elektronik ortamda yayınlanır.
Posseible Düşünme Dergisi 2016 yılından itibaren The Philosopher's Index tarafından, 2019 yılından itibaren SOBIAD Atıf Dizini tarafından dizinlenmektedir.

ISSN: 2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.posseible.com>

Tel: 0 312 310 3280 / 1232

Güz 2019, Sayı 16

Yayın Tarihi: Aralık 2019



POSSEIBLE

Journal of Thinking

Owner

Ertuğrul Rufayi TURAN

Editor

Ertuğrul Rufayi TURAN

Assistant Editors

Emrah AKDENİZ
Ömer Faik ANLI

Editorial Board

Ahmet İNAM (Middle East Technical University)
Erdal CENGİZ (Ankara University)
Kurtuluş DİNÇER (Hacettepe University)
Ertuğrul Rufayi TURAN (Ankara University)
Sedat YAZICI (Bartın University)
Emrah Akdeniz (Van Yuzuncu Yıl University)
Senem KURTAR (Ankara University)
Seyit COŞKUN (Ankara University)
Ömer Faik ANLI (Ankara University)

Board of Consultants

A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University)	Ayhan SOL (Middle East Technical University)
Barış PARKAN (Middle East Technical University)	Besim DELLALOĞLU (Sakarya University)
Cemal GÜZEL (Hacettepe University)	Çetin TÜRKYILMAZ (Hacettepe University)
Elif ÇIRAKMAN (Middle East Technical University)	Emrah GÜNOK
Erdoğan SAYAN (Middle East Technical University)	Erhan DEMİRCİOĞLU (Koc Üniversitesi)
Güçlü ATEŞOĞLU (Mimar Sinan F. A. University)	Gülay ÖZDEMİR AKGÜNDÜZ (Bingöl University)
Güzin YAMANER (Ankara University)	Halil TURAN (Middle East Technical University)
Harun TEPE (Hacettepe University)	Hüseyin Gazi TOPDEMİR (Mugla Sıtkı Kocman University)
Kubilay AYSEVENER (Dokuz Eylül University)	M.Cihan CAMCI (Akdeniz University)
Melih BAŞARAN (Galatasaray University)	M. Murat YÜCEŞAHİN (Ankara University)
Nazile KALAYCI (Hacettepe University)	Nilgün TOKER KILINÇ
Remzi DEMİR (Ankara University)	R. Levent AYSEVER (Dokuz Eylül University)
Serpil SANÇAR (Ankara University)	Solmaz ZELYÜT (Ege University)
Vefa Saygın ÖĞÜTLE (Mugla Sıtkı Kocman University)	Zeynep DİREK (Koc University)
Yasin CEYLAN (Middle East Technical University)	

Secretariat

Zeynep İrem ÖZATAY
Gülben SALMAN SHORES

Cover Design

Mete Han ARITÜRK

Mailing Address

Ankara University,

Faculty of Letters, Philosophy Department, Ankara, Turkey

Posseible Journal of Thinking is a bi-annual academic philosophical journal. The journal is published twice a year electronically

***Posseible Journal of Thinking* is indexed by The Philosopher's Index from 2016 and by SOBIAD from 2019.**

ISSN:2147-1622

editor@posseible.com

<http://www.posseible.com>

Phone: +90 312 310 3280 / 1232 – 1233

Fall 2019, Issue 16

Publication Date: December 2019



İÇİNDEKİLER

İnsan Hakları Eleştirileri Üzerine Düşünmek (Harun TEPE)	7
Sosyal Adaletsizlik, İnsan Hakları ve "Mültecilik" (Berfin KART).....	19
Neoliberalizm, Kamusalılık, Yurttaşlık (Gülben SALMAN)	33
POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI	42
PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES	47

CONTENTS

Thinking on the Critiques of Human Rights
(Harun TEPE).....7

Social Injustice, Human Rights and "Refugeness"
(Berfin KART).....19

Neoliberalism, Publicity, Citizenship
(Gülben SALMAN).....33

PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES
(TURKISH).....42

PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES
(ENGLISH).....47



İnsan Hakları Eleştirileri Üzerine Düşünmek

Thinking on the Critiques of Human Rights

Harun Tepe

Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe
Bölümü
harunt@hacettepe.edu.tr

ORCID: 0000-0002-8546-4298

Makale Bilgisi

Tepe, H. (2019). İnsan Hakları Eleştirileri Üzerine
Düşünmek. Possible Düşünme Dergisi, Sayı: 16,
s. 7-18.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 10.10.2019

Kabul Edildiği Tarih: 25.11.2019

Yayınlandığı Tarih: 29.12.2019

Article Info

Tepe, H. (2019). Thinking on the Critiques of
Human Rights. Possible Journal of Thinking,
Issue: 16, pp. 7-18.

Category: Research Article

Date submitted: 10th October 2019

Date accepted: 25th November 2019

Date published: 29th December 2019

Özet

İnsan hakları "çağın en önemli başarısı", "dünya çapında seküler bir din" olarak ilan edilmiş olmasına karşın, geleceğini tehdit eden pek çok eleştiriyi karşı karşıyadır. Bunlar hem insan hakları düşüncesinin kendisine hem de onun pratiğine yöneltilmiş eleştirilerdir. İnsan hakları kavramının genellikle çok açık bir kavram olduğu düşünülse de, insan haklarına yöneltilen eleştiriler onun oldukça belirsiz bir kavram olduğunu göstermektedir. Kavramsal veya teorik eleştiriler büyük oranda insan hakları kavramının belirsizliğine ve soyutluğuna, insan hakları kavramının dayandığı varsayılan insan veya insan doğası kavramına ve evrensellik iddiasına yöneliktirler. Evrensellik, soyutluk ve belirsizlik eleştirilerine ek olarak, dayanışma ve diğer toplumsal değerleri bir yana bırakması, insan haklarına yönelik diğer eleştirilerdir. Başka bazı eleştiriler ise insan hakları teorisi ile pratiği arasındaki uçurumdan kaynaklanan pratikteki başarısızlıklara odaklanmakta ve insan hakları hareketlerinin insan haklarını devrimci özlereinden kopararak hükümetlerin bir aracı haline getirmekle suçlamaktadırlar. Bu yazı insan hakları tartışmaları ışığında bu kavramsal ve pratik eleştirileri ele almaktadır.

Anahtar sözcükler: İnsan hakları kavramı, eleştiriler, evrensellik, belirsizlik, teori ve pratik arasındaki uçurum

Abstract

Even though human rights are declared to be the "most significant achievement of our century, and "a worldwide secular religion", they face various challenges that pose a threat for their future. These are the critiques directed to both the idea and its practice. Although the concept of human rights is mostly supposed to be very clear, challenges directed to the idea of human rights displays that we have a fairly indeterminate concept of human rights. Conceptual or theoretical objections are mostly directed either to the vagueness and abstractness of concept of human rights, and of human nature on which the idea of human rights supposed to be to rest, or the claim of universality. In addition to these critiques of universality, abstractness and indeterminateness, neglecting solidarity and other social values consists of the other critiques related to human rights. Some other objections have mostly based on the practical failures or the huge gap between theory and practice of human rights, and criticized human rights movement also becoming a tool of governments diverging from its revolutionary core. This article will tackle these conceptual and practical challenges to human rights in the light of contemporary human rights discourse.

Key words: Concept of Human rights, critiques, universality, indeterminateness, gap between theory and practices of human right.

Tüm insanların yalnızca insan oldukları için bazı evrensel haklara sahip oldukları düşüncesi, 20. yüzyılda kendisinden ön çok söz edilen düşüncelerden biri olmuştur. 1948 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından kabul edilen *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* (İHEB), insan hakları tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuş; onu ikiz sözleşmeler de denen *Uluslararası Sivil ve Siyasal Haklar Sözleşmesi* ile *Uluslararası Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Sözleşmesi* izlemiş, bu sözleşmeleri başta olmak üzere BM tarafından kabul edilen ve birçok ülke tarafından onaylanan öteki bildirge ve sözleşmeler takip etmiştir. *Evrensel Bildirge*, adeta tüm diğer bildirge ve sözleşmelerin anayasasını oluşturarak, ikiz sözleşmelerle birlikte politik ortamı oldukça etkilemiş ve insan hakları tartışmalarında tüm diğer bildirge ve sözleşmelerden daha etkili olmuştur. "Günümüzün en büyük sivilleşme başarısı olarak" görülen



(Gearty, 2006: 1) insan hakları düşüncesi, bugün hem uluslararası hukukta hem de ulusal hukukta önemli bir rol oynamaktadır. "Gelişen dünyamızda insan hakları sözleşmelerini onaylaması devletlerin uluslar ailesine katılmasının bir koşulu haline gelmiştir. Bu nedenle baskıcı devletler bile kendilerini, retorik olarak da olsa, insan hakları belgelerini savunur görünmek zorunda hissetmektedirler (Ignatieff, 2003: 290). Bugün insan hakları bir ülkedeki sivil ya da medeni politik yaşamın ölçütü olarak görülmektedir. Eğer bir ülkedeki politik yaşam, ülkedeki tüm yurttaşların haklarının eşit bir biçimde korunabildiği eşiğin altına düşerse, bu ülke ya da devlet sivil olmamakla, baskıcı olmakla suçlanabilmektedir. Başka bir deyişle, ancak tüm yurttaşlarına bu eşiğin üzerinde bir yaşam sağlayabilen bir devlet modern veya siyasal demokrasiye sahip sayılmaktadır.

"Yüzyılımızın en önemli başarısı" (Kuçuradi, 2007a: 55) görülüp öyle etiketlenmesine rağmen, insan hakları düşüncesi bugün çeşitli eleştirilerle ve meydan okumalarla da karşılaşmaktadır. Bu meydan okuma ve karşı çıkışlar, hem insan hakları düşüncesinin kendisine hem de onun pratiğine yönelik olabilmektedirler. İnsan haklarının çok açık bir kavram olduğu düşünülse de, insan haklarına yönelik eleştiriler, kavramın oldukça belirsiz ve tartışmalı olduğunu göstermektedir. Hatta kimileri tek bir insan hakları kavramı yerine insan hakları kavramlarından söz etmekte, diğer kimileri ise bu fikrin yakın gelecekte bütünüyle yok olacağını veya en azından tüm mevcut görünümünü yitireceğini düşünmektedirler (Gearty, 2006: 1).

Kavramsal ya da teorik eleştiriler çoğunlukla ya kavramın belirsizliğine ya da insan haklarının dayandığı düşünülen insan (doğası) kavramına veya -çoğulculuk ve postmodernite çağında metafizik ve soyut olmakla eleştirilen- insan haklarının evrensel olduğu iddialarına ilişkindir. İnsan haklarına yönelik kavramsal eleştirileri Dembour üç başlık altında toplamaktadır: Ona göre bu eleştiriler "en azından aşağıdaki üç iddiadan oluşmaktadır: (1) insan hakları kavramı yanlış bir biçimde evrensel diye sunulmuştur; (2) insan hakları dayanışma ve diğer toplumsal değerleri ihmal ederek bireye odaklanan bir mantığa dayanmaktadır; (3) çok soyut olan bir akıl yürütmeden türetilmiştir" (Dembour, 2006: 6). Kapur ise insan haklarının "insanlığın gelişiminde ve uygarlık yolunda olgunlaşmada bir adım teşkil ettiği" düşüncesini eleştirir ve "insan haklarının evrensel olduğu, tarihselliğe meydan okuduğu, yansız olduğu" iddialarına karşı çıkar ve insan hakları projesinin çekirdeksel, soyutlanmış liberal özneye dayandığını söyler (Kapur, 2006: 667). İnsan hakları kavramına yönelik teorik ya da kavramsal eleştiriler bunlarla sınırlı olmamakla birlikte ana eleştiri noktalarının başında kavramın belirsizliği, evrensellik iddiası ve tarihsel toplumsal koşullardan soyutlanmış liberal birey kavramına dayanması gelmektedir.

İnsan haklarının dünyanın farklı bölgelerindeki pratiğinden kaynaklanan pratik eleştiriler ise esas olarak insan hakları düşüncesi ile onun pratiği arasındaki uçuruma odaklanmaktadır. Bir yandan dünyanın her yerinde insan hakları yüceltilip desteklenmekte, öte yandan dünyanın her yerinde hak ihlalleriyle karşılaşmaktadır. "İlke esasen her yerde kabul edilmiştir. Ama aynı zamanda, kimi yerlerde daha fazla olsa da, her yerde ihlal edilmektedir"(Lukes, 1993: 209). Teori ve pratik arasındaki bu uçurum insan hakları düşüncesinin de eleştirilmesine yol açmış, düşüncenin kendisinin sorunlu olup olmadığı sorgulanmaya başlanmıştır. Bu veya şu şekilde, bu eleştirilerden her biri insan hakları ideali (yani her insanın belli temel haklardan yararlanacağı sözü) ile pratik (yani dünyanın her yerinde insan hakları ihlalleri yaşanmakta ve birçok insan bu hakları kullanamamaktadır) arasındaki uçuruma işaret etmektedir. Bu uçurum ya kavramın geçerliliğine bir zarar vermeksizin pratiğin teoriyi hayata geçirmeyi başaramamasından kaynaklamakta ya da insan hakları söylüyor görüldüğü şeyi gerçekte söylemediği için kavramı da geçersiz kılmaktadır (Dembour, 2006: 5). Başka bir deyişle, insan haklarını korumadaki başarısızlık ya düşüncenin kendisine -yani düşüncenin kendisinin sorunlu olmasına- ya da onun pratiğine - yani düşüncenin hayata geçirilmesindeki başarısızlığa- bağlanmaktadır.

İnsan hakları düşüncesine yöneltilen eleştiriler düşüncenin kendisi kadar eskidir.

İnsan haklarına ilişkin kuşular yeni bir şey değildir. Nasıl 17. ve 18. yüzyıllarda geliştirilen doğal haklar ve insanın hakları teorileri insan hakları fikrinin atası ise, aynı dönemde ortaya çıkan bu teorilere yönelik eleştiriler de bugün bizim ahlaksal ve politik düşüncemizde yer alan modern kuşuların başlangıç noktasıdır (Waldron, 1987: 2).



Faydacı ve Marksist eleştiriler gibi bu kuşkulardan bir kısmı, düşüncenin kendisi kadar eski iken, kültürel göreci, postmodern ve feminist eleştiriler ise nispeten yenidir. Realist ve faydacı olarak nitelenen Jeremy Bentham, 1789 *Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi*'ne tepki olarak "gerçek hukuktan gerçek haklar, hayali hukuktan hayali haklar ortaya çıkar" diyerek insan hakları düşüncesine sert bir biçimde karşı çıkmıştır. Karl Marks'ın 1843'te yazdığı *Yahudi Sorunu Üzerine* kitabında söylediklerinden filizlenen insan haklarına ilişkin Marksist eleştiri ise insan hakları fikrini, toplumu değil bireyi merkeze alması ve temel hakların sosyalizm dışında korunabileceğini ileri sürmesi gibi nedenlerle eleştirmektedir. Amerikan Antropoloji Derneği'nin Evrensel Bildirge'nin hazırlanması esnasında yayınladığı görüşlerle dile getirilen kültürel göreciliğin insan haklarına ilişkin eleştirisi ise farklı kültürlerle aynı (evrensel) "etik" ilkelerin dayatılmasına karşı çıkmaktadır (Dembour, 2006: 5).

Waldron, *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man* başlıklı kitabında üç eski eleştiriyi Jeremy Bentham, Edmund Burke ve Karl Marks tarafından ortaya konulan Liberal, Muhafazakâr ve Marksist eleştirileri ele alarak, bu eleştirilerin farklı ve ortak noktalarını ortaya koymaktadır. Bu üç görüş de aralarındaki ayrılıklara rağmen, insan hakları düşüncesi 'soyut' olduğu, topluluk yerine bireye odaklandığı için onu eleştirirler; onlara göre, insanın hakları olduğu düşüncesi toplumun yapısını radikal bir biçimde güçsüzleştirmektedir (Waldron, 1987: 3).

İnsan haklarına günümüzde yöneltilen eleştiriler daha radikal ve keskin görünmesine rağmen, bunlar da çoğunlukla insan hakları düşüncesinin kendisi kadar, düşünceyle pratik arasındaki uçuruma yönelmektedirler. Postmodern yaklaşımdan kaynaklanan bazı eleştiriler "insan hakları", "hümanizm" ve "evrensel etik" gibi büyük anlatılara karşı çıkarken; bazıları insan hakları düşüncesinin kendisini değerli bulmakla birlikte, insan hakları teorisi ile pratiği arasındaki uçuruma işaret ederek, dünyadaki tüm insanlara insan haklarını sağlamaktan çok uzak olduğu için bu düşünceyi eleştirmektedirler.

Hannah Arendt kendisinin Nazi Almanyası'nda yaşadığı kişisel tecrübelerinden yola çıkarak, kişilerin haklarının korunmasında bir ulus devletin yurttaşı olmanın önemini vurgulamakta ve "haklara sahip olma hakkı"ndan, yurttaşlık haklarının insan haklarına önceliğinden söz etmektedir. *The Origins of Totalitarianism* (Arendt, 1973) başlıklı kitabının insan haklarına ayrılan bölümünde "insanın hakları" düşüncesinin soyutluğuyla Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'da yaşanan mülteci sorununun somutluğunu karşı karşıya getirerek, ülkelerini terk etmek zorunda kalan sığınmacılara, ancak bir ulus devletin sağlayabileceği hakların sağlanmadığını, yurttaşlıklarını yitirenlerin yalnızca 'insan' haline geldikleri için haklarını da kaybettiklerini dile getirir. "Bu konuda her zamanki sıkıntı, insan haklarının yurttaşların sahip olduğu hakların daha azı olması ve yurttaş olarak edindiği normal hakları kaybetmiş olanların son çaresinden başka bir şey olmamasıdır" (Arendt, 2012: 197). Arendt bu 'insan' kavramında insan haklarının çok soyut olan niteliğine karşılık gelebilecek 'gövde'yi bulur. Paradoksu şöyle dile getirir: İnsanın hakları, yalnız insan olanların, ellerinde kalan tek sermayeleri "insan olmak" olanların haklarıdır. Başka bir deyişle, insan hakları, hakları olmayanların haklarıdır, hakların sadece taklidi olan haklardır (Rancière, 2009: 54; Rancière 2010: 63). Arendt insanların haklarının ya hiçbir hakları olmayanların hakları olduğunu ya da hakları olanların hakları olduğunu iddia etmektedir. Buna göre insan hakları ya boştur ya da bir totolojidir, ama her iki durumda da yanıltıcı bir aldatmacadır" (Rancière, 2009: 58; Rancière, 2010: 67).

İnsan haklarıyla ilgili eleştirilerden bir diğeri ise insan haklarıyla devletlerin ilişkisine ilişkindir.

Burada paradoksun temelinde insan haklarının korunmasını ya da sağlanmasını –eğer herhangi bir biçimde sağlanması mümkün olabilirse tabii- yalnızca egemen ulus devletlerin modern biçimlerinin başarabilmesidir. Ama diğer yandan, modern devletler insan haklarını ihlal edenlerin başında gelmektedirler. Devletlerin dışında insan haklarından söz etmek büyük oranda faydasızdır. Öte yandan, Arendt için bunu insan haklarının hiçbir evrensel temelini bulunmaması izler. Böyle bir düzene ilişkin kaçınılabilecek hiçbir şey yoktur. Ne doğanın herhangi bir evrensel düzeni vardır ne de keşfedilecek nesnel bir iyi vardır. Olan, insanın haklarını ve onay kavramlarını yapısal olarak kendinde somutlaştıran ulus devletlerin tarihsel raslantısallığıdır. Tarihsel olgu insanların eşit bir biçimde doğmadığıdır; bunun tersine insanlar belirli modern devletlerde belli koşullarda (yurttaşlar olarak) eşit görülmüşlerdir (Vincent, 2010: 166).



Ulus devletlerin insan hakları konusundaki çelişkili konumu ve "haklara sahip olma hakkı" fikri Balibar, Agamben, Douzinas, Dembour ve Rancière gibi düşünürlerde karşılaştığımız bir dizi insan haklarına ilişkin eleştirel düşüncenin ortaya atılmasına yol açar. Samuel Moyn insan haklarını "son ütopya" olarak niteler. Stephan Hopgood bu konuda yazılmış kitabına *İnsan Haklarının Son Zamanları* başlığını koyarken, Costas Douzinas *İnsan Haklarının Sonu* adını verir. Bu eleştirileri yapanların büyük çoğunluğu kısmen insan hakları düşüncesine sempatiyle bakmalarına ve düşüncenin daha insanca bir dünya yaratma potansiyelini reddetmemelerine rağmen, C. Douzinas ve C. Gearty gibi kimi insan hakları kuramcıları onun başlangıçtaki devrimci söyleminden saptığını, "insan haklarının bir isyan söyleminden devlet meşruiyetinde bir karşı çıkışa dönüştüğünü" söylerler (Douzinas, 2000: 7; Douzinas 2015: 21). Douzinas bunu insan haklarının, kendi yaptıklarını meşru göstermek üzere, devlet tarafından ele geçirilmesi ve kullanılması olarak niteler. İnsan hakları, 1984'ten sonra yeni dünya düzeninin ideolojisi haline gelmiş, yakın zamanlarda yapılan tüm savaşların insan hakları, demokrasi ve özgürlük adına yapıldığı iddia edilmiştir (Douzinas, 2007: 12). Michael Ignatieff gibi kimileri ise insan haklarının yüz yüze olduğu krizi, "insan hakları normlarının kültürlerarası geçerliliği"ne ve "bu normların nihai metafizik temellendirmesine" ilişkin tinsel ve kültürel bir kriz olarak görmektedirler (Pedersen and Murray, 2012: 6).

Birçok insan hakları düşünürü, 21. yüzyılın başında insan hakları düşüncesinin kriz içinde olduğunu, bu nedenle bu düşüncenin ya sona ermek ya da bazı dönüşümler geçirmek zorunda kalacağını iddia etmektedir. Bugün insan haklarını korumada büyük sorunlarla karşılaştığı muhakkaktır. Bu devasa pratik problemlere rağmen insan hakları düşüncesi bir düşüncenin sona ermesinin ne anlama geleceği tartışması bir yana- sona ulaşmış mıdır? İnsan haklarından anlaşılan şey, ırk, etnik köken, din, milliyet ve cinsiyet gibi tüm diğer aidiyetleri bir yana, *Evrensel Bildirgenin* 1. Maddesinde dile getirildiği gibi, tüm insanların onur ve haklar bakımından eşit olduğu düşüncesiye, bu eşit onura ve haklara sahip olma düşüncesi bir yana bırakabilir mi? Dünyadaki hak ihlallerinin çok yaygın olması bu düşünceyi geçersiz kılar mı?

Bu yazıda insan haklarının pratikteki başarısızlığının nedenlerinden ziyade insan haklarına yönelik teorik ya da kavramsal eleştiriler ele alınmaktadır. Burada ele alınacak ve tartışmaya açılacak teorik eleştiriler ise, a) İnsan hakları kavramının kendisine yönelik eleştiriler (: "İnsan hakları kavramı belirsiz ve soyut mudur?"); b) İnsan veya insan doğası kavramına yönelik eleştiriler (: "İnsan hakları kavramının mutlaka bir insan doğası veya bir insan kavramına dayanması gerekir mi?"; "Gerekirse böyle bir insan ya da insan doğası kavramına ulaşmak mümkün müdür?"); c) Hümanizm veya insancılık eleştirisi (: "İnsan hakları kavramı insancılık (hümanizmin) düşüncesinin bir uzantısı mıdır?", "Tüm diğer canlıları ve cansız doğayı bir yana bırakıp yalnız insanın değerli bir varlık görülmesi düşüncesi savunulabilir mi?"); d) Evrensellik eleştirisi: ("İnsan hakları evrensel midir?", "Evrensellik ne demektir?"); e) İnsan hakları düşüncesi ile insan hakları pratiği arasındaki uçurumdan kaynaklanan eleştiriler (: "İnsan hakları teorisi ile pratiği arasındaki uçurum insan hakları düşüncesine zarar vermekte midir?"; "Pratiği bu kadar başarısız olan bir düşünce değerini yitirir ya da sona erer mi?")

a) İnsan Hakları Kavramına Yönelik Eleştiriler

"İnsan hakları nedir?" ve "hangi haklar insan haklarıdır?" soruları, ancak "insan hakları" kavramı açıklığa kavuşturularak yanıtlanabilir. İnsan hakları tartışmalarına veya insan hakları belgelerine göz attığımızda, bunların aynı sözcüğü kullanmakla birlikte, farklı şeylere göndermede bulduklarını görürüz. İnsan haklarıyla kimi zaman bir ide, kimi zaman insan hakları hareketi, kimi zaman insan hakları hukuku, kimi zaman uluslararası insan hakları belgeleri vb. kast edilmektedir. İnsan haklarını savunanlar veya onlara karşı çıkanlar, insan hakları olarak anladıkları şeye karşı çıkmaktadırlar. Öte yandan, insan haklarından insan hakları idesini veya kavramını anlayanlar da bunları farklı biçimlerde içeriklendirmektedirler. Bu nedenle, insan hakları tartışmalarında tek bir insan hakları kavramı yerine, farklı içeriklerde farklı insan hakları kavramlarının kullanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır.



Uluslararası insan hakları belgelerine bir göz atmak, bize bu belgelerde, yaşama hakkı ve dokunulmazlıkla sınırlanan insan hakları kavramından, uzun ve açık uçlu bir haklar kataloğuna uzanan farklı hak listelerinin yer aldığını gösterecektir. Hatta *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*nde yer alan insan hakları kavramı ile *BM İkiz Sözleşmeler*nde yer alan insan hakları kavramı bile aynı değildir. *Evrensel Bildirge*de insan haklarının öznesi ya da taşıyıcısı kişi ya da birey iken, *Sözleşmeler*'de –en azından başlangıç bölümünde- halklardır. *Evrensel Bildirge* eylemde bulunurken kişilere, diğer kişilere nasıl davranmaları gerektiğine ilişkin eylem ilkeleri sunarken, *Sözleşmeler* devlet ve toplumsal ilişkiler için etik ilkeler ortaya koymaktadır. “*Evrensel Bildirge*de insan hakları, insan türüne ait kişilerin *muamele görmesine* ilişkin ilkeler ya da talepler olarak karşımıza” çıkarken, *Sözleşmeler*'de “insan hakları, *toplumsal düzenleme için temel ilkeler* olarak, toplumsal ilişkilerin belirli bir biçimde kurulmasına ilişkin talepler olarak” görülmektedir (Kuçuradi, 2007b: 198-199).

Hangi hakların insan hakları olduğunun belirlenmesinde sıkça başvuru yollarından birisi *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'ne başvurmadır. *Evrensel Bildirge* bir hak ölçütü gibi kullanılmakta, ancak bir hak orada yer alıyorsa, insan hakları arasında sayılmaktadır. İnsan hakları belgeleri arasında en amacına uygun ve geliştirilmiş en iyi belge olarak nitelense (Kuçuradi 1995: 5) bile, bu durum, bu belgede yer alan hakları insan hakları olarak görmek, burada yer almamış olanları insan hakları dışında bırakmak için yeterli değildir. Ayrıca bu durum insan hakları kavramının sorgulanmasını önleyerek, kavramın belirsiz kalmasında da rol oynamaktadır.

İnsan hakları teriminin farklı anlamlarda kullanıldığının gözden kaçırılması, hem insan hakları kavramı hem de insan hakları ölçütü konusunda, sonu gelmez tartışmalara yol açmaktadır. Bu eleştirilerle başa çıkmanın, tartışmaları sona erdirmenin yolu, insan hakları belgelerinin temele aldığı insan hakları düşüncesinden yola çıkarak insan hakları kavramının anlamını ve içeriğini açıklığa kavuşturmadır. Bunun için elverişli bir yol, insan hakları belgelerinin temelinde yatan insan kavramının açıklığa kavuşturulması ve bu insan kavramına etik ve değer bilgisi ışığında bakılarak, neyin insan hakkı olup neyin olmadığına ilişkin bir ölçütün ortaya konulmasıdır. Ama bunun için de insan haklarının etikle bağlantısı, yani insan haklarının etik ilkeler oldukları ve insan haklarının her insan tekine kendi yapısında taşıdığı insansal olanaklarını geliştirmenin yollarını açma çabası olduğu, dikkate alınmalıdır. İnsan haklarının bu etik ve antropolojik temeli göz ardı edilir, insan hakları normlarının epistemolojik özelliklerine bakılmaksızın hangi normların insan hakları olduğu belirlenmeye çalışılırsa, bu çabanın çıkmazlara düşeceği açıktır. Bu yolla ölçüt oluşturmaya çalışıldığında elimizde konsensüs sağlama dışında bir araç kalmayacaktır. Bugün “insan hakları farklı insanlar için farklı anlamlara gelmekte. İnsanlar insan hakları listesinde yer almasını istedikleri her şeye insan hakları payesi vermekte, hoşlarına gitmeyen her şeyi de insan hakları ihlali olarak görmektedirler (Tomaševski, 1995: 59). Hangi hakların insan hakları oldukları ve hakların içerikleri sıradan veya “doğal” akıl yürütme ile belirlenirken, insan haklarının sayısının gittikçe artmasıyla birlikte, her değerli görülen şeyin potansiyel bir insan hakkı olarak görülmeye başlanması, –aynı çıkar veya değerleri başka bir dille ifade etmek mümkün olduğu ve insan hakları dili fazlalık hale gelmeye başladığı için- insan hakları için bir tehdit oluşturmaya başlamıştır (Tasioulas, 2010: 650-651). Bu da, bugün açık örneklerini yaşadığımız gibi, insan haklarını anlamsız ya da taşıyıcı (fazlalık) hale getiren insan hakları enflasyonu karşımıza çıkarılmaya yol açmaktadır.

“Bu belirsizliğe nasıl bir çare bulabiliriz?” sorusunu soran Griffin, sorunu, kavramın teolojik içeriğinin bir yana bırakılmasından sonra ona felsefi veya bilimsel bir içerik kazandırılmamış olmasında görmektedir. Ona göre insan hakları, tarihte insan olmanın korunmasını amaçlamış, insan olmadan ise insanın rasyonel olması, bir normatif özne olarak karar verici olması anlaşılmalıdır (Griffin, 2008: 2).

Kanımcı sorun teolojik içeriğin yerine seküler bir içerik konulması sorunundan ziyade, mevcut etik içeriğin üzerinde yeterince durulmaması ve bunun felsefeye yeterince irdelenip açıklığa kavuşturulmamış olmasıdır. Başka bir deyişle, insan haklarının etik temelleri üzerinde yeterince durulmamış olmasıdır. Bunun da ötesinde, kimi zaman, insan hakları kavramının belirsizliğinin onun ideal ve gerçek, olan ve olması gereken ve topluluk ve insanlık arasında gidip gelmeden kaynaklandığı; bu durumun ona zarardan çok yarar sağladığı, bunun da sonuçta insan hakları söylemini güçlendirdiği düşünülmektedir (Douzinas and Gearty, 2014: 3-4).



İnsan haklarının belirsizliği, kavrama ilişkin tüm söylenenleri de tartışmalı hale getirmektedir. Kavramın belirsiz olduğu saptamasından yola çıkan birçok eleştiri, kendisi belirsiz olan bir kavramdan hak ihlallerini azaltmanın beklenemeyeceğini söylemektedir. İnsan hakları kavramını açık kılmanın yollarının başında ise onda içerilen iki kavramdan biri olan ve insan haklarının tabanını oluşturan insan kavramının açık kılınması gelmektedir.

b) İnsan (Doğası) Kavramına İlişkin Eleştiriler

Bazı insan hakları teorileri, insan hakları kavramının farklı akıl yürütme biçimleriyle kendisinden türetildiği, bir insan (doğası) kavramına dayanması gerektiğini iddia ederler. "Yasal haklar kaynaklarını yasalarda bulurlar. Sözleşmeler sözleşmeye dayalı hakları yaratırlar. İnsan hakları ise kaynak olarak insanlığa –insan doğasına- dayanır görünmektedir" (Donnelly, 2013: 13). Donnelly'e göre

insan haklarının kaynağı, sadece gevşek bir biçimde bilimsel olarak araştırılıp bilinebilir olan insan ihtiyaçlarıyla ilintili olan ve insan yapabilirlikleri kavramıyla yeterince bilinmeyen insanın *ahlaksal* doğasıdır. İnsan haklarına temel oluşturan 'insan doğası' insanın olanaklarını dile getiren *buyurucu* (prescriptive) bir ahlak görüşüdür. (İhtiyaçlar ve yapabilirlikler ise tipik bir biçimde *betimleyicidir*.) Bilimsel insan doğası bunun ötesine gidilemeyeceğini söyler. İnsan haklarına temel oluşturan ahlaksal doğa, kendimizin bunun altına düşülmesine izin vermememiz gerektiğini bize söyler (Donnelly, 2013: 15).

Diğer bazı görüşler ise insan doğası fikrine kültürel göreci veya postmodern bakış açılarından karşı çıkarlar. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin birinci maddesinde belirtildiği gibi "akıl ve vicdan ile donatılmış" bir insan doğası veya insan kavramını bünyesinde barındırmasına rağmen, insan hakları düşüncesi metafizik ve soyut olduğu düşünülen bir insan (doğası) kavramına dayandığı için sert bir biçimde eleştirilmektedir. "Tüm eleştiriler sonuçta insan hakları kavramının oldukça soyut bir insan tanımından türetilmiş olmasından rahatsızdır (Dembour, 2006: 7). İnsan kavramının bu soyutluk iddiası çoğu kişiyi bir "insan" kavramından kurtulmak gerektiği düşüncesine götürmüştür.

Postmodernlikte, insanlığın özgürleşme amacını gerçekleştirmeye doğru giden tek bir birleşik süreç olarak tarih fikri inanılırlığını çoktan yitirmiştir, haklar söylemi de sahip olduğu tutarlılık ve evrensellik iddiasını yitirmiştir. Hükümetlerin ve uluslararası kuruluşların insan haklarına ilişkin söylediklerine duyulan yaygın popüler kuşku, yirminci yüzyılın kimi önemli politik ve hukuk filozofları tarafından da paylaşılmıştır. Nietzsche'nin aklın alacakaranlığına girdiğimiz yolundaki melankolik teşhisi, Adorno ve Horkheimer'in *Aydınlanmanın Diyalektiği*nde sergiledikleri umutsuzluk ve Foucault'nun modern insanın sadece tarih okyanusunun kumsalları üzerine çizilen bir resim olduğu ve silinmek üzere olduğu açıklamaları, Fukuyama'nın zafer şarkılarından daha gerçekçi görünmektedir (Douzinas, 2000: 6; Douzinas 2015: 20).

Foucault'nun "insanın ölümü" metaforu insan doğasına veya insan kavramına ilişkin sert eleştiriler zincirini başlatmış ve günümüzde insandan ve insan doğasından söz etmek –bundan insanın sabit, hiç değişmeyen ve herkeste aynı olan bir yapıya sahip olması anlaşılacak- neredeyse ayıp karşılanan bir şey haline gelmiştir.

Ama 'insanın ölümü'nün ilan edilmesini, postmodern dünyamızın zaferinin merkez noktası olarak bireyin tekrar geri çağırılmasına ve –hukuksal ve siyasal sistemimizin ideal biçimde yapılandırılması olarak- otonomi ve kendi geleceğini belirleme biçimindeki özgürlüğünün ilan edilmesine ilişkin uzun süren bir kampanya izledi. 'Anti-hümanist filozoflar, Foucault gibi birkaç istisnası dışında, insan haklarını uzun uzun tartışmadılar. Diğer yandan, Adorno'dan Arendt'e, Lyotard'dan Levinas'a hemen hemen hepsi hümanizmin insanlık dışına, rasyonel olarak özgürleşmiş toplum rüyasının totaliter yönetim veya bürokratik teknokrasi kâbusuna dönüşebileceğini düşündüler. Foucault, Lyotard ve Derrida birçok kez siyasal kampanyalara ve insan hakları kampanyalarına katıldılar (Douzinas, 2000: 17; Douzinas 2015: 31-32).

İnsan hakları düşüncesi şu ya da bu biçimde bir insan kavramını farz eder ya da ona dayanır, ama bunun katı ve değişmez, herkeste ortak olan bir öze işaret etmesi gerekmez; tam tersine insan kavramının, insanı kimi özelliklere ve bazı yapabilirliklere sahip bir varlık olarak ele alması daha yerindedir. İnsan hakları kavramı böyle esnek ya da sabit olmayan bir insan görüşüne dayanabilir. Eğer insan haklarını üzerine inşa ettiğimiz insan kavramı böyle katı olmayan bir insan tasarımı ise insan kavramından vazgeçmemiz de gerekmez. Böylece "insanın ölümü" kaçınılmaz olarak insan haklarının da ölümü anlamına gelmez. Bazı özelliklere olduğu kadar, bazı yapabilirliklere ya da olanaklara sahip bir



varlık olarak "insan" kavramı, bizi "özcülük" suçlamasından kurtarabilecek bir insan anlayışı olabilir gibi görünmektedir.

İnsan doğası üzerine bu tartışmalar, insan haklarından söz edebilmek için bir insan doğası ya da insan kavramının neden kaçınılmaz olduğunu ve insan doğası kavramını açıklığa kavuşturmanın ve onu insan hakları temellendirmeleri için bir araç olarak kullanmanın ne kadar güç olduğunu bize göstermektedir. Buna karşın, hiçbir insan hakları teorisi böyle bir insan kavramını temele almadan iş göremez. Bir insan kavramı, insan haklarını temellendirmede de işe yarayabilir, ama kimilerinin yaptığı gibi, bir insan doğası kavramı nihai temellendirme veya "bütün sorunları kesin olarak çözen bir sorun çözücü" olarak görülemez. Ioanna Kuçuradi ve Martha Nussbaum tarafından ayrı ayrı geliştirilen ve insanı kimi özellik ve olanaklar veya yapabilirliklerden ibaret gören insan görüşleri buna örnek oluşturmaktadırlar (Tepe, 2014: 66-67).

"İnsan nedir?" sorusuna şu ya da bu biçimde bir yanıt verilmeden, bir insan kavramına dayanmak zorunda olan –veya örtük olarak bunu farz eden- bir insan hakları kavramından söz edebilmek ve insan hakları kavramını açıklığa kavuşturmak da pek olanaklı görünmemektedir. Bu durum "neden insan hakları?" sorusuna doyurucu bir yanıt verilmesini de güçleştirmektedir. İnsan haklarının evrenselliği tartışması da büyük oranda açık birer insan ve insan hakları kavramlarına sahip olmayı gerektirmektedir. "Evrensel" ya da her insanda ortak olan kimi özellik ve/veya olanaklar varsa, insan haklarının evrenselliğinden söz etmek de mümkün olacaktır.

c) Evrensellik Eleştirisi

"İnsan haklarının evrensel geçerliliği iddiasına ilk karşı çıkış 'kültürel relativizm' şemsiye terimi altında gelmiştir. Etik relativizmin bir çeşidi olarak kültürel relativizm, toplumsal davranışlara ilişkin tüm ahlak yargılarının her kültürde onlara ilişkin egemen olan inançlara bağlı olduğunu düşünerek, etikte doğruluk düşüncesine karşı çıkar" (Kao, 2011: 11). Her birimiz belli bir kültürde yaşıyorsak ve her kültürün değerleri, ilkeleri ve davranış kuralları kendine özgü ise, bu durumda evrensel değerlerden ve davranış kurallarından söz etmek anlamsız olacaktır. Bunun sonucu olarak etikte doğruluktan, etik ilkelerin genel geçerliğinden veya evrenselliğinden söz etmek de anlamlı olmayacaktır.

1993 Viyana'da toplanan Dünya İnsan Hakları Konferansı sonunda ilan edilen Eylem Planı'nda, "bu hakların ve özgürlüklerin evrenselliklerinin kuşku dışı" olduğu söylenmektedir. Öte yandan, insan haklarının evrenselliğine yönelik eleştiriler de çok yaygındır. Bu tartışmalar ise büyük oranda "evrensellik" kavramının belirsizliğinden kaynaklanmakta, insan haklarının evrensel olduğunu iddia edenler de buna karşı çıkarlar da farklı "evrensellik" kavramlarına dayanarak konuşmaktadırlar. Bu da tartışmaları daha baştan çıkmaza sokmaktadır. İnsan haklarının evrenselliğini savunan bazı düşünürler bile bazı evrenselcilik anlayışlarının teorik olarak savunulamaz olduğunu, hatta bunların politik olarak da zararlı olduğunu düşünmektedirler (Donnelly, 2007: 281-282).

Donnelly insan haklarının evrenselliğinden farklı şeylerin anlaşıldığını, asıl sorunun "İnsan hakları evrensel midir yoksa göreceli midir?" sorusu değil, "İnsan hakları ne anlamda evrenseldir veya görelidir?" sorusu olduğunu söyler. Ona göre evrenselliğin farklı anlamlarının ortaya konulması, bizi uluslararası kabul edilmiş insan haklarının 'göreceli evrenselliği'ni kabul etmeye götürecektir (Donnelly, 2013: 93). Donnelly işlevsel, uluslararası hukuksal ve örtüşen konsensüs evrenselliklerinden söz eder. Onun savunulmaz gördüğü evrensellik ise antropolojik ve ontolojik evrensellik anlayışıdır. Yoksa hukuksal, işlevsel ya da örtüşen konsensüs evrensellik anlayışları ona savunulabilir görünmektedir. Böyle anlaşıldığı takdirde, kültürel tekilliklere ve diğer farklılık ve göreliliklere izin veren evrensellik anlayışından vazgeçmemiz gerekmemektedir (Donnelly, 2013: 93- 94).

Bazı insan hakları teorisyenleri ise göreceli bir bakışla insan hakları fikrinin evrenselliğine kuşkuyla bakarlara. Dembour evrensellikten belirli bir şey –"zaman ve yer sınırlarının dışında olma gibi"- anlayarak, açık bir biçimde insan haklarının evrensel olmadığını söyler.

Benim düşünceme göre insan hakları kavramı gayet açık bir biçimde 'evrensel evrensellik'ten yoksundur- en azından insan haklarının farz edilen evrenselliği zaman ve yer sınırları dışında yoktur. Böylece belki bu kitaptaki



ikinci sorunun sorduğu sonucu zorunlu kılan, şöyle bir anlam vardır: insan hakları evrensel değildir, kavram sakattır, ona inanmamalıyız (Dembour, 2006: 3).

Evrensel olduğu iddia edilen ilkeler ya da normlar belli bir yerde ve belli bir zamanda ortaya konurlar, onlar da başka her şey gibi ortaya konuldukları yer ve zamanın ürünüdürler. Ama geçerlilikleri içinde doğdukları yer ve zamanla sınırlı olmayabilir. Niteliklerine bağlı olarak ilke ya da normların geçerlilikleri de değişmektedir. Evrensellik tartışması, yer ve zaman dışı olmaktan ziyade bu noktaya ilgilidir.

Öte yandan evrensellik sorunu yeni değildir. Değer ve ilkelerin göreliliği tartışması Antikçağ'a Sofistler'e kadar geri götürülebilse de, 18. yüzyılın son çeyreğinde insan haklarının tüm insanlar için geçerli olduğunun iddia edilmeye başlanmasıyla birlikte, ona karşı çıkanlar da onun kültürel veya bölgesel olduğunu, tüm insanlar için geçerli olabilecek türden ilkelerin olamayacağını dile getirmeye başlamışlardır. İnsan hakları düşüncesine ilk itiraz edenler aynı zamanda evrensellik düşüncesine de karşı çıkmışlardır. Muhafazakârın, faydacıların ve Marksistler'in eleştirileri bunların başında gelmektedir.

Evrensel açık, farklı bir açıdan da olsa, Marksistler ve feministler tarafından da işaret edilmiştir. Marksistler için insan hakları evrensellikten yoksundur, çünkü insan hakları öncelikle burjuvalara hizmet eder; feministler içinse insan hakları kadınları tanımından ve uygulamasından dışladığı için evrensellikten yoksundur. İlginç bir biçimde feminist eleştiri hem liberal parametrelerin içinde kalabilen hem de dışına çıkabilen çözümleri savunmaktadır (Dembour, 2006: 6).

Donnelly'nin de işaret ettiği gibi insan haklarının evrensel olup olmadığı sorusunu yanıtlamak için, öncelikle "evrensel" sözcüğüyle neyi kast ettiğimizi, neyin evrenselliğinden ya da göreliliğinden söz ettiğimizi ortaya koymamız gerekmektedir. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nde "evrensellik" kavramından yola çıkarak, insan haklarının veya kimi ahlaksal normların ya evrensel sayıldığını ya da buna karşı çıktığını görürüz. Eğer terimin kullanıldığı farklı anlamların ayırıcılığına varılırsa ve neyin neye göreliliği olduğu veya olmadığı açık hale gelirse, "insan hakları evrensel midir?" sorusu açık bir biçimde yanıtlanabilir. Örneğin deneysel kaynaklı olan kültürel normlar ile insanın değerinin ya da onurunun bilgisinden türetilen insan hakları normlarının bilgisel farklarının görülmesi bize bir ipucu sağlayabilir. Kültürel normlar, farklı tarihsel gerçeklik koşullarında deneyden bir çeşit induksiyon yoluyla türetilen normlardır. İkinci tür normlar ise insanın içinde bulunduğu en az iki farklı tarihsel durumun, insanın bazı yapısal olanaklarının değeri ışığında karşılaştırılmasından türetilen normlardır (Kuçuradi, 2007a: 64). İnsan hakları normları eğer bu ikinci türden normlardan türetilmişlerse, onların genel geçer olma anlamında evrensel oldukları söylenebilir.

Bu kısa evrensellik tartışması bize evrensellik ile ilgili sorunun ve insan haklarının evrensel olup olmadığı sorusuna verilecek her yanıtın "evrensellik" sözcüğünün açık kılınmasından geçtiğini göstermektedir. Evrensellikten her tek durum için olmasa bile genel geçer olma, etik normların genel geçer olması anlaşılırsa, insan haklarının evrensel olduğundan söz edilebilir. Etik normlar ise insanın değerinin bilgisine dayanan, insan onurunu korumaya yönelik normlardır. İnsanın değerinin bilgisi veya insanın değeri tartışması ise bizi insan hakları hümanizm ilişkisini sorgulamaya götürmektedir.

d) Hümanizm Eleştirisi

Dünyada değere sahip tek varlığın insan olması ve yalnız insanların kendi kaderini belirleme ve kendi bilincinde olma (tam bilinçlilik) gibi iki kendine özgü özelliği olduğu varsayımlarından yola çıkan bazı anti-hümanist düşünürler, insan haklarına kuşkuyla bakmışlardır.

Marks, Nietzsche ve Freud'un ve onların takipçilerinin görüşlerinin çok etkili olduğu dönemde, Paul Ricoeur'e göre, büyük kuşku çağı filozofları liberal hümanizmin varsayımlarına, yani "tüm insanlığın tarih boyunca ilerlemeci bir biçimde kendini gerçekleştirmesi" felsefesine başarılı bir biçimde meydan okumuşlardır. ... Hümanizm, doğal onuru ve bilimsel nesnellüğünde, insan doğasına göre doğru olanın ne olduğunu açıklar ve tarihsel evrimin sonunda "insan" doğru akıl yürütmenin ölçütü, politik ve sosyal kurumların ilkesine dönüşür. Hümanizme göre, insanlığın iki kendine özgü özelliği vardır: kendi kaderini belirleyebilir ve ikinci olarak, kendisini seyrederek ve refleksiyonla kendisine şeffaf olacak biçimde kendisinin tam olarak bilincinde olmasıdır. Her iki öncül de modernitenin büyük eleştirmenlerince ciddi bir biçimde sarsılmışlardır (Douzinas, 2000: 16; Douzinas 2015: 30).



İnsanın kendi kaderini belirleyebilmesi ve kendinin bilincinde olmasından her bir kişinin bunu yapabildiği veya yaptığı anlaşılırsa, Douzinas'ın eleştirileri önemli görünmektedir. Öte yandan, insanın bu yapısal özelliklerden söz eden hiçbir düşünür ya da bilim insanı tüm bireylerin kendi kaderlerini belirlediğini ve refleksiyonla kendinin bilincinde olduğunu iddia etmemektedir. Bu daha ziyade, Kuçuradi tarafından dile getirildiği gibi, insanın bir olanağı, ancak bazı kişiler tarafından gerçekleştirilebilen bir insan olanağı olarak görülmektedir. Ama söylenen, insanda özerkliğin ve özgürlüğün olmadığı, bunun hiç mümkün olmadığı ise bu çok daha köklü bir itirazdır ve bu itiraz ahlaklılığın imkânını ortadan kaldıracağı gibi, bunun doğal bir sonucu olan insanın eylemlerinden sorumlu olması durumuna da son verecektir. Bunun da etikte ve hukukta çok ciddi sonuçlarının olacağı açıktır.

Hümanizm eleştirisi, hümanizmden anlaşılan şeye göre de farklılık gösterecektir. İnsan haklarının, insanı merkeze aldığı ya da insanmerkezci bir düşünce olduğu doğrudur. Eğer hümanizm insanın diğer canlılardan farklı kimi özelliklere veya olanaklara sahip olduğu için bazı haklara sahip olduğu düşüncesi ise, insan haklarının hümanist bir düşünce olduğu söylenebilir. İnsan hakları ve hümanizm insanın üstünlüğü ya da kutsallığı düşüncesine olmasa da, insanın diğer canlılar arasında özel bir yeri olduğu – yapıcı olabilen bir canlı olduğu- düşüncesine dayanır. Bu özel yeri bir üstünlük olarak değil, insana kimi sorumluluklar da yükleyen bir farklılık olarak görmek daha uygun görünmektedir. İnsan hakları düşüncesi, dayandığı değer ve hak anlayışına göre, diğer canlıların da hakları olduğu düşüncesini kapsamasa da –insanın “yapıcı” ya da “yıkıcı” olabilen- “özel” yerinden vazgeçemez. İnsan hakları düşüncesi de onun bu yapıcı yanını ortaya çıkarmayla ilgili olup, bu yanın gelişebilmesi için gereken koşulların belirlenmesi ve yaratılmasıyla ilgilidir.

e) İnsan Hakları Fikri ile Onun Pratiği Arasındaki Uçurumdan Kaynaklanan Eleştiriler

Kapur insan hakları fikrinin küresel düzeyde kabul gören bir fikir olmasına rağmen, tarihin hiçbir döneminde 20. yüzyıldaki kadar insan hakkı ihlali yaşanmadığını iddia eder. Derrida'nın son dönem yazılarından bir cümleyi “ilerleme ne kadar ileriye giderse gitsin, bu bizim tarihin hiç döneminde görülmeyen biçimde, günümüzde yeryüzünde birçok erkeğin, kadının ve çocuğun boyun eğdirilip, açlıktan ölüme ve yok olmaya mahkûm edildiğini görmekten bizi alıkoyamaz” ifadesini aktaran Kapur (Kapur, 2006: 669; Derrida 1994; Douzinas 2001: 339), bununla fikrin kendisi ile pratiği arasındaki uçurumu resmetmeye çalışır. Bu uçurum bugün insan haklarına karşı çıkışların temel nedenlerinin başında gelmektedir. Eğer tüm bu insan hakları belgelerine ve sözleşmelere rağmen dünyada bu kadar çok insan hakları ihlalleri varsa, insan haklarından sürekli söz etmek pek anlamlı olmayacaktır denilmektedir. Yalnız haklardan söz etmekle kalınmamalı, aynı zamanda onlar için mücadele edilmelidir. Başka bir deyişle,

insan haklarını her kapıyı açan bir koz olarak görmeye son verip, onları üzerinde düşünmek için bize temel sağlayan bir dil olarak görmeye başlamalıyız. Bu akıl yürütmede, paylaşacağımız zemin oldukça sınırlı olabilir. Bu şu temel sezgiden başka bir şey değildir: senin için acı ve aşılınma olan şey benim için de kaçınılmaz bir biçimde acı ve aşılınma olacaktır. Ama bu da az şey değildir. Böyle bir gelecekte, eşitler arasında paylaşılmış olarak, haklar küresel toplumun evrensel amentüsü değil, bir seküler din değil, çok daha sınırlı bir şey ve değerli bir şeydir: akıl yürütmelerimizin kendisinden başlayabileceği ortak sözcük hazinemiz ve insanın gelişimi için farklı fikirlerin kendisinden kök alabileceği yalın insansal minimumdur (Ignatieff, 2003: 349).

İnsan haklarına ilişkin pratik sorunlar çoğunlukla düşüncesinin kendisinden değil, bu hakları sağlamak ya da korumak için yeterli olmayan koşullardan ve insan haklarının –diğer değerlerimiz gibi- yalnız retorik olarak kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Dünya üzerinde tüm insanların temel haklarının korunması insan hakları fikrinin varlığından, kavramsal analizinden ve etik temellendirilmesinden daha fazla şeyi gerektirmektedir. Tüm insanların haklarının eşit olarak korunmasındaki başarısızlığı, düşüncesinin kendisinin başarısızlığı olarak görmek güçtür, en azından eksiktir. İnsan haklarının, hukuk, bilim, teknoloji, sanat gibi insanlığın bulduğu bir düşünce olduğu akılda tutulursa ve ondan bir düşüncesinin yapabileceğinden daha fazla bir şey beklenmezse, eleştirilerin önemli bir kısmı yanıtlanmış olacaktır. İnsan hakları düşüncesi ile insan haklarını korunmasını birbirinden ayırmak gerektir. Kuşkusuz insan hakları düşüncesi bu haklara dikkati çekmek ve korunmasını sağlamak için ortaya atılmıştır, ama hakları korumak için her şeyden önce kişilerin bunların farkında olmaları ve hakları korumayı istemeleri –yalnız kendi haklarını korumayı değil, başkalarının haklarını ihlal etmemeyi de istemeleri; bunun yanında ulusal



devletlerin ve başta BM olmak üzere uluslararası kuruluşların insan haklarının korunması için kendilerine düşen görevleri yapmaları gerekmektedir.

Hak bildireleri, yazılı anayasalar, haklara ilişkin mahkeme kararları ve benzerleri insan hakları hikâyesinin bütünü değildir; bunlar sadece amaca ulaşmak için araçlardır. Asıl amaç insan haklarının tam korunmasının başarılmasıdır. Eğer bu yöntemler bu amaca ulaştırmaktan uzaksa onlar suçlanmalıdır. Hukuk yoluyla yürürlüğe konulan hak bildireleri başarılı olamayabilir.... Bu görüş, her birimizin önemli olduğu, her birimizin eşit bir biçimde saygıya değer olduğu basit kavrayışına dayanmaktadır. Bu saygı, yaptığımızla, nasıl görüldüğümüzle, nasıl görkemli olduğumuzla, hangi renkte olduğumuzla, nereden geldiğimizle, içinde olduğumuz etnik grupla ilgili değildir: bu saygı sadece bizim insan olduğumuz olgusuna dayanmaktadır (Gearty, 2006: 4).

Ignatieff'in sözlerinden esinlenerek, insan haklarını her kapıyı açan bir anahtar olarak değil, günümüz koşullarında birlikte barış içinde yaşamamızı sağlayabilecek bir zemin olarak görüp onun üzerinden tartışmalarımızı sürdürmek daha uygun bir yol gibi görünmektedir. İnsan hakları sadece insan hakları belgeleri, bildireler ve devletlerin imzaladığı sözleşmeler değil, hangi inançtan, ideolojiden ve dünya görüşünden olursa olsun, her kişinin diğerlerinin temel haklarına saygılı bir biçimde yaşayabileceği toplumsal düzeni sağlamada bir araçtır. Her insanın diğerleri kadar onur ve haklara sahip olduğu, hiç kimsenin diğerinden daha fazla onur veya değer sahibi olmadığı düşüncesidir insan hakları. Bugün korunmaya çalışılan ama yeterince korunamayan işte bu düşünce ya da gerekliliktir.

İnsan haklarıyla ilgili temel soru, insan hakları düşüncesinin kendisine yöneltilen teorik eleştirilere ve pratik ile teorik arasındaki uçuruma rağmen varlığını sürdürüp sürdüremeyeceğidir. İnsan hakları devrini kapayıp sona mı ermektedir yoksa dönüşüm geçirip günümüz koşullarında varlığını sürdürebilecek midir? İnsan hakları düşüncesi ile insan haklarının korunması, düşünce ile onun pratiği aynı şeyler midir? Pratikte başarısızlık, yani düşüncenin yaygınlaşmasına ve geniş bir biçimde kabul görmesine rağmen insan hakları ihlallerinde azalma olmaması, insan hakları düşüncesinin başarısızlığı olarak görülebilir mi? Bu sorular, bu yazıda da gösterilmeye çalışıldığı gibi, ancak, a) bir düşüncenin sona ermesinin ne anlama geldiği, b) insan hakları düşüncesinin antropolojik ve etik temelleri, c) farklı insan ve insan hakları kavramlarının dolaşımında olduğu, d) evrensellik ve insancılıktan neyin anlaşıldığı göz önünde bulundurularak yanıtlanabilir.

Bugün insan hakları tartışmalarında gördüğümüz ana sorun, insan hakları eleştirilerinin, insan hakları düşüncesi ile insan hakları sorunlarını birbirinden ayırmamaları, insan haklarının korunması çabaları ile insan hakları düşüncesini aynı şey görmeleridir. İnsan hakları bir kavram, insan hakları düşüncesinin adı olarak kullanıldığı gibi insan hakları hukukunu, insan hakları hareketini nitelemek için de kullanılmaktadır. Yalnızca insan hakları pratiğinde yaşanan tüm sorunları insan hakları düşüncesinin kendisine yükleyerek insan hakları düşüncesini geçersiz, boş bir düşünce olduğunu söylemek güçtür. Bugün dünyada tüm insanların haklarının korunmasından çok uzak olduğumuz açık olmakla birlikte, hepimizin insan olarak eşit onur ve haklara sahip olduğu düşüncesinin -bununla ilgili teorik sorunlar bir yana- değerli bir düşünce olduğu açıktır. Yapılması gereken düşüncüyü bir yana bırakmak yerine, onu açıklığa kavuşturarak, dünyanın farklı ekonomik düzeylerden, farklı dinlerden, ideolojilerden ve kültürlerden tüm insanların haklarının eşit bir biçimde korunduğu bir yer haline nasıl getirilebileceği konusunda kafa yormaktır. Kısaca, insan hakları düşüncesi ile pratiği arasındaki uçurumu kapatmaktır. Dünyada hakları ihlal edilen kimi insanlar oldukça, hak talepleri de var olmaya devam edecektir. İnsan hakları bu taleplerin günümüzdeki sesidir. Önümüzde duran soru, bu sesin bugün olduğu gibi gelecekte de insan hakları söylemiyle mi yoksa yeni bir etik söylemle mi dile getirilmeye devam edecektir.



Extended Abstract

Even though it has been labeled as the "most significant achievement of our century" and "a worldwide secular religion", the idea of human rights faces today various challenges that pose a threat for its future. These are the critiques directed to both the idea and practice of human rights. Although the idea of human rights is generally supposed to be very clear and definite, challenges directed to the idea of human rights displays that we have a fairly indeterminate concept of human rights. Some experiencing different conceptions in the contemporary human rights discourse tend to talk of "concepts of human rights", instead of a concept of human rights. Conceptual objections are mostly directed either to the vagueness and abstractness of concept of human rights, and of human nature on which the idea of human rights supposed to be to rest, or the claim of universality. These objections to human rights, namely the critiques of universality, of abstractness and indeterminateness with neglecting solidarity and other social values consist of the main critiques of human rights.

Some other objections have based on the practical failures or the huge gap between theory and practice of human rights movement, and questioned the idea of human rights itself, and have become skeptical for the future of it. This gap has been one of the main reasons for attacking human rights. They claimed that if we encounter so many violations of human rights in spite of all human rights documentations and covenants implemented in many countries, it would not be meaningful to talk about human rights today. And consequently, they conclude that not only to talk about rights, but also to fight for them is nonsense. But some are less skeptical to human rights and indicate a third way regarding human rights neither as trumps nor nonsense.

Some others have criticized human rights movement becoming a tool of government diverging from its revolutionary core. Furthermore, Douzinas accuses governments for hijacking human rights to legalize their abusive practices.

A rationally defensible idea of human rights must be able to meet all these objections. Some criticisms were so harsh that they have begun to talk about the dark sides of human rights or the end of a human rights utopia. Some express their reaction with the titles of their books as "The Last Utopia", "The End of Human Rights", "Who believes in Human Rights?", "Can Human Rights Survive?" and "The Endtimes of Human Rights". Though these reactions, almost all of them find human rights a useful tool in constructing a liberal democracy and securing rights, and in overriding some political problems we face today. Dembour considers human rights to be a vehicle of useful values in our contemporary world.

Human rights have been and still are a convenient language for the people who face human right abuses and fight for their rights. They remain today a proven effective means to assure human dignity in societies dominated by markets and national states. But it would not mean that the idea or movement of human rights can safeguard rights of all people equally in all over the world. We should keep in mind that it is only an ethical idea and a tool to protect rights of people, and it get success only by means of other political, economic and social conditions.

Kaynakça

- Arendt, H. (2012). *Devrim Üzerine*. Onur Eylül Kara (Çeviren), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Arendt, H. (2014). *Totalitarizmin Kaynakları/2*. Bahadır Sina Şener (Çeviren), İstanbul: İletişim Yayıncılık.
- Baxi, U. (2008). *The Future of Human Rights*, Second Ed. Oxford: Oxford University Press.
- Bullard, A. (2008). "Introduction", A. Bullard (ed.), *Human Rights in Crisis*, Aldershot: Ashgate.
- Dembour, M. B. (2006). *Who Believes in Human Rights? Reflection on the European Convention*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Derrida, J. (1994). *Spectres for Marx* P. Karnuf (trans.), New York: Routledge.
- Dickonson, R., Katselli E., Murray, C., Pedersen O.W (eds.) (2012). *Examining Critical Perspectives on Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Donnelly, J., (2007). The Relative Universality of Human Rights. *Human Rights Quarterly*, Vol. 29, No. 2, pp. 281-306
- Donnelly J. (2013). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 3. Ed. New York: Cornell University Press.
- Douzinas, C. (2000). *The End of Human Rights. Critical Legal Thought at the Turn of the Century*. Oxford and Portland: Hart Publishing.
- Douzinas, C. (2007). *Human Rights and Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. Cavendish, New York: Routledge.
- Douzinas, C. (2013). The Paradoxes of Human Rights. *Constellations*, Volume 20, Number 1, pp. 51-67.
- Douzinas, C. (2015). *İnsan Haklarının Sonu Yeni Binyılda Eleştirel Hukuk Kuramı*. Kasım Akbaş- Umre Deniz Tuna (Çev.), Ankara: Dipnot Yay.
- Douzinas, C., and Gearty C. (eds.) (2012). *Cambridge Companion to Human Rights Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Douzinas, C., and Gearty C. (eds.) (2014). *The Meanings of Rights. The Philosophy and Social Theory of Human Rights*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gearty, C. (2006). *Can Human Rights Survive?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Kao, G. (2011), *Grounding Human Rights in a Pluralist World*. Washington D.C.: Georgetown University Press.
- Griffin, J. (2008). *On Human Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- Hopgood, S. (2013). *The Endtimes of Human Rights*. New York: Cornell University Press.
- Ignatieff, M. (2003). Human Rights as Politics and Idolatry, *Human Rights as Politics and Idolatry* . A. Gutmann (ed.), Princeton and New York: Princeton University Press.
- Kapur, R. (2006) Human Rights in the 21th Century: Take a Walk to the Dark Site. *Sydney Law Review*, Vol. 28, ss. 664-687.



- Kennedy, D. (2004). *The Dark Sides of Virtue: Reassessing International Humanitarianism*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Kuçuradi, I. (1995). *The Idea and Documents of Human Rights*. I. Kuçuradi (ed.) Ankara: Philosophical Society of Turkey.
- Kuçuradi, I. (2007a). Etik İlkeler ve Hukukun Temel Öncülleri Olarak İnsan Hakları. *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Kuçuradi, I. (2007b). İnsan Hakları Düşüncesi Işığında İnsan Hakları Belgeleri, *İnsan Hakları Kavramları ve Sorunları*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Lukes, S. (1993). Five Fables about Human Rights, *On Human Rights*. The Oxford Amnesty Lectures , S. Shute and S. Hurley (eds.), New York: Basic Books.
- Moyn, S. (2010). *The Last Utopia. Human Rights in History*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Pedersen, O. W., and Murray, C.R. G (2012). "Examining critical perspectives on human rights: an introduction", Rob Dickinson, Elena Katselli, Colin Murray and Ole W, Pedersen, *Examining Critical Perspectives on Human Rights*, Cambridge: Cambridge Un. Press.
- Rancière, J. (2010). *Dissensus. On Politics and Aesthetics*. Steven Corcoran (ed. and tran.), London and New York: Continuum.
- Rancière, J. (2009). İnsan Haklarının Öznesi Kimdir? Emre Koyuncu (Çev.), *Tesmeralsekdiz*. Yıl 3 No. 4, ss. 53-65.
- Tasioulas, J. (2010). Taking Rights out of Human Rights, *Ethics*, Vol. 120, No 4, pp. 647-678.
- Tepe, H. (2014). "Rethinking Human Nature as a Basis for Human Rights", *Human Rights and Human Nature*, M. Albers, T. Hoffmann and J. Reinhardt (eds.), Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer.
- Tomasevski, K. (1995). Right to determine What Human Rights Are: International Human Rights Law-Making, *The Idea and Documents of Human Rights*. I. Kuçuradi (ed.) Ankara: Philosophical Society of Turkey.
- Tomkins, A. (2001). Introduction: On Being Sceptical About Human Rights. *Sceptical Essays on Human Rights*. T. Campbell, K. Ewing & A. Tomkins (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp .8-11.
- Vincent, A. (2010). *The Politics of Human Rights*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Waldron, J. (ed.) (1987). 'Nonsense upon Stilts': *Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, London: Methuen.
- Wiesel, E. (1999). A Tribute to Human Rights, *The Universal Declaration of Human Rights: Fifty Years and Beyond*. Y. Danieli, E. Stamatopoulou, C.J. Dias (eds.), Amityville N.Y.: Baywood.



Sosyal Adaletsizlik, İnsan Hakları ve "Mültecilik"

Social Injustice, Human Rights and "Refugeness"

Berfin KART

University of Toronto, Department of Political Science,

Visiting Professor, Toronto.

berfin.kart@utoronto.ca, berfin.kart@hotmail.com

ORCID: 0000-0003-2573-3086

Makale Bilgisi

Kart, B. (2019). Sosyal Adaletsizlik, İnsan Hakları ve 'Mültecilik'. *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı: 16, s. 19-32.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 15.11.2019

Kabul Edildiği Tarih: 25.12.2019

Yayınlandığı Tarih: 29.12.2019

Article Info

Kart, B. (2019). Social Injustice, Human Rights and 'Refugeness'. *Posseible Journal of Thinking*, Issue: 16, pp. 19-32.

Category: Research Article

Date submitted: 15th November 2019

Date accepted: 25th December 2019

Date published: 29th December 2019

Öz

Adaletin ne olduğu ve bir toplumda nasıl gerçekleştirilebileceği felsefecilerin en eski sorunlarından. Kimileri iktidarla, özneye, biyopolitikayla ilişkisinde adaleti ele alırken, kimi düşünürler de onu insan haklarıyla ilişkisinde ele almakta, insan haklarının korunmasıyla adaletin gerçekleşmesi arasındaki bağlantıya işaret etmektedirler. Günümüzün kimi düşünürleri "adalet", özellikle de "sosyal adaletsizlik" kavramını "insan hakları" kavramıyla ilişkisinde ele almaktadır. Nasıl ki "adalet" kavramı, bir durum olarak "adaletsizlik"le karşılaşmanın sonucunda ortaya çıkan bir fikir, bir düşünce ise, "insan hakları" kavramının da, "adalet" kavramı gibi mevcut insan hakları ihlallerinin gözlenmesinden yola çıkarak türetilen bir düşünce olduğu görülmektedir. İnsan hakları ihlalleri de "sosyal adaletsizlik" gibi mevcut bir durum, bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca, "sosyal adaletsizlik" in dolaylı korunan temel haklarla ilgili bir insan hakları sorunu olduğu görülmektedir. Daha çok gelir dağılımındaki adaletsizliğe ilişkin bir sorun olarak algılanan "sosyal adaletsizlik, ekonomik bir sorunun yanında, etik ve politik bir sorundur. Bugün, dünyamızdaki sosyal adaletsizlik ya da küresel adaletsizlik, terör saldırılarının, yoksul ülkelerde karşımıza çıkan iç savaşların ve çoğu zaman bunlarla ilintili olan göçün en temel nedenlerinden biridir. Çiğ gibi büyüyen bir küresel bir sorun olarak 'mülteci krizi', göz ardı edilemeyecek bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Bugün, dünyamızda giderek artan göç seliyle, yaşadıkları yerleri terk eden insanlarla karşı karşıyayız. Hayatta kalmak ya da daha iyi koşullarda yaşamak için evini yurdunu terk edip kendilerine yeni bir yurt arayanlar, yurtsuzluk, yoksulluk, ayrımcılık, kültürel farklılık gibi nedenlerle, misafir oldukları ülkelerde de kimi etik, politik ve ekonomik sorunlarla karşılaşmaktadırlar. Ülkelerinden ayrılan mülteciler kırılgan gruplar arasında sayılmaktadır. Misafir oldukları ülkelerde, çoğu zaman hiçbir sosyal ve ekonomik hakka sahip olmayan kadın, çocuk, engelli ya da yaşlı mültecilerin ise çoklu kırılganlıkla karşı karşıya kaldıkları görülmektedir. Bu çalışmada, sosyal adaletsizlik kavramından yola çıkılarak, temel ve dolaylı korunan hakların neler oldukları sorularına değinilecek, sosyal adaletsizlikle temel haklar arasındaki bağlantı açıklığa kavuşturulmaya çalışılacaktır. Bununla birlikte, mülteci sorununun neden yalnızca ekonomik ve siyasal bir sorun olmayıp, aynı zamanda etik de bir sorun olduğu sorusuna sosyal adaletsizlik kavramıyla ilişkisinde yanıt verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Adaletsizlik, İnsan Hakları, Mülteci(lik), Kırılganlık, Çifte Kırılganlık.

ABSTRACT

The questions what justice is and how the justice in a state or in a person can be realized are two of the perennial questions of philosophy. While some philosophers consider justice in its relation to economics, politics and biopolitics, others deal it in its relation to human rights and emphasize the connection between the protection of human rights and the realization of justice. Some of the contemporary philosophers tackle the concept of justice, especially social justice in connection with human rights. Justice is an idea, a thought derived from cases or facts of injustice, as the human rights is an idea which is derived from the observation of violations of human rights that are state of affairs or facts. Within this context, social injustice is considered as a problem related to all basic rights that can be protected only directly. Although social injustice today is mostly considered as a problem of distribution of income or goods, it is also a philosophical, ethical, and political problem. Today, the global injustice in the world seems to be main reason of terror attacks, civil wars and migrations. It may be considered a problem of human rights for the reason that it gives rise to various violations of human rights degrading human value or dignity. Besides poverty, the ongoing territorial conflicts and civil wars are the main reasons of 'refugee crisis'. We are facing today a steadily increasing human flow in the World. The refugees are supposed to be among the vulnerable groups. They do not enjoy social and economic rights of the host country, and that causes vulnerability. The women, children, disables, old people in the refugees suffer from multiple vulnerability. In this paper, going from the concept of social injustice, I will try identify which rights are basic rights, which are



not, and to demonstrate the relationship between social injustice and human rights. Additionally, I will try to show up that the refugee problem is not only a economical and political problem, but also an ethical and philosophical problem.

Key Words: Social Injustice, Human Rights, Refugee(ness), Vulnerability, Multiple Vulnerability.

GİRİŞ

Adalet özlemi insanların en eski özlemlerinden biri; adaletin ne olduğu ise, felsefenin en eski sorunlarından biri... Günümüzde artık adalet özleyen değil, adalet talep edenlerin sayısı gittikçe artmakta ve bu insanlar adaleti 'elde etme' umudunu yitirince silaha sarılmakta, rastgele insan öldürmekte, kendileri de ölmektedir (Kuçuradi, 2011a: 27).

Adalet özleminin ve talep edenlerin sayısının giderek arttığı, adaleti elde etme umudunun kimileri için yitip gittiği "*şiddet çağı*"nda yaşanan savaş ve iç savaşların, artan terör eylemlerinin beraberinde gelen hem bölgesel hem de küresel sorunların çığ gibi büyüdüğüne tanıklık etmekteyiz. Yaşadıkları güvensizlik ve şiddet ortamından kurtulmak ve hayatta kalmak isteyenlerin verdiği mücadelenin günden güne artarak, trajik boyutlara ulaştığı bu dönemde dünya yeni ve yenilenmiş, çözümü güç sorunlarla karşı karşıyadır. Adaletsizliğin, adalete duyulan özlemin arttığı bu çağda, birbiriyle ilişkili iki kördüğüm olmuş sorun önümüzde durmakta: "*sosyal adaletsizlik*" ve "*mültecilik*". Her ikisi de hem bölgesel hem de küresel sorunlar olarak ve yalnızca yoksul ülkelerin değil, varlık ve refah içinde yaşayan ülkelerin sorunları olarak da bizden çözüm beklemekteler.

Dünyamızda yaşanan terör eylemlerinin, savaş ve iç savaşların ve göçlerin nedenlerinin başında sosyal ve ekonomik adaletsizlik gelmektedir. Günümüzde, yoksulluk ve ayrımcılık nedeniyle yaşanan ihlaller daha da derinleşmekte, buna mülteci olmanın getirdiği sorunlar da eklenmektedir. Bugün dünyamızın yaşadığı mülteci sorununun da sosyal adaletsizliğin sonuçlarından birisi olduğunu söylemek, mültecilerin yaşadığı insan hakları sorunlarının başlıca sorumlularından birinin dünyadaki sosyal ve ekonomik adaletsizlikler olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

İnsanlar, insan olmakla kendilerine ve "herkese borçlu olunanın verilmesi"ni (Platon 1999: 331e), yani Platon'un ifadesiyle "adaleti" talep etmektedir. Borçlu olunan ya da verilmesi gerekenle kastedilen, "o anda sahip olmadıkları, ama ister olsun ister olmasın, kendilerine ait olduğunu düşündükleri (...); yoksun bırakıldıkları, kendilerinden 'alınmış' ve onlara geri verilmesi gereken bir şey"dir (Kuçuradi, 2011a: 29). Talep edilen, sadece insan olmakla sahip oldukları, ülkeler ve dünya düzeyinde ve sürekli korunması gereken kendilerine ait olan temel insan haklarının geri verilmesidir. Borçlu olunan, korunmasını ve mevcut koşullarda gereklerinin yerine getirilmesini talep ettikleri temel haklarıdır. Bu bağlamda talep edilen şey "adalet"tir.

I. Platon ve Aristoteles'te "Adalet" Kavramı

Felsefe tarihine bakıldığında "adalet"ın ne olduğunun, kimi düşünürlerce onun etik ve politik olanla ilişkisinde ele alındığını görürüz. Platon, *Devlet* adlı kitabında mitolojinin *Gyges Yüzüğü* metaforundan hareketle adil ya da adil olmayan insanı betimleyerek, yine adil olmayan bir toplum düzeninde "adil insan" olmanın önemini Sokrates aracılığıyla vurgulamaktadır. Platon'un, herkese borçlu olduğumuz şeyi ödemek (Platon, 1999: 331e) olarak tanımladığı adalet, her şeyden önce kişisel bir erdem olup, ancak adil yurttaşlardan oluşan adil bir toplumda olanaklıdır. Öte yandan, Platon'dan sonra Aristoteles *adalet* (δικαιοσύνη) ve *adaletsizlik* (αδικία) üzerine düşünerek, onların hangi eylemlerle ilgili olduklarını, adaletin nasıl bir orta olma, hakkın da nelerin ortası olma olduğunu *Nikomakhos'a Etik*'te ortaya koyar. Bir huy olarak adalet, kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir –ama kendi başına değil, bir başkasıyla ilişkide söz konusu olan bir erdemdir (Aristoteles, 1998: 1129b 25). Adalet, "kendi amacını kendinde taşıyan erdem tam kullanılmasıdır. Tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendinde değil, başkasıyla ilgili olarak da kullanılabilir ... Adalet erdem bir parçası değil, bütünü; karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür (Aristoteles, 1998: 1129b 30, 1130a 5). Aristoteles'te ruhun akıllı yanının bir erdemi olan *düzeltilici* ya da *paylaştırıcı* "adalet" nasıl ki hak ve eşitlikle, dolayısıyla yasaya uygun olmakla (Aristoteles, 1998: 1131b 20-30) ilgiliyse; "adaletsizlik" de yasaya ve eşitliğe aykırı olanla (Aristoteles, 1998: 1130b 10) hak çığneme ya da hakları ihlal etmeyle ilgilidir.



Platon'un adaletin ne olduğuna ilişkin belirlemisi adalet fikrini kavramlaştırmak için bakılması gereken yerin "adaletsizlik" olduğunu görebilmek bakımından önem taşımaktadır. "Bir fikir olan adalete karşılık bir durum, bir olgu olan *adaletsizlik* ... insanlara insan olarak borçlu olunanları bulduğumuz yer; ya da borçlu olunanları bugünkü adlarıyla dile getirirsek, temel insan hakları ilkelerinin türetildiği yer"dir (Kuçuradi, 2011a: 31). Aristoteles'in bir erdem olarak ifade ettiği "adalet" in neliğine dair etik-politika ilişkisi bağlamındaki savları ise *adil olan ya da adil olmayan için nereye, kime, neye bakılması gerektiği; adaletin neyle ilgili olduğu - eylemle mi eyleyenle mi ilgili olduğu-; bir eylem hangi durumlarda "adil", hangi durumlarda "adil değil" denebileceği ve Adaletin bir erdem olarak eyleyende mi ortaya çıktığı yoksa adaletin ancak bir devletin ortaya çıkmasıyla oluşturulan, sonradan yaratılmış bir şey mi olduğudur.*

Platon, *Politeia* da hem kişinin hem de devletin adil olmasından söz ederken; Aristoteles de *Nikomakhos'a Etik* te bir karakter erdemi olarak hem kişinin adil olmasından hem de adaletin koruyucusu olmakla yöneticinin, yani devletin adil olmasından söz eder. "Adalet" in taşıyıcısı, bu bağlamda, her tek kişi -yani insan- ve insanın üyesi olduğu devlettir.

Platon, *Politeia* da adaleti, herkese hakkını vermek, yani borcunu vermek olarak ifade eder (Platon, 1999: 332c). Nasıl ki hekimlik sanatının borcu bedenlere ilaç ve yiyecek vermekse, aşçılık sanatının borcu yemeklere tat ve tuz vermekse (Platon, 1999: 332c), *adalet de insana borçlu olunanları -yani temel hakları- vermektir.* Adalet, dosta fayda, düşmana zarar veren (Platon, 1999: 332d); doğruların borcu dostu iyilik, düşmana kötülük etmek değildir (Platon, 1999: 332a-d); adalet, dostu iyiyse iyilik etmek, düşmana kötüyse kötülük etmek değildir (Platon, 1999: 335b); adalet, güçlünün işine gelen değildir (Platon, 1999: 338c); adalet, yönetenin, yani güce sahip olanın, güçlünün işine gelen değildir (Platon, 1999: 339a).

Platon'a göre, "her sanat işine geleni kendisi bulur. Sanat, yetersizliğini gidermek için, bir başka sanatı gerektirmez. Çünkü sanatta hiçbir yetersizlik, hiçbir kusur olamaz. Sanatın, kendi alanındaki şeyden başka bir şeyin işine geleni araştırması gerekmez. Bir sanat, sağlam oldukça, yani kendi bütünlüğü içinde kaldıkça hiçbir kusura, hiçbir bozukluğa yer vermez" (Platon, 1999: 342b). Örneğin, hekimlik sanatında, hekimliğin işine gelen değil, bedenine işine gelen gözetilir... Her hekim, hekim oldukça kendi işine geleni gözetmez, hastanın işine geleni gözetir. Öz anlamıyla hekim dediğimiz bir adam tüccar değil, beden bakıcısıdır (Platon, 1999: 342c-e). Sadece hekimlikte değil, diğer tüm sanatlarda da binicilikte, gemicilikte, *yöneticilikte* ve diğerlerinde kendinin değil, sanatı olduğu şeyin işine geleni gözetecektir. "Her bilgi, kendinden üstün olanın işine geleni değil, kendi yönetimi altında olanın, yani güçsüzün işine geleni gözetir ve buyurur" (Platon, 1999: 342d). Bu bağlamda Platon'a göre, yöneticinin de kendi işine geleni değil, yönettiği, uğrunda çalıştığı kimsenin işine geleni gözetmesi, buyurması beklenir (Platon, 1999: 342e). Bunun için yönetenin ihtiyaç duyduğu ya da duyacağı şey ne olmalıdır? Platon, *Politeia* da ruhun işinin ne olduğunu sorarken, yönetenin nasıl bir ruha sahip olması gerektiğini de belirler. Platon'a göre, ruhun da, kendine özgü bir işi vardır. Başka hiçbir şeyin yapamayacağı, araştırmak, karar vermek, yönetmek gibi kendine özgü işi vardır. Kötü bir ruhun yönetmesi kötüyken, iyi bir ruhun yönetmesi iyidir (Platon, 1999: 353d-e). Adaleti ruhun erdemi, adaletsizliği de ruhun rezaleti olarak kabul eden (Platon, 1999: 353e) Platon, adaleti yönetenin de sahip olduğu ruhun bir erdemi olarak betimler. Söz konusu olan adalet, yalnızca tek bir kişide olan ya da tek bir kişinin adil eylemesini sağlayacak bir erdem olmayıp, aynı zamanda, "bir tek insanda olduğu kadar bütün bir insan topluluğunda da vardır" (Platon, 1999: 368e). Böylelikle, Platon, yalnızca kişinin nasıl adil olacağını değil, polis de nasıl adil olabileceğini, toplumda adaletin ne olduğunu da ortaya koymak ister. Polis nasıl adil olur? Poliste adalet nasıl olur? sorularına yanıt arar:

"Daha büyük olan bir şeyde doğruluk, adalet, daha büyük ölçüde vardır. Onu orada görmek daha kolaydır. Onun için önce toplumda arayalım adaletin ne olduğunu. Sonra aynı araştırmayı bir tek kişi üzerinde yaparız. Böylece de en küçükte en büyüğe benzeyen yönleri buluruz" (Platon, 1999: 369a) diyerek toplumda adaletin ne olduğunu, ne olmadığına da bakarak ve böylelikle de kişide adaletin ne olduğunu söyleyerek adil bir toplumdan söz edebilmenin olanağını gösterir. Platon'a göre, adil bir kişi, adil bir devletten ayrı olmayacak onun benzeri olacaktır (Platon, 1999: 435a) Polis, nasıl ki her sınıfın kendi işlerini görmesiyle adil oluyorsa; içimizdeki yanlardan her biri kendi işini gördüğü vakit biz de adil kişiler olabileceğiz (Platon, 1999: 441e). Kendi işine geleni değil, yönettiği, uğrunda çalıştığı kimsenin



işine geleni gözetmesi, buyurması beklenen yöneticinin de adil olması ve adil bir polis düzeni kurması da kendindeki bu yanı kullanabilmesiyle mümkündür. Platon'un sözünü ettiği hesaplayan, düşünen akıl yanımızdır (Platon, 1999: 439d). Polisi ve insanı adil yapacak olan da akıllı sahibi yan ve bu yanla bir birlikte gelen adalet erdemidir.

Platon gibi Aristoteles'in de bir erdem, *bir karakter erdemi olarak ifade ettiği adalet, hem her kişinin adil olması hem de devletin yönetilmesinde adil olunmasıyla ilişkilendirilir*. "Adil toplum düzeni"ni sağlamak, "adil eylem"de bulunmak ve erdemsizliği ya da bir olgu olarak "adaletsizlik"i engelleyebilmek için erdemli eylemeye -adalet erdemine- ihtiyaç vardır. Platon gibi Aristoteles'te de adalet, ruh ve akıllı yanla ilgili olan erdemli eylem, adil eyleme ve adil bir toplum düzenine ulaştıracak olandır. Adil bir toplum düzeninden söz edebilmek, adil eyleyen yöneticiler ve yurttaşlardan söz edebilmekle olanaklıdır.

Platon ve Aristoteles, yöneticilere ve yönetim sanatına benzer bir görev yüklemekle adaletin devlet yönetimiyle ilgisini özellikle vurgularlar. Aristoteles'e göre de siyasetçi ya da yönetici işini iyi yapmalıdır.

Her sanat ve araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercih de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi 'her şeyin arzuladığı şey' diye yerinde dile getirdiler... Eylemler, sanatlar ve bilimler pek çok olduğu için amaçlar da pek çoktur; tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, askerliğin utku, ekonominin zenginliktir... Yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak, bunun iyi ve en iyi olacağı açık... Her bilgi ve her tercih bir iyiyi arzuladığına göre, siyasetin arzuladığını söylediğimiz şey ve tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şey nedir? (Aristoteles, 1998: 1094a 1-20;1095a 15).

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı yapıtının I. kitabında sorduğu bu soruya yanıtı "mutluluk"tur. Eğer iyi, her şeyi kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaçsa, o, en başta gelen ve en önemli olan bilimin, yani siyaset biliminin işidir. Siyasetin de amacı "insan için iyi olan"dır (Aristoteles,1998: 1094b 6). Siyaset bilimi de kent için, dolayısıyla o kentte yaşayan her tek kişi için, hangi bilimin ya da bilimlerin gerekli olduğu ve kimin, hangi bilimi, ne kadar öğrenmesi gerektiğiyle ilgilenir. Erdemli eylemekle mümkün olan en yüksek iyiye, yani mutluluğa ulaşma insanın işi olduğu gibi, amacı en yüksek iyiye ulaşmak olan bir bilim olarak siyasetin de işidir. Aristoteles'e göre, "siyaset adamı olan kişinin, mutluluk konusuyla özellikle uğraştığı düşünülür; çünkü o, yurttaşları iyi kılmak, yasalara uyan kişiler yapmak ister" (Aristoteles, 1998: 1102a). Siyaset, insan için iyi olana, yani "mutluluğa" ulaşmayı amaç edinmeli; siyasetçi ise, yurttaşların erdemli yaşamalarını sağlayacak düzenlemeler yapmayı iş edinmelidir. Bu ise ancak erdemli eylemde bulunmakla olanaklıdır. Erdemli eylemde bulanabilmek ise öncelikle erdemli kişi olabilmekle mümkündür. Aristoteles, böylelikle, "erdem"nin ne olduğunu ve "erdemli kişi"nin kim olduğunu belirlemekle, siyasetin ne olduğunu ve siyasetçinin kim olduğunu da belirlemiş olur.

Siyasetin amacını insan için iyi olana ya da mutluluğa ulaşmayı sağlamak ve bunun da ancak "*ruhun erdeme uygun etkinliğiyle*" -erdemli yaşamakla- olanaklı olduğunu dile getirmekle Aristoteles, siyasete ve siyasetçiye önemli bir sorumluluk yükler. Bu bağlamda, siyasetçi bir erdem olarak "adalet"e de uygun eylemekle yükümlüdür. Siyasetçi, toplumsal ilişkileri, yurttaşların erdemli yaşamalarını sağlayacak düzenlemeleri yapmayı kendine iş edinmeli ve bunu en iyi yolla yapabilmelidir. Bu bağlamda, aslında Aristoteles'in saptamaları, siyasetin işinin ya da ereğinin ne olduğu sorusuna yanıtı esasında bize siyasetin etikle ayrılmaz bir ikili olduklarını gösterir. Etiğe dayalı bir siyasetten, siyaseti önceleyen bir etiğin varlığından söz edebilmenin olanağını sunar. Bu bağlamda, hem yurttaşlar hem de siyasetçi ruhun akla uygun yanının bir erdemi olarak "adalet" erdemine göre eylemekle yükümlüdür. Ancak, bununla birlikte, hak ile haksızlığı, adil olan ile adil olmayanı, adalet ile adaletsizliği ayırma işi yöneticinin, siyasetçinindir. "Nerede adaletsizlik söz konusu ise orada haksızlık yapmak da söz konusudur...Yönetici adaletin koruyucusudur ve eğer hakkın koruyucusu ise eşitliğin de koruyucusudur" (Aristoteles, 1998: 1133 30-1134b).

Bu bağlamda, "hakları korunmak", "adaletsizliği önlemek", "adil olan"ın yolunu açmak, "özgürlükleri korumak" gibi temel amaçlara sahip olan ya da olması beklenen devletlerin kurulmasında ve yönetilmesinde siyasetçinin işi oldukça önemlidir. Siyasetçi ya da yönetici, Platon'un deyişiyle, borçlu olanı vermekle yükümlüdür. Her şeyi kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz



iyiye, "insan için iyi olan"â (Aristoteles, 1998: 1094 b/5.) ulaşma amacıyla olması beklenen siyasetçiye etik-siyaset ilişkisi bağlamında oldukça önemli bir iş düşmektedir. Siyaset, toplumsal ilişkilerin nasıl düzenleneceğine, bu ilişkileri düzenleyecek ilkelere karar veren bir kurumdur. Siyasetçiden beklenen, yurttaşların erdemli yaşamalarını sağlayacak ve etik ilkelere dayanacak toplumsal düzenlemeleri yapmasıdır.

Hem Platon hem de Aristoteles'te "adalet", olandan hareketle olması gerekene ilişkin belirli bir talebi dile getirmektedir. Burada önemle üzerinde durulan, her tek kişinin belirli bir durumdaki adalet istemi ile adil bir dünya için genelin adalet istemi arasında yapmaya çalıştıkları ayrımdır. Her iki filozofun da üzerinde durduğu yönetilen ve yönetenin "adalet", "adil dünya" istemleri arasındaki ilişkidir. Genel olarak adalet istemek belirsiz bir özlemi dile getirirken, belirli bir tek durumda adaleti istemek, bir talebi dile getirmektir (Kuçuradi, 2011a: 29). Bu bağlamda, her tek duruma ilişkin *adaletsizliğe* bakmakla tek durumda *adaletin* ne olduğunu ve buradan da genel olarak *adaletin ne olması gerektiğini* ortaya koymanın yolunu açmak olanaklıdır. Böylelikle adil eyleminin ya da adil bir toplum düzenine ulaşmanın yolu açılacağı gibi, adaletsizliğin de önlenmesi sağlanabilecektir. Adaletsizlik durumundan hareketle adaleti kavramsallaştırma çabasıyla günümüzde de karşılaşmaktayız. Adaletle duyulan özlem bize göstermektedir ki, bugün de adil bir toplum düzenine halen ulaşamamıştır. Her tek kişinin ya da toplumun adalet istemi bitip tükenmeden bugün de devam etmektedir.

II. Adalet, Adaletsizlik ve Sosyal Adalet

Adalet, temel hakların korunmasını sağlamak için ihtiyaç duyulan bir idedir, ilkedir. Yaşamda karşılaşılan "adaletsizlik (·αδικία)" durumu, bizi "adalet" idesinin kendisi üzerinde düşünmeye ve söz konusu "adaletsizlik (·αδικία)" durumunun ulusal ve uluslararası düzeydeki engelleyicilerinin ortadan kaldırılmasının yollarını aramaya yönlendirmektedir. Adaletsizlik durumunu engelleyebilmek ve yalnızca insan olmakla sahip olunan temel hakların koruyabilmek için, devletçe tanınan sosyal, ekonomik, siyasal hakların sınırlarının iyi çizilmesi; ayrıca sosyal ve ekonomik ilişkilerin düzenlenmesinde ve yürütülmesinde, kurum ve kuruluşların kurulup işletilmesinde "insanın değerinin" ve "onuru"nun hesaba katılması gerekmektedir (Kuçuradi, 2011b: 19). *Adaletsizlik (·αδικία)*, insanın sahip olduğu temel hakların çiğnenmesi, göz ardı edilmesi, korunamaması durumudur. Bu durum, kişilerin *insansal olanaklarını* gerçekleştirmelerine de engeldir. Bu engelle –yani *adaletsizlik* durumuyla- karşılaşan kişiler, adaleti, yani temel haklarının korunmasını ve bunun sürekli olmasını talep edeceklerdir.

Bugün, "bir ülkede yurttaşların bir kısmı klimalı villalarda veya katlarda oturuyorsa, bir kısmı da mağaralarda veya kerpiç evlerde yaşıyorsa; bazı çocuklar okullara Cadillacla götürülüyor, aynı yaştaki bazı çocuklarsa ekmeğini kazanmak için yük taşıyorsa; bazı kadınlar, tercih yapamadıkları için bir çırpıda üç kürk satın alabiliyorsa, başka bazı kadınlarsa hayatını kazanmak için kendini satıyorsa; bazı ülkelerde biyolojik ve fizyolojik bakımdan sakat bebekler akla gelebilecek her yoldan yaşatılmaya çalışılıyorsa, başka bazı ülkelerde ise sağlık koşullarından dolayı yüzlerce çocuk kızamıktan ölüyorsa; bazı ülkelerde, akşamüstü köpekler çocuk arabalarında gezdiriliyor, başka bazı ülkelerde ise bazı çocuklar çöplerde yiyecek arıyorsa" (Kuçuradi, 2011b: 12) orada temel insan hakları ihlalleriyle ve adaletsizlik durumuyla -sosyal adaletsizlikle- karşı karşıya kalındığını söylemek yerinde olacaktır. Gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelerden verilen örnekler, "adaletsizlik" ya da "sosyal adaletsizlik" durumuyla yalnızca bu ülkelerde karşılaşıldığını düşündürse de, söz konusu durumla gelişmiş ülkelerde de karşılaşılmaktadır. Dolayısıyla, sorunun yalnızca az gelişmiş ülkelerin değil, gelişmekte olan ülkelerin de önemli bir sorunu olduğunu görmek gerekir. Dünyanın herhangi bir yerinde "250 bin Etiyopyalının bir akşam yemeği fiyatına birisi yeni bir Mazda RX-7 alınıbiliyorsa, birisi beş sente bir çocuğu açlıktan ölmekten kurtarmak yerine meteorolojiye telefon edip bugünkü hava durumuyla ilgili merakını gidermeyi tercih ediyorsa, bir başkası bir dolara, Afrikalı bir aileyi bir hafta doyurmak yerine, yemeden yapabileceği ya da çok istemeden yediği bir Big Mac yemeyi tercih ediyorsa, bir lise müdürü AIDS'e yakalanan bir öğrencisinin okula devamı engellendiğinde 'Çocuk birkaç ay içinde ölecek zaten. Ne fark eder ki?' " (Solomon, 1995: 13-14) diyebiliyorsa, orada insan hakları ihlal ediliyor. Bu nedenle sorunun, ulusal ve uluslararası düzeyde ya da gelişmiş ve gelişmekte olan ülkeler düzeyinde; kişi düzeyinde, ülkeler düzeyinde ve dünya düzeyinde ele alınması gerekir.



Yalnızca milli gelirin dağılımı sorunu ya da zenginliğin eşitsiz paylaşımı sorunu olmaktan öte bir sorun olan sosyal adaletsizlik, sosyal, ekonomik, siyasal hakların -tanınan hakların- sınırlarının tüm yurttaşların temel haklarını eşit biçimde korumaya olanak verecek biçimde çizilmemesinden doğmakta ve kaçınılmaz olarak sömürüye, eşitsizliğe, adaletsizliğe yol açmaktadır. Genel olarak, bir ülkede olanın eşitçe paylaşılmasıyla ilgili soruna ortaya çıktığı düşünülse de, sosyal adaletsizlik daha çok *olmayanın* ya da yoklukların eşitçe paylaşılmasıyla ilgili soruna ortaya çıkmaktadır (Kuçuradi, 2011b: 16). Sosyal adaletsizlik, bugün daha çok gelir dağılımına, gelir dağılımındaki adaletsizliğe ilişkin bir sorun olarak algılanmaktadır. Oysa sosyal adaletsizlik, "dolaylı korunan bütün temel haklarla ilgili bir insan hakları sorunu"dur (Kuçuradi, 2011b: 12). Sosyal adaletsizlik sorunu, insanın yapısal olanaklarını gerçekleştirip geliştirebilmesinin önkoşullarıyla ilgili istemler olan beslenme, sağlık, eğitim, çalışma gibi temel hakların, devletçe tanınan sosyal, ekonomik, siyasal haklar gibi kimi kurum ve kuruluşlar aracılığıyla korunabilecek haklarla ilgisinde bir sınır çizme sorundur. Sosyal adaletsizlik, bu hakların sınırları, tüm yurttaşlar için devlet tarafından amacına uygun biçimde çizilmediğinde -yani eşitlik ilkesine göre çizilmediğinde- ve sağlanan yaşam koşulları "insanın değerini" veya onurunu koruyacak düzeyin altında kaldığında- ortaya çıkan bir insan hakları sorunudur. Sosyal adaletsizlik durumları çoğu zaman kaçınılmaz bir biçimde insan onurunun ya da değerinin çiğnenmesiyle sonuçlanmaktadır.

"*Düşüncelerin özel bir türü: insan düşüncesinin bir tasarımı*" (Kuçuradi, 2011a: 28) olarak adalet günümüzde duyulan özlem de bize göstermektedir ki, adil bir toplum düzenine hala ulaşamamış, adil olmayan eylemlerle, adil olmayan kişilerle dünyanın her yerinde karşılaşmaktadır. Tek tek kişilerin ya da topluları bitip tükenmeyen adalet istemi bugün de devam etmektedir. Bugün de "adalet" kavramı, adaletin toplumda ve kişide nasıl gerçekleşebileceği sorunu felsefecilerin gündeminde yer almaktadır. Kimileri iktidarla, özneye, biyopolitikayla ilişkisinde "adalet"i ele alırken, kimi düşünürler de "adalet"i insan haklarıyla ilgisinde ele almakta, insan haklarının korunmasıyla adaletin gerçekleşmesi arasındaki bağlantıya işaret etmektedirler.

"Adalet" kavramı, bir durum olarak "adaletsizlik"le karşılaşmanın sonucunda ortaya çıkan bir fikir, bir düşünce ise, "insan hakları" kavramı da, "adalet" kavramı gibi mevcut insan hakları ihlallerinin gözlenmesinden türetilen bir fikir, bir düşüncedir. Bugün karşılaşılan insan hakları ihlalleri "insan hakları" kavramının kavramsal sınırlarının çizilmesi gerekliliğini ortaya koymaktadır.

"Adaletsizlik" gibi insan hakları ihlalleri de mevcut bir durum, bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun da ötesinde her adaletsizlik durumu bir hak ihlalini de birlikte getirebilmekte; gelir, makamlar ve genel olarak fırsatların eşit bir biçimde dağıtılmadığı toplumlarda sıkça insan hakları ihlalleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle kimi zaman sosyal adaletsizliğin de bir insan hakkı ihlali olduğu ve birçok insan hakları ihlallerine yol açtığı düşünülmektedir. Kişilerin hak ettiklerini alamamalarının, kendilerine borçlu olunanın verilmemesinin bir sonucu olarak, insan hakları ihlalleri de artmakta, artan bilinçlenmeyle birlikte hak taleplerinde de artış gözlenmektedir. Öte yandan her hak çiğneme ya da hakları göz ardı etme beraberinde adaletsizliği de getirmektedir. Bu ihlaller -ya da haksızlığa, adaletsizliğe uğrama- kişi düzeyinde görülebildiği gibi, ülkeler toplumlar düzeyinde de, hatta dünya düzeyinde, küresel düzeyde de görülebilmektedir.

Kişi düzeyinde bakıldığında adaletsizlik, kişilerin bazı haklarının doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak çiğnenmesine yol açan veya yaşanmasını engelleyen bir muamele biçimi olarak... ülkeler düzeyinde, bir devletin bir kısım yurttaşlarının temel haklarının başka yurttaşlar tarafından çiğnediği ya da göz ardı edildiği zaman, etkili bir şekilde müdahale etmediği ya da kendi organlarıyla bu hakları çiğnediği veya mevcut koşullarda bu hakların gereklerini yerine getirmede-getiremediği zaman... dünya düzeyinde ise belirli koşullarda temel kişi haklarının zorunlu sonuçları olan grup haklarının, grup çıkarları lehine çiğnediği ya da göz ardı edildiği durum olarak" (Kuçuradi, 2011a: 31) ortaya çıkmaktadır.

Her üç düzeyde de adaletsizlik, hak çiğneme ya da hakları göz ardı etme olarak gerek her tek kişinin, gerekse belirli bir grubun olanaklarını -*insansal olanaklarını*- gerçekleştirilmesine engel olan bir durumdur. İnsan aklının ürettiği bir düşünce, bir fikir (ide) olan "insan hakları, her insanla ilgili bazı gerekleri (*necessities*) dile getirirler. Bu gerekler insanın değerini (*the value of the human being*) tanıma ve koruma istemleri (*demands*) olarak, yani insanları yalnızca insan oldukları için koruma istemleri olarak



ortaya çıkarlar” (Kuçuradi, 2011c: 1) İnsanın neden korunması gereken bir canlı olduğu, neden özel bir koruma önlemini gerektirdiği sorusuna ise, onun yapısal özellik ve olanakları sonucu sahip olduğu değere işaret ederek yanıt verilebilir.

İnsan diğer canlılardan farklı kimi özellikler taşır. Bu özellikler onu değerli veya onur sahibi bir varlık kılar. İnsan hakları kavramı, temelinde, insanın değerli ve onurlu bir varlık olduğu düşüncesini taşır. ‘İnsanın değeri’ ise insanın diğer canlılar arasındaki özel yerinden gelmektedir (Kuçuradi, 2011c: 2). Ona bu yeri kazandıran, insanı diğer canlılardan ayıran, onun ‘değere’, ‘onura’ sahip olmasını sağlayan yapısal özellikleri ve olanaklarıdır. İşte insanın bu olanaklarını ve “*yapısal özelliklerini korumak, yani kişilerde insanın olanaklarını geliştirmek*”¹,

... insan olan herkesin ödevi, ... bu türün üyesi olan her tekin hakkı oluyor... Yalnızca insana özgü olanakları kişilerde koruma istemleri, temel insan haklarını oluşturuyor... Bu olanakların her kişide korunmasını istemek, insanın değerini -: varlıktaki yerini-, kendi değerimizi korumayı istemek oluyor. Bu da, kişileri sırf insan oldukları için korumayı istemek demek oluyor (Kuçuradi, 2011c: 2).

İnsanın olanaklarını koruma isteminde bulunan pratik ilkeler olarak insan haklarının, herhangi bir sebeple ve herhangi biri için sınırlandırılması, çiğnenmesi söz konusu değildir. Bu ilkelerin sınırlandırabileceğini ileri sürmek ya da sosyal, ekonomik, siyasal hakların -tanınan hakların- sınırlarının tüm yurttaşların temel haklarını eşit biçimde korumaya olanak verecek biçimde çizilmemesi, kaçınılmaz olarak sömürüye, eşitsizliğe, adaletsizliğe yolu açacaktır. Adaletsizlik “*mevcut koşulların, kişilerin ya da grupların insansal olanaklarını gerçekleştirmelerine, aynı zamanda da insanın bazı olanaklarını gerçekleştirebilmelerine elverişsiz olan bir durum, ya da doğrudan doğruya veya dolaylı olarak engel oluşturan bir durum*”dur (Kuçuradi, 2011a: 32). Adaletsizliği gidermek için ulusal ya da uluslararası düzeydeki engelleyicilerin, elverişsiz koşulların ortadan kaldırılması, temel hakları korumak adına tanınan hakların sınırlarının devlet(ler), dolayısıyla devletleri yönetenler tarafından amacına uygun çizilmesi gerekir. Burada esas olan devletlerin aracısı oldukları temel hakları koruyabilmeleridir; sosyal ve ekonomik haklar gibi tanınan hakların bütün yurttaşlar arasında eşitçe paylaştığı yerde, insan hakları korunmuş olur; eşitçe paylaşmadığı yerde ise, insanın olanaklarının gerçekleştirilmesi için gerekli önkoşullar yoktur demektir (Kuçuradi, 2011c: 7).

Bugün gittikçe artan eşitsizlik ve ülkenin olanaklarının yurttaşlara eşit bir biçimde dağıtılamaması ya da eşitçe sağlanan olanakların insanca yaşama için yeterli düzeye ulaşamaması, adalete duyulan özlemin ve hak ihlalleriyle ilgili mücadelelerin sürekli artmasına sebep olmaktadır. Temel hakların korunması için devletin ve devlet görevlilerinin sosyal ve ekonomik ilişkileri eşitlik ilkesine göre düzenleyip yürütmemesi, bizi “adaletsizlik” olgusuyla, bu bağlamda daha çok kullanılan deyimle, “sosyal adaletsizlik” olgusuyla karşı karşıya bırakmaktadır.

Sosyal adaletsizlik sorunu, insanın yapısal olanaklarını gerçekleştirip geliştirebilmesinin önkoşullarıyla ilgili istemler olan beslenme, sağlık, eğitim, çalışma gibi temel hakların, devletçe tanınan sosyal, ekonomik, siyasal haklar gibi kimi kurum ve kuruluşlar aracılığıyla korunabilecek haklarla ilgisinde bir sınır çizme sorundur. Adalet, sosyal kurumların en önemli erdemidir (Rawls, 1971: 3). Sosyal adaletsizlik sorunu, bu hakların sınırları, tüm yurttaşlar için devlet tarafından amacına uygun biçimde çizilmediğinde -yani eşitlik ilkesine göre çizilmediğinde- ve sağlanan yaşam koşulları “insanın değerini” veya onurunu koruyacak düzeyin altında kaldığında- ortaya çıkan bir sorundur.

¹İnsan haklarının ne türden istemler ve “temel özgürlükler” olduğuna ilişkin daha detaylı bilgi için İoanna Kuçuradi’nin “*Felsefe ve İnsan Hakları*” ile “*Özgürlük ve Kavramları*” yazılarına bakılmalıdır.



Buradan hareketle, sosyal adaletsizliğin, *felsefi, etik ve politik* sorun olduğunu görmek gerekir. Sosyal adaletsizlik *felsefi bir sorundur*, çünkü sosyal adaletsizlikle mücadele etmenin ilk koşulu, adaletin ve sosyal adaletsizliğin ne olduğunu açıkça -onu ortadan kaldırmanın neleri gerektirdiğini görebilecek biçimde- ortaya koymaktır. Bu da felsefenin işidir. Sosyal adaletsizlik *etik bir sorundur*, çünkü kişilerin insan değerine uygun yaşam sürmelerine, onurlarının zarar görmesine yol açan bir durumdur. Yurttaşların insanca yaşamaları için gerekli gelir ve olanaklara sahip olamamaları, insan olma çizgisinin altına düşmelerine yol açmaktadır. Bu durumdan zarar gören kişilerdir, ama bu durumu çıkarları için kullanan, istendiğinde bu duruma son verebilecek olan da kişilerdir; tek tek kişiler ya da devleti yöneten kişilerdir. Sosyal adaletsizlik *politik bir sorundur*, çünkü her yurttaşı, kendisinde taşıdığı insanı insan yapan olanakları gerçekleştirebilir duruma getirme işi devletin işidir. Ülkenin olanakları eşit bir biçimde yurttaşlar arasında dağıtılmadığı ve bunun sonucu olarak bazı yurttaşların yapılarında potansiyel olarak taşıdıkları bu olanakları gerçekleştirebilir durumda olmamalarının sorumlusu devlet veya devleti yönetenlerdir. Adil bir toplum düzeninin kurulmasını sağlayarak her yurttaşa temel haklarını kullanabileceği, insan onurunu korunduğu bir ortamı sağlayabilecek olanlar da onlardır.

Sosyal adaletsizlik yalnızca belirli bir devletle ilgili, ulusal düzeyde bir sorun ya da yalnızca yoksul ve gelişmekte olan ülkelerin sorunu değildir. Sosyal adaletsizlik ulusal ve uluslararası düzeyde, yoksul, gelişmekte olan ve gelişmiş ülkelerin tümünün karşı karşıya kaldığı bir sorundur. Bir ülkede sosyal adaletsizlik ne kadar fazla olursa olsun, temel kişi haklarından yoksun ne kadar çok yurttaş olursa olsun, sayıları az da olsa hak mağduriyeti yaşamayan yurttaşlar da vardır. Ama sosyal adaletsizliğin yaşandığı bir ülkede tüm yurttaşların haklarının eşitçe korunması sağlanamamıştır. Onur ve haklar bakımından tüm insanlar eşit olduğu halde, dolaylı korunan haklar bağlamında eşitlik sağlanamamış demektir.

Sosyal adaletsizliğin olduğu bir ülkede devlet yurttaşların ilişkilerini düzenleme görevini yerine getiremediğinden ya da getirmediğinden, hem yurttaşların birbirlerini hem de devleti sömürmelerini engelleyememekte; kimi yurttaşlar da kendi çıkarlarını korumak için diğer pek çok yurttaşın temel haklarının korunmasına engel olmaktadır. Devlet merkezli sosyal adaletsizliğe bakıldığında, bunun bir başka nedeni de "siyasal yönetimlerin, bir şeyi daha başaramamasıdır: sıkıntıları, eksiklikleri, 'yok'ları yurttaşlar arasında eşitçe paylaşmıy" (Kuçuradi, 2011b: 15) başaramamasıdır. Özellikle yoksul ülkelerde, hatta Üçüncü Dünya ülkelerinde karşılaşılan sosyal adaletsizlik durumu bu türdendir. Bu ülkelerde bunu engelleyebilecek, dolaylı korunan hakların korunmasını sağlayabilecek yasalar olsa da, bu yasaların işleyebilmesi için gerekli olan bazı diğer yasalar bulunmadığından tüm yurttaşların dolaylı korunan haklarının eşitçe korunması sağlanamamaktadır.

Genel olarak sosyal adaletsizliğin, bir ülkede olanın eşitçe paylaşılmamasından ortaya çıktığı düşünülse de, sosyal adaletsizlik daha çok olmayanın eşitçe paylaşılmaması nedeniyle ortaya çıkmaktadır (Kuçuradi, 2011b: 16). Özünde sosyal adaletsizlik, dolaylı korunan temel kişi haklarının tüm yurttaşlar için eşit olarak korunması için gerekli olanakların sağlanmasıyla ilgilidir. Olmayanın, "yok"ların eşit paylaşıldığı, "düşük derecede ama eşit derecede korunma olanaklarının sağlandığı bir ülkede" (Kuçuradi, 2011b: 16) sosyal adaletsizlikten de söz edilmez. Sosyal adaletsizlik, tanınan hakların dolaylı olarak korunan hakları bütün yurttaşlar için ve eşitçe korumadığı ya da dolaylı olarak korunmasının ise engellendiği duruma verilen addır.

Sosyal adaletsizliğin dolaylı korunan temel hakların sınırlarının, tüm yurttaşlar için devlet tarafından amacına uygun biçimde çizilmediğinde ve sağlanan yaşam koşulları "insanın değerini" veya onurunu koruyacak düzeyin altında kaldığında ortaya çıkan bir insan hakları sorunu olması, bu sorunun bizi kaçınılmaz bir biçimde insan onurunun ya da değerinin çiğnenmesiyle karşı karşıya bırakacağı sonucuna götürmektedir.



II. Mültecilerin Kırılganlığı ve İnsan Onuru

Tüm bu saptamalar belirli bir insan hakları ve insan onuru kavramına dayanmaktadır. Sınırları iyi çizilememiş, tanımı yeterince iyi yapılamamış bir insan hakları kavramının olduğu kadar, "gurur" ve "şeref" gibi kavramlarla da karıştırılan "onur" kavramının da açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Onur kavramı en açık anlatımını *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*'nin giriş kısmında yer alan "insanlık ailesinin doğal yapısındaki insanlık onuru" ile birinci maddesindeki "bütün insanların onur ve haklar bakımından eşit"tir ifadesinde bulmaktadır. Ama insan hakları tartışmaları için "insan onuru (*human dignity*, *Menschenwürde*) ya da değeri (*value*)?" sorusu üzerinde durmak ve "onur (dignity)" kavramının felsefi temellerini ortaya koymak gerekmektedir.

İnsan onuru (*human dignity*), "insanın değerinin farkındalığına işaret ediyor. Her insanı, insanın bu yapısal olanaklarını gerçekleştirebilecek şekilde görmeye layık kılan da bu değerdir. İnsan onuru, insanın nesnel değerinin öznel karşılığıdır ve tür olarak insanın değerinin felsefi/antropolojik bilgisinden, yani insan türünün belirli yapısal özellikleri ile olanaklarının ve bunlardan kaynaklanan ve ona evrendeki yerini sağlayan tarihteki başarılarının bilgisinden oluşur... Bir kişinin, her şeyden önce bir insan olduğunun bilincine varmasını sağlayan da, bu bilgidir" (Kuçuradi, 2011d: 73). "İnsan onuru" kavramının bilgisine sahip olma, insan hakları açısından önemli bir role sahiptir, çünkü "tek tek insan hakları, insan onurunun pratikteki gerektirdikleridir; bütün kişilerden insanın değerini -evrendeki yerini- koruyan bir muameleyi diğer bütün kişilere göstermeyi talep ederler" (Kuçuradi, 2011d: 73)². İnsan onurunu, insanın değerinin bilgisinden hareketle ele alması, bu bilgiden türetilen insan hakları kavramı bakımından da önem taşımaktadır. Öte yandan insan onurunu insan haklarını temellendirmeye yarayan bir değer olarak ele almakla kalmayıp, aynı zamanda insan haklarını insan onurunu korumanın bir gereği olarak gördüğümüzde, insan onuru başkalarının yapıp etmeleriyle pekâlâ yitirilebilecek kırılgan bir değer olarak da karşımıza çıkar. İnsan haklarını insan onuru kavramına dayandırma teşebbüslerinin tıkandığı, eksik kaldığı ya da yeterince açık kılınmadığı bir noktada yeni dayanak olarak ortaya çıkan "kırılganlık" kavramının, "insan"la ilgili tartışmalarda giderek daha fazla kullanıldığı görülmektedir. İnsansal olanla ilgisinde, tehlikelere açık olma, yaralanabilirlik, savunmasızlık kapasitesine ilişkin olan kırılganlık, yaygın olarak "mağdur" ya da "dezavantajlı" durumda olan kişileri imlemek için başvurulan bir kavramdır. Yaralanmaya açık olma kapasitesi (Turner, 2006: 28) ya da zarar görme tehlikesi altında olmak olarak da tanımlanır (Goodin, 1985: 110). Kırılganlık (vulnerability), insan hakları kavramının insan onuru kavramını yeterince açıklayamadığını ve insan haklarının insan onurunun korunmasının bir gereği olduğunun yeterince gösterilemediğini düşünen kimi düşünürlerin ortaya koydukları alternatif bir kavramdır. İnsan hakları çalışmalarının insan onurunu yeterince koruyamadığı, eksik kaldığı düşüncesi yeni bir dayanak olarak 'kırılganlık' kavramının, insanla ilgili tartışmalarda giderek daha fazla kullanılmasına yol açmıştır. Özellikle, politikada ve hukukta daha sık kullanılan 'kırılganlık' kavramı; felsefe, biyoetik gibi alanlarda da giderek daha çok dile gelmektedir. "Kırılganlık, mağduriyet ya da muhtaçlık değildir; otonomiden yoksun insanları, çocukları, yaşlıları, zihinsel engellileri, insan onurunun tanımına dâhil etmede kullanılan alternatif bir kavramdır. *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi* kararlarında ve hukuk alanında da giderek daha görünür hale gelen kırılganlık, mahkeme kararlarında işkence mağdurları, çocuklar, cinsel yönelim, ırk ve etnik köken, tutukluluk ve mahkûmiyet, mültecilik ve uluslararası korumadan yararlanma başvurusu olanlar, bakım evlerindeki yaşlılar, zihinsel ve fiziksel engellilik gibi başlıklar altında karşımıza çıkmaktadır. Bu kırılgan gruplar olası tehlikeye daha yakın olan, özel ihtiyaç ve desteğe muhtaç olan ve her an tehlike altında olan insanların oluşturduğu gruplardır" (Kart, 2018: 10).

Günümüzde, mülteciler ve sığınacak yer arayanlar, özellikle de kadınlar ve çocuklar, tehlikelere daha açık, daha savunmasız ve daha kırılgandırlar. Mültecilerin, statüsüzlükten ötürü, sosyal, siyasal ve ekonomik haklarından mahrum olmaları ya da yeterince yararlanamamaları kırılganlığın ana

² Kalıtsal, atfedilen, sınıfsal, gelişen, toplumsal, göreceli bir onur kavramı değil, hiyerarşik öğelerden arınmış, ırk, soy, cinsiyet, sağlık durumu ve benzeri sebeplerden bağımsız olarak, her insanda eşit olarak bulunduğu varsayılan (Sulmasy, 2012: 17) için (*inherent/intrinsic*) bir insan onuru anlayışının insan haklarına daha uygun olduğu söylenebilir. Kant'ın akıl sahibi ve ahlaklı eyleyebilen bir varlık olarak insanın bir iç değere sahip olduğu görüşü bunun için bir dayanak oluşturabilir.



sebeplerindedir. Mülteci bir kadın, çocuk, yaşlı ya da engelli olmak zaten var olan etik sorunların ve insan hakları ihlallerinin artmasına yol açmaktadır. "Bu durum zaten kırılğan olan bir grubun içinde ikinci bir kırılğanlığın yaşanmasına, sonuçta çocuk, yaşlı, engelli ve kadınların *çifte ya da çoklu kırılğanlıkla (multiple vulnerability)* karşı karşıya kalmalarına yol açmaktadır. Çocuk, yaşlı, kadın olmak ve bir de mülteci olmak daha zor yaşam koşullarıyla karşı karşıya bırakmaktadır...Bu ise onlar için durumu daha trajik kılmaktadır. Kendi ülkelerinden göç etmek zorunda kalmış bu kırılğan grupların sığınmacı oldukları ülkenin kendi yurttaşlarından ayrı bir muameleye tabi tutulmaları kırılğanlıklarını daha da artırmaktadır" (Kart, 2018: 10)³.

Yüzyıllardan beri dünyayı şekillendiren ve özellikle de geliştirmekte olan ülkelerden gelişmiş ülkelere doğru yaşanan göç, bugün içinde yaşadığımız çağda sosyal adaletsizlikle karşı karşıya kalan insan sayısını ve insan hakları ihlallerini arttırmıştır. Terör eylemleri, iç savaşlar, yoksulluk gibi olayların yaşandığı ülkelerden gelişmiş ülkelere yaşanan göçler ağır insan hakları ihlallerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Mülteciler, içinde yaşadığımız yüzyılda sosyal adaletsizlikle ve temel insan hakları ihlalleriyle en çok karşı karşıya kalan gruplar arasında kalan "kırılğan gruplar" olarak kabul edilmektedir.

III. Mülteci Sorunu ve İnsan Hakları

'Mülteci sorunu' ya da bir başka ifadeyle 'mülteci krizi' içinde bulunduğumuz 21. yüzyılda dünyanın gündeminde ilk sıralarda yer almaktadır. Ülkelerini siyasal ve ekonomik nedenlerle terk etmek zorunda kalan "mülteciler" in yaşadıkları sorunlar kendi ülkelerinde bir "yurttaş" olarak yaşayanların sorunlarından farklılık göstermekte, mültecilik koşullarında insan onuru ve kırılğanlığının korunmasını da çok güçleşmektedir. Sadece çatışma, iç savaşlar ve terör eylemlerinin değil, kimi sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel, dinsel, etnik vb. sorunların yarattığı büyük göç dalgaları, mültecilerin yaşam mücadelesini güçleştirmekte ve pek çok etik sorunla da karşılaşmalarına, buna bağlı olarak ağır insan hakları ihlallerinin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Bu nedenle, çığ gibi büyüyen 'mülteci sorunu', bugün göz ardı edilemeyecek bir kriz olarak, yalnızca ülkeler düzeyinde değil, küresel bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Hayatta kalmak ya da daha iyi koşullarda yaşamak için evini yurdunu terk edip kendilerine yeni bir yurt arayanların, yurtsuzluk, yoksulluk, ayrımcılık, kültürel farklılık gibi nedenlerle, misafir oldukları ülkelerde yaşadıkları etik sorunlar ve uğradıkları ihlaller bugün görünür biçimde artmıştır. Sorunun gelecekte daha da artarak dünyayı etkilemeye devam edeceğini söylemek bir kehanet olmasa gerektir.

Aylan bebeğin (Alan Kurdi) kıyılarına vuran cansız bedeninin fotoğrafı dünyayı 'mülteci sorunu'nuyla yeniden yüzleştirmiş, mültecinin kim olduğu, mülteci olmanın ne anlama geldiği üzerine yeniden düşündürmüş olsa da, bu yüzleşme ne yazık ki kısa vadeli bir uyanış ve sınırları daraltılmış bir duyarlılık yaratmıştır. "Yaşamını tehdit eden koşullardan kaçan bir kişi" (Shacknov, 1985: 274) olarak umutla hayatta kalmaya çabalayan 'mülteci'ler temel haklarını korumak ve yaşayan ölümler olmamak için umut yolculuğunda boğulmayı ya da donmayı göze almışlardır. Güvensizlik ve şiddet ortamından kaçanların denizlerde hayatlarını yitirdikleri ve Ege Denizi'nin mülteci mezarlığına dönüştüğü bir yıl olarak tarihteki yerini alan 2015'ten bu yana, denizlerde yiten yaşamlara rağmen BM *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* başta olmak üzere, mültecilerin korunması ve kollanmasına yönelik bildireleri imzalayan başta Avrupa ülkeleri ve ABD olmak üzere pek çok gelişmiş veya gelişmekte olan devletin, mülteci akımlarını

³ "Kırılğanlık (Vulnerability)" ve "Çifte Kırılğanlık (Multiple Vulnerability)" kavramlarıyla ilgili daha detaylı bilgi için bkz.: "Kart, B. "Felsefi Bir Sorun Olarak Mültecilik ve Çoklu Kırılğanlık", *ViraVerita E-Dergi: Disiplinlerarası Karşılaşmalar*, Sayı: 8, Kasım 2018, ss. 01-17".

⁴ Mülteciler, güvensizlik, baskı ve şiddet ortamından kaçıp, insan değerine -ya da onuruna- uygun bir yaşam arayışında olan kişilerdir. "Mülteciler, sığınacak bir ülke arayanlardan ve göçmenlerden ayrılırlar. Bu üç kavram arasındaki sınırlar belirsiz, bu kavramlar birbirinin yerine kullanılıyor gibi görünse de, farklı şeyleri nitelemektedirler. Sığınmacı veya mülteci, bir mülteci olarak tanınma hakkı olan ve yasal koruma ve yardımı almayı hak eden kişidir. Statüleri resmi olarak tanınmamış olsa da sığınacak bir ülke arayanlar ise, uluslararası bir sınırı geçmesi ve bir başka ülkede koruma ve güvenlik araması halinde ülkesine geri gönderilemeyen ve hakları korunması gereken kişilerdir. Ancak, baskı, şiddet korkusuyla evinden çıkıp, uluslararası koruma talebinde bulunan sığınma arayan kişiler, evine geri dönmesi halinde zarar göreceğini ispatlaması beklenen ve mülteci statüsü başvurusu henüz değerlendirilmemiş kişilerdir. Sığınmacı ve mülteci kavramlarıyla birlikte ele alınan 'göçmen' (immigrant) ise, daha çok, ekonomik, kültürel veya sosyal koşulların iyileştirilmesi için kendisi ve ailesiyle birlikte bir başka ülkeye ya da bölgeye kendi istekleriyle yasal yollarla göç eden kişilerdir" (Kart, 2018: 6).



durdurmak amacıyla ülkelerinde yeni duvarlar ördüklerine tanıklık edilmektedir. Bu süreçte kimi ülkeler geçiş haklarını askıya almış; kimi ülkeler ise ucuz işgücünden yararlanabileceğini düşündüğü binlerle ifade edilebilecek kadar sınırlı sayıda "nitelikli" kişiyi ülkelere sığınmacı olarak kabul etmiştir. Kimileri için "bir şans", kimileri içinse önlenemez bir "insan seli" olarak görülen mülteciler ise, yaşama hakkı başta olmak üzere, diğer temel haklarını korumaya çabalamaktadırlar.

Göçlerin ve sığınmacı akınlarının kontrol edilemez boyutlara yaklaştığı günümüzde, göç sorunuyla ilgili olarak garip bir biçimde sessiz kalınmaktadır. *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi ve 1951 Mültecilerin Hukuki Durumuna İlişkin Sözleşme* başta olmak üzere, uluslararası bildirme ve sözleşmelerle, ulus devletlerin sığınma ya da göç etme hakkını ve temel hakları güvence altına almaları gerekirken, mültecilerin hak ihlalleriyle daha fazla karşı karşıya kaldıklarına, kırılanlıklarının arttığına tanıklık etmekteyiz. Günümüzde olan bitene bakıldığında *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin* yalnızca 13.-14. ve 15. Maddelerinin⁵ değil, ilk üç maddesinin ve en temel hak olan yaşama hakkının ihlaliyle de karşılaşmaktayız⁶. Bu hakları çiğneyen ulus devletlerin acilen sığınma ya da göç etme hakkının korunmasını sağlamaları beklenirken, *Bildirge'nin* yanı sıra mülteci haklarını korumaya yönelik sözleşmelerin de uygulanmasında güçlüklerle karşılaşmaktadır. 1951 Sözleşmesi'nde açıkça sınırları çizilen mülteci olmak ve mültecilerin temel haklarının korunması⁷ konusunda devletlerin verdikleri kararlar da çoğu zaman tartışma yaratmaktadır. Ülkelerini ırk, din, ulus, sosyal grup, siyasi düşünceler gibi nedenlerle, korku ve baskı sonucu terk eden ve korunma talep eden herkesi kapsayan sözleşmelere uygun tutumun çoğunlukla sergilenmediğine tanıklık etmekteyiz.

Bugün, mülteciler, insan onurlarını korumanın ve onurlu bir yaşam sürmelerinin oldukça güç olduğu koşullarda, 'statüsüzlük'lerinin ve 'yurtsuzluk'larının bir sonucu olarak, yaşama hakkı başta olmak üzere, barınma, beslenme, sağlığa erişim, eğitim gibi temel haklardan ve sosyal, ekonomik, siyasal haklardan yoksun kalmakta ve aynı zamanda kültürel, etnik ve dinsel farklılıklardan ötürü ayrımcılığa uğrama, ötekileştirilme, geri gönderilme, ağır suçlarla aynı koşullarda hapsedilme gibi sorunlarla karşılaşmaktadırlar. 1951 Sözleşmesini imzalayan taraf devletlere sığınan mülteciler, söz konusu devletlerin resmen vatandaşı olmadıkları gibi, hukuki statü kazanmaları ve böylelikle temel haklarının korunması da sağlanamamaktadır. Bildirgelere taraf devletler mülteci statüsü vermedikçe, kişilerin, ücretli bir meslekte çalışabilmek (Madde 17), kendi iş yerini açabilmek (Madde 18) ve fazla mesai ve aile yardımı alabilmek ve hastalık, sakatlık, ölüm, işsizlik gibi sosyal güvenliğin korunması (Madde 24 (a) ve (b)); konut edinmek (Madde 21); diplomalarının tanınması ve sahip olunan diplomadaki ihtisas mesleğin icra edilmesi (Madde 19 ve 22) ve seyahat belgesi ya da kimlik ile yaşadıkları toprakların dışına çıkabilmeleri gibi haklarının korunması da mümkün olamamaktadır.

İçinde yaşadığımız dönemde, mülteci olanların insan onurlarını, "insanın değerini"⁸ (Kuçuradi, 2011d: 72) korumak, onurlu bir yaşam sürmelerini sağlamak ve kırılanlıklarını azaltmak oldukça güçtür. Bildirge

⁵ 13. Maddesinde, herkesin bir devletin toprakları üzerinde serbestçe dolaşma ve oturma hakkının; herkesin, kendi ülkesi de dâhil olmak üzere, herhangi bir ülkeden ayrılmak ve ülkesine yeniden dönmek hakkının; 14. Maddesindeki herkesin zulüm altında başka ülkelere sığınma ve sığınma olanaklarından yararlanma ve göç etme hakkının; 15. Maddesindeki herkesin bir ülkenin yurttaşı olma hakkının açıkça tanımlandığı halde ihlal edildiği görülmektedir.

⁶ Evrensel Bildirge'deki bu hakların tümüyle unutulduğu ya da gözden kaçırıldığı görülmektedir. Bu unutulmuşluk ya da görmezden gelişle, esasında, *Evrensel Bildirge'nin* insanların özgür, onur ve haklar bakımından eşit doğdukları, akıl ve vicdana sahibi oldukları, birbirlerine karşı kardeşlik anlayışıyla davranmaları gerektiği (Madde 1); herkesin, ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasal veya başka bir görüş, ulusal veya sosyal köken, mülkiyet, doğuş veya herhangi başka bir ayırım gözetmeksizin *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesiyle* ilan olunan bütün haklardan ve bütün özgürlüklerden yararlanabileceği; ayrıca, ister bağımsız olsun, ister vesayet altında veya özerk olmayan ya da başka bir egemenlik kısıtlamasına bağlı ülke yurttaşı olsun, bir kimse hakkında, uyruğunda bulunduğu devlet veya ülkenin siyasal, hukuksal veya uluslararası statüsü bakımından hiçbir ayırım gözetilmeyeceği (Madde 2); yaşamak, özgürlük ve kişi güvenliğinin herkesin hakkı olduğu (Madde 3) maddelerinin ihlaliyle de karşılaşılmaktadır.

⁷ 1951 Sözleşmesi Genel Hükümleri'nde 'mülteci' statüsüne ilişkin olarak; "1 Ocak 1951'den önce meydana gelen olaylar sonucunda ve ırki, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri yüzünden, zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan, ya da söz konusu korku nedeniyle, yararlanmak istemeyen yahut tabiiyeti yoksa ve bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen her şahsa uygulanacaktır..." (BM 1951 Sözleşmesi, Madde 1 (2): 2)

⁸ "İnsan onuru, insanın nesnel değerinin öznel karşılığıdır ve tür olarak insanın değerinin felsefi/antropolojik bilgisinden, yani insan türünün belirli yapısal özellikleri ile olanaklarının ve bunlardan kaynaklanan ve ona evrendeki yerini sağlayan tarihteki başarılarının



ve sözleşmelerin hazırlayıcısı ve uygulayıcısı konumundaki devletler, günümüz koşullarına bakıldığında, mültecilerin göç etme haklarının ve insan onurlarının korunması gerekliliği karşısında tam tersi bir tutum takınmaktadır. Mülteciler insanın yapısal olanaklarını gerçekleştirip geliştirebilmesinin önkoşullarıyla ilgili istemlerin beslenme, sağlık, eğitim, çalışma gibi temel haklardan ve pek tabii devletçe tanınan sosyal, ekonomik, siyasal haklar gibi kimi kurum ve kuruluşlar aracılığıyla korunabilecek haklardan (Kuçuradi, 2011c: 6) 'statüzlük'lerinin bir sonucu olarak yararlanamamaktadırlar. Bugün, insan haklarının ve insan onurunun korunması, özellikle mülteciler söz konusu olduğunda daha da eksik ve yetersiz kalmakta, her kişi ya da grup mülteci olmakla insan olma değerini de yitirmektedir.

Bu değerlerin korunmasında kişilere olduğu kadar, mültecilerin kabulünde ve yeniden yerleşiminde (*resettlement*) rol oynayan devletlere de -özellikle göçmen ülkesi olarak kabul edilen "gelişmiş" devletlere de- önemli görev düşmektedir. Devletlerin demokratik göç uygulamalarında yer edinmiş olan ilke ve normları saptayarak, onlara ilişkin eleştiriler dile getirilmelidir (Carens, 2003: 95). Bu eleştiriler de, devletlerin kendi göç politikalarının yol açtığı etik sorunları ve hak ihlallerini nasıl engelleyecekleri ya da engellenmeye yönelik nasıl tedbirler alacakları üzerine odaklanmalıdır. Sözleşmelerin uygulayıcısı olan devletlerin bu uygulamada ya da göç ve sığınmacı kabul politikalarında ölçüt ilk önce insan onurunu korumak olmalıdır.

Mülteci sorunu, bugün, *mülteci olmanın insan olmayı unutturduğu*, dolayısıyla insanın yalnızca insan olmakla sahip olduğu değerinin, onurunun korunması gerektiğinin unutulduğu, sosyal, ekonomik ve siyasal hakların sınırlarının, tüm yurttaşlar için -hem bir devletin yurttaşı olarak yaşayan hem de o devlete sığınmacı olarak gelen tüm yurttaşlar için- amacına uygun biçimde ve eşitlik ilkesi gözetilerek çizilmediği bir sorundur. Mülteci sorunu, bu bağlamda, yalnızca hukuksal ve siyasal bir sorun olmayıp, aynı zamanda etik ve felsefi bir sorundur. Mülteci sorunu, yalnızca yoksul ve gelişmekte olan ülkelere gelen mültecilerin sorunu olmayıp, gelişmiş ülkelerin tümünün de karşı karşıya kaldığı bir sorundur. *Evreysel Bildirge*'de onur ve haklar bakımından tüm insanlar eşit sayıldığı halde sosyal, siyasal ve ekonomik haklar bağlamında bu eşitliğin gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelere sağlanamadığı açıktır. Söz konusunu sorun, felsefi bir sorundur, çünkü mülteci sorunuyla mücadele edebilmenin bir koşulu mülteci kavramının ne olup ne olmadığını açığa kavuşturmak, "mülteci"nin "göçmen" ve "sığınmacı"dan farkını açık ve anlaşılır biçimde ortaya koyabilmektir. Bununla birlikte "Mülteci olarak insan kalmak mümkün mü?" sorusuna yanıt verirken, "insan (*human being*)", "insan onuru (*human dignity*)" ya da "insanın değeri (*value*)" gibi kavramların da açıklanması gerekir. Felsefi ve kavramsal boyutu önemli olan bu sorunun etik bir sorun olduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

Etik sorunlar insanın onuruna ya da değerine saygı gösterilmemesinden kaynaklanan sorunlardır. İnsanın araç olarak görülmesinden ya da kişilerin insan olduklarının unutulmasından kaynaklanan sorunlardır. Mülteci olma hali, mültecilik, kişilerin insan değerine uygun yaşam sürmelerine, onurlarının zarar görmesine ve kırılmağa maruz kalmalarına yol açan bir durumdur. Ancak burada önemli olan bir kişi ya da grubun "mülteci" olmakla "insan olma değeri"ni yitirmediklerini görebilmektir.

Mültecileri birer insan olarak görmek ve onları insan yapan olanakları gerçekleştirebilir duruma getirmek en başta devletlerin işidir. Yurttaşların ya da yurttaş olmayanların da insanca yaşamaları için gerekli olanaklara, yaşam koşullarına sahip olmalarını, insan olma çizgisinin altına düşmemelerini sağlamaktır. Mültecileri, yalnızca *'bir mülteci'* olarak değil, *bir kişi, bir insan* olarak görebilmek, onların karşılaştığı etik sorunları ve insan hakları ihlallerini giderebilecek tek bakıştır.

bilgisinden oluşur. Bu bilgi, ona sahip olanlar için, doğal ve rastlantısal özellikleri ne olursa olsun başka insanlara, hatta bu değerinin farkında olmayanlara da, bu değere uygun muamele etmeyi gerekli kılıyor. Bir kişinin, her şeyden önce bir insan olduğunun bilincine varmasını, tek ortak kimliğimiz olan insan kimliğimizin farkına varmasını sağlayan da, bu bilgidir" (Kuçuradi 2011d: 72).



EXTENDED ABSTRACT

The social injustice either in one country or in the world constitutes a major challenge for the politics. The social and economic injustice comes at the first rank among the reasons of the terror attacks, of the wars and civil wars and migrations. Social injustice that is not a problem for only poor and developing countries, but also for developed countries causes various problems of human rights from which refugees are affected more than others. The refugee crises that the world encounters today is the most striking fact which demonstrates that the social injustice is also a problem of human rights. Just as the terrorist attacks and civil wars in some countries, also the migration from poor countries towards the developed ones bring along different human right violations. The refugee problem as a global problem is a special human rights problem we confront today all over the world besides the other human right abuses caused by the poverty and discrimination. And problems of refugees who had to leave their countries because of political and economic reasons and the problems of citizens who live in their own countries are not same; and to protect the human dignity and vulnerability in the poor living conditions of refugees is more difficult than others.

Beyond being a problem of national income distribution or unequal distribution of wealth, the social injustice is arisen from the fact that the social, economic and political rights –the rights granted– are not guaranteed as to preserve the basic rights of all citizens equally. Thus, social injustice is a problem which leads exploitation, inequality and injustice. Social injustice comes out not because of the unequal distribution of what “exists”, as a popular wisdom, but because of the unequal “distribution” of the penuries (Kuçuradi, 2013a: 16). Although its being a problem that can be cleared without waiting for the development of poor countries, the social injustice is perceived today as a problem related to the income distribution, or the unfair distribution of income. However, the “social injustice appears as a problem related to all basic rights which can be protected only directly” (Kuçuradi, 2013a:12). The problem of social injustice is a problem of demarcation related to the relation of basic rights as nutrition, health and education with the social, economic and cultural rights provided by a state by means of some regulations and organizations. Social injustice emerges when the limits of these rights are not drawn duly by the state for all citizens based on the principle of equality- and when the living conditions provided remain under the level required for the full protection of human value and dignity. Then the problem of social injustice is primarily a problem of demarcation. The bound to be drawn is in relation of basic rights like nutrition, health, education, labor and etc. which are requests of presuppositions which designate the actualization of human potentials; to the social, economic and political rights granted by state and preserved by means of some public establishments. Social injustice is a problem of human rights which arises in case of the fact that this demarcation is not accomplished properly –in other words, according to the principle of equality– for each citizen. In other words, it arises when the given life conditions are below the level of preserving the “human value” or dignity for every one. The social injustice in one country or in the world leads inevitably to the violation of human dignity and value.

“ ‘Human dignity’ denotes the awareness of the value of the human being... Single human rights are practical implications of human dignity. They demand from all individuals a kind of treatment for all individuals, which protects the value of the human being” (Kuçuradi, 2013b: 101). The concept of human rights is grounded on human dignity. The concept of “dignity” finds its contemporary meaning in the expression “inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family” which is expressed at the beginning of *Universal Declaration of Human Rights*. In this first article of the *Declaration*, it is articulated that the “all members of the human family is equal in respect of dignity and rights”. It can be said that a conception human “dignity” free from the hierarchal aspects and reasons like race, ancestry, gender, health condition etc. and which is supposed to be equal in each human being (Sulmasy, 2012: 17) and inherent/intrinsic in each human person would be more suitable than a hereditary, attributed, denominational, developing, social and relative “dignity” for the human rights. When we think the human dignity as not only a value for grounding the human rights, but also a necessity in providing and preserving the human dignity and rights, the human dignity seems to be a very vulnerable and fragile value.

The concept of “vulnerability” has come to the fore since rationality and autonomy are considered as the specific nature of man, and the critique that the concept of man as an autonomous subject which excludes some people , as kids, elders and mentally retarded people from the determination of human dignity. The concept of “vulnerability” is raised as a new basis and is used more frequently in the discussions of human rights as a result of the problems faced in grounding human rights on the human dignity. It is related to the capacity of humanistic pain, being exposure to danger and fencelessness in respect of its relation to the humanity, “indicates a capacity of being open to the world and to any wounding related to something earthly” (Turner, 2006: 28). It is used to express the “sufferer” or “disadvantageous” people, was determined as the “danger of being damaged” (Goodin, 1985: 110). The concept of vulnerability has been more important in context of preserving the basic rights as well. We can observe its gradually increasing appearance and its effect on the decisions of European Court of Human Rights in European Social Committee, Council of Europe and European Union Law. The concept has been used more frequently at the decisions of European Court of Human Rights as well. To the concept of vulnerability is referred for the victims of torture and sexual assault, for the people who are mentally and physically disable, children, old people, for refugees who faced discrimination and oppression in their countries sometimes only because of belonging to a different race and ethnic origin from the majority.

The refugees who had to leave their country due to civil wars or political and economical reasons are also considered in these vulnerable groups. As the disables, children and old people, mostly the refugees are facing with inhuman living conditions. Like the people both child and disable or both belong to a minority and disable, some refugees as children and disabled ones also face with multiple vulnerability, and to supply them a humane living conditions and to protect their dignity is more difficult than the others. The deprivation of refugees from the social and economic rights from which citizens of the host country enjoy is the main reason for their multiple vulnerability.



The multiple vulnerability of refugees who had to leave their own land is as a result of social injustice and civil wars. In this paper, just after tackling the global social injustice and its results, the concepts of "vulnerability" and "human dignity" will be clarified first separately, then in their relations with each other. By this way, it will be tried to clarify whether human dignity involves vulnerability in itself.

In this paper, going from the concept of social injustice, I will try identify which rights are basic rights, which are not, and to demonstrate the relationship between social injustice and human rights. Additionally, I will try to Show up that the refugee problem is not only a economical and political problem, but also an ethical and philosophical problem. Given that every person is a potential refugee, we should concentrate more on the ways of securing a humane life to all refugees as all other vulnerable groups of people.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a Etik*, (çev.) Saffet Babür, Ankara: Ayrac Yayınları.
- Carens, J. H. (2003). Who Should Get In? The Ethics of Immigration Admissions. *Ethics & International Affairs*, 17(1), 95-110.
- Hyder, T. (Ed.). (2005). *War, Conflict and Play*. Open University Press.
- Goodin, R. E. (1985). *Protecting the Vulnerable: A Reanalysis of Our Social Responsibilities*. University of Chicago Press.
- Kart, B. "Felsefi Bir Sorun Olarak Mültecilik ve Çoklu Kırılganlık", *ViraVerita E-Dergi*. Disiplinlerarası Karşılaşmalar, Sayı: 8, Kasım 2018, ss. 01-17.
- Kuçuradi, I. (2011a). "Adalet Kavramı", *İnsan Hakları: Kavram ve Sorunları* içinde. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, ss. 27- 37.
- Kuçuradi, I. (2011b). "Felsefe ve Sosyal Adaletsizlik", *İnsan Hakları: Kavram ve Sorunları* içinde. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, ss. 11-26.
- Kuçuradi, I. (2011c). "Felsefe ve İnsan Hakları", *İnsan Hakları: Kavram ve Sorunları* içinde. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, ss. 1-10.
- Kuçuradi, I. (2011d). "İnsan Onuru Kavramı ve İnsan Hakları", *İnsan Hakları: Kavram ve Sorunları* içinde. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, ss. 69-76.
- Platon. (1999). *Devlet*. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Robert, C. Solomon. (1995). *Adalet Tutkusu Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular*. Ertuğ Altınay (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Shacknove, A.E. (1985). Who Is a Refugee? *Ethics*, Vol. 95, No. 2, Chicago Journals, The University of Chicago Press Stable, pp. 274-284.
- Sulmasy, D.P., J. Malpas & N. Lickiss (Ed.). (2007). "Human Dignity and Human Worth". *Perspectives on Human Dignity*, pp. 9-18.
- Turner, B. S. (2006). *Vulnerability and Human Rights*. Pennsylvania State University Press.



Neoliberalizm, Kamusalılık, Yurttaşlık

Neoliberalism, Publicity, Citizenship

Gülben SALMAN

Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü
gsalman@ankara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6673-9719

Makale Bilgisi

Salman, G. (2019). Neoliberalizm, Kamusalılık, Yurttaşlık, Posseible Düşünme Dergisi, Sayı: 16, s.33-41.

Kategori: Araştırma Makalesi

Gönderildiği Tarih: 01.11.2019

Kabul Edildiği Tarih: 25.11.2019

Yayınlandığı Tarih: 29.12.2019 (Ön-gösterim)

Article Info

Salman, G. (2019). Neoliberalism, Publicity, Citizenship. Posseible Journal of Thinking, Issue: 16, pp. 33-41.

Category: Research Article

Date submitted: 1st November 2019

Date accepted: 25th November 2019

Date published: 29th December 2019

Öz:

İçinde bulunduğumuz siyasal iklim, kendine özgü bir rasyonalitesi ve yönetim mantığına sahip olduğu kabul edilen neoliberal bir düzen olarak adlandırılmaktadır. Neoliberalizmin, varoluşun tüm boyutlarını ekonomik ölçülere göre düzenleyen kendine has bir tavrının olduğu ve bu tavrın demokrasinin temel unsurlarını, özellikle de siyasal karakterini çözüp dağıttığı iddia edilmektedir (Brown, 2018). Başka bir şekilde ifade edilirse *demos*'un, halkın, siyasal özne olma iddiasının, bu yeni düzende teorik açıdan ortadan kalktığı düşünülmektedir. Tarihsel olarak, siyaset felsefesinin ilk metinlerinde başat düşünce *Homo Politicus* olarak insanın Eski Yunan'da polis içinde yaşamaya yazgılı olduğu ve polis dışında bir varoluşunun mümkün olmadığı bir durumu betimlemekteydi (Platon, Aristoteles). Modern döneme gelindiğindeyse, sözleşme kuramlarının seferber ettiği halk egemenliği kavramının çerçevesi içinde insan, yurttaş olarak kamusalılık ve siyasal haklarla donatılmıştır (Locke, Rousseau). Bugüne geldiğimizdeyse, neoliberal çağın öznesinin artık *Homo Oeconomicus* olduğu iddia edilmektedir (Brown, 2018). Bu türden bir yönetimsellik mantığında (Foucault, 2015), insan ihtiyaçları ve arzularının hepsinin karlı bir girişime dönüştüğü ve insanın ekonomik ölçülere göre düzenlendiği iddia edilmektedir. Buradaki düzenleme bir parasallaşmadan söz etmek anlamına gelmez. Her açıdan, örneğin, eğitim, sağlık, esenlik, aile hayatı gibi konularda çağdaş piyasa özneleri gibi düşünüp davranmamız, neoliberalizmin yarattığı özneliliğin bir sonucudur. Neoliberal rasyonalite, piyasa modelini insani ihtiyaçlar açısından her alana dağıtarak, insanları en ince ayrıntısına kadar piyasa aktörleri biçiminde, homo oeconomicus olarak yapılandırır (Brown, 2018). Bazı düşünürler ise Foucaultcu anlamda biyo-iktidarın dahi yerini daha ileri bir düzey olan psiko-iktidara bıraktığını ve bu durumda psikolojik tekniklerin (Stiegler, 2012) artık insanın ruhunu ele geçirerek "psikopolitik" varlıklar (Han, 2019) olarak tanımladığının altını çizmektedirler. Bütün bu tanımlamalarda ortak olan görüş, bugünün başat yönetim biçimi olan neoliberalizmin, demokrasinin anlam ve içeriğini piyasa değerleriyle doldurmasının bir sonucu olarak (Brown, 2018), herkesin kendini bir şirket olarak görüp, kendini "kendi şirketinin kendini sömüren işçisi" olarak "hem efendi hem köle" olarak kurması ve eskinin sınıf mücadelesinin "insanın kendisiyle iç savaşı" haline dönüştüğünün kabul edilmesidir (Han, 2019). Neoliberal psikopolitika, herkesi kendi tekilliğinde "ruh"unu ele geçirerek sömürmektedir. Neoliberal rejimin öznesi "kendini optimize etme buyruğuyla, sürekli olarak daha fazla performans gösterme baskısıyla harap olur", dahası artık "herkes kendinin panoptikonudur", "psikopolitik bir yönlendirmeye" durmaksızın maruz kalır ve yalnızca "kendini sömüren bir kendilik girişimcisidir" (Han, 2019). Bu çalışma böyle bir durumda, şunu iddia etmeyi amaçlamaktadır: Belirli bir kamusalılık imkânı ortadan kalktığında, insanlara düşen fail yurttaşlar olarak eyleyen olmaktan çok seyreden olmak olduğunda dahi, bir seyirci olmak eylemin faili olmaktan farklı yeni bir siyasallaşma imkânı ortaya çıkartabilir. Bu iddia siyaseti anlamak demenin aslında tam da olan biteni yargılama eylemi olduğunu söyleyen Hannah Arendt'in metinlerine başvurmamızı gerektirmektedir. *Vita Contemplativa* ve *Vita Activa* arasındaki ayrıma son çalışmalarında (Arendt, 2018) geri dönen Arendt açısından bakıldığında, neoliberalizmin öznesi, Kant'tan aldığı ilhamla *Vita Activa* ve *Vita Contemplativa* kavramlarının ilişkisi bakımından, yurttaş olarak belirli bir siyasal potansiyeli hala taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: Neoliberalizm, Yurttaşlık, Kamusalılık, Vita Activa, Vita Contemplativa

Abstract:

The political milieu we are in is called a neoliberal order which has a peculiar rationality and a distinctive logic of governing. Neoliberalism has a specific manner which regulates all aspects of the existence in an economical way. It is claimed that this manner dissolves the basic features of democracy, especially its political sense (Brown, 2018). In other words, *demos*, people's claim to be political subjects, is cancelled in this new order. Historically, the first texts of political philosophy defined people as *Homo Politicus* who were predestined to live in the *polis* and had no other possibility to exist out of the *polis* (Plato, Aristotle).



When the modern period came forth, people were provided political rights and publicity as citizens in the scope of the theory of popular sovereignty ensured by the social contract theories (Locke, Rousseau). Today, it is argued that the subject of the neoliberal era is Homo Oeconomicus (Brown, 2018). In this kind of governmentality (Foucault, 2015), all the needs and desires of human beings turn out to be profitable ventures, and people are actually designed in accordance with the economic criteria. This design cannot mean a monetization. We think and act like market actors by any measure, for example education, health, well-being, and family life, and it is a result of the subjectivity created by neoliberalism. The neoliberal rationality distributes the market model to all the fields of human needs and planifies people as homo-oeconomicus in the forms of market actors (Brown, 2018). Some theoreticians emphasize the fact that even the bio-politics of Foucault gave way to a more advanced version of psycho-politics and where the psychologic techniques (Stiegler, 2012) capture the souls of humans and defines them as psychopolitical beings (Han, 2019). There is a common idea underlying all these definitions. Noliberalism as the most current dominant regime replaces the meanings and values of democracy with market values (Brown, 2018). As a result, everyone sees himself/herself as a corporation, and accepts himself/herself as "a worker who exploits the labor of himself/herself" and sees himself as both as "a master and a slave". The old-fashioned class struggle is now the "people's own struggle with their inner selves" (Han, 2019). Neoliberal psychopolitics exploits everyone, capturing their "souls" in their own singularity. The subject of the neoliberal regime "is a devastated one who is under the pressure of performing more and more under the command of optimizing himself/herself", "is exposed to a perpetual psychopolitical orientation" and is only "a selfhood entrepreneur who exploits himself/herself" (Han, 2019). This study aims to claim in this framework that there is a possibility of being political while the only option is being a spectator and not an actor. This claim makes it necessary to apply to the texts of Arendt who thinks that understanding is a judgment of what is going on. Arendt discusses again the differentiation between *Vita Contemplativa* and *Vita Activa* (Arendt, 2018), and it is argued that the subjects of neoliberalism have political potential as citizens thanks to the relationship between *Vita Contemplativa* and *Vita Activa*.

Keywords: Neoliberalism, Citizenship, Publicity, Vita Activa, Vita Contemplativa

Giriş

Richard Sennett, *Karakter Aşınması* kitabında Amerika'da yaşayan İtalyan kökenli bir baba olan Enrico ve oğlu Rico'nun hayatları ve otuz sene arayla çalıştıkları işler arasında bir karşılaştırma yapar (Sennett, 2014: 13). Baba Enrico, 1970'lerde mavi yakalı bir işçi olarak hademelik yapmaktadır. Her günü birbirinin aynı olan, zamanının pek de sürprizlere yer vermeyecek şekilde aktığı bir hayatı vardır. Hiyerarşinin alt basamaklarında olmasına rağmen, hayatının yönünün nereye doğru evrileceğini tahmin edebilmekte ve bu yüzden geleceğe dair günlük rutinde sürekli bir kaygı hissetmemektedir (Sennett, 2014: 14). Zaman içinde Rico, iyi okullarda okuyarak mühendis olmuştur. Enrico'nun kuşağı için iş ve özel hayat ne kadar doğrusal akıyorsa, Rico'nun kuşağı için bu durum o kadar tersine dönmüştür. Bir başka deyişle, Rico'nun hayatının her alanı, her dakikası stratejik olarak planlanmıştır. "Değişime açık olmak" ve "risk almak", Rico'nun kuşağının temel saikleri haline gelmiştir (Sennett, 2014: 17). "Değişime açık olmak" ilkesi, sürekli yenilenmeyi ve uzun vadeli olmayan işleri beraberinde getirerek, geleneksel biçimi alt üst etmiş durumdadır. Bu süreç, kısa vadeli sözleşmelerle ve dönemlik çalışma biçimleriyle düzenlenerek desteklenmektedir. Enrico'nun zamanındaki piramit görünümlü iş ilişkileri hiyerarşisinin yerini, oğlunun zamanında *network* türü düzenlemeler almış, kişilerin sosyal sermayesi en önemli birikimlerinden biri haline gelmiştir (Sennett, 2014: 23). Yeni durumda insanların belirsizlik içerisinde yer aldıkları ortam, uzun vadeli güvencelerinin olmaması sebebiyle özel hayatlarına, iş hayatlarına ve karakterlerine yansıyor, bu alanlarda aşınmaya sebep olmuştur. Yeni *network* tipi yapılanma, risk almanın bir norm haline geldiği sürekli boşlukların doldurulduğu kaygan zeminde ilerleyen, sosyal bağların zayıfladığı bir dönemi beraberinde getirmiştir (Sennett, 2014: 24). İçinde bulunduğumuz bu yeni iklimde, Enrico'nun zamanındaki meta biçimindeki emeğin, Rico'nun zamanında kendi kendine yatırım yapan insan sermayesi biçimine dönüştüğü söylenebilir. Brown'ın dikkat çektiği gibi, Adam Smith'in iki yüz yıl önce iddia ettiği şey, insanın, ekonomik bir varlık yani homo-oeconomicus olarak durmaksızın "çıkar" temelinde hareket etmesiyken, Jeremy Bentham yüz yıl önce bu temeli haz maksimizasyonu ile acıdan kaçma ve maliyet-fayda hesabı olarak yeniden formüle etmişti (Brown, 2018: 40). Otuz yıl önce, homo-oeconomicus'a çıkar ve kar arayışı yine de bir ölçüde yön vermesine rağmen günümüzde artık her açıdan, insanın tamamen kendi kendinin girişimcisi olduğu ve bir "insan sermayesi" halini aldığı söylenebilir (Brown, 2018: 40). Homo-oeconomicus ve homo-politicus, yani ekonomik insan ve siyasi insan arasındaki ilişki içsel gerilimlerine rağmen otuz yıl öncesine kadar siyasi hayatın ekonomik hayata indirgenmediği, iktisatın varoluşun bütün alanlarını kendi terimlerine tercüme ettiği ve dize getirdiği bir noktaya gelmemiştir. Fakat artık ekonomik hayatın siyasi hayatı sönmüştür, iddia edilmektedir. Bu çalışma böyle bir durumda yani ekonomik hayatın siyasi hayatı sönmüştür, iddia edilmektedir. Bu noktada, insanın siyasallığına dair bütün düşümlerin çözülüp, artık çözümsüz bir yer noktaya mı geldiğini yoksa mevcut halinde siyasallığa dair bir potansiyeli hala taşıyıp taşıyamadığını tartışmaktadır. Yurttaş olarak



siyasallığından mümkün olabilecek en ileri düzeyde sıyrıldığı bu uğrakta, insanın nasıl bir durumda olduğunu üç bölümde tespit etme amacı gütmektedir. Bu amaçla ilk bölümde öncelikle neoliberalizmin doğası ele alınacaktır. İkinci bölümde, *homo politicus* ve *homo-oeconomicus* ayrımının başat özelliklerinin altı çizilecektir. Son bölümde ise, bu ayrımın günümüzde yurttaşın yargı gücünü, *vita activa* ve *vita contemplativa* arasındaki gerilimde nereye yerleştirdiği tartışmaya açılacak ve bu noktadan hareketle yurttaşın siyasallığı açısından yeni bir imkânın olanakları araştırılacaktır.

Neoliberalizmin Doğası

Günümüzde, kendine özgü bir rasyonalitesi ve yönetim mantığına sahip olan neoliberal bir düzenin son biçiminde hayatlarımızı sürdürdüğümüz kabul edilmektedir. Neoliberalizm, oldukça müphem bir doğaya sahip olduğu için bu kavrama dair bir tanım yapmanın kolay olmadığı söylenebilir. Çünkü bir tanım yapmak için bir kavramın niteliklerini eksiksiz olarak kesin ve ayırt edici şekilde belirleyebiliyor olmamız gerekir. Neoliberalizm söz konusu olduğunda ise bu işlemi gerçekleştirmekte aciz kalıyoruz. Neoliberalizmin "sabit ve oturmuş koordinatları yoktur" ve "zamansal ve coğrafi olarak" pratikte değişik şekillerde gözlemlenebilmektedir (Brown, 2018: 22-23). Her ne kadar tanım yapmasak da neoliberalizmin "küresel, her yerde hazır ve nazır, ama tümleşmemiş, kendi kendisine özdeş olmayan bir fenomen" olarak hakim rasyonalite olduğunu kabul etmekten kendimizi alıkoyamıyoruz (Brown, 2018: 57). Neoliberalizmi henüz şafağında tespit eden Foucault'ya başvurarak şunu söyleyebiliriz: Neoliberalizm, kendine özgü bir akıl tarzı, özne üretme tarzı, bir davranış yönetimi ve değerlendirme sistemidir (Foucault, 2015). Foucault için neoliberalizm "ne kapitalizmin safhalarından biriydi ne de kapitalizmin içine düştüğü krizlere yanıt olarak oluşturulmuştu ... liberal yönetimselliğin yeniden programlanışydı" (Brown, 2018: 58). Net bir ekonomi politikası dayatmak yerine "devlet, toplum, ekonomi ve özneyi tasavvur etmenin ve bunlar arasında bağlantılar kurmanın yepyeni yollarını açıyor, önceden ekonomik olmayan alan ve uğraşları da 'ekonomikleştirme'ye başlıyordu" (Brown, 2018: 58). Bu şekilde düşünüldüğünde şu açık şekilde söylenebilir: Neoliberalizm, varoluşun tüm boyutlarını ekonomik ölçülere göre düzenlemektedir ve bu şekilde önceden ulaşamadığı alanları da artık hâkim rasyonalite olarak kuşatabilmektedir. Foucault için neoliberalizmin ayırt edici özelliği piyasanın ekonomik biçimini genelleştirmesi ve böylece toplumsal alanın tamamının ekonomikleşmesine yol açmasıdır (Foucault, 2015: 198-200). Toplum piyasa tarafından düzenlenmektedir ve bu yeni mantık neoliberalizmi klasik ve neoklasik liberalizmden ayıran noktadır. Bu şekilde kapitalizmin "nihayet insanlığı yutmasını sağlayan rasyonalite"ye kavuştuğu söylenebilir (Brown, 2018: 53). Brown'a göre Foucault'nun neoliberalizme dair anlayışını liberalizm ile karşıtlığında sekiz başlık altında değerlendirebiliriz. Birincisi, neoliberalizmde piyasalar açısından doğal olmayan bir rekabet esastır. İkincisi, liberal ekonominin temeli sayılan mübadele mantığının yerini neoliberalizmde bu rekabet vurgusu alır ve mübadelenin eşdeğer kabul ettiği bireyleri zorunlu bir eşitsizlik ortamına taşır. Eşitsizlik her alanda meşru, hatta "normatif" hale gelir. Üçüncüsü, mübadele yerine rekabet, eşitlik yerine eşitsizlik temel alındığında emeğin yerini insan sermayesi alır. Piyasadaki aktörler artık "üretici, satıcı, işçi, müşteri ya da tüketici" değil, sermaye olarak yorumlanır ve bütün özneler girişimcidir. Bireylerin yaşamlarını bir tür girişim gibi düşünmelerine zorlayan bir mantıktır bu. Dördüncü olarak, metalar ve tüketim vurgusunun yerini artık girişimcilik ve üretkenlik almıştır. Beşincisi piyasa için yönetimin anlamı değişmiştir, "egemenlik, hukuk ve hakların dayanağı olan" değil ama "rekabetin dayanağı haline gelen" bir yönetim anlayışı ortaya çıkar. Altıncısı piyasa her alana dair normun ve hakikatin üretiminin ve dolaşımının doğrulayıcısı konumundadır. Yedincisi, devlet ve devlet aklı kendini piyasanın bu doğrulayıcı rolüne göre konumlandırmakta, belirgin yollarla bu rolü olumlamaktadır. Hatta devlet meşruiyetini "ekonomik büyümeyi" ne ölçüde sağladığı üzerinden kazanır. Son olarak, neoliberal akılda klasik liberalizme özgü atomlaşma ve ayrışmanın yerini siyasi bütünleşme ve mutabakat alır (Brown, 2018: 69-80).

Foucault bu ilkeler ışığında iş gören neoliberalizme dair başrolü homo oeconomicus'a verir. Bunun için öncelikle klasik liberalizmden neoliberalizme doğru geçişle beraber homo oeconomicus kavramında gerçekleşen dönüşümün altını çizer (Foucault, 2015: 189-190). Adam Smith'in klasik liberal düzende tanımladığı şekliyle insan, mübadele yoluyla "çkar" ve "fayda" temelinde ihtiyaçlarını eşdeğer olan diğer insanlarla gideren bir varlıktı. Her kişi piyasaya girip ihtiyacı olan şeyler karşılığında emek ve mallarını sunuyordu. Neoliberal düzende ise insan, kendi kendisinin girişimcisidir artık. İnsan, piyasaya kendisi için, kendi sermayesi, kendi üreticisi, kendi gelir kaynağı olarak girmektedir. "İster satış yapıyor, ister



üretiyor, ister tüketiyor olsun”, her durumda insan “kendi kendisine yatırım yapıyor ve kendi tatminini üretiyordur”. (Brown, 2018: 93). Peki, neoliberalizmin, varoluşun tüm boyutlarını ekonomik ölçülere göre düzenleyen kendine has bu tavrı, demokrasinin temel unsurlarına, özellikle de siyasal karakterine nasıl etki etmektedir? Brown, Foucault’nun neoliberalizmin bu yeni biçimini henüz şafağında isabetli bir şekilde tespit ettiği konusunda hakkını teslim ederken onu bireylerin siyasal karakterine, yani Homo-Politicus’a dair bir çözümleme yapmaması konusunda eleştirmektedir. *Biyopolitikanın Doğuşu* adıyla kitaplaştırılan derslerinde Foucault, *homo oeconomicus*’un *homo judicus* ya da *homo legalis*’in varlığıyla beraber devam ettiğini fark etmişti, yani insanın ekonomik bir varlık olma durumunun onun hukuki-yasal bir varlık olma durumuyla bağlantılı olduğunu göstermişti bize. Ama insanın *homo-politicus* olarak siyasal varlığına ne olduğuna dair bir şey söylememiştir (Brown, 2018: 99). Bu noktada Wendy Brown’ın Foucault’nun analizindeki bu açıklığı kapatma çabasına göz atmak yerinde olacaktır.

Homo Politicus vs. Homo Oeconomicus

Başlangıçta *Homo Politicus* vardı, Aristoteles, Eski Yunan’da insanı polis içinde yaşamaya yazgılı rasyonel bir hayvan olarak tanımlıyordu. İnsanlar için ayırt edici olan şey bir araya gelmeleri idi. Polisin yurttaşlarının konuşma, yasa, eylem, ahlaki yargı ve etik kapasitesini bu birliktelikle mümkün kılıyordu. Birbirleriyle karşılıklı bağlar içerisinde bulunan varlıklar olan insanlar polis içerisinde hem adaleti sağlayabiliyor hem de erdemli yaşamla beraber “iyi yaşam”ı gerçekleştirebiliyorlardı. Aristoteles, *Homo-Politicus*’un karşısına konumlandığı *Homo-Oeconomicus*’un ortaya çıkmasını, pazar yerine mübadeleyi öne çıkararak, insanın sırf hayatta kalmaya çalıştığı “salt-yaşam”ın karşısına “iyi-hayat”ı yerleştirerek önlemeye çalışmıştır (Aristoteles, 1975). Adam Smith, Aristoteles’ten farklı olarak, insanı biricik kılanın eylem, konuşma, ahlaki akıl yürütme, müzakere veya birlik oluşturma kapasitesi değil piyasacılık olduğunu, yani iş bölümüne dayanan servet üretimi olduğunu iddia eder (Smith, 2006). Fakat piyasacılık insanın varolma biçimlerinden yalnızca bir tanesi olduğu için, siyasal karakterini de hala muhafaza etmektedir. Bir başka deyişle, modern dönemde *Homo-Politicus* hala varlığını sürdürmektedir. Locke’un çifte sözleşme anlayışında toplumun önce, siyasal iktidarın sonra kurulmasında gösterdiği (Locke, 2016) ve sonrasında Rousseau’nun da kendi kendine yasa koyan soyut insan olarak “halk egemenliği” çerçevesinde kavramlaştırdığı şekilde olduğu gibi (Rousseau, 2006) *Homo-Politicus*, *Homo-Oeconomicus*’u ehilileştirecek şekilde başat şekilde kurulmuştu. Homo-Politicus olarak insan, siyasi egemenlik, özgürlük ve eşitlik saikleriyle beraber modern dönemde sözleşme kuramlarıyla halk egemenliği kavramının çerçevesi içinde, yurttaş olarak kamusal ve siyasal haklarla donatılmıştı.

Homo-oeconomicus’un homo-politicus’u alt etmesi, neoliberal çağa özgüdür. Bu dönemin öznesi, varoluşunun her alanında rasyonel piyasa saikleriyle düşünmeye zorlanmıştır. Bu noktada Homo-politicus’tan geriye bir şey kalmaz, birey artık *Homo Oeconomicus*’tan ibarettir. Otuz yıl içinde gelişip, geniş çaplı, yaygın bir yönetim rasyonalitesi haline gelen bir normatif akıl düzeni olan neoliberalizm, varoluşun tüm alanlarını ekonomiklemiştir. Demokrasinin kurucu unsuru olan insan siyasal karakterini de imkânsız bir şekilde gittikçe finansallaşan bir ekonominin menziline yerleştirmiştir. Hem tek tek özneler hem de devletler şirket modeline göre yapılandırılmakta, mevcut sermaye değerini olabildiğince arttıracak şekilde davranmaları beklenmekte ve bunun yolları olarak “girişimcilik”, “kendi kendine yatırım” ve “yatırımcı çekme” araçları vurgulanmaktadır. Artık siyasal vaat olarak, doğrudan halk adına söylemler duyulmazken, “ekonomik büyüme”, “rekabet”, “kredi notu” gibi finansal “risk” jargonuna ait söylemler duyulur olmuştur. Özellikle “ekonomik büyüme” devletin meşruiyet kaynağı olmuş durumdadır. Toplumda dair birçok sorunun da “ekonomik büyüme” sayesinde çözüme kavuşabileceği bir hakikat olarak öne sürüldüğü sürece, insanın ihtiyaçları ve arzuları karlı bir girişime indirgenmeye mahkumdur. İnsan sermayesi biçimindeki homo-oeconomicus da hayatının her alanında kendini bir yatırım olarak görüp, yalnızca kendi portföy değerini arttırmakla ilgilenir hale gelmiştir. İnsan, şirket rasyonalitesine sahip devletin bir üyesi olarak kendisini de bir şirket gibi görmeye başlar: “Girişimcileş, rekabet konumunu ve değerini geliştir, puan veya derecelerini maksimize et! (Brown, 2018:44). Neoliberalizmin bu yeni formu, Brown’ın tespit ettiği şekliyle, “aslandan ziyade tahtakurusu gibidir, bu akıl tarzı, işyerlerinin, okulların, kamu kurumlarının, toplumsal ve siyasi söylemin ve hepsinden öte öznenin gövdesine ve dallarına kılcal damar gibi sokulmuştur” (Brown, 2018:43).



Deleuze de disiplin toplumunun sembolünü kapatıp-kuşatma temelinde bir köstebek olarak betimlerken, denetim toplumunun (ki bunun ileri bir versiyonu olarak neoliberalizmin bugünkü halini işaret edebiliriz) sembol hayvanının yılan olduğunu, disiplin insanının süresiz bir enerji ürettiğini ama denetim insanının sürekli bir dalga olduğunu belirtmişti (Deleuze, 2013:190). Bu durumda, herkes kendini bir şirket olarak görüp, kendini "kendi şirketinin kendini sömüren işçisi" olarak "hem efendi hem köle" olarak kurmaktadır ve eskinin sınıf mücadelesi "insanın kendisiyle iç savaşı" haline dönüşmüştür (Han, 2019: 15). Neoliberal psikopolitika, herkesi kendi tekilliğinde "ruh"unu ele geçirerek sömürmektedir. Neoliberal rejimin öznesi "kendini optimize etme buyruğuyla, sürekli olarak daha fazla performans gösterme baskısıyla harap olur" (Han, 2019: 39). Dahası artık "herkes kendinin panoptikonudur" (Han, 2019: 47). "Psikopolitik bir yönlendirmeye" durmaksızın maruz kalır ve yalnızca "kendini sömüren bir kendilik girişimcisidir" (Han, 2019: 68). Han da Stiegler'e referansla Foucault'nun neoliberalizme dair çıkarımlarına dair bir eleştiri getirerek, içinde bulunduğumuz durumu, Foucaultcu anlamda biyo-iktidarın dahi yerini daha ileri bir düzey olan psiko-iktidara bıraktığını ve bu durumda psikolojik tekniklerin devrede olduğu bir durum olarak tanımlamaktadır (Stiegler, 2012). Artık insanın ruhunun ele geçirildiği "psikopolitik" varlıklar haline geldiğimizi de iddia etmektedir. Foucault'nun disiplin toplumu analizinde önemli bir yer işgal eden nüfus sayımı (Foucault, 2013), bu yeni psikopolitik düzlemde bir işe yaramaz, artık yeni teknik ince bir şekilde herkesin ruhuna nüfuz etmenin bir aracı olan geçmişi veya bugünü değil, insanların "gelecek"te ne isteyebileceğini dijital ortamda toplanan data sayesinde büyük oranda tahmin edebilen "data analizi"dir (Han, 2019). Peki bu yeni durumda yurttaşlık kavramından, bir öznenin siyasal olarak kendini ifade edebilmesinin ihtimali olarak geriye kalan ne olacaktır? Eğer hiçbir şey geriye kalmadıysa, artık bir siyasal topluluğun parçası olmanın, kamusallığın olanağına dair hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz sonucuna mı varmalıyız? Yoksa bu yeni düzlemde, yurttaşlık ve demokrasi açısından yeni imkânlar bulabilir miyiz?

Yurttaşlık ve demokrasi arasındaki simbiyotik ilişki göz önüne alınarak, demokrasinin içinde bulunduğu krize dair bir tartışma yürütmek, günümüzde yurttaşlığın var olup olmadığı veya yurttaşlık tanımı bir anlam kaybı veya bir çeşit dönüşüme uğradıysa bu değişim sonucu nasıl bir şekle büründüğüne dair anlamlı temel oluşturmamızı sağlayabilir. Ne de olsa "yurttaşlık ve demokrasi birbirinden ayrılmaz iki kavramdır, ama bunları tam bir karşılıklı ilişki içinde ele almak pek kolay değildir" (Balibar, 2016: 13). Dahası "yurttaşlığın tesisini (*l'institution de la citoyenneté*)" sorunlu hale getiren de demokrasidir (Balibar, 2016: 13) "Halkın Yönetimi" olarak modern anlamını kazanan demokrasi kavramının günümüzdeki neoliberal biçiminde, varoluşun tüm boyutlarının ekonomik ölçütlere göre düzenlendiği kendine has bir yönetim biçimi olarak piyasa mantığı ile uyumlu olarak dönüştüğü biçiminde nasıl bir yurttaşlıktan ve bu yurttaşlığın içinde yetiştiği nasıl bir demokrasiden söz edebiliriz? Günümüzde, siyasal olanın sahası ekonomik terimlere döküldüğünde, kamusal şeylerle ve ortak faydayla ilgili olan yurttaşlığın zemini ortadan kaybolmaktadır. Yurttaşlık bu yeni durumda artık, siyasal değerine ve varlığına zemin hazırlayan demokratik yapıyı kaybetmiş görünmektedir. Bunun nedeni yeni neoliberal yapının "kamusal hayata" dair eski varsayımları söküp atmasıdır. Peki çare nedir? Eski liberal demokrasiye geri dönüş çağrısını bir çare olarak görmek, yurttaşlık ve demokrasiye dair sorunu çözmekten çok, günümüzdeki krize neden olan ortamı potansiyel olarak tekrar yaratmaktan başka bir şeye neden olamayacaktır (Dardot & Laval, 2013). Bir başka deyişle, mevcut durumda yurttaşlık ve demokrasiye dair neoliberal düzende artık biri diğerinin içinde sönümlenen homo-economicus ve homo-politicus kavramları arasında, liberal demokrasiye bir geri dönüş çağrısı olarak, bir ayırım talep etmek, sorunu çözmekten çok sorunun tekrarına neden olacaktır.

Neoliberalizmin öznesi, aktif, eyleyen bir yurttaş olmaktan çok, izleyen bir yurttaşdır. Her insanın sermaye olduğu, esnek ve güvencesiz bu yeni ortamda, eşitsizlik temel alındığı için kazananlar ve kaybedenler vardır ve bu bakımdan toplumsal sözleşme kuramcılarının eşitlik vaadi ters yüz edilmiştir. Yurttaşlık siyasal değerini ve etki alanını kaybeder çünkü yurttaşlık, kavramsal olarak bir bütünün eşdeğerleri olarak bireyleri tanımlarken kamusal alan ve ortak faydaya yaslanmaktaydı. Yurttaşlık yani *homo-politicus*'un sönümlendiği yerde, *homo-oeconomicus*'un yarattığı sürekli eşitsizlik düzleminde *demos* artık imkânsız bir hayal gibi görünür hale gelir. Aristoteles'ten esinle Arendt'in iddia ettiği gibi kamusal alanın ortaya çıkaracağı "iyi hayat" imkânsız hale gelince elimizde sadece "salt yaşam" kalır. "İyi hayat" (*vita activa*) olarak eyleyen yurttaşın kavuşabileceği bir idealken, "salt yaşam" (*vita contemplativa*) izleyen payına düşendir. Peki *demos*'un bu çözülüşünün bir telafisi yok mudur?



Arendt'in *vita activa* ve *vita contemplativa* kavramları üzerine bir inceleme yapmak, aynı resmi başka bir perspektiften göstermek için kullanışlı bir alet kutusu sağlayabilir mi?

Vita Activa ve Vita Contemplativa

Arendt, düşünsel hayatının başlarında, *İnsanlık Durumu* kitabında, politik olanın değerini praksis alanında yeniden kurma amacını taşıyordu. Batı Felsefi geleneğini insan eylemini aşağılamak ve tefekkürü yüceltmekle eleştiriyordu (Arendt, 2009:42-49). Bu eleştirinin hedefinde şüphesiz görünüşler dünyasını idealar dünyasına tabi kılan Platon vardır. Arendt, Aristoteles'in izinde, politik olanı yeryüzüne, *praxis* alanına, kamusallıkla donatarak yerleştirir. İnsan eylemi açısından *animal laborans*, *homo faber* ve *vita activa* olarak üçlü bir sınıflandırma yapar. Bunların arasında kamusal alanda özgürlüğü tesis edecek olanın *vita activa* olduğunu belirtir. İnsanlar kamusal alanda eyledikleri sürece özgürdürler ve bu eylemi konuşma ile gerçekleştirirler. Kamusal alanda konuşmanın anlamı, belirli bir müzakere ortamında yargılamak ve yargılanmaktır. *Polis'e* bakıp *vita contemplativa* saikiyle siyaseti hakikatin soyut ve evrensel kategorilerine tabi kılmaya çalışan, bu şekilde görünüşler dünyasına dair çoğulluk ve biricikliği şiddetli bir şekilde ehlileştirmeye çalışan filozof davranışı yerine, kamusal tartışma ile kurulan bir kolektiflik Arendt'e daha cazip gelmektedir.

Arendt'e göre siyasal olanı anlamak demek olan biteni yargılamak demektir. Anlama etkinliğini Arendt, "hiçbir zaman sarıh sonuçlar doğurmayan karmaşık bir süreç" olarak tanımlıyor ve bu sayede sonu gelmeyen, sürekli değişim ve varyasyon içerisindeki bu etkinlik sayesinde gerçeklikle uzlaşacağımızı ve dünyayı bize yabancı bir yer olmaktan çıkaracağımızı belirtiyordu (Arendt, 2004: 425-426). Böyle bir anlama çabasının sonucu ise anlamdır. Bu anlamın oluşturduğu temel sayesinde siyasal alanda aktörler haline gelebiliriz. Çünkü Arendt'e göre, anlama çabası, kendimiz yaptığımız ve müptelası olduğumuz şeylerle bağdaşık kılmaya kalkıştığımız ölçüde, yaşama sürecinin tam da kendisinde meydana getirdiğimiz bir çabadır. Bu şekilde, diğerleriyle ortaklık kurduğumuz geleneksel anlama çabalarından da faydalanırız. Fakat neoliberalizmin siyasal olanı tamamen kuşatıp dışarıda bırakması gibi kriz anlarında, anlamaya çalıştığımız ve anlamaya çalışmak zorunda olduğumuz olay ya da fenomen, geleneksel anlama araçlarından bizi yoksun bırakır (Arendt, 2004: 428). Böyle bir durumda, düşünce kategorilerimizi ve yargı ölçülerimizi kullanamayacağımız bir olayla karşılaşmışız demektir. Böyle durumlarda Arendt anlama çabamızın ümitsiz hale geldiğini söyler ve şöyle sorar; "Bir kıstasımız artık yoksa uzunluğu nasıl ölçebiliriz? Sayı nosyonu olmaksızın şeyleri nasıl sayabiliriz?" (Arendt, 2004: 432-433). Aklımızla ve bu dünyada olmağımızla edindiğimiz anlama biçimleri, bir kriz anını anlayacak donanımda olmadığı zaman hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini düşünür. Bu şekilde anlamsızlığın artmasına ortak akıl (*sensus communis*) kaybı eşlik eder.

Eğer Arendt'in düşüncesi üzerine incelememizi bu noktada bırakırsak, *homo-oeconomicus*'un siyasal doğasına dair çaresiz tabloyu kabul etmemiz gerekir. Belirli bir kamusalılıktan tamamen yoksun kalan neoliberalizmin öznesinin payına, tamamen pasif izleyici olmaktan başka bir şeyin düşmeyeceğini kabul etmek zorunda kalırız. Fakat Arendt'in düşüncesinin ilerleyen dönemlerinde yaşanan kırılma bize başka türden bir yorum yapma olanağı sunmaktadır. Arendt'in *vita activa* ve *vita contemplativa* diye ikili bir ayırmda bulunduğunu yukarıda belirtilmiştir. Arendt, 1971'de yazdığı "Düşünme ve Ahlaki Değerlendirmeler" başlıklı makalesine kadar yargı derken Aristoteles'in *praxis* felsefesine yaslanarak geliştirdiği *vita activa*'nın bakış açısını kastediyordu. Ne var ki Arendt'in yaşamının son dönemlerinde üzerinde çalıştığı *Zihnin Yaşamı* kitabına baktığımızda Arendt'in artık yargı derken Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* kitabına yaslanarak geliştirdiği *vita contemplativa*'nın bakış açısını kastettiğini görürüz. Arendt, *Zihnin Yaşamı* kitabının yalnızca ilk iki bölümü olan "Düşünme" ve "İrade" bölümlerini yazdıktan sonra "Yargı" bölümünü yazmadan hayatını kaybetmiştir. Fakat yargı üzerine verdiği derslerden oluşan, ölümünden sonra *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* adıyla basılan kitabından bu konudaki düşüncelerinin takip edilebileceği yaygın şekilde kabul edilmektedir.

Arendt, kariyerinin sonlarına doğru Kant'ın politik bir saikle yazdığı yazılarından değil (Kant, 2008), Kant'ın kendisinin dahi fark etmediği şekilde, *Yargı Gücünün Eleştirisi* kitabının önerdiği düşünümsel yargı çerçevesinde başka türlü bir siyasal anlayış geliştirilebileceğini öne sürmektedir (Arendt, 2019: 118-127). Burada Arendt'i cezbeden şey, Kant'ın düşünümsel yargının doğasına dair formülasyonu,



sensus communis ve imgelem üzerine olan düşünceleridir. Bilindiği gibi Kant, iki türlü yargı biçimi tanımlar, ilki birinci ve ikinci kritikte işe koştığı "belirlenimci yargı", ikincisi ise üçüncü kritikte işe koştığı "düşünümsel yargı"dır (Kant, 1987). Belirlenimci yargı teorik ve pratik gerçeklikleri tanımlamamıza yarayan yargılama biçimidir. Bu durumda tikel bir durum, aklın evrensel kategorilerinden birinin altında sınıflandırılır. Örneğin, nedensellik veya kategorik zorunluluk, tikel durumları evrensel bir yasallık altında tanımlamamız demektir. Bunun tam tersi bir mekanizmayı çalıştıran düşünümsel yargı ise, verili tikel durumlara uygun evrensel bir kural var-mış gibi yargılama yapmaktır (Kant, 1987). Düşünümsel yargı ile Kant, insanlar arasında *sensus communis* olarak adlandırdığı, genişlemiş bir zihin durumunu belirten bir ortaklığı imgelem sayesinde varsayabileceğimizi göstermiştir (Kant, 1987). Bu anlayış Arendt'e göre anlam arayışımızda kriz anlarında, ortak akıl artık işlemez hale geldiğinde, bize düşünümsel bir şekilde çalıştırılabilecek kullanışlı bir mekanizma sunmaktadır.

Kant felsefesi açısından yukarıda bahsettiğimiz iki yargı biçiminin birbirini dışlamadığının farkında olmamız gerekir. Ronald Beiner, Kant'ın tema olarak üç kritiğine paralel bir şekilde planlanan Arendt'in *Zihnin Yaşamı* (düşünme, irade, yargı) kitabının yazamadığı yargı kısmı olarak kabul edilen *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler'e* yazdığı yorum yazısında bu hataya düşer. Beiner, yanlış bir şekilde Arendt'in birisi *İnsanlık Durumu'na*, diğeri de *Zihnin Yaşamı'na* tarihlenebilecek olan birbiriyle uyuşmayan iki farklı yargı kuramı oluşturduğunu iddia etmektedir (Arendt, 2019:163). Oysa ki Kant, her belirlenimci yargının düşünümsel yargı temelinde ancak mümkün olabileceğini göstermeyi amaçlamıştı. Bunu üçüncü kritiğe yazdığı giriş kısmında savunur ve bunu savunması ve gerçek kılması önemlidir. Kant'a göre eğer düşünümsel yargı her belirlenimci yargımıza eşlik etmezse, birinci ve ikinci kritik arasındaki, yani bilme ve irade arasında, yani duyulur dünya ve duyulurüstü dünya arasındaki yarığı kapatamaz (Kant, 1987: 14). Beiner'in düştüğü aynı hataya, Majid Yar da düşmekte ve Arendt'in birbiriyle çelişen iki ayrı yargı kategorisi öne sürdüğünü iddia etmektedir (Yar, 2000). Yar'a göre, eyleyenin ve izleyenin yargısı, Janus'un iki yüzü gibi birbirine tam ters tarafa bakmaktadır: Birisi geçmişte telafi etme arzusundadır, diğeri ise geleceği güvence altına almak istemektedir (Yar, 2000: 23). Oysa Arendt, *geçmiş ve gelecek arasındaki* şimdidedir. Annelies Degryse ise Arendt'in baştan itibaren tek ve aynı yargıdan bahsettiğini söyleyerek Arendt'in Kant ile paralel olan düşüncesine indirgemeci yaklaşmaktadır (Degryse, 2011). Arendt'in düşüncesini parçalı bir şekilde ele alan bu düşünürlerdeki en önemli sorun, belki de Arendt'in Kant'a ne kadar sadık olduğunu tespit edememiş olmalarıdır. Mutlaka Arendt'in Kant felsefesine eleştirel yaklaştığı birçok nokta vardı, örneğin ilerlemeci bir tarih anlayışı Arendt'in asla kabul edebileceği bir kavram değildir. Fakat Arendt'in anlama çabası içinde Kant'ın üçlü mekanizmasını kendi otantikliğinde yeniden çalıştırıyor olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu yorumcuların düştüğü hata *vita activa versus vita contemplativa* olarak bir yargı biçimini diğerine karşıt olarak baştan varsaymalarıdır. Oysa ki *vita activa* ve *vita contemplativa*, birbirine karşıt değildir, birbirine eşlik eder.

Bu tartışmanın bizi getirdiği yer, *Vita Activa* ve *Vita Contemplativa* olarak belirlenen iki yargı açısından Arendt'in düşüncesinin eyleyen ve izleyen yurttaşın yargısı arasında tam bir ayırım yapmadığının iddia edilebilir olduğudur. Eyleyen bir yurttaş veya fail olmak için zaten öncelikle izleyen ve genel bir yargıda bulunan bir öznel gereklidir. Tam da Kant'ın iddia ettiği gibi. Kant açısından, dünya'yı bilebilen, belirlenimci yargıda bulunabilen bir özne olmamız için, öncelikle dünya'yı düşünümsel olarak bilebileceğimize dair ortak duyuya (*sensus communis*) sahip olmamız gereklidir (Kant, 1987: 159-162). Daha da önemlisi ahlaki yargılarımız açısından kategorik imperatifi çalıştırmamız için, evrenseli imgelemimizde "düşünebiliyor" olmamız gerekir. Sonuçta düşünümsel yargı, yani, izleyenin yargısı, belirlenimci yargılarımızın üzerine dönüştüğü olarak her seferinde kendini dayatmaktadır.

Bu mekanizmayı insanın iki modu olan *homo-oeconomicus* ve *homo-politicus* nezdinde tekrar düşünelim. Neoliberalizmin insanı getirip bıraktığı noktada, belirli bir kamusal imkânı ortada olmadığı için *homo-politicus* olarak *demos*'un yitimi ile karşılaştığımızı söylemiştik. Arendt'in düşüncesinden hareketle, kamusal yitiminin izleyene atfedilen başka türden yargılamanın getireceği faillikle belki de yeniden kurulabileceğini iddia edebiliriz. Arendt, başta pasiflik addettiği *vita contemplativa'yı* Kant'ın yargı kuramından hareketle, kamusalılığı kurabilecek bir eyleyicilikle donatarak iyimser bir yaklaşıma doğru bükülmektedir. Bunu mümkün kılan "imgelem"dir. İmgelem en çaresiz anda bile kamusalılığı düşünmebilmemizin aracıdır. Bu durumda siyasal alanda yurttaş olarak aktif olamayacağı düşünülen neoliberalizmin öznesi için bu durum Arendt felsefesinden hareketle mutlak bir sonuç olamaz. İzleyen



özne, belirli bir kamusalılığı (sensus communis) düşünümsel olarak kurabilme yetisine sahip bir eyleyici olabilir. Dışarıdaki bir noktaya izleyici olarak çekilmesi, "sadece devam etmekte olan rekabetin nihai hakemi olabilmek için muhakeme etmenin değil, oyunun anlamını kavramanın da şartıdır" (Arendt, 2018: 116). İzleyiciler çoğullukta varolurlar.

Sonuç

Başta verdiğim örneğe geri dönerek bitirmek istiyorum. Sennett'e göre birbirine bağımlılık üzerine kurulmuş erken kapitalizm dönemi bitmiş, bireylerin kendini bir ötekine bağımlı hissetmediği ya da kendisine hiç kimsenin ihtiyaç duymadığını düşündüğü bu evrede kayıtsızlık bireysel bir hal almıştır. Bu kayıtsızlık, tuhaf bir duyarsızlaştırmayı da beraberinde getirir. Eva Illouz, *Soğuk Yakınlıklar* kitabında, bu duyarsızlaşmadan nasibini alan neoliberalizmin insan sermayesine dair iletişimsel bazı tespitlerde bulunmaktadır. Esnek ve güvencesiz bir insan sermayesinde insanın kendini sürekli bir proje olarak kurmasının duygulanımsal bir sonucu olduğunu ve bunun dahi sermayeleştirildiğini iddia etmektedir. Çağdaş kültür materyallerinin çoğu bizlere "öğüt-ikaz-bir şeyin nasıl yapılacağını açıklayan formüller" şeklinde ulaşarak benlik yapılandırılmalarında önemli rol oynarlar. Bu da terapatik bir anlatıyı beraberinde getirir. Duygular nesneleşip, kamusal alan duygusallaştırılırken, iletişim aynı oranda terapatik bir anlatıyı benimsemiş olarak görülüyor. Duygusal benlik artık, verimliliğin dili ve bireyin ruh sağlığının metalaştırılmasıyla beraber, aile, çalışma hayatı, destek grupları, televizyon talk showları ve internet gibi çeşitli sosyal alanlarda kamusal bir metne ve performansa dönüştürülüyor (Illouz, 2011: 75-77). Seyreden eyleyiciliği belki de bu dile karşı bir kayıtsızlıkla, dışarıdaki bir noktaya izleyici olarak geri çekilmesiyle malul olacaktır. Çünkü ne devlet ne de birey bir şirkettir. Sennett bu noktada bir öngörde bulunmaktadır: "Değişim, ihtiyaçlarını birbirleriyle paylaşan insanların arasında, toprakta yeşerir" (Sennett, 2014: 165).

Extended Abstract:

This study tries to define the condition of citizenship in the current political milieu in three sections. In this first section, the nature of neoliberalism is defined. The new political order is called a neoliberal order which has a peculiar rationality and a distinctive logic of governing. Neoliberalism has a specific manner which regulates all aspects of existence in an economical way. It is claimed that this manner dissolves the basic features of democracy, especially its political sense (Brown, 2018). In other words, demos, people's claim to be political subjects, is cancelled in this new order. Historically, the first texts of political philosophy defined people as Homo Politicus who were predestined to live in the polis and had no other possibility to exist out of the polis (Plato, Aristotle). When the modern period came forth, people were provided political rights and publicity as citizens in the scope of the theory of popular sovereignty ensured by the social contract theories (Locke, Rousseau).

In the second section, it is argued that the distinction between Homo Politicus and Homo Oeconomicus is a peculiar form of discussing the condition of people. Today, it is argued that the subject of the neoliberal era is Homo Oeconomicus (Brown, 2018). In this kind of governmentality (Foucault, 2015), all the needs and desires of human beings turn out to be profitable ventures, and people are actually designed in accordance with the economic criteria. This design cannot mean a monetization. We think and act like market actors by any measure, for example education, health, well-being, family life, and it is a result of the subjectivity created by neoliberalism. The neoliberal rationality distributes the market model to all the fields of human needs and planifies people as homo-oeconomicus in the forms of market actors (Brown, 2018). Some theoreticians emphasize the fact that even the bio-politics of Foucault gave way to a more advanced version of psycho-politics and where the psychologic techniques (Stiegler, 2012) capture the souls of humans and define them as psychopolitical beings (Han, 2019). There is a common idea underlying all these definitions. Neoliberalism as the most current dominant regime replaces the meanings and values of democracy with market values (Brown, 2018). As a result, everyone sees himself/herself as a corporation and accepts himself/herself as "a worker who exploits the labor of himself/herself" and sees himself as both as "a master and a slave". The old-fashioned class struggle is now the "people's own struggle with their inner selves" (Han, 2019). Neoliberal psychopolitics exploits everyone, capturing their "souls" in their own singularity. A subject of a neoliberal regime "is a devastated one who is under the pressure of performing more and more under the command of optimizing himself/herself", "is exposed to a perpetual psychopolitical orientation" and is only "a selfhood entrepreneur who exploits himself/herself" (Han, 2019).

In the third section, Arendt's distinction between *Vita Contemplativa* and *Vita Activa* is considered to give an account of the condition of citizenship in a neoliberal regime. The main argument here is to show that there is a possibility of being a political being under the condition of being a spectator. The neoliberal regime cancels all the possibility of publicity and obliges people to be solitary in their own lives and struggles. However, when the texts of Arendt, who thinks that understanding is a judgment of what is going on, are taken into consideration, we can find a way to interpret the situation differently. Arendt discusses the differentiation between *Vita Contemplativa* and *Vita Activa* (Arendt, 2018) in the beginning of her first writings, especially in *the Human Condition*, and seems to praise *Vita Activa* over *Vita Contemplativa*. In other words, she seems to give more credit to the



actor than to the spectator. However later in her writings, especially in *The Life of the Mind* and *Lectures on Kant's Critical Philosophy*, she seems to change her thoughts about this distinction and defining one over the other. When we look at the texts of the commentators on this distinction (Beiner, Yar, Degryse) we see that they are intended to think this differentiation differently. Beiner thinks that Arendt has two distinct and incompatible definitions of judgment, one is the judgment of an actor and the other is the judgment of the spectator. Yar thinks that these two judgments are like Janus' face, looking in exactly opposite directions. Degryse thinks that there is only one theory of judgment, and she seems to reduce Arendt's theory of judgment into one. If we think on Arendt's theory in accordance with Kant's philosophy, we will see that Arendt's two theories of judgment are exactly formed *vis-à-vis* Kant's two theories of judgment, namely, determinative judgment (in the first and the second critique) and reflective judgment (the third critique). What this means is that when Arendt talks about the judgment of the spectator, she actually does not exclude the judgment of an actor. Kant thinks that these two judgments have to condition each other. One has to presume the other. So it is argued that the subjects of neoliberalism have political potential as citizens, even though what is left for them is only being spectators of the milieu they are in thanks to the relationship between *Vita Contemplativa* and *Vita Activa*.

Kaynaklar

- Arendt, Hannah. 2004. *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çeviren: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. 2009. *İnsanlık Durumu*. Çeviren: Bahadır Sina Şener. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. 2014. *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*. Çeviren: İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot.
- Arendt, Hannah. 2018. *Zihnin Yaşamı*. Çeviren: İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. 2019. *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Çeviren: İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. 1975. *Politika*. Çeviren: Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Balibar, Etienne. 2016. *Yurttaşlık*. Çeviren: Murat Erşen. İstanbul: Monokl.
- Brown, Wendy. 2018. *Halkın Çözülüşü: Neoliberalizmin Sinsi Devrimi*. Çeviren: Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis Yayınları.
- Degryse, Annelies. 2011. "Sensus Communis as a Foundation for Men as Political Beings: Arendt's Reading of Kant's Critique of Judgment". *Philosophy and Social Criticism*. Vol 37(3). ss 345-358.
- Dardot, Pierre & Laval, Christian. *The New Way of the World: On Neoliberal Society*. Çeviren: Gregory Elliott. Londra: Verso.
- Deleuze, Gilles. 2013. *Müzakereler*. Çeviren: İnci Uysal. 2. Baskı. İstanbul: Norgunk.
- Foucault, Michel. 2013. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çeviren: Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, Michel. 2015. *Biyopolitikanın Doğuşu* (College de France Dersleri: 1978-1979). Çeviren: Alican Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Han, Byung-Chul. 2019. *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*. Çeviren: Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Illouz, Eva. 2011. *Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi*. Çeviren: Özge Çağlar Aksoy. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kant, Immanuel. 1987. *Critique of Judgment*. Çeviren: Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kant, Immanuel. 2008. *Political Writings*. ed. H.S. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 2016. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Çeviren: Fahri Bakırcı. Ankara: Eksi Kitaplar.
- Platon. 2016. *Devlet*. Çeviren: S. Eyüboğlu. 29. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Rousseau, Jean Jacques. 2006. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren : Vedat Günyol. 10. Baskı. İstanbul : Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Sennett, Richard. 2014. *Karakter Aşınması: Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerine Etkileri*. Çeviren: Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.
- Smith, Adam. 2006. *Milletlerin Zenginliği*. Çeviren: Haldun Derin. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Stiegler, Bernard. 2012. *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*. Çeviren: E.Koytak. İstanbul: Monokl.
- Yar, Majid. 2000. "From Actor to Spectator: Hannah Arendt's 'Two Theories' of Political Judgment". *Philosophy and Social Criticism*. Vol 26(2). Ss. 1-27.



POSSEIBLE DÜŞÜNME DERGİSİ YAZIM KURALLARI VE YAYIN POLİTİKASI

Posseible Düşünme Dergisi, 2012 yılından itibaren yılda iki sayı halinde elektronik ortamda yayımlanan bilimsel hakemli bir dergidir. *Posseible Düşünme Dergisi* 2016 yılından itibaren *The Philosopher's Index* tarafından dizinlenmektedir.

DERGİNİN AMACI ve YAYIN POLİTİKASI

Posseible Düşünme Dergisi'nin amacı, felsefe ve sosyal bilimler alanında ulusal ve uluslararası düzeyde felsefi niteliklere sahip kuramsal çalışmalar yayımlayarak bu alandaki bilgi birikimine ve tartışmalara katkıda bulunmaktır.

Posseible Düşünme Dergisi, ağırlıklı olarak felsefe çalışmalarına odaklanırken, felsefenin diğer disiplinlerle ilişkileri üzerinden kurulacak disiplinler-arası çalışmalara da açıktır.

Posseible Düşünme Dergisi, bünyesinde yer verdiği çalışmaların eleştirel bir bakış açısı taşımasına özen gösterir. Dergi, güncel konularla ilişkisi içerisinde felsefe tarihine ilişkin özgün ve eleştirel, çalışmalar ve değerlendirmeler için açık bir tartışma zemini oluşturmayı hedeflemektedir.

Posseible Düşünme Dergisi, davet edilen konuk yazarlar tarafından hazırlanan "değerlendirme makaleleri"ne, felsefi bir perspektifi olan veya güncel bir kavram, kuram, konu veya çalışmanın tartışıldığı, eleştirildiği ya da açıklandığı "araştırma makalelerine", "tartışma/yorum makalelerine", ve Türkiye'deki akademik ortama katkı niteliğindeki çevirilere, kitap değerlendirmelerine yer veren bir dergidir.

Posseible Düşünme Dergisi'nin yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.

YAZARLARA BİLGİ

MAKALE DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, önce Editör / Editör Yardımcıları tarafından derginin yayın ilkelerine ve politikasına uygunluk açısından incelenir. Editör tarafından ön değerlendirmeye alınan yazılardan, derginin amaç, kapsam ve politikasına ya da akademik etiğe uygun düşmeyenler ve biçimsel yeterliliğe sahip olmayanlar hakemlere gönderilmeden yazarına iade edilir.

Posseible Düşünme Dergisi'ne yayın için gönderilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik nitelik ve kalite en önemli ölçütlerdir. Bu bağlamda dergiye gönderilen yazıların özgün ve mevcut literatüre katkıda bulunucu olması beklenir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda uzman olan iki hakeme gönderilir. Hakemlerin kimlikleri yazarlardan, yazarların kimliği de hakemlerden gizli tutulur. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, makale, üçüncü hakeme gönderilir veya Editör hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Bir makalenin yayınlanması hususundaki son karar editöre aittir. Yazarlar, hakem ve editörün eleştiri, düzeltme ve önerilerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Editör ve Yayın Kurulu'nun daveti üzerine 'Konuk Yazar' statüsü ile dergiye gönderilen makaleler ve kitap / kongre inceleme yazıları hakem sürecine tabi tutulmaz. Bu makaleler sadece Yayın Kurulu tarafından değerlendirilir ve gerektiğinde düzeltme isteğinde bulunulabilir. Konuk Yazarlar da bu isteğe dair katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler.

Yayımlı uygun bulunan yazıların, derginin hangi sayısında yayımlanacağına editör / yayın kurulu karar verir. Yazar, süreç konusunda e-posta yoluyla bilgilendirilmektedir. *Posseible Düşünme Dergisi*'ne gönderilen bir makalenin değerlendirilmesi için gerekli toplam süre 2-3 ay arasında değişmektedir.

Dergiye gönderilecek "Çeviri" türündeki eserlerin telif hakkı ile ilgili süreç daha önceden çeviren(ler) tarafından yürütülmüş olmalı, metnin telif hakkı veya çevirisinin yapılması ve yayınlanmasının uygun olduğuna dair telif sahibinin yazılı onayı alınmış olmalıdır. İlgili telif veya onay yazısı çeviri metinle birlikte sunulmalıdır. "Posseible Düşünme Dergisi" bu konuda herhangi bir biçimde taraf değildir.

Posseible Düşünme Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı *Posseible Düşünme Dergisi*'ne aittir. Dergi editörünün yazılı izni olmaksızın başka bir dergi, kitap vb. yayında tekrar



yayınlanamaz. Dergide yayınlanan çalışmalar için ayrıca telif ücreti ödenmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına ait olup, *Posseible Düşünme Dergisi*'nin resmi görüşleri niteliğini taşımaz.

MAKALENİN (EDİTÖRE) GÖNDERİLME ŞEKLİ

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazılar, başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır. Daha önce bilimsel toplantılarda sunulmuş olan bildiriler, bu durumun belirtilmesi koşuluyla kabul edilir. Bu nedenle yazar(lar) editöre makalesini gönderirken e-postasında bu durumu açıkça belirtmelidir(ler).

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilecek olan makale, word belgesi (docx / doc) formatında, editörün **editor@posseible.com** e-posta adresine gönderilmelidir. Makale, posta yoluyla ve pdf formatında gönderilmemelidir.

Editörün / Editör Yardımcılarının Bilgisi ve Adresi:

Ertuğrul Rufayı TURAN Posseible Düşünme Dergisi Editörü

E-posta: editor@posseible.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara
Tel: 0312 3103280/1232

Ömer Faik ANLI Posseible Düşünme Dergisi Editör Yardımcısı

E-posta: omeranli@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi
Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara
Tel: 0312 3103280/1220

YAZIM KURALLARI [Yazım Kuralları 2018 yılında gözden geçirilmiş ve kimi değişikliklere gidilmiştir. Bu kurallar Güz 2018 sayısından itibaren uygulanmaktadır]

Posseible Düşünme Dergisi'ne gönderilen makaleler, aşağıda yer alan yazım kurallarına uygun bir şekilde yazılmalıdır:

- Dergiye gönderilen makaleler dipnotlar, kaynakça dâhil olmak üzere 12.000 kelimeyi geçmemelidir. Tartışma/yorum makaleleri 5000 kelimeyi, kitap değerlendirmeleri ise 1200 kelimeyi aşmamalıdır.
- Makale, ilgili dosyayı *.doc veya *.docx uzantılı olarak kaydedebilen bir kelime işlem programı ile yazılmalıdır.

1. Makalenin Başlığı: Makale başlığı çok uzun olmamalı ve 12 kelimeyi geçmemesine özen gösterilmelidir. Makalenin başlığı, Tahoma karakterinde kalın, sola yaslı 14 punto ve sözcüklerin baş harfleri büyük olmak üzere küçük harflerle yazılmalıdır. Bu başlığın altında makale Türkçe ise İngilizce, İngilizce ise Türkçe ikinci bir başlık yazılmalıdır. Bu ikinci başlık İtalik, Tahoma karakterinde, sola yaslı ve sadece sözcüklerin ilk harfleri büyük olacak şekilde küçük harflerle 12 punto olmalıdır.

2. Makalenin Yazarları: Makalenin başlığının altına yazar adı, unvansız, soyadı büyük harfle, 11 punto, koyu ve sola yaslı, Tahoma karakterinde yazılmalı, altına italik, 10 punto ve sola yaslı olarak çalıştığı kurum ve adresi ile e-posta adresi belirtilmelidir. Makale çok yazarlı ise, bir iletişim yazarı belirlenmeli ve yazışmaların yapılacağı yazarın adı ve e-posta adresi yıldız işareti (*) ile işaretlenip bu yazarın e-posta adresinin sonuna parantez içinde iletişim yazarı ibaresi konmalıdır. Ayrıca çok yazarlı makalelerde yazarların adresi aynı ise yazar isimlerine numara verilmeden tek bir adres yazılmalıdır.



3. Öz/Abstract ve Anahtar Kelimeler: Makalede Türkçe ve İngilizce hazırlanmış özet bulunmalıdır. Öz, makalenin amacını, temel problem alanını ve sonuçlarını içermelidir. Öz, 500 kelimeyi geçmemelidir. Yazım biçimi, tek paragraf, italik, 8 punto, Tahoma karakterinde olmalıdır. Öz başlıkları, öz metninin başında koyu ve italik olarak yazılmalıdır.

Türkçe özün sonundaki anahtar kelimelerden sonra tek aralık verilerek İngilizce öze başlanmalıdır. Anahtar kelimeler, Türkçe ve İngilizce özlerin hemen altında yer almalı ve makalenin konusunu, kapsamını ve içeriğini en iyi şekilde gösteren, en az 3 veya en fazla 5 anahtar kelime verilmelidir.

3.1. Genişletilmiş Özet

Posseible Düşünme Dergisi 2018 Güz Sayısından itibaren, çeviriler hariç olmak üzere dergide yer alan tüm makaleleri İngilizce genişletilmiş özet ile birlikte yayınlama kararı almıştır. Genişletilmiş özet, makalelerin uluslararası düzeyde okunurluğunu ve alıntılanmasını kolaylaştıracak bir yöntemdir. Genişletilmiş özet, değerlendirilmek üzere gönderilmiş makalenin kelime sayısı bazında yüzde onu kadar olmalı, İngilizce dilinde yazılmalı ve makalenin sonuna eklenmelidir. Genişletilmiş özet, makalenin temel problemini, amacını, temel bulgularını / tespitlerini ve sonuç argümanlarını içermelidir.

4. Makalenin Sayfa Yapısı ve Metin Bölümü: Makalenin sayfa yapısı A-4 boyutundaki kâğıda, "iki yana yaslı" ve "tek" satır aralıklı olarak yazılmalıdır. Paragraf aralıklarının önce ve sonrası için "otomatik" seçeneği seçilmelidir. Paragrafların ilk satırında "paragraf başı" olmamalıdır. Sayfa kenar boşlukları (üst-alt-sağ-sol) 2,5 cm olmalıdır. Sayfaların sağ alt kısmına sayfa numarası konmalıdır ve bu sayfa numarasının font büyüklüğü 10 punto Tahoma karakteri olmalıdır. Makalenin tüm metin bölümü 10 punto Tahoma karakterinde yazılmalıdır.

5. Bölüm ve Alt Bölüm Başlıkları: Makalede kullanılacak tüm başlıklar 10 punto, Tahoma karakterinde, sola yaslı şekilde verilmelidir. 1. derecedeki başlıklar, kalın ve kelimelerin baş harfleri büyük olacak şekilde; 2. Derecedeki başlıklar, koyu, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde; 3. derecedeki başlıklar, italik ve büyük harfle başlayıp küçük harfle süren şekilde yazılmalıdır.

6. Dipnotlar: Yazarlar metin içinde verdikleri dipnotları ilgili olduğu sayfada 1, 2, 3 gibi sayılar kullanarak sayfa altına gelecek şekilde vermelidir. Dipnotlar, 8 punto Tahoma karakterinde, iki yana yaslı, tek satır aralıklı ve satır girintisi olmadan yazılmalıdır.

Yazar(lar) makaleyi çeşitli sempozyum, kongre, konferans ve seminerlerde sunmuş olabilirler ki, bu durumu bir not olarak belirtmeleri gerekir. Buna göre yazarlar, makaleyi sunduklarına dair notu ilk sayfada birinci dipnotla birlikte vermelidir.

7. Atıf Verme: Metin içerisinde atıfta bulunulan kaynaklar, yazarın soyadı, yayın yılı ve gerekli durumlarda sayfa numarası sıralamasıyla parantez içerisinde verilmelidir (Heidegger, 2009: 35). Aynı yazarın aynı tarihli birkaç eseri varsa alıntılarda yıldan sonra a,b,c ... şeklinde numaralandırma yapılacaktır (Heidegger, 2009a: 47). Birden fazla esere atıfta bulunuluyorsa atıflar yayın tarihi sırasına göre verilmelidir (Kuhn, 1968; Heidegger, 1978; Rorty, 2000).

8. Alıntı Yapma: Bazı durumlarda yazar(lar) makale içinde bir başka çalışmanın bir kısmını noktasına, virgülüne dokunmadan tamamen alabilir veya olduğu gibi doğrudan aktarabilir. Böyle bir durumda, yazar(lar) alıntı yapılan bölümü özgün kaynaktan hiç hata yapmadan aktarmalı ve alıntının kaynağını hem metinde sayfa numarası vererek atıf yapmalı, hem de kaynakçada belirtilmelidir.

Eğer alıntı 40 kelimedenden kısa ise, alıntı metni çift tırnak ("...") içinde yazılır.

Örnek:

Bu, *başlangıç durumundaki* bireyin Kant'ın "kendilerini aynı zamanda genel yasalar olarak nesne edinebilecek maksimlere göre eylemde bulun" (Kant, 2002: 55) biçiminde ifade ettiği koşulsuz buyruğuna uygun davranması gerektiğinin savlanmasıdır.



Ancak eğer alıntı yapılan bölüm, 40 kelimeyi geçiyorsa, bu durumda alıntı metni, ana metinden ayrı bir paragraf halinde, sağ ve sol kenardan 1,25 cm içeride blok hizalama yapılmalıdır ve alıntı metni 8 punto Tahoma şeklinde verilmelidir.

Örnek:

Rawls metafizik olmayan bir siyasal liberalizm ile faydacılık arasında bir karşılaştırma sunmaktadır:

Fayda ilkesinin, ne şekilde anlaşılırsa anlaşılınsın, genellikle, bireylerin davranışlarından kişisel ilişkilere, toplumun bir bütün olarak örgütlenmesinden halkların yasasına kadar bütün konular için geçerli olduğu söylenir. Siyasal anlayış ise, bunun aksine, sadece temel yapıyı ilgilendiren makûl bir anlayış ortaya koymaya çalışır ve mümkün olduğunca herhangi bir doktrine bağlılık göstermez (Rawls, 2007: 58).

9. Kaynakça: Possible Düşünme Dergisi'ne gönderilen yazıların, atıf, alıntı ve dipnot gösterme biçimi ve kaynakça düzenlemesi American Psychological Association (APA) stilinde hazırlanmalıdır. APA'nın 6. baskısı, yazarların dikkate alacağı versiyon olmalıdır. Metinde yapılan atıfların tümü kaynakçada, kaynakçada olan referansların tümü de metinde bulunmalıdır. Sadece metin içerisinde atıf yapılan çalışmalara kaynakçada yer verilmeli, metin içinde atıf yapılmayan hiçbir çalışma kaynakça olmamalıdır. Metin içinde kullanılan tüm atıfların kaynakça bölümünde tam künyeleri verilmelidir. Referanslar, yazarların soyadına göre alfabetik sıra ile verilmeli ve 8 punto, Tahoma karakterinde yazılmalıdır. Her kaynakçanın ikinci satırındaki girinti "asılı" 1.25 cm olacak şekilde olmalı ve eser ya da dergi adı italik olarak yazılmalıdır.

Kaynakça yazımı ile ilgili temel ilkeler şunlardır:

- Kaynakçanın yazımında lütfen "noktalama işaretlerine özellikle dikkat ediniz".
- Kaynakçada tüm yazarların soyadları büyük harflerle ve diğer adlarının ilk harfleri büyük harfle yazılmalıdır.
- Kaynakçada aynı yazarın çok sayıda kaynağı varsa, kaynaklar eskiden yeni tarihe doğru sıralanarak yazılır. Aynı tarihli kaynaklarda harf ile sıralama yapılır. Örneğin: 2000a, 2000b.
- Aynı soyadlı yazarlardan, yayını daha eski tarihli olsa bile adının ilk harfi alfabetik olarak önce gelen kaynakçada önce belirtilir.
- İnternet üzerinden yayın yapan dergilerin varsa DOI numaraları yazılır.

Kaynakça Yazımı

Tek Yazarlı Kitap:

Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Ioanna Kuçuradi (Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

İki ya da Daha Fazla Yazarlı Kitap:

Özgüç, N., Tümertekin, E. (2012). *Coğrafya: Geçmiş, kavramlar, coğrafyacılar*. İstanbul: Çantay Kitabevi.

Editörlü Kitap:

Kurtar, S. Anlı, Ö. F. (Ed.) (2016). *Düşünme Krizinde Felsefeden Politikaya*. 1. Baskı. Ankara: Bibliotech Yayınları.



Kitap İçinde Bölüm

Masterman, M. (1992). Paradigmanın doğası. I. Lakatos, A. Musgrave (Ed.) *Bilginin Gelişimi ve Bilginin Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi* içinde (s.70-110). Hüsamettin Arslan (Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Makale

Işık, O. (1994). "Değişen toplum/mekân kavrayışları: Mekânın politikleşmesi, politikanın mekânlaşması". *Toplum ve Bilim*, Sayı 64-65, 7-38.

Bildiri

Tekeli, İ. (2006). "Çok Paradigmali Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak", *Felsefe ve Sosyal Bilimler –Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri-*, s. 145-157. Ankara: Vadi Yayınları.

İnternet Kaynakları

<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016> (Erişim Tarihi: 09.02.2016)

Tekeli, İ. (2016). *A Discussion on the Evolution of the Concept of Sustainability*. Erişim Tarihi: 16.06.2016, https://www.academia.edu/29325390/A_discussion_on_the_Evolution_of_the_Concept_of_Sustainability_of_Cultural_Heritage.

Diğer Kaynakların Yazım Biçimi için bkz. <http://www.apastyle.org>



PUBLICATION RULES AND PRINCIPLES

Posseible Journal of Thinking, being a scholarly refereed journal, has been published electronically twice a year since 2012. Posseible Journal of Thinking has also been indexed by *The Philosopher's Index since 2016*.

Objectives and Publishing Policy of Posseible Journal of Thinking

The objective of **Posseible Journal of Thinking** is to publish theoretical studies having philosophical qualities on national and international level in the fields of Philosophy and Social Sciences, and thus to contribute to accumulation of knowledge and discussions in this field.

While putting its primary focus on philosophical studies, **Posseible Journal of Thinking** also welcomes interdisciplinary studies to be built upon the relations between Philosophy and other disciplines.

It is of great importance for **Posseible Journal of Thinking** to include studies which hold a critical point of view. The journal opts for forming an open discussion basis for studies and evaluations which are authentic and critical in their relations with current issues regarding the history of Philosophy.

Posseible Journal of Thinking is a journal which includes not only "review articles" prepared by invited guest authors, but also "research and commentary articles" having a philosophical perspective or discussing, criticizing or explaining a contemporary notion, theory, concept or study as well as translations and book reviews contributing to the academic environment in Turkey. The official languages of Posseible Journal of Thinking are Turkish and English

INFORMATION TO AUTHORS

PROCESS of ARTICLE ASSESSMENT

The articles sent to **Posseible Journal of Thinking** is firstly examined by editors and assistant editors in terms of their relevance with the journal's publishing principles and policies. Among the articles pre-reviewed by editors, the ones which failed to meet the required qualities such as the relevance with the journal's objective, scope, policies or the academic ethics or have a formal/stylistic efficiency are directly handed back to the authors without being sent to referees.

In the assessment of the articles sent to **Posseible Journal of Thinking** for publication, the most important criterion is academic quality. In this sense, it is expected from the articles sent to the journal to be authentic and contributing to available literature.

The articles found eligible for assessment are sent to two qualified referees in the related fields. The identities of referees and authors are kept confidential between these two parties. In case of one positive and one negative reviews from the referees, the article is sent to a third referee or the editor can make the final decision upon examining the reports of two referees. The final decision about the publishing of an articles is made by the editor. It is a must for authors to take critics, required changes and recommendations of the referees and the editor into their consideration. If there are some aspects they disagree with, they have the right to object with their reasons.

The articles sent to **Posseible Journal of Thinking** with the status of "Guest Author" upon request by the editor and editorial board are not subjected to the assessment of referees. Such articles are only



checked by the editorial board and some changes might be requested when necessary. Regarding these requests, Guest Authors have the right to object with their reasons if there is any disagreement.

The volume and issue number of the journal which will include the articles found appropriate to be published is determined by editor or editorial board. The author will be informed about the process via e-mail. The required time for the assessment of an article sent to *Posseible Journal of Thinking* lasts up to 2 or 3 months.

The copyright approval process of the articles that are to be send as "translations" shall be fulfilled by the translator(s) before and the written permission of the copyright holder concerning the copyright of the article or its translation and publismnt shall received. The related copyright or permission shall be provided with the text. "Posseible Journal of Thinking" does not hold a party about this subject matter.

Copyright of the articles whose publication is approved in **Posseible Journal of Thinking** belongs to *Posseible Journal of Thinking*. These articles cannot be re-published in a journal, a book, and etc. without the written permission of the journal's editor. Any copyright fees are not paid for the published articles in *Posseible Journal of Thinking*. The authors are responsible for their perspectives in their published articles, thus such perspectives do not possess the quality of being formal perspectives of *Posseible Journal of Thinking*.

SENDING PROCEDURES of ARTICLES to the EDITOR

The articles sent to **Posseible Journal of Thinking** must be unpublished anywhere else or unsent to be published. The ones which were presented during an academic meeting is accepted with a condition of notifying *Posseible Journal of Thinking* about the case. Hence, such author(s) shall explain the case explicitly in the e-mail to the editor.

The article to be sent to *Posseible Journal of Thinking* shall be sent to the e-mail address of the editor which is editor@posseible.com in a Word format (docx/doc). The article shall not be sent via post and in a pdf format.

Information and Addresses of the Editor and the Assistant Editors are as follows:

Ertuğrul Rufayi TURAN Posseible Journal of Thinking Editor

E-mail: editor@posseible.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Phone: 0312 3103280/1232

Ömer Faik ANLI Posseible Journal of Thinking Assistant Editor

E-mail: omeranli@yahoo.com

Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi

Felsefe Bölümü, Sıhhiye, Ankara

Phone: 0312 3103280/1219

WRITING RULES [Writing Rules were revised in 2018 and some changes were applied. These rules have been applied since 2018-Fall series.]

Articles sent to **Posseible Journal of Thinking** shall be written in compliance with the writing rules given below:

-Articles sent to the journal shall not exceed the word-limit of 12.000 including footnotes and references. Argumentative/opinion articles shall not be over 5000 words; as for book evaluations, 1200 words are the required word limit.



-Articles shall be written a word processing software which could save the document as *.doc and *.docx formats.

1. Article Title: Article title shall not be too long, and it is essential not to exceed 10 words as the word-limit. Article title is to be aligned to left in bold, in Tahoma style, in 14 type size. It shall be in small letters, but only initial letters of each word capitalized. Below the title, if the article is Turkish, an English version of the title shall be displayed, or vice-versa. This second title is to be italics, aligned to left in Tahoma style and in 12 type size by capitalizing only the initial letter of each word and keeping the others in lower case.

2. Article Authors: Under the article title, the author name is to be written italics, in bold, in Tahoma style, in 11 type size and aligned to left by capitalizing last names without any title. Below, the affiliation, address and e-mail of the author are to be italics, aligned to left and in 10 type size. In case of more than one author, a contact person shall be defined, and this is implied via an asterisk (*) next to the name and e-mail address of the contact person, and a phrase of this contact person is to be attached in parenthesis at the end of his e-mail address. If the address is the same for multiple authors, only this single address shall be written without numbering the names of the authors.

3. Abstract and Key Words: In an article, a summary shall take place both in Turkish and in English. Abstract shall include objective of the article, main scope of the problem and its results by not exceeding 500 words as the word-limit. Writing format shall be a single paragraph, italics in Tahoma style and in 8 type size. The titles of abstracts are to be in bold and italics at the beginning of the abstract. After the key words at the end of Turkish Abstract, a single space shall be left and English abstract is started. Key words shall take place right after Turkish and English abstracts, at least 3 or at most 5 key words that clearly represent the subject, scope and content of the article shall be presented.

3.1. Extended Abstract

Since Fall term, 2018, Possible Journal of Thinking has taken a decision for publishing the articles with an extended abstract in English, except for translations. An extended abstract is a way to ease readability and citation of articles at an international level. The extended abstract shall be about 10 percent of the total number of the words of article, be written in English, and be placed at the bottom of the article. This extended abstract has to contain the central issue, objects, detections and closing arguments of the article.

4. Article Page Format and Text Divisions: Page format of the article is "justified", distributed evenly between the margins, by leaving "single" space between the lines on a sheet of A-4 paper. As for spacing between the paragraphs, "automatically" choice is to be checked for before and after the paragraphs. In the first line of the paragraphs, there shall not be a "paragraph indentation." As for the layout, the margins (including top-bottom-right-left) shall be 2,5 cm. Page number is to be available in 10 type size and in Tahoma style at the end of the pages. All the texts of the article shall be written in 10 type size and in Tahoma style.

5. Headings and Subheadings: All the headings included in the article shall be in 10 type size and in Tahoma style, and aligned to left. First degree headings shall be typed in bold by capitalizing the initial letters of the words while second degree ones are in bold, italics and starting with capital letters and proceeding in small letters and third degree ones are italics and starting with capital letters and proceeding in small letters.

6. Footnotes: Authors should present the footnotes included in the article by numbering them (i.e. 1,2,3) at the end of the related page. Footnotes shall be typed in bold and justified in 8 type size and in Tahoma style with a single line spacing and no indentations.

It is possible for the author(s) to have presented the article in different symposiums, conventions, conferences and seminars, which should be clearly noted to the journal. In this case, the note about previous presentations of the article shall be presented on the first page together with the first footnote.



7. Citations: Resources referred in the article shall be presented in parenthesis with the name of the author, publication year and, when necessary, page numbers (Heidegger, 2009: 35). If there is more than one study of the same author within the same publication year, in references, letters (i.e. a,b,c, ...) are used in numbering them after the publication year (Heidegger, 2009a: 47). When more than one studies are referred, references shall be given in chronological order of the publication years (Kuhn, 1968; Heidegger, 1978; Rorty, 2000).

8. Quotations: In some cases, the author(s) may directly take a specific part of another study without editing any punctuation or quote it directly as it is. In such cases, the author(s) shall quote the part taken directly from its original study without making any mistakes and the reference shall be presented both in the text by including the page number and in the references part.

If the quote is less than 40 words, the quotation is written in a quotation mark ("...").

Sample:

As Sartre asserted with a deep narration in *Being and Nothingness*, it is "as a being which is what it is not and which is not what it is" (Sartre, 1956: 58).

If the quotation exceeds 40 words, it is written as a paragraph separately from the main text in 8 type size and in Tahoma style. This quotation in a separate paragraph should be justified by having 1,25 cm from right and left margins.

Sample:

As Popper states:

Every intellectual has a very special responsibility. He has the privilege and the opportunity of studying. In return, he owes it to his fellow men (or 'to society') to represent the results of his study as simply, clearly and modestly as he can. The worst thing that intellectuals can do - the cardinal sin - is to try to set themselves up as great prophets vis-à-vis their fellow men and to impress them with puzzling philosophies. Anyone who cannot speak simply and clearly should say nothing and continue to work until he can do so (Popper, 2000: 83).

9. References: The articles sent to Possible Journal of Thinking should be prepared by applying American Psychological Association (APA) style in their citations, quotes and footnotes. It is APA- 6th Edition that shall be taken into consideration by authors. Citations referred in the article shall be available in references and studies available in references shall be available in the article. Only the studies referred in the articles shall be kept in references and any studies which are not cited in the article shall not be included in the references. Of all the citations done in the article, the full information is to be presented. References are to be in alphabetic order of the last names of the authors, in Tahoma style and in 8 type-size. Indent of second line of each reference shall be 1.25 cm and the name of a book or a journal shall be italics.

Fundamental principles about writing references are as follows:

- While writing references, please "especially pay great attention to punctuation".
- In references, last names of all authors are capitalized and only each initial letter of other names should be displayed in capital letters.
- If there is more than one study of the same author in references, references are sorted from the oldest to the latest. In case of the studies with the same date, sorting is done with letters (i.e. 2000a, 2000b).



- Authors with the same surname are sorted according to the alphabetic order of their first names. Thus, if one has a name whose initial letter comes earlier than the other, the former one is listed first even though the latter has a study with an earlier date.
- DOI numbers of journals publishing online is provided, if available.

Writing Style of References

A Single Authored Book:

Godfrey-Smith, P. (2003). *Theory and Reality*. Chicago: The University of Chicago Press.

A Double or Multiple Authored Book:

Hardt, M.; Negri, A. (2005). *MULTITUDE War and Democracy in the Age of Empire*. NY: Penguin Books.

A book with an Editor:

Parusnikova, Z.; Cohen, R.S. (Ed.) (2009). *Rerhinking Popper*. USA: Springer.

A Section in a Book:

Masterman, M. (1992). *The Nature of a Paradigm*. I. Lakatos, A. Musgrave (Ed.) in *Criticism and the Growth of Knowledge* (pp. 59-90). London: Cambridge University Press.

An Article:

Spiegelberg, H. (1960). Husserl's Phenomenology and Existentialism, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 57, No. 2, pp. 62-74.

A Paper:

Tekeli, İ. (2006). "Çok Paradigmalı Bir Sosyal Bilim Alanında Yaşamak", *Felsefe ve Sosyal Bilimler –Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri-*, pp. 145-157. Ankara: Vadi Yayınları.

Online Resources:

<https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>(date accessed 09.02.2016)

Tekeli, İ. (2016). *A Discussion on the Evolution of the Concept of Sustainability*. Date Accessed: 16.06.2016, https://www.academia.edu/29325390/A_discussion_on_the_Evolution_of_the_Concept_of_Sustainability_of_Cultural_Heritage.

For further information about other reference writing style, please visit <http://www.apastyle.org>