



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İnsan Hakları Anabilim Dalı

HANNAH ARENDT'İN İNSAN HAKLARI ELEŞTİRİSİ VE KOZMOPOLİTANİZM

N.Ahu ÖZVERİ

Yüksek Lisans Tezi

Ankara,2023

HANNAH ARENDT'İN İNSAN HAKLARI ELEŞTİRİSİ VE KOZMOPOLİTANİZM

N.Ahu ÖZVERİ

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
İnsan Hakları Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2023

KABUL VE ONAY

N.Ahu ÖZVERİ tarafından hazırlanan "Hannah Arendt'in İnsan Hakları Eleştirisi ve Kozmopolitanizm" başlıklı bu çalışma, 11.01.2023 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof.Dr. Harun TEPE (Başkan-Danışman)

Prof. Dr. Cemal GÜZEL (Üye)

Doç. Dr. Sengün Meltem ACAR KESKİN (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylım.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinleri yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

N.Ahu ÖZVERİ

¹“**Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge**”

(1) Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu** iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.

(2) Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulunun** gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.

(3) Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, **tezin yapıldığı kurum** tarafından verilir *. Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, **ilgili kurum ve kuruluşun önerisi** ile **enstitü** veya **fakültenin** uygun görüşü üzerine **üniversite yönetim kurulu** tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.

Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir.

* Tez **danışmanının** önerisi ve **enstitü anabilim dalının** uygun görüşü üzerine **enstitü** veya **fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.**

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında zgn olduğunu, **Prof. Dr. Harun TEPE** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

N.Ahu ÖZVERİ

ÖZET

Özveri, N.Ahu. *Hannah Arendt'in İnsan Hakları Eleştirisi ve Kozmopolitanizm*, Ankara, 2023

Hannah Arendt, insan hakları eleştirisini, ardından çöken kederli sessizliğin son bulmadığı bir felaket olarak tanımladığı Birinci Dünya Savaşı sonrasında, üç imparatorluğun yıkılması ve yeni ulus-devletlerin kurulması sürecinde ortaya çıkan, sayıları milyonları bulan azınlıklar, mülteciler ve devletsiz halklara mensup insanların “devredilemez” diye tanımlanan haklarını, insan haklarını yitirmeleri üzerine kurar. Herhangi bir siyasi organın korumasından mahrum kalanların insan haklarından da mahrum kalması Arendt'e göre daha temel bir hakkı “haklara sahip olma hakkı”nı işaret eder.

Çalışmanın birinci bölümünde Arendt'in insan hakları eleştirisi ele alınmıştır. Ulus-devletin egemenlik ilkesi ile insan haklarının tanınması/korunması ilişkisi ve siyasal topluluğa üyeliğin hakların gerçekleştirilmesindeki belirleyiciliği Arendt'in eleştirisindeki temel noktalardır. İkinci bölümde ise Habermas'ın kozmopolitanizm yaklaşımı ele alınarak, Arendt'in insan haklarının gerçekleştirilmesine dair tespit ettiği sorunlara yanıt oluşturma olanağı tartışılmıştır. Habermas, etnik aidiyetleri temel alan yurttaşlık anlayışı yerine anayasal ilkeleri temel alan bir yurttaşlık kavrayışının geliştirilmesi gereğini dile getirir. Onun kozmopolitanizm yaklaşımının diğer unsuru ise insan haklarının tüm devletleri kapsayan bir anayasa olarak kabul edilmesi ve ulus-üstü örgütlenmelerle güvence altına alınmasıdır.

Anahtar Sözcükler: insan hakları, ulus-devlet, yurttaş, haklara sahip olma hakkı, kozmopolitanizm

ABSTRACT

Özveri, N.Ahu. *Hannah Arendt's Critique of Human Rights and Cosmopolitanism*, Ankara, 2023

The First World War, which is described by Hannah Arendt as a catastrophe that did not end with the depressing silence that followed, led the collapse of three empires and the establishment of new nation-states, which caused the millions of minorities, refugees, and stateless peoples to lose even their inalienable rights and Arendt establishes her human rights critique on this loss. According to Arendt the fact that those who are deprived of the protection of any political body are also deprived of their human rights indicates a more fundamental right, "the right to have rights".

In the first chapter of this study Arendt's critique of human rights is discussed. The relationship between the sovereignty principle of the nation-state and the recognition/protection of human rights and the importance of being a member of the political community on the realization of rights are the main points in Arendt's criticism. In the second chapter, Habermas's approach to cosmopolitanism and its potential to create answers to the problems that Arendt has identified regarding the realization of human rights is discussed. Habermas expresses the need to develop an understanding of citizenship based on constitutional principles rather than a citizenship based on ethnic affiliations. The other element of his cosmopolitanism approach is the acceptance of human rights as a constitution covering all states, assured by supranational organizations.

Keywords: human rights, nation-state, citizen, the right to have rights, cosmopolitanis

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI.....	ii
ETİK BEYAN.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
GİRİŞ.....	1
1. BÖLÜM : ARENDT'İN İNSAN HAKLARINA YAKLAŞIMI.....	7
1.1. ULUS-DEVLET, EGEMENLİK, FRANSIZ DEVRİMİ	8
1.2. ARENDT'İN İNSAN HAKLARI ELEŞTİRİSİ VE HAKLARA SAHİP OLMA HAKKI	19
2. BÖLÜM:KOZMOPOLİTANİZM.....	34
2.1. KANT'TA İNSANIN VE YURTTAŞIN HAKKI.....	35
2.2. <i>EBEDİ BARIŞ</i>	44
2.3. HABERMAS'IN İNSAN HAKLARINA YAKLAŞIMI	57
2.4. HALK EGEMENLİĞİ VE ANAYASAL YURTTAŞLIK.....	61
2.5. <i>EBEDİ BARIŞ</i> 'IN AÇTIĞI YOL	66
2.6. <i>EBEDİ BARIŞ</i> 'I AŞMAK	73

SONUÇ	78
KAYNAKÇA.....	86
EK 1. YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU.....	89
EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU.....	91

GİRİŞ

İki Dünya Savaşı arasında; Yahudiler, azınlıklar, çingeneler, komünistler, muhalifler, eşcinseller...vb. “ulus” içinde veya “makbul” yurttaş statüsünde sayılmayanların uğradığı zulüm, insanlık tarihinin en derin acıları olarak belleğimizdeki yerini korumaktadır. 1948 yılında Birleşmiş Milletler Genel Kurulu tarafından kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde dile getirilen insan hakları ilkeleri bu deneyimler doğrultusunda, insan onurunun ve yaşam hakkının hiçbir ayırıştırmaya tabi olmadan tüm insanlık için korunması gereğini ifade eder. Bu gereğin gerçeklikle çatışması ise insan haklarına getirilen ve güncelliğini koruyan eleştirilerin başında yer alır.

Hannah Arendt insan haklarının geleneksel kavranışındaki dönüşümü ve siyasal açıdan ilk sistematik eleştirisini yapmış ve geleceğin siyasetinde oynayabileceği rolü çalışmalarında geliştirmiştir (Çelebi, 2009, s. 85). Isaac'a göre insan hakları problemi Arendt'in yazdığı her şeyin merkezindedir; ulusal egemenliğin insan onuru ve yurttaş sorumluluğu ile uyumsuzluğu, doğal haklara ilişkin liberal kabullerin geçerliliğini yitirdiği bir zamanda insan haklarının etik temellerini yeniden düşünme gerekliliği, sıradan yurttaşların siyasal katılımını sağlamak ve insan onuruna bağlılığı temellendirmek için siyasetin yeni formlarına duyulan ihtiyaç bunlardandır (Isaac, 1996, s. 61).

İnsan hakları ilk somut biçimini, ulus-devletin hukuksal düzeni bağlamında güvenceye alınan temel haklar olarak, 1789 İnsanlık ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesi ve 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ile alır (Habermas, 2005, s. 403). Böylece, egemenliğin temeli ulusa, yasanın ve iktidarın meşruiyetinin kaynağı, tebaadan yurttaş statüsüne geçen insana devrolur. Dolayısıyla herhangi bir devlet, meşruiyetini, tüm vatandaşlarına, insanların sadece insan olmaları nedeniyle sahip oldukları hakları garanti ederek, hangi ulusal gruba mensup olurlarsa olsunlar topraklarında yaşayan bütün sakinlerini koruyarak sağlayacaktır (Arendt , 2018, s.293). Arendt insan hakları eleştirisini, bu kabulün

yani ulus-devletin çöküşü olarak tanımladığı, devletin yasaların aygıtı olmaktan çıkıp ulusun aygıtına dönüşmesi sürecinin yarattığı sonuçların analizi üzerine kurar.

Birinci Dünya Savaşı sonrasında, üç imparatorluğun (Rus, Avusturya-Macaristan ve Osmanlı) yıkılması ve yeni ulus-devletlerin kurulması süreci, belli bir toprak parçası üzerinde yaşayan ve bütün sakinlerini yurttaş olarak gören anlayışın yerine etnik homojenliği geçirerek, sayıları milyonları bulan azınlıklar, mülteciler ve devletsiz halklara mensup kitleler yaratır. Bu devletsiz halklar ve azınlıklar, kendilerini temsil edecek ve koruyacak bir yönetimden yoksundurlar. Öyle ki onlar, devredilemez diye düşünülen, hatta öyle tanımlanan hakları, yani insan haklarını yitirmişlerdir. Arendt'e göre kendi ulusal yönetiminden yoksun bir halkın insan haklarından da yoksun kalacağı, Fransız Devrimi'nin, İnsan Hakları Bildirisi ile ulusal egemenliği birleştirmiş olması gerçeğinde dayanağını bulur (Arendt, 2018, s. 264). Bu durumdaki insanlar yalnızca uygulanabilir olmadığı için değil, aynı zamanda siyasal bir topluluğa dahil olmadıkları için tamamen haklarından yoksundur. Arendt'e göre, geçmişte anlaşıldığı şekliyle evrensel insan haklarının sorunu, gerçekten insan haklarına değil, yurttaşlık haklarına atıfta bulunmalarındır. Arendt'in insan haklarına bakışının ve insan onurunun hangi koşullar altında tehdit edildiğini anlama konusundaki kaygısının temeli bu paradokstur; insandan başka bir şey olmamak, artık insan haklarına güvenilmeyeceği anlamına gelir. Dolayısıyla "hak-sız"ların felaketi hak bildirelerinde yer verilmiş haklardan yoksun olmak ya da yasalar karşısında eşit olmamaktan değil, herhangi bir topluluğun üyesi olmamalarından, onlar için bir yasanın var olmamasındandır. Arendt bu yoksunluğu giderecek hakkı, "haklara sahip olma hakkı" diye tanımlar. Bu hak, kişinin bir tür örgütlü topluluğun üyesi olarak, eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşaması hakkıdır (Arendt, 2018, s. 304).

Haklara sahip olma hakkını günümüzde değişik yönleriyle ele alan, sorunsallaştıran iki ana akımdan bahsetmek mümkündür. Bunlardan Arendt'in açtığı yolu takip eden Etienne Balibar, Calude Lefort, Jacques Ranciere ve

Giorgio Agamben, hakların siyasallaştırılması ile demokratik bir insan hakları siyaseti arasında sarsılmaz bir bağ olduğu konusunda hemfikirdirler. Buna göre hak kavramı hakların taşıyıcısı olanların pratikleriyle şekillenir ve haklar siyasal mücadelenin asli unsurlarındandır. Balibar, Arendt'in hakları siyasal bir perspektife dayandırmasını haklı bulur. Ona göre siyaset yapma hakkı esasen eylemde bulunma hakkıdır. Lefort ise insan haklarını siyasal düşünüşte neyin hak olup olmadığına dair bir hak bilinci yaratması açısından önemli bulur. Ona göre talep eden aktörler tarafından yaratılan haklar öncelikle mücadele içinde kavranmalıdır. Hakların yasalarla güvence altına alınması ikincildir. Ranciere, ne Arendt gibi insan ve yurttaş ayırımına başvurur ne de Balibar gibi her ikisini birbirinin tamamlayıcı unsuru olarak görür. Ranciere'e göre insan hakları topluluğun kendini güvenceye aldığı yazılı haklara karşılık gelir. Diğer yandan bu haklar, onları güvence altına alanların belirleyiciliğinin damgasını taşır. Siyaset bu iki durum arasında oluşan çatlak arasında oluşur. Agamben ise hakları biyopolitik bağlamda ele alır. Ulus devlet egemenliğini, hakları doğum ve ulus arasında sınırlandırması ile eleştirir. Bu, doğumun insan haklarına sahip olmak için yeterli olmaması, bunun için ulusa aidiyeti gerektiren ve ulus devletin belirleyiciliğindeki koşulların sağlanması gerektiğidir. Arendt'in eleştirisini sorunsallaştıran ikinci akım ise insan haklarını ahlaki içerimleri olan evrensel talepler olarak alır. İnsan haklarının uluslararası ve ulus-üstü örgütlenmelerle güvence altına alınıp desteklenmesi gereğini ifade eder (Çelebi, 2009, s. 87-107). Bu çalışmada kamusal, ulus-üstü hukuk yaklaşımının temsilcilerinden yeni Kantçı çağdaş felsefecilerden Jürgen Habermas'ın kozmopolitanizm anlayışı ele alınacaktır.

Bu anlamda çalışmanın birinci bölümünde Hannah Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları Emperyalizm* adlı kitabının "Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu" bölümünde yer verdiği, ulus-devlet, halk egemenliği ve insan/yurttaş kavramlarına dair tespitleri üzerinden kurduğu insan hakları eleştirisini anlaşılır kılmak için, Fransız Devrimi'nin ideolojik kurucusu denebilecek Jean-Jacques Rousseau'nun *Toplum Sözleşmesi* adlı eserinde yer verdiği "genel irade", "insan", "yurttaş" ve "egemenlik" kavrayışına değinilecek;

Arendt'in insan hakları eleştirisine zemin oluşturan tarihsel sürece ilişkin görüşleri serimlendikten sonra insan hakları eleştirisi ve "haklara sahip olma hakkı" kavramı ele alınacaktır. Arendt'in ortaya koyduğu eleştiri, hem siyasal örgütlenme modeli olarak ulus-devletin yurttaşlığı tanımlama ve tanıma pratiklerinin hem de siyasal korumanın dışına düşen "insan"ın, haklarından mahrumiyeti anlamında çift yönlü bir düşünme gereğini açığa çıkarmaktadır. Bu kapsamda çalışmanın ikinci bölümünde, hem yurttaşlık kavramını kapsayıcı bir şekilde yeniden kurması hem de insan haklarının korunmasını ulus-devletin sınırları ötesinde kurgulamasıyla önemli bulduğumuz Habermas'ın kozmopolitanizm yaklaşımı ele alınacaktır. Habermas insan haklarının gerçekleştirilebilirliğini ulus devletin hukuk düzeni içinde mümkün görürken, ahlaki bakımdan temellendirilebilmeleri nedeniyle bu hakların evrensel olarak geçerli olduğu görüşündedir. Dolayısıyla insan hakları yalnız yurttaşların değil, tüm insanların hakları olarak böylesi bir geçerlilik düzleminde değerlendirilmelidir. Bu bakış açısıyla Habermas, insan hakları ihlallerinin, dünya çapında kabul edilecek ve tüm devletleri bağlayacak anayasal normlar oluşturmakla engellenebileceğini düşünür. Ona göre bunun yolu, Kant'ın devletler arasındaki savaşları sonlandıracak kozmopolit bir barış dönemini hedef alan fikri ile açılmıştır ve yapılması gereken günümüz koşullarına göre bu fikrin yeniden formülasyonudur (Habermas, 2005, s. 397-404). Dolayısıyla Habermas, insan hakları ihlallerini önlemenin kozmopolit bir düzenle mümkün olacağını, bu durumda insan hakları ihlalleriyle ahlaki bir bakış açısı nedeniyle ne doğrudan savaşılacağını ne de bu ihlalleri lanetlemekle yetinileceğini, ancak bu ihlallerin suç sayılacak eylemler olarak kovuşturulmasını sağlayacak kurumsallaşmış hukuksal prosedürlerin devletler tarafından örgütlenmiş bir hukuksal düzen çerçevesinde hayat bulmasıyla gerçekleştirilebileceğini düşünmektedir (Habermas, 2005, s. 407). Bunun için ulus-devlet sınırlarını ve politika öncesi aidiyetleri temel alan yurttaşlık anlayışı yerine anayasal ilkeleri temel alan bir yurttaşlık kavrayışı geliştirilmesi ve evrensel insan haklarının tüm devletleri kapsayan bir anayasa olarak kabul edilmesi gereklidir. Habermas, kozmopolitanizm tartışmasını Immanuel Kant'ın *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme (Ebedi Barış)* adlı eseri ile ortaya koyduğu kozmopolitanizm

anlayışının eleştirisi üzerinden kurar ve günümüz gereklerinin Kant'ın kazanımlarını gözeterek aşmayı nasıl mümkün ve zorunlu kıldığını göstermeyi amaçlar. Kant'ın kozmopolitan politika teorisi modern kozmopolitanizm için kurucu bir nitelik taşımaktadır. Kant'a göre, sürekli ordularla yürütülen savaşlar dahi içimizdeki insanlık haklarıyla bağdaşmazken, vatandaşlarını öldürmek ve öldürülmek için paralı asker yapan bir devlet insanları birer makineye indirgemektedir (Habermas, 2007, s. 113). Ona göre insan türünü sevmeye layık kılan yeteneklerinin gelişebileceği yegâne durum, kozmopolitan bir anayasayla, halklar arasındaki hukuk durumunun inşasıyla mümkündür (Kant, 2010, s.50). Yeryüzündeki haksızlıkların duyulup bilinir olmasını dünya yurttaşlığı hakkının makûliyetinin bir göstergesi olarak alan Kant, bu hakkı bütün insanlar için insan haklarını sağlayacak kamu hukuku kapsamında ele almak gereğini ifade eder (Kant, 2009, s. 323). Hassner'e göre "Kantçı politikanın esas problemi, insan haklarının doğası, bu hakların felsefi ve ahlâksal statüsüdür" (Hassner, 2010, s. 85). Kant, hukuksal görevleri, her insandan hem kendi şahsında taşıdığı hem de başkalarının sahip olduğu haklara, yani insan haklarına saygı gösterme talebi olarak alır (Hassner, 2010, s. 93). Dolayısıyla Kant'ın kozmopolit barış idesini ele almadan önce bu ideye de temel olan insan hakkını nasıl içeriklendirdiği, insanı ve yurttaş hakları bakımından nasıl bir ayrıma tabii tuttuğunu anlamak hem çalışmanın temel problemi açısından anlamlı olacak hem de Arendt ve Habermas'daki düşünsel izlerini takip etmek açısından aydınlatıcı olacaktır. Bu nedenle Kant'ın kozmopolitan politika teorisi için esas alınacak olan *Ebedi Barış* adlı denemesindeki görüşlerine yer vermeden önce, insan ve yurttaş hakkına ilişkin yaklaşımı Pierre Hassner'in *Immanuel Kant "Ahlâk ve Politika İlişkisi"* adlı makalesi ve Kant'ın *Yaygın bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz* adlı denemesindeki görüşleri üzerinden tartışılacak ve ardından Habermas'ın kozmopolitanizm yaklaşımı ele alınacaktır.

Günümüzde insan hakları, kimsenin kolaylıkla ya da alenen karşı çık(a)mayacağı etik ilkeler olarak duyulup bilinir olsa da aynı yaygınlık ve yakıcılıkla insan hakları ihlalleri de süregitmektedir. Çalışmada Arendt'in insan

hakları eleştirisi ile ortaya koyduğu sorun ve bu soruna, Habermas'ın insan haklarının anayasallaştırılması ve ulus-üstü işlerliğe kavuşturulacak bir örgüt – Birleşmiş Milletler- aracılığıyla korunması olarak özetleyebileceğimiz kozmopolitan projesi ile yanıt oluşturma olanağı tartışılacaktır. Bir başka ifadeyle, kısaca ve Kant'a¹ referansla, kozmopolitan düzlemde teoride geçerli olan insan haklarının, pratikte de geçerliliğini sağlamanın mümkünlüğü yukarıda verilen çerçevede ele alınacaktır.

¹ “O halde kozmopolitan düzlemde de bize şunu iddia etmek düşer: Akılsal temeller üzerinde teoride geçerli olan şey, pratikte de geçerlidir ” (Kant, 2010, s.56).

1.BÖLÜM

ARENDT'İN İNSAN HAKLARINA YAKLAŞIMI

“Benim gibi insanları yok edecekler, yaşamak için birazcık hava bile bırakmayacaklar. Peki nereye kaçmalı? Dünya bize kapılarını kapatacak, bense yabancı ve düşman olarak hor görüleceğim bir devletin tutsaklığında yaşamayı istemiyorum.”

Stefan Zweig

Isaac'a göre siyaset teorisinde insan haklarıyla ilgili ahlaki ve hukuki konulara yer vermese de insan hakları problemi Arendt'in yazdığı her şeyin merkezindedir. Arendt siyaset teorisini neredeyse tamamen gölgede kalmış bir kamusal dünyayı yeniden kurma çabası olarak sunar. Bu çaba önemli oranda onun “dünyasızlık” olarak tanımladığı yerinden edilme ve yozlaşmanın modern sorunlarınca belirlenir ve bu yerinden edilme ve yozlaşma sorununa yaklaşımında insan hakları problemlerinin merkezinde olan bir dizi konuyu ele alır; ulusal egemenliğin insan onuru ve yurttaş sorumluluğu ile uyumsuzluğu, doğal haklara ilişkin liberal kabullerin geçerliliğini yitirdiği bir zamanda insan haklarının etik temellerini yeniden düşünme gerekliliği, sıradan yurttaşların siyasal katılımını sağlamak ve insan onuruna bağlılığı temellendirmek için siyasetin yeni formlarına duyulan ihtiyaç bunlardandır. Arendt insan haklarının bir ahlaki spekülasyon ya da hukuk felsefesi sorunu değil, siyaset sorunu, yeni ve etkili dayanışma ve aidiyet/ortaklık biçimlerini harekete geçirme sorunu olduğuna inanır. Onun siyaset teorisi insan haklarıyla ilgili ahlaki ve yasal konulara ilişkin hemen hiç öneri sunmaz, fakat insan haklarının detaylandırılmasına merkezi bir önem veren ahlak felsefesine ilişkin eserlerde bulunmayan vazgeçilmez bir içgörü içerir (Isaac, 1996, s. 61). Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserinin “Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının

Sonu” bölümlerinde ele aldığı insan hakları eleştirisi, insan haklarına yönelik eleştirel yaklaşımların esin kaynağı olmuştur. Arendt’i 20. yüzyılın en büyük politik düşünürlerinden biri olarak tanımlayan Benhabib, onun aynı zamanda Kant’tan sonra kozmopolit yasanın muğlak mirasına yönelen ve egemen devlet sisteminin özündeki paradoksları derinden tahlil eden kişi olduğunu belirtir (Benhabib, 2018, s.60). Bu çalışmada da ulus-üstü yaklaşımın temeli olarak kabul gören Kant’ın kozmopolit yaklaşımı ve bu yaklaşımı revize etmek gereğini ifade eden Jürgen Habermas’ın görüşlerine yer verilecektir. Bu bölümde ise öncelikle Arendt’in insan hakları eleştirisini anlaşılır kılmak için Fransız Devrimi’nin kurucu felsefesi diyebileceğimiz Rousseau’nun toplum sözleşmesinde ortaya koyduğu düşünceleriyle Arendt’in ulus-devlet yaklaşımı, insan hakları eleştirisi ve “haklara sahip olma hakkı” kavramı ele alınacaktır.

1.1. ULUS-DEVLET, EGEMENLİK VE FRANSIZ DEVRİMİ

Birinci dünya savaşını yalnız bir dönemin kapanıp yeni bir dönemin başlaması olarak değil, ardından çöken kederli sessizliğin son bulmadığı bir felaket olarak tanımlayan Arendt, öncesi ve sonrasıyla bu ilk patlamanın, sonrasında kimsenin durdurmaya gücünün yetmediği zincirleme bir tepkime başlattığını ifade eder. Birinci Dünya Savaşı daha önce hiçbir savaşın yapamadığı bir şeyi yapar, Avrupa uluslar topluluğunu tamir edilemez biçimde parçalar ve yine daha önce eşine rastlanmamış bir ekonomik bunalıma neden olur (Arendt, 2018, s. 255). Avrupa'nın her yerine özgü bir durum olmakla birlikte, özellikle mağlup ülkelerde ve Çifte Monarşi ile Çarlık İmparatorluğunun tasfiyesi sonucu yaşanan parçalanma, yeni devletlerin kurulmasına neden olur. Böylece farklı ulusların aynı imparatorluk altında yaşamasını sağlayan merkezi despotik bürokrasi de dağılacaktır (Arendt, 2018, s. 257) . Bu dağılma, önemli sonuçlar yaratacak, ulus-devletin yapısına içkin olan tehlikenin açığa çıkmasına, devletin, yasaların bir aygıtı olmaktan çıkıp ulusun aygıtına dönüşmesi sürecinin tamamlanmasına neden olacaktır (Arendt, 2018, s. 269). Arendt’in ulus-devletin çelişkilerine dair tespit ve eleştirileri anlaşıldığında, bir anlamda ulus-devlet kavramıyla görünürlük kazanan insan hakları kavramına dair eleştirileri de daha anlaşılır

olacaktır. Ulus-devletin iki iddiası vardır: halkın temsili ve ulusal egemenlik. Bütün ulusun çıkarlarına hizmet ettiği varsayılan mutlak monarşinin yıkılması ve yeni sınıfların ortaya çıkması, devletin ulus tarafından fethini önemli oranda kolaylaştırır. 18. yüzyılda henüz birbirinden ayrı olan ve Birinci Dünya Savaşı sonuna kadar Rusya ve Avusturya-Macaristan'da ayrı kalmaya devam eden iki etken—ulusallık(milliyet) ve devlet- Fransız Devrimi sonrasında ve 19.yüzyıl boyunca gelişimini sürdüren ulus-devletin bünyesinde birleşmiştir. Halkların kendilerini kültürel ve tarihsel varlıklar olarak kavramaları ve topraklarını, ortak geçmişin izleri ve etkileriyle bugüne taşınan bir yurt, geleceklerini de yine bir ortak uygarlığın gelişimine bağlı olarak görmeleri biçiminde tanımlanabilecek ulusallık bilincinin gelişimiyle ulusların tarih sahnesine çıkışı ve özgürleşme süreçleri başlamıştır (Arendt, 2018, s. 191). Yüzlerce yıllık deneyimden devlet yapısına miras kalan anlayış, devletin en yüce görevinin “...hangi ulusal gruba mensup olurlarsa olsunlar topraklarında yaşayan bütün sakinlerini koruması” ilkesine ve yüce bir hukuki kurum olarak hareket edeceğine dair inançtır. Arendt yükselen ulusal bilincin devletin bu asli işlevini yitirmesine neden oluşunu ulus-devletin trajedisi olarak tanımlar (Arendt, 2018, s. 192). Bu süreçte devlet, asli görevini, toprakları üzerinde yaşayan tüm insanları koruma sorumluluğunu “ulus” adına feda eder: “Devlet, halkın iradesi adına, sadece ‘ulusal grupları’ yurttaş olarak görmeye, bütün toplumsal ve siyasi hakları sadece köken hakkıyla ve doğumla ulusal topluluğun mensubu olan kimselere vermeye zorlandı. Bu, bir ölçüde devletin hukukun aygıtı olmaktan çıkarak ulusun aygıtı olmaya dönüştüğü anlamına geliyordu” (Arendt, 2018, s. 191-193). Ulus ile devlet, ulusal çıkarlar ile yasal kurumlar arasındaki dengenin kırılma anı ulus-devlet yapısına içkin bir tehlike olsa da, Arendt’e göre “...ulus devletlerin kurulması, anayasal yönetimin kurulmasıyla çakıştığı ölçüde, ulus-devletler her zaman, keyfi yönetime ve despotizme karşı hukukun egemenliğini temsil etmiş ve ona dayanmışlardı” (Arendt, 2018, s. 269). Bu riskin hayat bulması ve devletin yasaların aygıtı olmaktan çıktığının itirafı Birinci Dünya Savaşı sonrasında, denge tamamen bozulduğunda, hiçbir yere kabul edilmeyen ve hiçbir yerde asimile olamayan göçmen grupları, yeryüzünün posası olanlar ortaya çıktığında gerçekleşir (Arendt, 2018, s. 255-256). Ulus-devletlerin, Birinci

Dünya Savaşı sonrasında yıkılan Avrupa İmparatorluklarının sınırlarının yeniden çizilmesi ile oluşan “azınlık sorunu”nu çözüme kavuşturulmasındaki acizliklerinin veya belki de isteksizliklerinin nedenini Arendt, modern ulus-devletin tam da temeli olan egemenlik fikrine dayandırır (Lilja, 2018, s. 543). Arendt için egemenlik fikri, siyasi düşüncenin temel sorunlarından biridir (Parekh, 2008, s. 23). Dolayısıyla Arendt açısından, İkinci Dünya Savaşı’ndan önce Avrupa’da azınlıkların ve vatansız kişilerin haklarının korunmasındaki başarısızlık, en azından kısmen, bir ulusun egemenlik hakları ile bir bireyin temel insan hakları arasındaki çatışmayla açıklanabilir (Parekh, 2004, s. 43). Arendt egemenlik söyleminin derinden apolitik olduğunu, çünkü siyasal eylemin ve kamusal alanın çoğulluğunu ortadan kaldırma girişimini içerdiğini ifade eder. Egemenlik kuralla ilgilidir ve komuta ve itaate dayanır, dolayısıyla egemenliğin bir kral, parlamento veya halk adına sürdürülmesi fark etmez. Egemenlik söylemi her koşulda tek bir “temsilci” merci tarafından sahiplenilir böylece tiranlığa, yani hukukun üstünlüğünün ortadan kaldırılmasına yol açar. Arendt, *Devrim Üzerine* adlı kitabında Amerikan Devrimi ve Amerikan cumhuriyetinin kuruluşuna ilişkin analizinde, “...insan ilişkileri alanında egemenlik ve tiranlığın aynı olduğunu” belirterek bu iddiayı vurgular. Dolayısıyla egemenlik yalnızca çoğulluğu ortadan kaldırmakla kalmaz, aynı zamanda Arendt’in bir siyasi topluluğa katılım olarak özgürlük kavramıyla da bağdaşmaz (Lilja, 2018, s. 543). Arendt’in ulusal egemenliğe itirazının temelinde şu düşünce vardır: sosyal uyumu yaratmayı hedeflediği için ulusal egemenlik insani çoğulluğu tehdit eder. Çoğulluk, Rousseau'nun özgürce yaşamın yöntemi olarak önerdiği “genel irade” fikri ile uyumlu değildir (Lilja, 2018, s. 544).

Fransız Devrimi ile egemenliği ulusa devreden modern ulus-devlet, yukarıda da değinildiği üzere ulusun egemenlik hakları ile bireyin temel insan haklarının hem genel anlamda ilan ve kabulünün hem de bu ikisi arasındaki çatışmanın kaynağıdır. Kendi ulusal yönetiminden yoksun bir halkın insan haklarından da yoksun kalacağı, Fransız Devrimi'nin, İnsan Hakları Bildirisi ile ulusal egemenliği birleştirmiş olması gerçeğinde dayanağını bulur (Arendt, 2018, s. 264). Bu tespiti anlaşılır kılmak için Fransız Devrimi'ni olduğu kadar ulus-devlet

ideolojilerini de etkilemiş olan Rousseau'nun toplum sözleşmesi ve genel irade kavramlarına kısaca değinmek yararlı olacaktır.

Rousseau, toplum sözleşmesi ile topluma katılan her bireyi, tüm haklarıyla birlikte toplumun tümüne kendini bağladığını düşünmektedir. "Toplum sözleşmesini kısaca şöyle tanımlamak mümkündür: 'Her birimiz, varlığımızı ve bütün gücümüzü hep birlikte genel iradenin yüce yönetimine veriyor ve her üyeyi bütünü bölünmez bir parçası kabul ediyoruz" (Ağaoğulları, 2010, s. 76). İlkel durumdaki "doğal özgür insan" toplumsallaşarak "toplumsal köle insan" durumuna geçer, bireylerin kendi iyiliklerini gözeterek katıldıkları ve özü "ortak iyilik" olan toplumsal sözleşmenin amacı ise "toplumsal özgür insan"ı, yani yurttaşı yaratmaktır. Belirli kişilerin değil, herkesin iyiliğini hedefleyen, ortak iyiliğin esas olduğu ve sözleşmeyle yaratılan toplumsal-siyasal bütünü (halk-devlet) bu amacını gerçekleştirebilmesi için ortak olanı gözeten, kendine özgü bir iradesi olması gereklidir, bu irade ise yurttaşın iradesi olan "genel irade"dir. Her ne kadar bireysel iradelere kaynaklansa da genel irade bu iradelere ayrı ve üstün, bütüncül bir iradedir. Halk toplantılarında sağlanacak birlik ve birliğine ne denli yaklaşırsa genel irade o denli ağır basar, sonuç olarak ise çoğunluğun oyu diğer yurttaşları her zaman bağlar (Ağaoğulları, 2010, s. 86-91). Aynı anda hem insanın hem de yurttaşın yaratılamayacağını ve özel iradeyi "insan" ile genel iradeyi "yurttaş" ile özdeşleştiren Rousseau insan ile yurttaş (toplumsal insan) arasında bir seçim yapmak gerektiğini ifade eder, yurttaş ya da toplumsal insan Rousseau için "...kişisel görüşlerini ve çıkarlarını bastıran, kendini bütünü ayrılmaz bir parçası olarak gören ve salt ortak iyiliğe yönelen kimse"dir (Ağaoğulları, 2010, s. 96). Özgürlüğü bireyin vazgeçemeyeceği, başkasına devredemeyeceği doğal yapısı olarak tanımlayan Rousseau için özgürlüğünden vazgeçmiş birey insanlığından da vazgeçmiştir ve toplumsal yaşamda özgürlüğün garantörü yine egemenliktir. Egemenlik ise halkın iradesinin yani genel iradenin işleyişidir (Ağaoğulları, 2010, s. 100). Rousseau'ya göre kendi çıkarını göremeyen, ne istediğini bilemeyen ve önemli oranda burjuvayla özdeşleşen modern insan kendi yazgısını belirleme yeteneğine sahip olmadığı için genel iradenin yaratılması gerekir. Halkın birliği

içinde ve halkın iradesine katılarak bu yeteneğe kavuşacak olan birey, bu nedenle toplum sözleşmesi yapılırken kendini tüm haklarıyla beraber toplumun tümüne bağlar ve yine sözleşmeyle siyasal beden bireyler üzerinde mutlak bir iktidara sahip olur (Ağaoğulları, 2010, s. 127).

Rousseau'nun yukarıda yer verilen fikirlerini özetlemek gerekirse, bireysel irade ve varoluşların tek bir bütün içinde erimesi olarak tanımlayabileceğimiz genel irade toplum sözleşmesinin temelidir. Toplumsal sözleşmenin amacı, toplumsal özgür insanı, yani yurttaşı yaratmaktır. Ortak iyiliğin esas olduğu toplum sözleşmesi, özel iradelerin genel irade ile tek bir bütüne, bu iradeye tabi olan "insan"ın da "yurttaş"a dönüşümünün ifadesidir. Özgür insan, varlığını ve özgürlük koşullarını egemenliğe, yani genel iradenin işleyişine borçludur. Rousseau için eşitlik ve diğer haklar da tıpkı özgürlük gibi toplum sözleşmesi ile varlık bulan siyasal toplum ile mümkündür. Bireyler genel iradeye katılarak (genel iradeye tâbi olarak) birer yurttaş olur ve böylece yasalarca tanınmış hakların sahibi olur. Oysa siyasal düzenin varlık nedeni, herkesin eşit (dolayısıyla özgür) kılınmasıdır. Bu eşitliğin gerçekten kurulabilmesi ise her üyenin siyasal topluma bağlı olmasını gerektirir. Bir başka deyişle, eşitlik, bütün bireylerin devletin karşısına her şeyden yoksun bir şekilde gelip ondan eşit haklar almalarıyla kurulabilir. Demek ki doğal hakların sözleşmeyle toptan teslim edilmesi kurgusu, toplumsal haklara dönüşen bu hakların bireyler arasında eşit bir biçimde paylaştırılmasını mümkün kılmaktadır. Her birey genel iradeye katılan bir yurttaş konumuna gelerek yasalarca belirlenmiş özgürlüğe ve diğer haklara kavuşmaktadır. Bu bakımdan siyasal toplum, önceden var olan bir özgürlüğün koruyucusu değil, fakat bir özgürlük yaratıcısıdır. Kısacası gerek özgürlük gerek diğer haklar, insan doğasının özünde bulunuyorlarsa da, toplumsal ilişkilerde bireylerce kullanılabilmeleri için devlet tarafından yeniden yaratılmaktadırlar (Ağaoğulları, 2010, s. 130).

Rousseau'nun günümüzden bakıldığında "makbul yurttaş" olarak tanımlanabilecek bireyi için vatanseverlik önemli bir belirteçtir, bu nedenle de kozmopolitanizmi vatanseverliğin anti-tezi gibi gördüğü söylenebilir. Rousseau

için insan, "...kendisini, kendi kanlı canlı varlığıyla, yaratılan bütünün, toplumun ayrılmaz bir parçası olarak gören ve salt genel iradeye yönel[diğinde]", "...kendi varlığını devletin varlığının bir parçası olarak algıla[duğunda]" gerçek yurttaşdır (Ağaoğulları, 2010, s. 151-152). Bunu başarmak için yurttaşlar arasında duygusal bağlar kurmak gereğini ifade eden Rousseau, devletin üyelerinde yurttaşlık bilincini yaratıp onları birbirine bağlayacak iki duygu tanımlar: vatanseverlik ve dindaşlık. Bu iki duygu, ortak bir kültürün yaratılmasını, bireylerin bu kültürü özümsemesini, dolayısıyla bireysel iradelerin genel iradeyle uyumlu hale getirilmesini, böylece toplumun duygu ve düşünce birliğine sahip gerçek bir ulusa dönüşmesini sağlar. Bu nedenle de Rousseau, "Aydınlanma'nın kozmopolitizmini vatanseverlik duygularının gelişimi için bir engel olarak görüp mahkûm eder" ve "...toplumun kendisini diğer halklardan farklı kılacak bir ulusal ruha sahip olmasının önemini vurgular" (Ağaoğulları, 2010, s. 153-154).

Rousseau için özgürlük, kendi kendini yönetebilmek demektir. Ancak bireylerin bir arada yaşayabilmeleri ve bu anlamda özgür olabilmeleri, kolektif olarak kendilerini yönetebilmeleri için tek bir iradeyi paylaşmaları gerekmektedir. Toplumsal sözleşme ile bir araya gelen yurttaşlar yeni kolektif bir kişilik kazanır ve çokluğu tek bir kişi haline getirmek için tek bir irade ortaya koyarlar. Rousseau için, sadece halk egemendir; sadece genel irade hukukun kaynağıdır.

Arendt içinse "genel irade"nin egemenliği, siyasetin ve özgürlüğün temelini oluşturan şeyin, insan çoğulluğunun ortadan kaldırılması riskini taşır (Lilja, 2018, s. 544). Arendt için, egemenlik ilkeleri daima ve ancak şiddet araçları sayesinde, yani esasen siyaset dışı araçların yardımıyla sürdürülebilecek bir hayaldir. İnsanlık durumunu, insan değil, insanların yeryüzünde yaşadıkları gerçeği belirler, dolayısıyla " ...özgürlük ile egemenlik özdeş olmaktan o kadar uzaktırlar ki, birlikte varolmaları bile mümkün değildir... şayet insanlar özgür olmak istiyorlarsa, reddetmeleri ve tanımamaları gereken şey tam da bu egemenliktir" (Arendt, 2012, s. 223). Böyle bir "genel irade"nin varlığı veya gelişimi ancak, birliği/yekpareliği herhangi bir çeşitlilik kaynağınca tehdit

edilmeyen insanlar arasında mümkündür. Dolayısıyla sadece bu genel iradeyle özdeşleşebilen ve onu neredeyse bir kutsal emir olarak kabul edenler yurttaşlığa uygun olabilir. Arendt'in Rousseau'nun düşüncesinin Fransız devriminin gelişimi üzerindeki etkisine ilişkin analizi, onu o zamandan beri ulus fikrinin homojenlik talebiyle yakından ilişkili olduğu sonucuna götürür. Ulusal egemenlik ilkesinin devlet yönetiminin temel ilkesi olarak kabulü, dolayısıyla devletin ulus tarafından fethi, devletin en yüksek yasal kurum olarak rolünün zayıflamasının yanı sıra Arendt için siyaset ve siyasal eylem için bir ön koşul olan insan çoğulluğunun da ortadan kaldırılmasına yol açar (Lilja, 2018, s. 545). Bu düşüncenin izleri Fransız devrimcilerin devrime ilişkin kaygılarında görülebilir. Arendt'in tam aksi yönde ve eleştirdiği gibi, Fransız Devrimcileri liberal özgürlüklere ve farklı çıkarlara sahip bu yeni bireylerin ortak bir bütün sağlamaları için farklılıkları bertaraf edecek bir birlik oluşturma kaygısı duyarlar.

Fransız devrimi ile Ulusal Kurucu Meclis'in mutlak monarşiyi, feodal yapıyı yıkması, yaşamın farklı alanlarını liberalleştirmeye yönelik kararların uygulamaya konulmasını, bu anlamda burjuvazinin hareket özgürlüğü ile birlikte kendi yazgısını kendi elinde bulunduran, eşit haklara sahip, kendi kendine yeterli insan idealini gerçekleştirir. Tam da bu noktada bir parantez açmak ve kendi yazgısını elinde bulundurabilen yurttaşların niteliğine dair bir açıklama yapmak gerekir. Hukuksal-anayasal düzenlemeler bireyi siyasal iktidarın aşırılıklarına karşı koruma hedefindedir, ancak bireyci kaygılarına rağmen Rousseau ve Sieyes'i izleyen burjuva devrimciler aynı zamanda bireylerin salt kendi çıkarlarını gözetmeleri ve bir ortak noktada birleşmemeleri durumunda, siyasal toplumun varlığının dahi tehlikeye düşeceği kanısı ile hareket ederek, kamusal düzeyde genel iradeyi, ortak çıkarı yaratmak ve siyasal toplumu sağlam temeller üzerine oturtmak sorunu ile karşılaşır. Devrimcilerin nezdinde tiranlıkla bir olan *Ancien Regime*, toplumun kral ve uyruklar, çeşitli tabakalar ve cemaatler arasında bölünmüşlüğü üzerine kuruludur. Bireyin özgürlüğünü ise bu feodal yapının, içerdiği ayrıcalıklar ve bölünmelerin yıkılmasına bağlı gören devrimciler için farklı çıkarlara bölünmüşlük her türlü kötülüğün kaynağıdır ve farklılıklardan ortak iyilik oluşturulamaz. Çıkar yol ise

toplumun bütünlüğünün daha doğrusu toplumu oluşturan parçaların birliğinin sağlanmasıdır. Bu ise kamusal düzeyde bireyselliklerinden arındırılan bireylerin yukarıdan dayatılan bir irade ya da çıkar birliği içine sokulmasını zorunlu kılmaktadır. “Sorunun bu yönde bir çözüme kavuşturulması, Rousseau’dan ve Sieyes’ten esinlenen bir dizi soyutlama işleminin yapılması, yani insanın yurttaş, insanlar topluluğunun ulusa dönüştürülmesi ve ulusun iradesinin (genel iradenin) mutlak bir veri olarak benimsenmesiyle gerçekleştirilir” (Ağaoğulları, 2010, s. 227-229). Ulusun iradesinin mutlaklığı, egemenliği ulusa veren devrimde hakların teminatını da egemenliğe verir.

26 Ağustos 1789’da İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi ilan edilir. Bu deklarasyon, herhangi bir hükümet meşruiyetinin, tüm vatandaşlarına, insanların sadece insan olmaları nedeniyle sahip oldukları ve ön sözünde yer alan “doğal, devredilemez ve kutsal” hakları garanti etme yeteneğine dayandığı anlamına gelmektedir. İkinci maddesi ile her siyasal toplumun amacının “insanın doğal ve devredilmez haklarını korumak” ve bu hakların “özgürlük hakkı, mülkiyet hakkı, güvenlik hakkı ve baskıya karşı direnme hakkı” olduğu ilan edilir. Bu madde ile ifadesini bulan, hükümetin amacının bu hakları korumak olduğudur. Amerikan Haklar Bildirgesi ile hükümet kısıtlanırken, Fransız Bildirgesi ile yasal bir hükümet temellendirilir (Parekh, 2008, s. 21). Bununla birlikte bildirgenin ne yalnız insan ne yurttaş hakları değil, insan ve yurttaş hakları adını alması bilinçsiz bir seçimdir. Fransız Devrimciler, herhangi bir siyasal düzene ait olmayı gerektirmeyen doğal haklar ile siyasal bir gövdeye aidiyetten kaynaklanan haklar olmak üzere hakları ikiye ayırırlar. Bu ayrım Fransız Bildirgesi’nin Amerikan Haklar Bildirgesi’nden ayrılan yönüdür: Amerikan Haklar Bildirgesi ulusal egemenliğin dışına çıkmazken İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi sadece yurttaşla seslenmez, insan olmaktan kaynaklanan evrensel hakları dile getirir (Çelebi, 2009, s. 87). Bildirgede geçen ve siyasal gövdeye aidiyetle belirlenen yurttaşlık da yine tüm uyrukları aynı yetki ve haklarla donatan bir kapsayıcılığa sahip değildir. Göztepe, Fransızca’daki iki kavramın farkına *nationalité* ve *citoyenneté* kavramları arasındaki ayrıma dikkat çeker. Bu fark siyasi iradenin oluşum sürecine katılıma dair yurttaşlar arasında

bir ayrıma dayanır. Ulusa biçimsel aidiyeti *nationalité* kavramı, maddi aidiyeti ise *citoyenneté* kavramı karşılar. Yalnızca aktif yurttaşlar siyasete katılma, genel iradenin oluşumunda yer alma hakkına sahiptir. Kadınlar ve mülk sahibi olmayanlar bu haklardan mahrum bırakılmışlardır (Göztepe, 2003, s. 232).

Arendt, Fransız Bildirgesi'nin İnsan Haklarını ulusal egemenliğe bağladığını ifade eder. Bildirge birinci maddesi ile -"insanlar özgür ve haklar bakımından eşit doğarlar ve kalırlar" – hakların niteliğini ifade ederken, üçüncü maddesi ile – " Egemenliğin temeli, esas olarak ulustadır"- hakların garantisini ulusa verir. Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde yasanın kaynağı, Tanrı'nın buyruğu ya da tarihin töreleri değil, insan olarak belirlenir. Dolayısıyla bu, tarihsel olarak bir sınıfa ya da belli bir ulusa bahşedile gelen ayrıcalıklardan bağımsız, insanın her türlü vesayetten özgürleştiğinin ifadesidir. İnsan Hakları Bildirgesi aynı zamanda, toplumsal konumların kendiliğinden sağladığı güvenin sarsıldığı veya "Tanrı karşısında eşit Hıristiyanlar" algısının değiştiği bir çağda insanın güvenlik ihtiyacına bir yanıtıdır. Bildirge "Bireylerin, devletin büyüyen gücüne ve toplumsal adaletsizliklere karşı korunması gerektiği her zaman, insan haklarına çağrı çıkarmak..." gerekeceği görüşünde mutabakata varılmış olduğunun ifadesidir (Arendt, 2018, s. 293-294).

Arendt, Fransız ve Amerikan devrimleri tarafından uygar bir toplum için yeni bir temel olarak ciddiyetle ilan edilen insan haklarının daha önce hiçbir zaman pratik öneme sahip siyasi bir mesele olmadığını, 19. yüzyılda bu haklara, bireyleri devletin artan gücüne karşı korumak ve sanayi devriminin neden olduğu toplumsal güvenlikten yoksun yeni durumu yatıştırmak üzere üstünlük biçimde başvurulduğunu ifade eder. Arendt 19. yüzyıl siyasi düşüncesinde olduğu gibi 20. yüzyılda da hiçbir radikal ya da liberal parti programında insan hakları düşüncesinin yer edinmemesini, toplumsal hakların –yani farklı ülkelerde yurttaşların değişen haklarının- insan haklarını somut yasalar biçiminde cisimleştirmiş olduğu varsayımına dayanılması ile açıklar. Bir ülkenin yasaları yurttaşlık haklarından farklı düşünülmemen insan haklarını sağlamıyorsa demokratik ya da devrimci yollara başvurarak yurttaşların ülkelerinin yasalarını

değiştirmeleri beklenebilir bir şeydir. Bütün insanların siyasi bir topluluğun yurttaşı sayılacağı varsayımının çöküşü bir devletin yurttaşı niteliğini kaybeden insanların ortaya çıkmasıyla deneyimlenmiş ve anayasaları insan haklarına dayanan ülkelerde bile devredilemez olduğu varsayılan insan haklarının uygulanabilir olmadığı görülmüştür (Arendt, 2018, s. 297-298).

Fransız Bildirgesi'nde diğer haklara veya yasalara indirgenemeyecek, dolayısıyla "devredilemez" olarak tanımlanan bu hakların kaynağı insanın kendisidir ve onları korumak için hiçbir yasaya gerek yoktur, çünkü diğer tüm yasaların kaynağı onlardır. Bu Bildirgede tarif edilen soyut bir insan imgesidir: "Devredilemez insan hakları bildirisine başından itibaren girmiş olan paradoks, hiçbir yerde varolmayan soyut bir insanı gözönüne almış olmasındaydı" (Arendt, 2018, s. 293-294). Medeni haklar, yurttaşların hakları, devredilemez ve ebedi, sözde yurttaşlık ve milliyetten bağımsız olan insan haklarıyla birleştirilir (Parekh, 2008, s. 22). Hakların taşıyıcısı "halk" ise, o zaman insan hakları ulusal egemenlikle bağlantılı olmalıdır, çünkü bu haklar halkın egemenliğinin ifadesidir. Böylelikle, insan hakları bir halkın veya milletin haklarıyla özdeşleşir. İnsanın devredilemez hakları, bir hükümetin koruması altındaki bir halkın haklarına eşdeğer hale gelir. "Halk" kategorisinin dışındakilerin hakları yoktur, çünkü bu hakları uygulama yetkisi veya onları garanti edecek herhangi bir kurum yoktur (Parekh, 2004, s. 44).

Ulus-devlet yapısına içkin çelişkinin açığa çıkışı, Birinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanan parçalanmanın ortaya çıkardığı azınlıklar ve devletsiz kitlelerin durumuyla belirginleşmiş, Arendt'in ulus-devlet ve insan hakları arasındaki bağıntıya dair eleştirilerinin de kaynağı olmuştur. Çok uluslu, çok sayıda etnik grubu barındıran üç büyük imparatorluğun (Rus, Osmanlı ve Avusturya-Macaristan imparatorlukları) parçalanması ve Alman İmparatorluğu'nun yenilgisi dinsel, dilsel, ya da kültürel homojenlik göstermeyen ulus devletlerin ortaya çıkmasına neden olur. Bu yeni kurulan devletler – Polonya, Avusturya, Macaristan, Çekoslovakya, Yugoslavya, Bulgaristan, Litvanya, Letonya, Estonya, Yunanistan ve Türkiye cumhuriyetleri- çok sayıda

ulusal azınlığın ikamet ettiği bölgeleri hakimiyetleri altına alır (Benhabib, 2018, s. 63). Yeni ulus-devletlerin hakimiyetine giren ve özgürlüğüne kavuşamamış olan milliyetler arasındaki dayanışma da böylece son bulur: “Artık herkes herkese, en çok da yakın komşularına –Slovaklar Çeklere, Hırvatlar Sırlara, Ukraynalılar Lehlere- karşı”dır. Bu karşıtlık ve düşmanlık yalnız milliyetlerle devletli halklar arasında değil azınlıkların kendi arasında da sürüp gider (Arendt, 2018, s. 257). Azınlık anlaşmaları ile yeni kurulan devletler “azınlıklarına sivil ve siyasi eşitlik, kültürel ve ekonomik özgürlük ve dini hoşgörü sağlamayı taahhüt ettiler.” Amerikan Başkanı Woodrow Wilson ile İtilaf Devletleri arasında 28 Haziran 1919’da imzalanan Polonya Azınlıklar Anlaşması’nın amacı, Polonya nüfusunun yüzde kırkını oluşturan Yahudi, Rus, Alman, Litvanyalı ve başka milletlerden oluşan azınlıkların haklarını korumaktır. Bu anlaşmadan sonra farklı hükümetler için aynı taahhütlerde buldukları on üç anlaşma daha hazırlanır. Yalnız mağlup kuvvetlerin müttefiklerinde geçerli olan bu anlaşmalar ulusal bir azınlığın nasıl tanımlanacağına dair muğlaklıklar da içermektedir (Benhabib, 2018, s. 63).

Arendt’e göre halkın türdeşliği ve toprağa kök salmak gibi ulus-devleti ortaya çıkaran koşullardan yoksun bir bölgede –Doğu Avrupa’da- ulus-devletlerin kurulabileceğini varsaymak akıl almazdır. Çok sayıda halkın bir araya getirilerek ve bunlardan bazılarını "devletli halk" denilerek siyasi yönetimler kurulması, bu yönetimler altındaki azınlıkların birbirleriyle olan ilişkilerinde de yeni azınlıklar yaratır. Örneğin Çekoslovakya’da Slovaklar ya da Yugoslavya’da Hırvatlar ve Slovenler kendilerinin olmayan bir yönetimin eşit ortaklarıdır ve aynı keyfilikle, arta kalanlardan, "azınlıklar" denen üçüncü bir milliyetler grubu yaratılmıştır. Bu yeni konjonktürde kendilerine devlet kurma hakkı tanınmamış halklar gibi, savaş sonrasında yeni kurulan devletlerden bazılarını Azınlık Anlaşmalarının mecbur edilmesi Arendt’e göre Avrupa’nın bu köşesinde herkesi herkese kıskırtmak için Hitler’in varlığına ihtiyacı ortadan kaldıracak bir ortam oluşturmuştur (Arendt, 2018, s. 260-261). Arendt’e göre ilk bakışta Avrupa’nın siyasi yazgısı açısından herhangi bir sonuç yaratmayan ufak milliyetçi didişmeler olarak görülen bu durum iki mazlum grup ortaya çıkarır: devletsiz halklar ve azınlıklar. Bu insanlar

kendilerini temsil edecek ve koruyacak yönetimden mahrum, tabi oldukları hükümetlerin zoraki ve bir yasa olarak tanımadan kabul ettikleri Azınlık Anlaşmalarının istisnai düzenlemeleri altında ya da mutlak kanunsuzluk koşullarında yaşamak zorunda olan ve devredilemez diye düşünülen, hatta öyle tanımlanan insan haklarını yitirmiş kişilerdir (Arendt, 2018, s. 258).

Arendt'e göre azınlıklarla ilgili anlaşmaların gerçek önemi, anlaşmaların pratikte nasıl uygulandıkları değil, anlaşmaların garantörünün bir uluslararası kuruluş, Milletler Cemiyeti olmasıdır. Dolayısıyla sorun, bu anlaşmaların, milyonlarca insanın normal yasal korumanın dışında yaşaması ve temel hakları için yaşadıkları ülkenin dışındaki bir yapıdan gelecek garantiye ihtiyaç duymalarının geçici değil, kalıcı bir durum olarak kabul edildiğinin bir göstergesi olmasıdır. O zamana kadar örtük olarak kalan şey, sadece ulusun üyelerinin yurttaş olabileceği, dolayısıyla yalnızca aynı ulusal kökenden gelen insanların yasal kurumların korumasından yararlanabilecekleri -asimile olmadıkça farklı milliyetlerden insanların istisnai bir yasaya ihtiyaçları olduğu- bu anlaşmalarla açıkça ifade edilmiş olur. Devlet yasaların aygıtı olmaktan çıkıp ulusun aygıtına dönüşmüştür (Arendt, 2018, s. 267-268). Arendt'in ulus-devletin yıkılışı terimi ile ifade ettiği ulus-devletin işleyişindeki bu değişimdir: "...ulus, devleti fethetti; ulusal çıkar yasalar karşısında önceliği, Hitler'in 'hak, Alman halkı için iyi olan şeydir' demesinden uzun zaman önce elde etmişti" (Arendt, 2018, s. 269).

1.2. ARENDT'İN İNSAN HAKLARI ELEŞTİRİSİ VE HAKLARA SAHİP OLMA HAKKI

Modern devletin hukuksal bir araç olmaktan çıkarak, ulusun hizmetinde kanunsuz bir ayrımcılığın aracı haline dönüşmesi, devletlerin istenmeyen azınlıkları kitlesel olarak vatandaşlıktan çıkarma hareketiyle başlayan süreç, sınırlar arasında milyonlarca sığınmacı ve devletsiz insanın varlığıyla tamamlanmış olur. Bu insan kategorileri ulus-devletin eylemleri doğrultusunda yaratılmış özel insan kategorileridir. Zulüm gören, sınır dışı edilen ve vatanından sürülen kişi mülteci, iktidardaki politik çoğunlukça "homojen" halka

dahil edilmeyenler azınlık, koruması altında bulunduğu devlet bu korumayı kaldırıp sunduğu evrakları hükümsüz kıldığında kişi devletsiz olacaktır. Bu sıfatlardan biriyle nitelenen kişi kendini üyeliğe kabul edecek bir devlet bulamayıp, kendisine ikamet edeceği bir yer sunmaya gönüllü olmayan ülkeler arasında sıkışıp kaldığında yersiz-yurtsuzdur (Benhabib, 2018, s. 64-65). Bu yersiz-yurtsuz insanların içinde bulunduğu duruma genel olarak dünyanın geri kalanının seyirci kalmayı tercih ettiğini söylemek sanırım yanlış olmayacaktır. Bu sürecin totaliter politikaların elini nasıl güçlendirdiğini ve neredeyse “meşruiyeti”nin onayına dönüştüğünü Arendt etkili biçimde gözler önüne serer. Arendt’e göre Avrupalı ulus devletlerin, ulusal haklarından mahrum bırakılmış kimselerin, Orta ve Batı Avrupa’ya sürülen azınlıkların insan haklarını koruma açısından gösterdikleri kifayetsizlik, ulusal haklardan yoksun bırakmayı totaliter politikaların güçlü bir silahı haline getirir. Dahası bu kifayetsizlik ya da gönülsüzlük totaliter politikaların söyleminin pratiğe dönüşümüne de bir onay niteliğindedir; yeryüzünün posası olarak tanımlananlar -Yahudiler, Troçkistler vs- her yerde fiilen yeryüzünün posası muamelesi görmeye başlarlar (Arendt, 2018, s. 258).

SS’lerin resmî gazetesi *Schwarze Korps* 1938’de açıkça şunu yazdı: Dünya hala Yahudilerin dünyanın posası olduğunu anlayamıyorsa eğer, çok geçmeden milliyetsiz, parasız, pasaportsuz ne idüğü belirsiz dilenciler sınırlarına dayandığında anlayacaktır. Bu fiili propaganda tarzı sadece Yahudilerin dünyanın posası olduğu kanısını yerleştirmesi nedeniyle değil, aynı zamanda sayıları durmadan artan masum insanların içinde bulunduğu inanılmaz kötü durum, totaliter hareketlerin sinik savlarını- devredilemez insan hakları diye bir şey yoktur ve demokrasilerin tersini iddia etmeleri sırf önyargı, ikiyüzlülük ve yeni bir dünyanın acımasız haşmeti karşısında duyulan ödleklidir- pratikte tanıtladığı için de, Goebbels’in retoriğinden daha çok işe yaradı. Tam da “insan hakları” ibaresi, bütün ilgili taraflar – mazlumlar, zalimler ve onları seyredenler- için, umutsuz bir idealizmin ya da eblehce beceriksiz bir ikiyüzlülüğün kanıtı haline geldi (Arendt, 2018, s. 259).

Somut durum göstermiştir ki ulus-devlet tanımladığı “ulus” kavramı içinde yer alanların ayrıcalıklarına, haklarına, egemenliğine hizmet eden bir araçtır. Yani Hitler’in dediği gibi, “hak Alman halkı için iyi olan şey” olarak tanımlanmışsa, bu ve benzeri tanımların dışında kalanları Azınlık Anlaşmaları vs. korumaya

yetmeyecektir. Dolayısıyla “insan” vasfından başka bir nitelemeye/aitliğe ihtiyaç duymaması gereken insan hakları, tam da yalnızca bu niteliklerinden başka bir şeyleri kalmayanlar için hükümsüz hale gelmiştir.

Tarihin bu döneminde, Fransız Devrimi'nden bu yana insan haklarının bir ulusun haklarının bir parçası olarak anlaşılması, kendilerini bir ulusun koruyucu duvarlarının dışında bulanlar için ölümcül sonuçlar doğurmuştur. İnsan hakları, bir halkın haklarıdır ve 20. yüzyıl ulusun tüm hukuk kurumlarına üstün gelen iradesinin, ulusal egemenlik ilkesinin devlet kurumlarını ezişinin kanıtı olmuş, insanın, halkını kaybettiğinde haklarını da kaybettiğini azınlıklar ve vatansızların 20. yüzyılın ilk yarısındaki durumu ile göstermiştir (Parekh, 2008, s. 21-23).

Arendt insan haklarının halkların haklarına tekabül ettiği tespitinin ancak, “Avrupa'nın ortasındaki ulus-devletlerin olağan işleyişiyle temel hakları olsa olsa Afrika'nın göbeğinde olabileceği kadar korunabilen giderek artan sayıda insanın ve halkın ansızın belirmesiyle ...” mümkün olabildiğini ifade eder (Arendt, 2018, s. 295). İnsan hakları bütün siyasi yönetimlerden bağımsız olduğu varsayımıyla “devredilemez” olarak tanımlanmıştır. Oysa siyasi yönetimlerden yoksun kalmaları nedeniyle asgari haklarına geri çekilmeleri gereken insanlar ortaya çıktığında, onları koruyacak hiçbir otorite ve garanti altına alacak hiçbir kurumun kalmadığı görülür. Azınlıklar da devletsizler de “ulusal haklarını yitirmenin insan haklarını yitirmekle özdeş olduğu”nu, birincisinin zorunlu olarak ikincisini doğurduğunu tecrübe ederler (Arendt, 2018, s. 295-296). Dolayısıyla Birinci Dünya Savaşı sonrası yapılan anlaşmalarla ortaya çıkan azınlıklar, mülteciler ve devletsiz halklara mensup insanlar, yurttaş statüsünü kaybettikleri için insan haklarından da yoksundurlar. Bir başka deyişle “Arendt'e göre insanlık hakları denilen şey esasen yurttaşlık haklarıdır; yurttaşlık haklarını kaybedenler insan haklarını da kaybetmiş olurlar” (Çelebi, 2009, s.93). Arendt bu insanları “haksızlar” olarak nitelendirir. Haksızların insan haklarını yitirmiş oldukları herkesin hemfikir olduğu bir durum olsa da, Arendt'e göre yitirilen hakların neye tekabül ettiğini kimse bilmez. Hak-sızların yitirdikleri ilk şey yurtlarıdır, ama daha önce bir benzeri yaşanmamış olan ayırt edici yanları; onlar için yeni bir yurt bulmanın

olanaksızlığıdır. İkinci kayıpları ise siyasi bir yönetimin korumasıdır (Arendt, 2018, s. 298-299). “Çağdaş siyasi yaşamda, sadece en müreffeh ve uygar ülkelerin yurttaşlarının sahip olduğu ‘devredilmez’ insan hakları konusunda ısrarlı olan iyi niyetli idealistlerin gayretleriyle bizzat hak-sız durumda olanlar arasında varolan uyuşmazlığın yarattığı acıklı ironiyle dolu bir başka paradoks daha yoktur”(Arendt, 2018, s. 275).

Hak-sızların felaketi hak bildirelerinde yer verilmiş -yaşamak, özgür olmak, mutluluğu aramak- haklardan yoksun olmak, yasalar karşısında eşit olmaktan değil, herhangi bir topluluğun üyesi olmamalarından, onlar için bir yasanın var olmamasındandır (Arendt, 2018, s. 302). Dolayısıyla haksızların yaşam hakları tam da SS’lerin iddia ettiği gibi dünya onları yeryüzünün posası olarak kabul ettiğinde, yani “lüzumsuz” olmaya devam ederlerse ve kimse onlara sahip çıkmazsa tehlike altında olabilir. Naziler, Yahudileri önce yasal statülerinden-ikinci sınıf yurttaşlık²- arındırmış sonra gettolara ve toplama kamplarına kapatmış ve hiçbir ülkenin bu insanlara sahip çıkmayacağına emin olunca onları yok etmiştir. Fakat yine de en temeldeki sorun bu insanların karşı karşıya kaldıkları zulümden ötedir. Arendt’in endişesi, kişinin yaşamı veya fiziksel sağlığı risk altında olmasa bile, siyasi dışlanmanın kişinin insani failik potansiyeli üzerindeki doğal olarak zayıflatıcı etkileridir. Ona göre, resmi olarak örgütlenmiş bir siyasi topluluğa üyelikle bahşedilen hakların kendisi, tamamen insani bir varoluş yaşamak için vazgeçilmezdir, o kadar ki, onlardan yoksun olmak, insanlık onurunun temelinden mahrum kalmaktır (Tsao, 2004, s. 125). Dolayısıyla Arendt için insan haklarından yoksun edilmiş olmak her şeyden önce görüşleri anlamlı, eylemleri etkin kılan dünya üzerinde bir yerden mahrum edilmiş olmakla kendini gösterir. Aristoteles’ten beri insan, konuşma ve düşünme yetisiyle ve bir topluluk içinde yaşayan “siyasi bir hayvan” olarak

² Nürnberg Yasaları, Nazi Almanya’sında insanları sınıflandırmış ve Reich’in yurttaşlarını tam yurttaşlar, ulusun üyelerini siyasi haklardan yoksun ikinci sınıf yurttaşlar olarak ayırmıştır (Arendt, 2018, s. 289).

düşünülmüştür. Bu, şimdi “insan hakkı” demek durumunda olduğumuz insanlık durumunun genel bir özelliğidir ve yitilmesi beşerî yaşamın en temel özelliklerinden bazılarının yitilmesi anlamına gelir. (Arendt, 2018, s. 303-305).

Arendt'in anlamlı eylem ve konuşmadan yoksun kalmanın insanlık kaybına neden olacağı fikrini, onun eylem kavramını açarak anlamak mümkündür. Arendt üç temel insani etkinliği; emek, iş ve eylemi ifade etmek için *vita activa* terimini kullanır. Bu faaliyetlerin üçü de daha genel varoluş koşullarıyla, yani doğum (doğumluluk) ve ölüm(ölümlülük) ile bağlantılıdır. Emek, hayati zorunluluklara bağlı, insanın biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen, yani hem bireylerin hem de insan türünün hayatta kalmasını sağlayan etkinliktir. İş, ölümlü yaşamın beyhudeliğine ve insan zamanının geçici karakterine kalıcılık ve dayanıklılık kazandıran eserlerin üretimine karşılık gelir. Eylem ise doğrudan insanlar arasında geçen, siyasal yaşamı olanaklı kılan insanın çoğulluğuna bağlı benzersiz tek etkinliktir. Arendt'e göre insanın doğumluluk durumuyla en yakın bağlantıya sahip olan dolayısıyla yeni başlangıçlar yaratabilme kapasitesine sahip etkinliği eylemdir (Arendt, 1994a, s.17-19). Arendt için eylem ve konuşmayı mümkün kılan insani çoğulluktur. İnsani çoğulluğun eşitlik ve farklılık gibi ikili bir niteliği vardır. İnsanların eşitliği birbirlerini ve geçmişini anlama, geleceği ise planlamayı mümkün kılar. İnsanların birbirlerinden kim oldukları bakımından farklılıkları ise kendilerini anlaşılır kılmak için konuşma ve eylemi gerektirir (Arendt, 1994b, s.240). Eyleme her zaman konuşma eşlik eder. Konuşma ve eylem kişinin insanlığını korurken yapmaktan kaçınmadığı *vita activa* içindeki iki faaliyettir. Bunlar aracılığıyla kişi benzersizliğini ortaya çıkarır ve kendini insan olarak ayırt eder. *Vita activa* etkinliklerinde emek ve işden kaçınarak yaşamak mümkündür. Oysa konuşma ve eylemin olmadığı bir yaşam “...harfiyen, yaşarken ölmek demektir... artık insanlar arasında geçirilmediği için insani yaşama sona ermiş demektir” (Arendt, 1994b, s. 241).

İnsanlar eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin bir biçimde ortaya koyarlar ve bu sayede insani dünyada boy gösterirler. Oysa ki fiziksel kimliğin, bedenin benzersiz hali ve sesin tonuyla kendini ortaya koyması için herhangi bir etkinlikte

bulunulması gerekmez. Kişinin "ne" olduğunun -gözler önüne serebileceği veya gizleyebileceği özellikleri, yetenekleri, istidadı ve kusurları- aksine "kim" olduğundaki bu dışavurucu yan, söylediği ve yaptığı her şeyde zımnen yer alır (Arendt, 1994b, s.245).

Arendt eşitliği doğuştan, verili olarak kabul etmez. Ona göre “Eşit olarak doğmayız; karşılıklı olarak eşit haklara sahip olduğumuzu birbirimize garanti etme doğrultusundaki kararımıza güvenen bir grubun üyesi olarak eşit hale geliriz (Arendt, 2018, s. 312).” Arendt’e göre eşitliğimiz, iletişim kurma ve birbirimizi anlama kapasitemize dayanır. Çoğulluğu mümkün kılan farklılık olmadığına eylem ve konuşma gereksiz kalacaktır. Eylem ve çoğulluk birbiriyle ilişkilidir çünkü eylem tek başına gerçekleşemez, ancak zorunlu olarak başka insanların eşlik etmesini gerektirir. Farklılıktaki eşitliğimiz, konuşma ve eylemde kendimizi açığa vurmamızla gerçekleşir. Sadece birisinin sözlerimin anlamını ve eylemlerimin önemini anlaması koşuluyla, bir benliğin oluşumu mümkündür (Parekh, 2004, s. 47). Konuşma ve eylemle “ne” değil “kim” olduğumuzu, yani insani faillüğimizi ortaya koyarız; insan haklarından mahrumiyetle açığa çıkan haksızlık koşulları insani bir yaşamdan bu nedenle uzaktır. Arendt bu yoksunluğu giderecek hakkı, “haklara sahip olma hakkı” diye tanımlar. Bu hak, kişinin bir tür örgütlü topluluğun üyesi olarak, eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşaması hakkıdır. Ancak bu, haklarını yitirmiş ve yeniden kazanması olanaksız milyonlarca insanın ortaya çıkması sonucu fark edilmiş bir haktır (Arendt, 2018, s. 304). Haklara sahip olma hakkı, eylem ve konuşmanın anlamlı olduğu koşullarda yaşamak demektir ve bu Arendt için insanlığa ait olmakla eşdeğerdir (Parekh, 2004, s. 49). Arendt’e göre, geçmişte anlaşıldığı şekliyle evrensel insan haklarının sorunu, gerçekten insan haklarına değil, yurttaşlık haklarına atıfta bulunmalarınıdır. Yurttaşlık hakları, bir hükümet tarafından verilen ve korunan haklardır, ancak bunlar temel haklar değildir. Soyut insan haklarının başarısızlığı tam da yurttaşlık hakları ile bunları uygulamak için somut bir siyasi yapı ihtiyacı arasındaki bağlantıyı gerçekleştirmedeki başarısızlıktır. Yirminci yüzyıl insanlığı bu medeni haklardan daha temel bir şeyin, “haklara sahip olma hakkının”

varlığından haberdar eder (Parekh, 2004, s. 45). Arendt haksızların içinde bulunduğu durumu şöyle tarif eder:

Eğer bir insan siyasi statüsünü yitirse, doğuştan ve devredilemez insan haklarının içerimlerine göre, kesinlikle bu türden genel haklar bildirelerinin çerçevesini çizdiği bir durum içine girer. Oysa fiiliyatta söz konusu olan tam tersidir. Öyle görünüyor ki insan olmaktan başka bir şey olmayan biri, tam da öteki insanların kendisine bir hemcinsleri gibi davranmalarını mümkün kılan nitelikleri yitirmektedir (Arendt, 2018, s. 310).

İnsan haklarının kaybıyla haksızların maruz kaldığı durum, yalnız fiziksel ikametgahın kaybı değil, varoluş güvenliği ve içine doğulan tüm toplumsal dokunun sağladığı aşinalığın kaybı anlamında bir “ev”in kaybıdır. Devletsizler, asimile olamadıkları için sığındıkları ülkelerde huzur içinde yaşayamazlar, memleketleri, cezalandırmak koşulu dışında onları geri almayacak ve dünyada başka hiçbir ülke onlara sığınma hakkı vermeyecektir. Devlet korumasının kaybı bir diğer sonuca, yasal statüden ve kişinin yasal durumuna dayanan sivil özgürlükler ve siyasi özgürlüklerden tamamen yoksun bırakılma anlamına gelir. Son olarak ve en derinden, insanın insanlığını kaybetmesi, herhangi bir tanınma eksikliği, insanların kullanılıp atılabilir, vazgeçilebilir yaratıklara indirgenmesi anlamına gelir (Isaac, 1996, s. 66-67; Parekh, 2008, s. 27). Esasında tüm diğer nitelermelerden arınmış devletsizler, mülteciler ve azınlıklar yaptıkları, düşündükleri veya söyledikleri şeyler için değil, değiştirilemez bir şekilde oldukları şey yüzünden -Yahudiler (yanlış ırk), Polonyalılar (yanlış ulus), vb.- zulme uğrarlar. Daha da temel olarak, sanki vatansız hale gelirken insandan başka bir şey değildirlere ve nihayetinde tam da bu yüzden zulme uğrarlar. Oysa İnsan Hakları Bildireleri insan haklarının bir kişiye sırf insanlığıyla bağlı olduğu kabulüne dayandırılır, ama fiili durum göstermiştir ki, insan, yalnızca “insan” olur olmaz, yani vatandaşlığını, dünyadaki yerini kaybeder kaybetmez, tüm haklarını kaybeder, haklara ihtiyaç duyulduğu anda, onlar yoktur (Parekh, 2008, s. 28).

Arendt’e göre insan 18. yüzyılda tarihten 20. yüzyılda ise doğadan özgürleşmiştir. Yani tarih ve doğa insanın özünün bu iki kategoriye göre kavranamayacağı kadar insana yabancılaşmıştır. Doğaya ve tarihe atfedilen rol

şimdi “insanlık”a verilmiştir. Bu yeni durum, olanaklı olup olmadığı kesinlik arz etmemekle birlikte “...haklara sahip olma hakkının ya da her bireyin insanlığın bir üyesi olma hakkının bizzat insanlık tarafından garanti edilmesi anlamına gelebilmektedir (Arendt, 2018, s. 307).” Arendt haklara sahip olma hakkının nasıl sağlanacağı konusunda bir tespitte bulunmaz ancak belirtildiği gibi muğlak da kalsa bu hakkın teminatını insanlığa verir. Ancak bunun, yani hakkın teminatının insanlıkça sağlanıp sağlanmayacağı kesin olmadığını, çünkü bu düşüncenin egemen devletlerin arasındaki anlaşmalara göre işleyen uluslararası hukukun sınırlarını aştığını belirtir (Arendt, 2018, s. 307). Bu yaklaşımı, insanlık fikrinin hem insanların ve hem de ulusların üstlenmekten kaçındıkları bir sorumluluk içerdiğine dair tespitiyle ilişkili olarak okunabilir.

...her tür duygusallıktan arındırılmış bir insanlık idealinin insanların insanlar tarafından işlenen tüm suçların sorumluluğunu bir şekilde üstlenmesi gerektiği ve tüm ulusların diğer ulusların yaptığı kötülüklerin mesuliyetini paylaştığı gibi çok ciddi sonuçları vardır...Siyasal açıdan hiçbir halkı dışarda bırakmayan ve hiç kimseye bir suç tekeli atamayan insanlık fikri, “üstün ırk”ların birbiri peşi sıra, güçlülerin haklı olduğuna dair “doğal yasa”ya riayet ederek “hayatta kalmaya layık olmayan aşağı ırkları” yok etme mecburiyetinde olmadığını hissetme ihtimalinin tek güvencesidir (Arendt, 2021, s. 97).

Arendt bu hakkın teminatı için ulusların ötesinde varolan bir alanın da şimdilik mevcut olmadığını ekler. Gerçekleşmesi olasılık dahilinde olsa da bir dünya hükümetinin de bu ikilemi ortadan kaldırmayacağı görüşündedir: “...insan haklarına karşı işlenen suçlar, hakkın, parçalarından farklı olarak bütün için iyi ya da yararlı olmakla eş olduğu bahanesiyle her zaman haklı çıkartılabilir” (Arendt, 2018, s. 307). Arendt’in izleyen cümlelerinde dile getirdiği gibi “için iyi” insanlık kadar geniş olsa dahi bu karmaşa asla çözülmez, çünkü bir gün insanlık, bazı parçalarını tasfiye etmenin bütünün hayrına olduğuna tamamen demokratik bir biçimde, yani çoğunluk kararıyla varabilir (Arendt, 2018, s. 308). Arendt olgusal gerçeklerin yol açtığı sorunlara yaklaşımda siyasi ve felsefi sorunların çerçevesini neyin çizdiğinin belirsizleşmesinin siyaset felsefesinin en eski çıkmazlarından biri olduğunu ifade eder. Görüldüğü gibi Arendt tespit ettiği sorunun çözümüne dair açık/net bir yol önermemektedir. Ancak bu, eleştirilerine

konu olan sorunlar karşısında umutsuz olduğu anlamına gelmemektedir. *Totalitarizmin Kaynakları: Antisemitizm* adlı eserinin girişinde yer verdiği düşüncesinin gösterdiği gibi sorunu tespit ve kabul etmek çaresizlik ilamı değil çözüm üretme yükümlülüğü gerektirir.

Sadece Yahudilere duyulan nefretten ibaret olmayan antisemitizm, sadece fetihden ibaret olmayan emperyalizm, sadece diktatörlükten ibaret olmayan totalitarizm; her biri diğerinden daha acımasız olan bu fenomenler, insan onurunun yeni bir güvenceye ihtiyacı olduğunu göstermiştir. Bu güvence, yerküre üzerinde bu kez insanlığın tümünü içine alacak biçimde geçerli olması gereken yeni bir yasada, yeni bir siyasal ilkede bulunabilir ancak (Arendt, 2014, s. 12).

Arendt'in insan haklarına dair eleştirilerinin temellerini kavrama yönünde ele alınan görüşlerine yer verdikten sonra bu eleştirel tutuma dair farklı değerlendirmelerden birkaçına değinmek gerekir. Isaac, Arendt'in insan hakları eleştirisine yapıcı bir açıdan yaklaşır ve Arendt'in insan onurunu korumayı mümkün kılacak körelmiş potansiyelleri vurgulayan *praxis* söyleminin önemine değinir. Isaac'a göre Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda , insan onuru için yeni bir garantiden bahsetmek için hakların dilini, haklara sahip olma hakkını kullanırken *İnsanlık Durumu*'nda insan olmanın sınır koşullarını, insan varoluşunu mutlak olarak belirlemeden çevreleyen koşulları ele alır. Böylece insan haklarına dair ortaya koyduğu soruna bir yanıt oluşturur (Isaac, 1996, s. 67). Isaac'a göre Arendt'in siyaset teorisi, insan haklarının insan onurunu güvence altına almadaki başarısızlığından kaynaklanan problemler etrafında odaklanır. Arendt açısından insan onuru yirminci yüzyılın tahrif ettiği ve Arendt'in eleştirdiği doğal haklar argümanlarında yer alan türden insan doğasına ilişkin naif iddialara dayanamaz. Isaac'a göre temel insan ihtiyaçlarına yapılan vurgunun modern ahlak felsefesine çok şey kazandırdığını Arendt reddetmez, ancak onun gözünden kaçmayan ironi; hayatın değerini her şeyin üstünde ilan eden modern çağın aynı zamanda soykırıma dayalı toplu katliamlar çağı olmasıdır. Arendt yirminci yüzyılın muazzam vahşetine ve ıstırabına direnmek ister. Ve bunu insanların pasif alıcılar olduğu bir doğal haklar doktrinine başvurarak değil, ancak bu konuda bir şeyler yaparak

onurlarına ulaşabilen insanın eylemini vurgulayarak yapar (Isaac, 1996, s. 65). Arendt için insan toplulukları insani anlaşmanın, insanların dünyayı anlamlandırma ve şekillendirme kapasitelerinin edimselleşmesinin ürünleridir. Isaac, Arendt'in insani etkinlikler olarak tanımladığı emek, iş ve eylemden, eylemin içerimlerine yönelerek yaklaşımını serimler. Eylem bizi kesintisiz ve sınırsız bir karşılıklı ilişkiler ağına dahil eder. Son derece verimli olan eylemlerimiz, çoğu zaman ne niyetlediğimiz ne de hayal ettiğimiz şaşkıncı sonuçlara neden olur. Eylem ortak insanlık durumu olan kırılma ve güç hakkında düşünme, iletişim kurma ve onu aktif olarak şekillendirme konusunda ayırt edici insan kapasitesidir, ki insan onurunun ve özgürlüğünün gelişmesine önyak olur. İnsan onuru, bu vahşi, başa çıkılmaz dünyada ancak karşılıklı olarak tanınan ve üzerinde anlaşmaya varılan iddialara dayalı uyumlu eylemler yoluyla ve sürekli olarak yeniden güvence altına alınabilir. O halde eylem, insanların değersizleştirmeye karşı direndiği ve onurlarını savundukları bir tür sivil inisiyatifi temsil eder (Isaac, 1996, s. 65). Isaac'a göre, Arendt haklara sahip olma hakkının yalnızca siyasetle, dünya siyasetinin aşırılıklarına karşı savunmasız olanların ve onlarla dayanışma içinde olanların sivil inisiyatifiyle güvence altına alınabileceğine inanır. Belki de Arendt'in yapıcı siyaset teorisini insan hakları açısından ifade etmeyi reddetmesinin nedeni, bu tür hakların yeterince sık belirtildiğine inanmasıdır. Eksik olan, bu hakların nasıl geçerli kılınabileceğinin anlaşılmasıdır. Arendt'in ana fikri, bu tür hakların kendi adlarına konuşmadığıdır. İtibarlı niyet deklarasyonları onlar adına konuşmaz. Bu tür haklar, konuşulmadıkça ve eyleme geçirilebilir hale getirilmedikçe sessizdir ve görünmezdir. Onları destekleyecek bir siyaset olmadan var olamazlar. Arendt'in siyaset teorisi -eylem anlayışı, yurttaşlığa yaptığı vurgu ve uyumlu eylemden kaynaklanan güç- onları desteklemeye yönelik bir çabayı temsil eder (Isaac, 1996, s. 67). Isaac, Arendt'in farklı politik yazılarına referansla; onun, milliyet, kültür ve siyasi kimlik gibi gerçek farklılıkları görmezden gelen, bariz bir şekilde ütöpik bir ideal olarak dünya hükümetini reddederek hem toplumların çeşitliliğiyle hem de ulusal egemenliğe bağlı siyasi enerjileri ve gerilimleri azaltma ihtiyacıyla tutarlı bir ilke olan federasyon ilkesini tavsiye ettiğini belirtir. Ancak elbette federalizmi her derde deva bir çözüm olarak

görmez. Isaac'a göre Arendt, Habermas'ın geleneksel sonrası ulusal kimlik olarak adlandırdığı, birçok ulus ve topluluktan oluşan bir dünyada her türlü şovenizmden vazgeçebilen ve refleks olarak kendi taraflılığını kabul edebilen bir siyasi kimliği desteklemektedir. Isaac, Arendt'in siyaset teorisinin siyasi eylem biçimlerinden de ilham aldığı görüşündedir. Dolayısıyla Arendt için önemli güç odakları olmakla birlikte siyasetin en önemli mahalli ne ulus-devlet ne de uluslararası sözleşme veya mahkemelerdir. Ancak hakların birincil itici gücü her zaman başka yerlerden, bu haklar için ısrar eden ve bu ısrarı siyasi yollarla desteklemeye hazır olan yurttaşların *praksisinden* gelecektir (Isaac, 1996, s. 69-72).

Parekh de, Arendt'in insan haklarına dair eleştirisine yönelik yorumunu, Arendt'in insan eyleminin kolektif gücüne yaptığı vurgu üzerinden geliştirir ve haklara sahip olma hakkının tanınmasına yönelik günümüzde de hiçbir gelişme olmamasının nedenlerine değinir. Parekh, Arendt'in insan haklarının yalnızca insan eylemi ve onları mevcut kılma kararlılığımızla gerçekleştirilebileceği düşüncesinde olduğunu ifade eder. Dolayısıyla hakların korunması Arendt için bireylerin aktif katılımını gerektirir. Normlara karar vermek yeterli değildir; insan hakları ancak eylem yoluyla gerçekleştirilebilir ve güçle sürdürülebilir (Parekh, 2008, s. 167).

Arendt neredeyse evrensel olarak kabul görmüş şiddetin basitçe gücün bir tezahürü olduğu şeklindeki görüşe *Şiddet Üzerine* adlı kitabında şiddetin ve gücün zıt şeyler olduğunu iddia ederek karşı çıkar. Arendt'e göre güç, insanları istediğinizi yapmaya zorlama yeteneği değil, başkalarıyla uyum içinde hareket etme yeteneğidir. Dolayısıyla bu anlamda anlaşılan güç, insan hakları gibi bir insan kurumu için elzemdir (Parekh, 2008, s. 168). Bu nedenle, insan haklarının eylem temelinde var olduğunu söylemek, onların ortak dünyamızın ve kim olduğumuzun bir parçası haline geldiklerini söylemektir. Kararımızın gücüyle var olduklarını söylemek, zayıf bir iddia değil, ortak dünyayı oluşturmak için eylemin önemi konusunda bir ısrardır. Parekh haklara sahip olma hakkını, insanlık durumunun bir parçası olarak görür, çünkü siyasi yaşam için çok önemli olan

eşitlik ve farklılık bir insan topluluğuna üyelikle mümkün olan çoğulluk için gereklidir. Bunu mümkün kılacak kurumları yaratmak yine insan çabası ve eylemliliğine bağlıdır. Dolayısıyla haklara sahip olma hakkı ancak bu kurumu destekleyecek gücü oluşturan kolektif eylem yoluyla garanti altına alınabilir. İnsan hakları, kolektif gücümüzle canlı tutulan insan kurumları olarak anlaşılmalıdır (Parekh, 2008, s. 167).

Arendt, İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda *Totalitarizmin Kaynakları*'nda totaliterlik yenildiğinde sona ereceğine inanmadığı bir sorunu analiz eder. Gerçekten de insan haklarının korunması ve bunların yasal kanunlara uygulanması konusunda çok şey değişmiş olsa da, vatansızlık durumu ve sonuçları büyük ölçüde değişmeden kalmıştır (Parekh, 2008, s. 168). Haklara sahip olma hakkı, temel bir insan hakkı olarak ciddiye alınmamıştır. Milyonlarca vatansız insanın bugün de varlığı, bir devlete üyelik olarak politik hak anlamında Arendt'in çalışmasının düşüncemizi değiştirmede hiçbir etkisinin olmadığını kanıtlamaktadır. Mülteci politikası tartışmalarında ait olma hakkından neredeyse hiç bahsedilmez. Haklara sahip olma hakkının ontolojik boyutu da ciddiye alınmamıştır. Evlerini kaybeden vatansızlar, eylemde bulunabilecekleri, konuşabilecekleri ve fikir alışverişinde bulunabilecekleri ortak bir dünya inşa etme yeteneklerini de kaybederler. Parekh bunun birinci nedenini ulusal-egemenlik kaygısı olarak açıklar. Çok sayıda vatansız insanın kabulü hem ekonomik hem sosyo-kültürel açıdan sonuçları itibariyle ulus-devletin tehdit olarak algıladığı bir durumdur (Parekh, 2008, s. 168-169).

Parekh'e göre haklara sahip olma hakkının ciddiye alınmamasının daha derin, Arendt'in öne sürdüğü ve Giorgio Agamben'in geliştirdiği ontolojik nedeni, insan haklarının derin paradoksudur. Bu 17. yüzyıldan günümüze insan haklarına temel olan insan yaşamının üstünlüğü fikrine ilişkindir. Sadece insan olmanın, bir kişiye belirli bir muamele hakkı vermek için yeterli olduğu düşünülmektedir. Oysa Arendt'in işaret ettiği ve vatansız kişi ya da mültecinin sembolize ettiği şey, kişinin insandan başka bir şey olmadığı zaman insan haklarının aslında hiçbir öneminin kalmamasıdır. Tam da bu noktada artık insan haklarına sahip

çıkılamaz. O halde vatansız kişi, Agamben'in özlü ifadesiyle, "insan yaşamının kutsallığına ilişkin ikiyüzlü dogmayı" temsil eder (Parekh, 2008, s. 169). Uluslararası toplum, insan haklarının daha derin bir aidiyet hakkına dayandığı ve insan haklarının ancak bir devlet içinde anlamlı kılınabileceği fikrini ciddiye almamıştır. Mültecilerin içinde bulunduğu durum ve temel insan hakları olarak sayılan haklardan yoksunlukları tartışılrsa da çok az insan devletsiz olmalarının temel bir insan hakları ihlali olarak anlaşılması gerektiğine dikkat çeker. Bu hakkı sağlama görevinin kime ait olacağı ve dolayısıyla bu hakkı vermemekle kimin kusurlu olacağı belli değildir. Parekh günümüz koşullarında hem Arendt'in zamanına göre ulus-devlet sınırları dışında yaşayan daha çok insan olduğu hem de insan haklarının liberal demokrasiler tarafından da ihlal edilmeye devam edildiği tespitinde bulursa da Arendtçi anlamda güç üreten küresel ölçekte kolektif eylemin sayısız örneğine tanıklık ettiğimizi ve bu anlamda umudu barındıran bir durum içinde olduğumuz düşüncesindedir. (Parekh, 2008, s. 172).

Benhabib, yukarıda yer verilen iki yaklaşımdan farklı olarak Arendt'in haklara sahip olma hakkı kavramının felsefi içerimine yönelik bir tahlilde bulunur. Benhabib Arendt'in haklara sahip olma hakkına, yani bir insanın siyasi bir topluluğa üyelik hakkının gerekçesine ilişkin bir sorgulamada bulunarak bu hakkın esasen Kantçı anlamda ahlaki bir kabulü gerektirdiğini iddia eder. Benhabib "haklara sahip olmak hakkı" ifadesindeki her iki "hak" kavramının aynı olup olmadığını sorar. Diğer insanlar tarafından hakları taşımaya yetkili bir kişi olarak kabul görme ile bu kabul sonunda yetkili olunacak haklar aynı değildir. Benhabib "hak" teriminin ilk kullanımının, insanlık kavramının kendine atıfta bulunduğunu ve bir insan grubuna üyelik durumunu tanımaya mecbur bırakan ahlaki bir buyruğun ifadesi olduğunu belirtir. Buyrukla ortaya çıkan, üyeliğe ilişkin ahlaki talep ile bu talebe uygun belli türden bir muameledir: "Tüm insanlara bir topluluğun mensubu ve bu topluluğun koruması altında bulunmaya hak kazanmış kişiler olarak muamele edin" (Benhabib, 2018, s. 66).

İkinci kullanımsa, örgütlü bir politik ve hukuki topluluğun üyesi olmuş kişinin hakka sahip olma hakkı; kişinin herhangi bir eyleme dair talepte bulunabilmesi –

eylemi yapmak ya da yapmamak- ve bu talebi gerçekleştirirken engellenmemesidir. Bir topluluğu oluşturan ortaklar arasındaki haklar aynı zamanda yükümlülüklerle ilişkilidir. Yasal topluluğun üyesi olarak kabul edilenler arasındaki karşılıklı yükümlülükleri oluşturan bu tür haklarsa, genellikle “sivil ve politik” haklara, yani vatandaşlık haklarına tekabül eder (Benhabib, 2018, s. 67). İlk hakkı, yani örgütlü bir topluluğun üyesi olma hakkını tanıyacak olan mümkün olup olmadığı kesin olmasa da Arendt için insanlıktır.

Benhabib, “Arendt’in haklara sahip olma hakkı” kavramında içeriklendirilen ödevin, kişiyi bir üye olarak, politik otoriteler tarafından himaye edilen, haklardan yararlanma yetkisine sahip bir insan şeklinde muamele edilecek biri olarak kabul etme ödevinin Kantçı anlamda “ahlaki” bir biçimde kabul ettirildiği görüşündedir. Bu kabul, bu kavramlar bizi olduğumuz gibi, birer insan sıfatıyla ve böylece, bizi birbirimizden ayıran tüm kültürel, dinsel ve dilsel bağların ve ayrımların üzerine çıkararak ele alır. Benhabib, Kant’ın ahlak yasasının kendinde amaç ilkesinin, insanlara diğer insanların kişiliklerindeki insanlığa ait hakları ihlal edecek eylemlerde bulunmama yükümlülüğü verdiğini belirtir (Benhabib, 2018, s. 68). İnsanlık hakkı, bu yükümlülüğü yerine getirme görevinin bir sonucu olarak bir sivil toplum ilişkisini gerektirir. Dolayısıyla insanlık hakkı, Arendt’in yorumuyla “hukuki-sivil haklardan yararlanmaya yetkili hale gelebileceğimiz bir sivil topluluğun üyesi olma hakkını verir” (Benhabib, 2018, s. 69). Benhabib, Arendt’in gerçek bir Kantçı olsa da Kant’ın takipçisi olmadığını ve bir tür metafizik temelcilik gördüğü bu söylemlere kuşkuyla bakarak haklara sahip olma hakkının hayata geçirilebilirliğini etnik bir yönetim ve mensubiyetle belirlenmeyen politik toplulukla ilişkilendirdiğini ifade eder.

Arendt’in bakış açısına göre, haklara sahip olma hakkı bizi birbirimizden farklı kılan ve ayıran, doğumla birlikte edindiğimiz arazi niteliklerimize üstün gelir. Haklara sahip olma hakkı, doğumumuz sırasında tanımlandığımız niteliklerimiz yoluyla değil, ancak, edimlerimiz, ifadelerimiz ve düşüncelerimiz doğrultusunda yargılandığımız politik bir toplulukla hayata geçirilebilir. Arendt “etnik” bir yönetim biçimi ve mensubiyet kavramına karşılık “siyasal” bir düzeni savunuyor. Bu, bir grubun ortaklarının birbirlerini karşılıklı olarak, eşit haklara sahip kişiler biçiminde kabul etmeleridir (Benhabib, 2018, s. 69-70).

Benhabib'e göre Arendt, haklara sahip olma hakkını yani örgütlü bir topluluğun üyesi olarak kabul edilme durumunu daha ileri bir felsefi ilkedden yararlanarak bir temele oturtmayı başaramamıştır. Dolayısıyla Arendt bu hakkın gerçekleşmesini, her bireyin eşitliğinin tüm bireylerin kabulü ile garanti altına alınacağı cumhuriyetçi yönetimlerin tesisinde görmektedir (Benhabib, 2018, s. 75).

Arendt'in insan hakları eleştirisini değerlendiren ve yukarıda yer verilen görüşlerde ortak nokta, bu eleştirinin reddedilemeyecek bir gerçekliği ve sürekliliği olduğu ve Arendt'in insanın eylem kapasitesine verdiği önemdir. Arendt'e göre insan konuşma ve eylemle beşeriyete dahil olur. Eylem, insanın yeni şeyler başlatabilme kapasitesidir ve bu ancak çoğulluk ile mümkündür. Arendt'e göre eşitlik ve farklılıkla bağlı çoğulluk insani potansiyelin açığa çıkarılmasının şartıdır. İnsan haklarının korunmasına yönelik yasal ve kurumsal önlemlerin yanında Arendt'in insanlığa yüklediği sorumluluğu esasen eyleme kapasitesinin gücüyle ilişkili düşündüğünü söylemek mümkündür. Göç ve mültecilik olgusunun yakıcı sorunlarla yaşandığı günümüzde haklara sahip olma hakkının reddedilemeyecek bir gerçekliği ve aciliyeti olduğu aşikardır. Aynı zamanda biliyoruz ki, yurttaşlık da insan haklarının geçerli kılınması için bir garanti sağlamaz. Ulusal-egemenliğin önemli bir bileşeni ve bu egemenliğin hedefi/belirlenimi ve korunması kaygısını önemli oranda belirleyen yurttaşlık kriterlerinin ırksal/etnik aidiyetler üzerinden tanımlanmaması insanlığın üzerine düşen sorumluluğu-insan haklarını koruma- sahiplenmesine vesile olacak bakış açısının yerleşmesinde etkili olacaktır.

Yurttaş ve insan arasındaki bu ayrımı kapatmanın ve insan haklarının evrenselliğini gerçekleştirebilmenin yolu ulus-devletin sınırlarını aşan bir hukuksal düzenle mümkün olabilir mi? Takip eden bölümde bu soruya Birleşmiş Milletlerin yapısını güçlendirerek, yurttaşlığı yeniden tarif ederek ve insan haklarını anayasallaştırarak çözüm sunma arayışında olan Habermas'ın görüşlerine yer verilecektir. Habermas bugünün küresel sorunlarına kozmopolit bir yanıt sunma gereğini Kant'a referansla açıklar. Bu nedenle, öncelikle Kant'ın insan ve yurttaş görüşü ve kozmopolitizm anlayışı ele alınacaktır.

2. BÖLÜM

KOZMOPOLİTANİZM

Kosmopolites terimi evren anlamına gelen *kosmos* ve yurttaş anlamına gelen *polites* kelimelerinden oluşur. Her ne kadar ilk kozmopolit olarak Kinik filozof Diogenes anılsa da, gerçekten böyle bir şey söyleyip söylemediği tartışma konusu olmakla birlikte Montaigne'e göre, nereli olduğu sorulduğunda Sokrates, Atina yerine dünya cevabını verir. Kozmopolit bir kavrayışı olan kişinin belirli bir bölge, halk, din vb. bir aidiyetin ve bu aidiyetin ayrıcalığını değil, "insanlığa" dahlini yeğ tuttuğunu ve bu anlamda Montaigne'in Sokrates'e dair tanımında olduğu gibi "... evreni kendi şehri olarak kucak"layan ve "bilgisini, dostluğunu ve sevgisini tüm insanlıkla paylaşan" (Benhabib, 2017, s. 23) bir anlayışı dile getirdiği söylenebilir. Kinik filozof Diogenes için bu terimin toplumsal normlarla uyuşmayan bir içerimi vardır. *Kosmopolites* aptallıklarından uzak durduğu insan kentiyle değil, doğa ve evrenle barış içinde olan, yurdu olmayan bir göçebedir. Stoacılar ise Kiniklerin bu belirli bir kentle bağı olmayan göçebe kozmopolitizm vizyonunu insanlarda ortak olan asli unsurun farklı kentlerin hukukları yani *nomos*'larının değil, onlara akıl bahşeden *logos* olduğu iddiasıyla dönüşüme uğratar. Stoacı filozof Marcus Aurelius'a göre, insanları ortaklaştıran *logos* onlar arasındaki farkı da ortadan kaldırmalı dolayısıyla herkes yurttaş sayılmalıdır. Bu anlayış ortak bir yönetimi, bu ise evrenin bir kent gibi görülmesini getirir. Stoacıların doğal hukuk öğretisi Hıristiyanlıkta insanların kentine karşı Tanrı'nın kenti idealine ilham olur ve daha sonra Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant'ın modern doğal hukuk kuramlarına kadar uzanır. Benhabib'e göre kozmopolitizm Kant'la birlikte bir dönüşüm geçirerek, *kozmpolit* terimi vatandaşlığı inkardan dünya vatandaşlığına dönüşür ve kozmopolit haklar şeklinde yeni bir insan hakları tasavvuruyla ilişkilendirilir (Benhabib, 2017, s. 24-25).

Günümüz insan hakları kavrayışına önemli etkileri olan Kant'ın insan ve yurttaş görüşüne; hem insanın hak sahipliğini nasıl gerekçelendirdiğini, hem cumhuriyet tahayyülünde yurttaş kavramını insan kavramından nasıl bir ayrıma tabi

tuttuğunu ve hem de bu iki kavramı kozmopolit idesi ile nasıl ilişkilendirdiğini kavramak için yer verilecektir. Ardından insan hakları pratiklerine dair sorunlara çözüm üretme çabaları olarak çağdaş kozmopolitanizm teorilerine temel olması anlamında Kant'ın ve kozmopolitanizm teorisini Kant'ın eleştirisi üzerinden inşa eden Habermas'ın kozmopolitanizm yaklaşımı ele alınacaktır.

2.1. KANT'TA İNSANIN VE YURTTAŞIN HAKKI

Bu bölümde Kant'ın *Ebedi Barış*'ta ortaya koyduğu düşüncelerini anlaşılır kılmak ve günümüz insan hakları yaklaşımlarında belirleyici olan ahlak felsefesinde insanın hakkını ele alışını kavramak üzere, Kant'ın ahlak ve politikayı uzlaştırışını ele alan Pierre Hassner'in *Immanuel Kant "Ahlâk ve Politika İlişkisi"* metni ve Kant'ın *Yaygın bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz* adlı denemesinde, bir sözleşme ile kurulan devletin (cumhuriyetin) üç temel ilkesi olarak yer verdiği özgürlük, eşitlik ve bağımsızlık kavramlarına yer verilerek insanın ve yurttaşın haklarına ilişkin yaklaşımı ele alınacaktır.

Hassner'e göre Kant bir politik öğreti sunarken bile bunu ya bir hukuk öğretisinin ya da tarih felsefesinin aracılığıyla yapar. Salt politik yazılarının özgünlüğü ise önerisinin içeriğinde değil³ verdiği yeni felsefi temellerde, politikayı kendi ahlak ve tarih felsefesi üzerinde temellendirmesindedir (Hassner, 2010, s. 81-82). Kant'ın politika felsefesi; hukuka dayalı devlet öğretisi, yani Cumhuriyetçi yönetim ve ebedi barış öğretisi, başka bir deyişle uluslararası örgütlenmedir. Her iki öğretinin de temeli "hukuk"tur; hukuksal anayasa ve hukuk vasıtasıyla barış. Hukuksal durumun dayandığı temelleri ise Kant ahlak ve tarih anlayışını

³ Hassner'in açıklamasıyla: "... barış öğretisi örneğinde kalırsak, bu öğretiyi Abbe'de St. Pierre'inki gibi projelerden ödünç alınır ki, St. Pierre'in projesini Rousseau da yorumlamıştır" (Hassner, 2010, s. 82).

kullanarak belirler. Barış hukuka, hukuksa akla dayanır ve şeyler doğası gereği özgürlükçü ve akılsal olduklarından barışçıl duruma doğru yol alırlar. Kant bilgisine deneyin aracılığı olmadan sahip olduğumuz şeylerin dünyasını *noumenal* dünya olarak tanımlar. *Noumen* dünyası ahlaksallığın açtığı bir alandır. Bu alanda akıl doğanın koşullandırıcılığından kurtularak özgürleşir. İnsanlar da ancak aklın alanında bağımsızlaşır (Hassner, 2010, s. 82). Kant insanı dual (ikili) bir varlık olarak görür. Bu, insanın bir yönüyle doğa yasalarına bağlı doğal bir varlık olması diğer yanı sıra ise akıl yasalarına bağlı olması anlamına gelir. İnsanın akıl yasalarına bağlı olması, kendi kendine yasa koyması, özgür olması, otonom olması demektir (Mengüşoğlu, 2017, s. 63-65). İnsanın kendi kendine koyduğu ve evrenselliğini saygıda bulan bir yasaya itaat özgürlüğü onun otonomusudur. Kant'ın ahlak ve politika teorisinde Rousseau'nun belirleyici etkisi olduğu gibi, insanın kendi koyduğu yasaya itaati olarak tanımlandığı özgürlük anlayışı da esinini Rousseau'dan alır (Hassner, 2010, s. 84). Kant'ın, Hobbes, Locke ve hatta Rousseau'nun tersine, liberalizm ve demokrasinin temelleri düşünüldüğünde, ahlaki duyarlılığa teorik bir destek sağladığı görülür: "Kant'ta ahlâk ile politikayı ilişkilendirme sorunu, onun insan onuruna saygı duyma öğretisinde doruğa ulaşır. Kantçı politikanın esas problemi, insan haklarının doğası, bu hakların felsefi ve ahlâksal statüsüdür" (Hassner, 2010, s. 85).

Hassner'e göre Kant'ın insanın haklarını tesis etme girişimi, politik özgürlük ve eşitliğin ahlaksal temelini kurmak veya insanın ancak kendi koyduğu yasaya itaat edebileceğini göstererek herkesi özgürleştirmek amacı taşır. Hassner konuyu anlaşılır kılmak için, Kant'ın Rousseau'nun kendi üzerindeki etkisine ilişkin ifadesine yer verir:

Yaradılışım gereği bir araştırmacıyım; bilgiye karşı kanmaz bir susuzluk, bilgide daha fazla ilerlemek ve onu keşfetmenin hazlarını tatmak için dinmez bir istek duyuyorum. Bir zamanlar insan yaşamını onurlu kılan şeyin bu olduğuna inanmıştım ve hiçbir şey bilmeyen sıradan insanı küçümsemiştim. Rousseau bana doğruyu gösterdi. Bu kör önyargıdan kurtuldum. İnsan doğasını onurlandırmayı öğrendim; eğer işimin insanlığın haklarını tesis ederek herkesi onurlandırmaya katkıda bulunacağına

inanmasaydım, kendimi sıradan bir işçiden çok daha yararsız hissedecektim (Hassner, 2010, s. 86).

Hassner'e göre Rousseau'dan gelen ilham Kant'ın insanın doğası ve felsefenin görevine ilişkin anlayışını sorgulamasına neden olur. Kant'da ahlak-felsefe, eylem-temaşa ve pratik-teorik akıl ikiliklerinde birincilerin ikincilere önceliği Rousseau'nun etkisiyle gelişir ve ahlakın üstünlüğü fikri bütün insanların eşit değere sahip olmasını gerektirerek ahlak ile insan haklarını çakıştırır (Hassner, 2010, s. 86). Kant *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde kayıtsız şartsız iyi olarak adlandırılabilir olan tek şeyin iyi isteme olduğunu söyler. Ahlakı önceleyen ve gücüne vurgu yapan bu öğretinin politik uzanımı, eşitsizliğin doğal ve sosyal kaynaklarını değerden düşürür; insanın sadece ahlaksal bir varlık olma niteliğiyle farklılık kazandığını iddia eder ve böylece eşitlik inancını destekler. Her insanın iyi olan biricik şeye, yani iyi istemeye sahip olabileceği, insanlar arasında tam eşitlik olduğu ve herkesin diğer herkes tarafından saygı gösterilmesi gereken bir değere sahip olduğu düşüncesini doğurur (Hassner, 2010, s. 89).

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde insan davranışını ahlaklı kılan koşulları tesis eder ve insanların birbirlerinden bizzat insan olarak saygıya layık olmalarından kaynaklanan taleplerini vurgular. Yani "Her insan, başka her insandan saygı görmeye layıktır ve her insana saygı duymak da herkesin borcudur. Açalım: 'insanlığın kendinde bir onur' olması, bir insana, kendisi tarafından bile, bir araç olarak değil, sadece ve sadece kendinde bir amaç olarak davranılabileceği anlamına gelir. 'İnsanın onuru (kişiliği) tam olarak bundan ibarettir' ve insanın pratikte bu onuru bütün insanlara tanıma yükümlülüğü vardır" (Hassner, 2010, s. 90).

Ahlaklı insanın yüceliği kendi türünden olanlara karşı eyleminde açığa çıkar, ona bütün insanlara belli bir şekilde davranma yükümlülüğü ya da görevi veren şey sahip olduğu onurudur. Ahlaklı insan diğer insanlara "iyi" oldukları için değil, iyi olma potansiyeli taşıdıkları ve bu potansiyel sayesinde hayvanlardan

ayrılarak ahlaklı insana dönüşme imkanına sahip oldukları için belli bir şekilde davranır. İnsanlara eşit muamele etme ve saygıdeğer davranma görevin gereğidir:

İnsanlar, onura sahip olmak bakımından eşit değildir, fakat onlara onurlu insanlarmış gibi davranmak görevimizdir...Bu sonuç, ahlâkın içeriğinden değil önceliğinden çıkar. Eğer insan haklarına saygı göstermenin temelinde yatan şey ahlâksa; bunun nedeni, ahlâkın tam da insan haklarına saygı duymak olarak tanımlanmasıdır. Öyle görünmektedir ki, ahlâkın içeriği, biçimi olan evrensellikten *a priori* bir çıkarımla türetilir (Hassner, 2010, s. 91).

Bir eylemin ahlaksal değeri eylemi hayata geçiren istemenin iyiliğinden türer. İstemenin iyiliği nasıl belirlenecek, ahlaklı insan yaşamı boyunca eylemlerinde ona rehberlik edecek yasayı nasıl keşfedecektir? Rousseau'nun genelleştirilebilirliği genel iradenin ölçütü yapması gibi Kant da evrenselleştirilebilirliği iyi istemenin ölçütü olarak alır, yani eylemin ilkesinin bütün insanlar için evrensel bir yasa haline gelip gelemeyeceği iyi istemenin ölçütü olacaktır (Hassner, 2010, s. 91). Bu Kant'ın kesin buyruğunda ifadesini bulur: "Ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" (Kant, 2020, s.38). Kant kesin buyruk için üç formül sıralayarak onun evrenselliğini geliştirir. İkinci formülasyonu istemenin bütün yasalarını kendisinden çıkarılabilecek nesnel pratik ilke/pratik buyruktur: "Her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (Kant, 2020, s. 46). Kesin buyruğun bu formülasyonu Hassner'e göre insan haklarına dayanan politik öğretinin ahlaksal zeminidir (Hassner, 2010, s. 92). Kuçuradi, Kant'ın kesin buyruğunun ve onun içeriğini oluşturan pratik buyruğun, kendimizi ve başkalarını sırf araç olarak değil, aynı zamanda kendi başlarına amaç olarak görerek eylemde bulunmanın, yani eylemlerimize bize dönecek sonuç beklentisiyle değil, etik değeri açısından bakabilmemiz için sağladığı bilginin, diğer insanlarla insan onurunu paylaştığımızın bilincine varmamızın, bir bakıma insanları "ne"liklerine/kimliklerine göre belirleyen sıfatlarla ayırmadan her şeyden önce birer insan olarak görebilmemizin yolunu

açtığını belirtir (Kuçuradi, 2019, s. 67-68). İstemenin kendi koyduğu yasaya dayanması ve sadece kendi belirlenimine tabi olması olarak ifade bulan otonomi fikri ve her akılsal varlığın istemesinin evrensel bir yasa koymanın kurucu bileşeni olduğu kabulünden “amaçlar krallığı” anlayışı doğar ve bu da kesin buyruğun üçüncü formülasyonudur (Hassner, 2010, s. 93): “İstemenin maksimleri aracılığıyla kendisini aynı zamanda genel yasa koyucu olarak görebilecek şekilde eylemde bulunma” (Kant, 2020, s. 51). Amaçlar Krallığı, her akıl sahibi varlığın kendini de bağlayan genel yasalar altında birleşmesidir. Hassner’e göre Kant’ın ahlak ilkesi hem sonuçları hem formülasyonları açısından politiktir, çünkü ahlaksal görev düzene ve komüniteye işaret eder, dolayısıyla amaçlar krallığı karşılıklılığa dayanan bir cumhuriyettir. *Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi*’nin birinci bölümünde Kant dört erdem – cesaret, ılımlılık, zekâ ve adalet- ilk üçünü iyi bir istemeye eşlik etmediği takdirde zararlı olabilecekleri gerekçesiyle değer kaybına uğrattırırken adalet kavramını bu değer kaybının dışında tutar. Bunun nedeni iyi istemenin adaletle özdeşleşme eğilimidir. İkinci bölümde hak ve görevlerin erdemden önce geldiğini vurgulayarak hukuksal görevlerle erdem gerektiren görevler arasında ayırım yapar ve hukuksal görevlere öncelik verir. Bu önceliğin nedeni hukuksal görevlerin talebine ilişkindir. Hukuksal görevler aracılığıyla hak ve görevlerin taşıdığı karşılıklılık ilkesi her insandan hem kendi şahsında taşıdığı hem de başkalarının sahip olduğu haklara, yani insan haklarına saygı göstermesini talep eder. Böylece hukuksal görevler ahlakın özünü oluşturarak adaletin buyruklarını tayin eder. Bunların “...ilki, insana salt bir araç olarak davranılmasını yasaklayıp, bir amaç olarak davranılmasını talep ederek insanın kendisinde taşıdığı insanlık hakkına saygı göstermeyi buyurur. İkincisi, hiç kimseye zarar vermemek; üçüncüsü ise ilk iki buyruk adına, herkesin mülkiyetini başkasının mülkiyeti karşısında garanti altına alan bir toplum oluşturmaktır” (Hassner, 2010, s. 93-94). Kant’ın ahlak ve politikayı uzlaştırmak için önerdiği genel koşul kamusal adaleti ve uluslararası hukuku inşa etmektir. “Savaştan vazgeçmek için, insanlar arasında hukuk kuralını tesis etmek, devletler arasında ise antlaşma yoluyla doğa durumuna son vermek gerekir. Deney değil, ama saf akıl, eğer ahlâk ve politikanın birliği sağlanacak ve politik basirete yasal bir

temel verilecekse, bir devletler federasyonunun (hukuk kavramının kendisinden doğan bir düşünce) kaçınılmaz olduğunu gösterir” (Hassner, 2010, s. 97).

Özetlemek gerekirse, akılsal bir varlık olarak insan, kendi kendine koyduğu ve evrenselliğini saygıda bulan bir yasaya uyarak otonom bir varlık olur, bir anlamda doğa yasalarının “dışına” çıkabilir. Her insanın iyi olan biricik şeye, yani iyi istemeye sahip olabileceği, insanlar arasında tam eşitlik olduğu ve herkesin diğer herkes tarafından saygı gösterilmesi gereken bir değere sahip olduğu düşüncesini doğurur. Hem kendimizi hem başkalarını yalnızca araç değil, amaç olarak görerek eylemde bulunmak insanlığın kendindeki onurdur. Dolayısıyla herkesin iyi istemenin yönlendirdiği biçimde eyleme kapasitesine sahip olduğunu kabul etmek ve buna göre davranmak insanın birbirinden talep edebileceği saygıya ve hakka temel olacaktır. Hassner’e göre, Kantçı politikanın esas problemi, insan haklarının doğası, bu hakların felsefi ve ahlâksal statüsüdür. Hukuksal görevler de her insandan hem kendi şahsında taşıdığı hem de başkalarının sahip olduğu haklara, yani insan haklarına saygı göstermesini talep eder. Kant’ın politika felsefesi hukuksal bir anayasaya dayalı devlet öğretisi olarak cumhuriyetçi yönetim ve barış öğretisi olarak uluslararası örgütlenmedir. Aşağıda Kant’ın hukuka dayalı devlet öğretisindeki haklar ve özgürlükler yaklaşımına yer verilecek ve toplumsal düzen kurgusunda eşitlik, özgürlük ve yurttaşlık kavramlarını ele alışı açıklanacaktır.

Kant *Ebedi Barış*’a temel olan kozmopolitan yaklaşımını *Yaygın bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz* adlı denemesinde ortaya koymuş ve teori ve pratik arasındaki ilişkiyi üç boyutta ele almıştır. İlki bireysel mutlulukla ilgili olmak üzere ahlak alanında, ikincisi devletin refahı ile ilgili olarak politika alanında, üçüncüsü ise bir bütün olarak insanlığın refahı yani kozmopolitan yaklaşımda (Kant 2010, 21). Kant’ın denemesinin birinci bölümünde ele aldığı görüşlere ahlak felsefesi ve haklar anlamında yukarıda değinildiği için yeniden girilmeyecek, yine üçüncü bölümde ele aldığı ve cumhuriyetlerin birbirleri için oluşturduğu savaş riskini ortadan kaldırmak amacıyla ortaya koyduğu ve “...despotizmin en korkunç biçimini alsa ve

özgürlük için daha tehlikeli olsa bile, insanlar yaşadıkları bu acılar nedeniyle kozmopolitan bir devlet kurmak zorunda kalacaktır (Kant, 2010, s. 55)” biçiminde ifadesini bulan kozmopolit devlet düşüncesini revize edilmiş olarak *Ebedi Barış*'ta ele aldığından, bahsi geçen bölüm burada konu edilmeyecektir.

Kant yukarıda ele alınan görüşlerinden anlaşıldığı üzere eşitliği ve saygıyı tüm insanlığın birbirine karşı ödevi olarak tanımlayarak insanın haklarını ahlak yasasının evrenselliği ile evrenselleştirir. Ancak Kant da Rousseau gibi -aynı gerekçe üzerinden değilse de- insan ve yurttaşın hak ve yükümlülüklerini birbirinden ayırır. Kant'a göre, bütün toplumsal sözleşmeleri oluşturan, insanların ortak bir amaç etrafında birleşmeleridir. Sadece sivil durumun/cumhuriyetin kendinde bir amaç olarak oluşması onu diğer sözleşmelerden ayırır. Çünkü bu sivil durum birbirlerini karşılıklı olarak etkilemekten kaçınamayan insanların bütün dışsal ilişkilerinde koşulsuz ve temel bir görev olarak tesis edilir ve böylece “baskıcı kamusal yasalar altında insanın hakkını tesis etmek ve bu sayede her insana kendisine ait olan şeyi verebilmek ve onu başka birinden gelecek saldırılardan koruyabilmek amaçlanır (Kant, 2010, s. 33)”. Hak ise “...tek tek her bireyin özgürlüğünü başka herkesin özgürlüğüyle uyum içinde sınırlamaktır ve bu uyum, evrensel bir yasaya uyulduğu müddetçe mümkün olur (Kant, 2010, s. 34).” Kant bu uyumun gerçekleşmesini yani “hak”kın koşulunu kamusal hukukla mümkün görür. Salt hukuk durumu olarak tasarlanan sivil durum akılsal ilkelere uygun olarak inşa edilmesi mümkün bir devletin yasaları olarak aşağıdaki *a priori* ilkeler üzerinde kurulur:

- “1) Bir insan varlığı olarak toplumun her bir üyesinin *özgürlüğü*,
- 2) Bir uyruk olarak her üyenin bütün diğerleri ile *eşitliği*,
- 3) Bir *vatandaş* olarak cumhuriyetin her bir üyesinin *bağımsızlığı* (Kant, 2010, s. 34)”

1) Özgürlük cumhuriyetin anayasal ilkesidir ve her insanın kendisi için istediği hakkı diğerlerine de tanıma zorunluluğudur. Kant'a göre paternalist bir devlet anlayışı uyruklarını da reşit olmayan çocukları gibi edilgen davranmaya zorlayarak, mutluluklarının reçetesini ve gerçekleşmesini devlet başkanının

rızasına/teveccühüne bırakır. Kant'a göre böyle bir hükümet tasarlanabilecek en büyük despotizmdir. Kant bu ifadeden sonra cumhuriyeti herkesin kendisinden doğduğu ana rahmi ve ülkeyi de gelecek nesillere miras bırakılması gereken bir baba toprağı gibi görmesi gerektiğini söyler. Kant için haklarını kullanma yeterliliğine sahip insanlar için düşünebilecek tek yönetim vatansever bir yönetim, yani cumhuriyettir. Rousseau'ya benzer bir biçimde Kant, "Böylece herkes, ortak iradenin yasaları vasıtasıyla cumhuriyetin haklarını korumak konusunda kendini yetkili görür; ama cumhuriyetin yasalarını kendi amaçları adına keyfi olarak kullanma yetkisine sahip olmadığını da bilir. Herkes haklarını kullanma yeterliliğine sahip bir varlık olduğu için, özgürlük hakkı cumhuriyetin her bir üyesine aittir" (Kant, 2010, s. 35) diyecektir.

2)Yasalara tabi olan herkes bir devletin uyruğudur ve sahip oldukları fiziksel, zihinsel üstünlükler ve mülkiyet farklarındaki eşitsizliğe bakmadan hepsi ortak iradenin ifadesi olan yasak karşısında eşittir. Bu eşitliğin tek istisnası devletin yalnızca bir üyesi değil, yaratıcısı ve koruyucusu olduğu için devlet başkanıdır. Bir cumhuriyette ortaya çıkan kamusal hukuk bütün uyrukların hukuksal bir durum altında yaşadığı, bütün hakların evrensel özgürlük yasasının sınırlarıyla belirlendiği bir eşitlik durumunu temin eder. "Bütün haklar, genel bir yasa vasıtasıyla benim özgürlüğümü başka herkesin özgürlüğüyle uzlaştırmak koşuluyla, diğerlerinin özgürlüğünü sınırlandırmaktan ibarettir" (Kant, 2010, s. 36). Kamusal hukuk bütün işlerin bu ilkeye uygun yasamayla düzenlenmesi ve bir iktidarla desteklenmesi durumudur ve bu sayede bütün uyruklar hukuksal bir durum altında yaşarlar. Ancak böyle bir sivil durumda her birey doğuştan gelen haklara sahip olmak bakımından eşittir. Kant'a göre doğum, doğan kişinin gerçekleştirdiği bir iş olmadığından, kişinin hukuksal konumunda herhangi bir eşitsizlik yaratamaz ve kişi uyruk olduğu müddetçe tıpkı diğerleri gibi üstün bir yasama gücünün koyduğu yasalar haricinde herhangi bir baskıcı yasaya tabi kılınamaz (Kant, 2010, s. 35-36). Görüldüğü gibi Kant da eşitliği siyasal bir toplulukla ilişkilendirir ve doğuştan gelen haklara sahiplik de yine bir yasaya tabi uyruk olmayı gerektirir. Kant'ın eşitlik ilkesini, ahlak yasasına uyan akılsal varlıkların amaçlar krallığında yaşamanın doğrudan bir sonucu/gereği olarak

insanın koyduğu yasaya uyarak edineceği eşitlik olarak özetlemek yanlış olmayacaktır.

3) Kant'a göre kamusal yasalar altında özgürlük ve eşitlik açısından herkes aynı haklara sahipken yasa koyma noktasında herkes eşit haklara sahip olamaz. Yasa koyma hakkına sahip olmayanlar ancak yasalara uyduklarında yasaların sağladığı korumadan faydalanabilirler.

Mevcut kamusal yasalar altında özgür ve eşit olmak bakımından herkesin aynı haklara sahip olduğu varsayılır; ancak yasama noktasına geldiğimizde yasa koymak bakımından onların eşit hakka sahip olduğu düşünülemez. Buna rağmen yasa koyma hakkına sahip olmayanlar, cumhuriyetin birer üyesi olarak yasalara uymakla yükümlüdürler ve yalnızca bu koşul altında yasaların sağladığı korumadan (*vatandaş* olarak değil, ama bu *korumanın sağladığı faydalara iştirak eden biri olarak*) yararlanma hakkına sahiptirler (Kant, 2010, s. 38)

Kant bir yandan herkes için yasal ve yasak olanı belirleyecek kamusal yasanın kamusal iradenin edimi olduğunu düşünür, bunu sağlamak için gerekli olanı bütün bir halkın iradesi olarak belirler ve "... cumhuriyet için yasa koymak dışsal özgürlüğü, eşitliği ve bütün üyelerin *birleşmiş iradesini* gerektirir."-derken birleşmiş irade için özgürlük ve eşitliği yetersiz görür ve bağımsızlık ön koşulu da sağlanmalıdır, der. Bağımsızlık koşulu ise kadın veya çocukların dışındakilerden, biricik niteliği kendi kendinin efendisi olabilmek, yani hayatını idame ettirebilecek mülkiyete ("yetenek, zanaat, güzel sanatlar ve bilim, mülkiyet olarak kabul edilebilir") sahip olabileceklerde mümkündür (Kant, 2010, s. 38).

Kant böylece sivil, yani meşru bir anayasa ve cumhuriyetin kurulacağı ve gerçekleşmiş bir olgu değil aklın bir idesi olan kökensel sözleşmenin ilkelerini ortaya koyar. Görüldüğü gibi Kant için herkes bizzat insan olarak özgür ve uyruk olarak eşittir, ancak yurttaşlık bağımsızlık kriteriyle bağlıdır. Özgürlük insanın otonomisiyle ilişkili olarak her insan için tanınan bir hak iken eşitlik ilkesi, siyasal topluma üyeliği gerektirmesi anlamında Arendt'in eşitliği siyasal topluma

üyelikle tanımlamasını hatırlatır biçimde yalnız uyruklar için, yani yasaya uymayı taahhüt ederek örgütlü bir topluma kabul edilmiş olanlar için bir haktır. Kant, doğuştan gelen hakların kullanımını da bir sivil durumun tesisi ile mümkün görmektedir. Dolayısıyla Kant doğal haklar kuramıyla anılan ve insanın doğuştan gelen hakları olarak tanımlanan hakları da bir siyasal toplum içinde mümkün görmektedir. İyi isteme yetisine sahip, dolayısıyla ahlak yasasına uygun davranabilme kapasitesini tüm insanlar için olasılık dahilinde gören Kant eşitliği yasaya tabi olmak ve uymakla, yurttaşlığı ise mülkiyet koşuluna bağlamıştır. Herkes bizzat insan olarak özgür ve uyruk olarak eşit olmasına rağmen yurttaş olmak bakımından bağımsız değildir ve bu anlamda yasa karşısında herkesin eşitliği yasaların yapımına herkesin katılabileceği anlamına gelmez. Bu anlamda yasa yapımına katılım hakkı olarak yurttaşlık kriterinin tartışmalı yanları vardır. Öncelikle kadınların, yanı sıra, mülkiyete ya da aynı şeye hizmet edebilecek şekilde ticari veya sanatsal kabiliyete sahip olmayan kişiler aktif yurttaşlık haklarından mahrum bırakılmıştır. Kant'ın kadınları ve mülk sahibi olmayanları yurttaşlık haklarından mahrum bırakması oldukça sorunlu olarak görülmekle birlikte çalışmanın konusu kapsamında olmadığından burada ele alınmayacaktır. Ancak hem ahlak felsefesiyle ortaya koyduğu insanlar arasında tam eşitlik olduğu ve herkesin diğer herkes tarafından saygı gösterilmesi gereken bir değere sahip olduğu vurgusuyla çelişir biçimde yurttaşlığı cinsiyet ve mülkiyetle sınırlaması, hem de dünya yurttaşlığı ideali olarak ifadesini bulan kozmopolitanizme öncülük eden düşünür olarak anılması itibariyle bu durum çelişkili görünmektedir. Bir sonraki bölümde ele alınacağı gibi Kant kozmopolit hakkı süreklilik arz etmeyen bir hak, konukseverlik hakkı olarak tanımlamış ve yurttaşlık vasfıyla sınırlamamıştır, yine bir dünya devleti fikrini, olası riskleri gözetererek ulusların federasyonu düşüncesi ile revize etmiştir.

2.2. EBEDİ BARIŞ

Immanuel Kant 1795 yılında kaleme aldığı *Ebedi Barışa Felsefi Bir Deneme* adlı metni ile dünya çapında genişleyen insan uygarlığının karşılaştığı politik bir

probleme katkı sunmayı amaçlar ve bu metinde bir politika teorisi geliştirir. Bu yazı ile Kant'ın çözümüne katkıda bulunmayı amaçladığı politik problem, barıştır (Gerhardt, 2010, s. 206). Yazıldığı dönemde politik kamuda olağanüstü bir ilgi gören *Ebedi Barış*'ın belirleyici ve uzun süreli etkileri olmuş, Milletler Cemiyeti ve onun devamı olan Birleşmiş Milletler'in entelektüel temelleri arasında yer almıştır (Höffe, 2010, s. 226). Yazının kaleme alınmasına neden olan etken ise 5 Nisan 1795'te Prusya ile Fransa arasında, devrimci Fransız Cumhuriyeti'nin hukuksal yapısının ve toprak sınırlarının ilk kez büyük bir monarşi tarafından tanınması, yani Devrim'in dünya tarihini değiştiren sonucunun uluslararası hukuk düzleminde kabulü anlamına gelen Basel'de imzalanan barış antlaşmasıdır (Gerhardt, 2010, s. 207). Basel Antlaşması, Prusya'ya İmparatorluk topraklarını savunma hakkını tanıyan ve kamuoyuna açıklanan bölümü ile kamuoyuna açıklanmayan gizli bölümü olmak üzere iki bölümden oluşur. Gizli maddelerde kamuoyuna açıklanan bölümdeki hükmün tam tersi olarak Ren nehrinin sol yakasının tamamıyla Fransa'ya devri öngörülmüş, Prusya'nın buraları savunma hakkının olmadığı ve buna karşılık da bazı toprakların Prusya'ya verilebileceği hükmü yer almıştır. Dolayısıyla bu barış antlaşması, gizli bir bölümü olması ve bu bölümünde savaşa neden olabilecek barış hükümleri yer alması nedeniyle Kant'ın anladığı anlamda bir "barış" değil bir "mütareke"dir (Ökten, 2005, s. 420). Gerhardt'a göre Kant, henüz Rousseau'nun etkisi altında olduğu dönemde "dünya cumhuriyeti" fikrini ciddiye almış ancak barışın gerçekçi olanakları üzerinde düşünmek onu savaşın federatif birliklerle engellenebileceği görüşüne ulaştırmıştır (Gerhardt, 2010, s. 222). *Ebedi Barış*'ın değerlendirmesine geçmeden önce Gerhardt'ın işaret ettiği noktaya değinmek gerekir.

Kant, *Ebedi Barış*'tan iki yıl önce kalem aldığı *Yaygın bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz* adlı denemesinde her yana yayılmış şiddet ve yarattığı çaresizlik yüzünden er geç aklın buyurduğu baskıya, yani kamusal yasanın baskısına boyun eğecek ve sivil bir anayasada buluşmak durumunda kalacak insanlar gibi devletlerin de toprak ele geçirmek ve hakimiyetlerini geliştirmek amacıyla yaptıkları sonu gelmez savaşların

sonuçlarından yılacaklarını ve eninde sonunda kozmopolitan bir anayasada buluşmak zorunda kalacaklarını dile getirir. Böyle bir evrensel barış durumunun, devletlerin aşırı büyümesi ve güçlenmesi nedeniyle korkunç bir despotizmle sonuçlanması ve özgürlük için tehlike oluşturması durumunda, yani çaresizliğin zorunluluğuyla, kozmopolitan cumhuriyetin yerine ortak olarak kabul edilmiş halkların hukuku altında yasal bir federasyon kurmak zorunlu hale gelebilir (Kant, 2010, s.54). Kant'ın bu düşünceden hareketle, kozmopolit bir cumhuriyet olarak ifade edilebilecek fikrini *Ebedi Barış*'da uluslar-federasyonu ile ikame etmesini, Habermas'ın değerlendirmesi ile anlamak kolaylaşacaktır.

Habermas'a göre Kant, devlet içi meseleleri çözmek için tesis edilmiş hukukun kozmopolit anlamda yaygınlaşmasını yalnızca ebedi barışa ulaşmak için gerekli bir durum değil, aynı zamanda pratik aklın buyruğu olarak alır. Dünya vatandaşlığı fikri tüm halkların kamusal yasaların güvencesinde birleşmesi demektir ki, bu kalıcı barış durumudur. Habermas'a göre Kant, tam anlamıyla sivil bir anayasa oluşturabilmenin koşulunu devletlerin dış ilişkilerinin de yasalara uygunluğuna bağlar. Bu, devletler arasındaki ilişkileri düzenleyen hukukun yerini bir devletler birliği anayasasının alması gereğini doğurur. "Devletler ve yurttaşları ancak o zaman 'yasalara uygun ilişkiler' kurabilirler" (Habermas, 2007, s. 115). Kant, yasaya uygun ilişkiyi genel bir yasa çerçevesinde her bireyin özgürlüğünün diğerleriyle birlikte varolduğu ilişki olarak tanımlar. Uluslararası birliğin yasaları da ancak kapsayıcı bir süreçte ortaya çıkan "ortak irade"nin ifadesi olduğu sürece bütün devletlerin çıkarlarını eşit oranda hesaba katabilir. Habermas, Kant'ın dünya cumhuriyeti tasarımının anlamını şöyle açıklar: Bütün dünyayı içeren bir kamusal/hukuksal birlik için "dış" ihtilafların olması mümkün olmadığından savaşların gerçekleşme koşulu ortadan kalkar, bu tip bir hukuk düzeninde anlaşmazlıklar tehlikelere karşı savunmaya, adli kovuşturmaya dönüşür. Habermas'a göre, dünya vatandaşlığı düşüncesinin yenilikçi özü, devletler hukuku olan uluslararası hukukun bireyler hukuku olan dünya vatandaşlığı hukukuna dönüşmesinin yaratacağı sonuçlardır. Böylece yurttaş ve insan hakları düzenlemesi ulusal düzlemde uluslararası düzleme taşınır. Bu durumda egemen devletler "büyük bir devlet

organi” altında birleşerek vatandaşlarının dünya yurttaşı yetkilerine kavuşmasına egemenliklerinin kaybı pahasına razı olurlar (Habermas, 2007, s.114-118). Habermas, Kant’ın milletler devleti düşüncesini milletler cemiyeti ile ikame etmesinin, ampirikten çok kavramsal zorluklarla, milletler devleti düşüncesinin kavramsal süreklilik göstermemesi ile ilişkili olduğunu belirtir. Kant, devleti bir üst yasa koyucu ve ona boyun eğip uyan halkın ilişkisi biçiminde görür. Dolayısıyla bir devlet biçiminde bir araya gelmiş ulusların tek bir ulus oluşturma olanakları yoktur, çünkü söz konusu olan her tek bir devlet içinde erimeyen ulusların karşılıklı haklarıdır. Kant’ı bu düşünceye ulaştıran devletleri özgür ve eşit yurttaşların birliği olarak değil, politik-etnik bir bakış açısına göre, yani dilleri dinleri yaşam biçimleri farklı olan ulusların oluşturduğu topluluklar olarak görmesidir. Bu bakışın çelişkili yanı dünya cumhuriyeti yurttaşının barışa ve medeni özgürlüklere kavuşmasının bedelinin bir milletin üyesi olarak sahip olduğu özgürlükleri kaybedecek olmasıdır. Habermas bu çelişkinin Kant’ın merkezîyetçi Fransız Cumhuriyeti’ni örnek alması yerine halklarının, egemenliklerini kültürel özelliklerini ve kimliklerini kaybetmeden federal bir hükümet lehine kısıtlayan Amerika Birleşik Devletleri örneğini alarak aşabileceğini ifade eder. Yine de Kant’ın federal olarak örgütlenmiş bir dünya cumhuriyetinin dahi kültürel ve toplumsal farklılıkları ortadan kaldıracığı korkusunun arkasında, küresel bir milletler devletinin, işlevsel nedenlerle, karşı koyulamaz "evrensel bir monarşiye" dönüşme eğilimi taşıdığıdır. Sonuçta Habermas’a göre Kant’ı “milletler birliği” gibi bir yedek tasarıma iten tek başına hüküm süren bir güç tekelinin dünya hükümranlılığı olasılığı ve egemen devletlerden oluşan mevcut sistemdir (Habermas, 2007, s. 119-121). Dolayısıyla Habermas egemen devletlerden oluşan mevcut sistemin bir sonucu olarak, Kant’ın sonuna kadar devletler hukukunun bir dünya cumhuriyeti biçiminde anayasallaştırılması fikrine bağlı kaldığını, ancak devletlerin egemenliklerinden feragat etmeyecekleri düşüncesiyle dünya cumhuriyeti fikrini, egemenliğini koruyan devletlerin gönüllü birliği anlamına gelen Milletler Cemiyeti gibi daha zayıf bir kavramla ikame ettiğini belirtir. (Habermas, 2007, s. 117).

Şimdi Kant'ın mevcut sistemi ve döneminin maddi koşullarını gözetererek revize ettiği görüşlerini, *Ebedi Barış'da* sunduğu ideali, ebedi barışı mümkün kılacak koşulları nasıl ele aldığına bakalım. *Ebedi Barış*'ın ilk altı ön maddesinde barışın kalıcı hale gelmesi için gerekli koşullar betimlenirken, ana maddeler ile barışı mümkün kılacak kurumsal yapı tanımlanır.

İlk madde barış antlaşmalarının içeriğine ilişkindir: “İçinde gizlenmiş yeni bir savaş malzemesi bulunan hiçbir antlaşma bir barış antlaşması sayılamaz” (Kant, 2009, s.307). Bu tip bir anlaşma devletlerin öyle ya da böyle kendi durumlarını -güç dengelerini- gözettikleri ve bu nedenle de asıl amaçları tüm düşmanlıkları sona erdirecek bir barış değil, mevcut durumlarında kendi çıkarlarına olan bir uzlaşmadan, bir silah bırakımından öte anlam içermez. İkinci madde özü itibariyle devletlerin bağımsız olma niteliğine vurgu yapar ve bu niteliğin başka devletlerin her türlü müdahalesini sınırlandırışını ifade eder: “İster küçük ister büyük olsun, hiçbir bağımsız devlet, başka herhangi bir devletin egemenliği altına miras, değişim, alım-satım ya da bağış yollarıyla asla geçmemelidir” (Kant, 2009, s. 307). Kendi hakkında ancak kendinin karar verebileceği ve kimsenin emrine ve arzusuna bağlı olmayan insan topluluğu olan devlet, üzerinde kurulduğu toprak gibi bir mülk değildir. Devleti bir mülk gibi ele almak –devleti başka bir devlete katmak, bölmek vb- nasıl ki devleti eşya niteliğine indirirse, müşterek olmayan bir düşmana karşı askeri güçlerini başka devletlerin hizmetine veren devlet de tebaasını eşya konumuna indirgemiş olur. Üçüncü madde, devletlerin birbirlerini birer tehdit olarak görmelerine ilişkindir. Dolayısıyla savaşa neden olan askeri gücün sınırlandırılması hatta ortadan kaldırılmasını önerir: “Sürekli ordular zamanla bütünüyle ortadan kalkmalıdır” (Kant, 2009, s. 308). Devletlerin askeri güçlerini birbirleriyle yarış içinde artırmaları ekonomik olarak neredeyse savaş kadar yıkıcıdır. Ölmek ve öldürmek için para verilecek insanlar devlet elinde birer makineye dönüşerek insanın kendi kişiliğinde bulunan insanlığından uzaklaşmasına neden olur. Daimî ordular kadar hatta ondan da önemli bir tehdit olarak görülebilecek bir diğer tehdit unsuru -askeri gücü finanse edebilmesi anlamında da- ekonomik güçtür. Dördüncü madde ile siyasi tahakküme neden

olabilecek dış borçlanmanın aynı zamanda borçlanılan ülkenin ekonomik gücünü artırarak barışa tehdit oluşturmasının engellenmesi gereğini ifade eder: “Dış çıkarlarını gözetmek –itibarını zedelememek için- devlet borçlanmalara girişmemelidir” (Kant, 2009, s.309). Beşinci madde ile, dış borçlanmanın etkilerinden biri olan siyasi tahakküm olasılığı gibi, yine devletlerin kurumsal örgütlenmelerine diğer devletlerce müdahale edilmemesi gereği ifade edilir: “Hiçbir devlet, başka bir devletin anayasasına ya da hükümetine zor kullanarak karışmamalıdır” (Kant, 2009, s. 310). Bu maddede bir devlet içi anlaşmazlık, devletin ikiye bölünmesine neden olmuş ve her iki taraf da devletin tamamı üzerinde hak iddiasında ise ancak başka devletlerce bu ikisinden birine diğeri aleyhine yardımda bulunmanın devlet teşkilatına karışma anlamına gelmeyeceği ifade edilir. Bu tip istisnai anarşi durumları dışında yabancı devletler, bir devletin iç işleyişine karışmamalıdır. Aksi takdirde bu devletlerin bağımsızlığına müdahale anlamına gelir ve diğer devletlerin de bağımsızlığını tehlikeye düşürür. Altıncı madde Kant’ın “...hakkını kuvvet kullanarak savunmak için başvuru hüzün verici zaruri bir vasıta...”olarak tanımladığı savaş koşullarında dahi, olası bir barışın mümkün kılınabilmesi için bazı uygulamalardan kaçınılması gereğini ifade eder: “Hiçbir devlet, savaşta, ileride barış yapılabileceği zaman, devletlerin birbirlerine karşılıklı güven duymalarını imkansız kılacak yollara başvurmamalıdır: Bu yollardan bazı örnekler şunlardır; düşman ülkesinde suçsuz kimseleri öldürmek, zehirleyici maddeler kullanmak, antlaşmalara aykırı hareket etmek, düşman uyruğunu kendi devletine karşı ihanete kışkırtmak” (Kant, 2009, s. 311). Doğal durumu insanlar arasındaki bir barış hali değil, her zaman potansiyel savaşa açık bir durum olarak tanımlayan Kant, barışın kurulması için karşılıklı teminatlara ihtiyaç olduğunu, bunu sağlamanın yolunun ise ancak bir hukuk düzeni ile mümkün olduğunu ifade eder. *Ebedi Barış*’ın tanımlayıcı maddeleri bu düzenin tarifini içerir (Kant, 2009, s. 308-313).

Birinci madde: “Her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır” (Kant, 2009, s.313). Cumhuriyetçi anayasa, sözleşme düşüncesinden doğar, dolayısıyla toplumun üyelerine insan olmaları bakımından özgürlük, uyruk olmaları

bakımından tek ve ortak yasa koyucuya bağıllık ve devletin üyeleri olmaları bakımından eşitlik ilkelerine dayanan tek düzendir. Peki böyle bir anayasa sürekli barışa ulaşmayı nasıl sağlar? Kant bunu Cumhuriyetçi anayasanın savaş ilanı kararını ancak yurttaşların oylarıyla verebileceği, dolayısıyla savaşın her türlü negatif sonucunu taşıyacak yurttaşların bu sonuçları gözetmek durumunda kalacak olmasıyla açıklar. Oysa uyrukların yurttaş niteliğine kavuşamadığı cumhuriyetçi olmayan anayasada bir savaş ilanı, bu kararlarla kendi sefahatine hiç bir zarar gelmeyecek olan yönetici(hükümdar) tarafından kolaylıkla alınabilecektir. Kant'a göre yönetim biçimi açısından iki yöntem vardır: istibdat ya da cumhuriyetçilik. Yürütme gücünün yasama gücünden ayrılmasıyla cumhuriyetçilik, devlet başkanının kendi koyduğu yasaları istediği gibi yürütmesi, dolayısıyla kişisel iradesini kamu iradesinin yerine geçtiği baskıcılıktan(istibdat) ayrılır (Kant, 2009, s. 313-315). Dolayısıyla bu madde ile bedelini halkın ödeyeceği bir savaşa katılma kararı ancak tebaalıktan yurttaşlığa Cumhuriyet ile ulaşmış yurttaşların oylarıyla belirleneceğinden Kant cumhuriyetlerin savaş kararını daha zor vereceklerinden ebedi barışın ilk maddesini cumhuriyetçi anayasa olarak belirler.

İkinci madde: "Devletler hukuku özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır" (Kant, 2009, s.316). İnsanlar gibi devletler için de doğal durum, yasaların olmadığı, dolayısıyla bir "tehdit"in var olduğu durumdur: "Bireyler için olduğu gibi, devletleri oluşturan uluslar için de, doğal durumda ve yasalardan yoksun olarak yaşamak, yalnızca komşulukları yüzünden bile, bir gözdağı (tehdit) yaratır" (Kant, 2009, s. 316). Devletler, tüm devletlerin haklarının teminatı olacak bir federasyona dahil olarak, tek bir devlet içinde erimeden, tek tek varlıklarını sürdürecektir ve milletlerin haklarını karşılıklı koruyacaklardır. Devletler, haklarını takip için savaşa başvuracaklar ve bu savaşın haklılığı ispat edilemeyeceğinden, barış antlaşması bir savaşı sonlandırırsa da yeni bir savaşın nedeni olabilecek durumları ortadan kaldırmayacaktır. Oysa akıl, savaşı bir hukuk yolu olarak kullanmayı yasaklar ve barış halini mutlak bir sorumluluk olarak tanımlar, bunun yolu uluslararası bir antlaşma yapmak ve böylece devletlerin barış ittifakını sağlamaktır. Barış antlaşması yalnız bir savaşı sona

erdirirken, barış ittifakı bütün savaşları sona erdirecek ve bu ittifak, devletler üzerinde bir hükümlanlık kurarak değil, her devletin özgürlüğünü teminat altına alarak kurulacaktır. Bu ittifak zamanla bütün devletlere yayılarak, sürekli, adil ve kalıcı barışı var edecektir. Güçlü ve aydınlanmış bir ulus, hükümet biçimini cumhuriyet olarak kurarsa federatif ittifakın merkezi olacaktır. Devletler hukuku ilkelerine uygun olarak, kendi özgürlüklerini garanti altına almak üzere diğer devletler de bu merkeze katılabilecek, böylece bu ittifak günden güne genişleyecektir. Kant'a göre, her ne kadar devletlerin ilişkilerinde savaştan kaçınmanın akla uygun biricik yolu, insanların yabancı özgürlüklerinden vazgeçerek yasaların yaptırımına tabi olmayı kabul etmeleri gibi bütün dünya uluslarını kucaklayacak bir uluslar devleti (*civitas gentium*) kurmak olsa da, devletlerin bu yolu hiçbir zaman tercih etmeyecekleri düşünüldüğünde, her şeyin yitilmesi istenmiyorsa, bir dünya cumhuriyeti yerine, geriye savaşı engelleyecek ama aynı zamanda her zaman bozulma riskini de taşıyan ittifak düşüncesi kalmaktadır (Kant, 2009, s. 316-320).

Ebedi Barış'ın üçüncü maddesi: "Dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel konukluk(misafirlik) koşulları ile sınırlandırılmalıdır" (Kant, 2009, s.321). Bu madde ile Kant, insan severliğin bir sonucu değil hukukun bir gereği olarak, insanlığın yeryüzünün ortak sahibi olması ve coğrafi sınırlılıkların birarada yaşamı zorunlu kılmasından bahisle, insanların "...birbirlerinin topluma kabul edilmelerini isteme hakkı"nın söz konusu olduğunu belirtir (Kant, 2009, s.321). Kant bu hakkı, bir yabancı gelmiş olduğu ülkede huzuru bozmaması koşulu ile düşmanca muamele görmemesi olarak ifade eder. Kant'a göre bu hak, yani kişinin yabancı olduğu bir ülkeye özgürce giriş(ziyaret) talebi, reddi durumunda hayati bir risk doğurmuyorsa karşılanmayabilir. Daimî ikamet hakkı için ise yabancı bir süre konuk olarak kabul edilmesini sağlayacak özel anlaşmalara gereksinim vardır. Kant bu ziyaret hakkını sınırlı tutarak sömürgeci girişimleri de engellemek ister ve konukluk hakkının, yerlilerle ilişkiye girmekten öteye gidemeyeceğini belirtir. Böylece uzak bölgeler arasında kamu yasasına bağlanmaya varacak dostça ilişkiler kurulabilir ve bir dünya vatandaşlığı anayasasına gittikçe yaklaşılabilir. Dünya devletleri arasında kurulan ilişkiler

sonucunda, herhangi bir yerde yaşanan haksızlığın her yerde duyulabilir duruma gelmesi dünya vatandaşlığı hakkını da artık hukukun abartılması şeklinde yorumlanamaz hale getirir. Dünya vatandaşlığı hakkını bütün insanlar için insan haklarını sağlayacak kamu hukuku ve böylece sağlanacak ebedi barış kapsamında ele almak gerekir (Kant, 2009, s. 321-323).

Ebedi barışın güvencesini doğada bulan Kant, kurulması ve yaşatılması en güç olanı olsa da cumhuriyetçi anayasanın insan haklarına uygun tek anayasa olduğunu ifade eder. Bencil eğilimleri nedeniyle insanların böyle yetkin bir yönetim biçimi kurmaya güçlerinin yetmeyeceğini savunanlara karşı, doğa, akla dayanan ancak pratik sonuçlar vermeyen iradeye yardım etmek için bu bencil eğilimlerden yararlanır. Sorun bu eğilimlerin zararlı sonuçlarını önleyecek bir devlet kurmaktır. Dolayısıyla sorun ahlaksal yönden insanların iyileştirilmesi değil, çatışan düşüncelerin, tüm bireyleri yasalara uymak zorunda bırakacak, sonuç olarak yasaların egemen olacağı biçimde yönetmek için, doğadan nasıl yararlanılacağıdır (Kant, 2009, s. 324-329). Kant için esas olan, kendi varlıklarını korumak için yasalar isteyen, öte yandan bu yasalardan yine kendi çıkarlarına muaf olmak isteyen halk yığını birbirene bağlayacak, dolayısıyla çatışan fikirleri uzlaştıracak ya da bu çatışmanın fiili sonuçlar vermesine izin vermeyecek bir uzlaşma zemininde, cumhuriyetçi bir anayasaya bağlılık etrafında birleşmelerini sağlamaktır. Çörekçioğlu'na göre Kant erekselliği metafizik bir ilke olarak değil, aklın düzenleyici bir ilkesi olarak kurar. İradi eylemlerin yanı sıra kıtlık, felaket ve savaş gibi doğal ve tarihsel olgular da, insanları ahlâk ve politikanın birleştiği ideal cumhuriyetçi sisteme doğru yönlendirir (Çörekçioğlu, 2010, s. 9) Doğa, ulusların birbiriyle karışmasını engellemek için dillerin ve dinlerin çeşitliliğini kullanır ve bu çeşitlilik savaşlar için sık sık bahane olarak kullanılır. Devletler hukuku düşüncesi devletlerin bağımsızlığına dayanır, bağımsız devletler federatif bir birlikle düşmanlıkları engelleyemese de bu durum devletlerin bağımsızlığını ortadan kaldıracak bir dünya monarşisinden iyidir. Kant için doğanın bu erekselliğine rağmen çatışma içine giren devletleri bir diğer unsur, aralarındaki çıkar ortaklığı birleştirir, bu çıkar ise ticarettir. Ticaret zihniyeti savaşla bağdaşmaz ve devletler ahlaksal etkilerden olmasa da

en etkin araçlarından olan ekonomik güçleri adına, soylu bir barış anlaşması yapmak için veya bir savaş tehdidi doğduğunda bunu sürekli bir ittifak yapmışlar gibi arabuluculukla önlemeye çaba harcamak zorunda görürler. İşte doğa ebedi barışı, insanların doğal eğilimleri aracılığıyla bu şekilde güvence altına alır (Kant , 2009, s. 331).

Yukarıda ele alındığı gibi Kant, ebedi barışın amaç maddeleri olarak nitelendirdiği “her devletin sivil anayasası cumhuriyetçi olmalıdır”; “devletler hukuku özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır” ve “dünya vatandaşlığı hukuku, evrensel misafirlik koşulları ile sınırlandırılmalıdır” maddeleri ile, insanlar arasındaki doğal duruma son veren sözleşme gibi devletler arasındaki çatışmaları da sonlandıracak bir öneri geliştirir. Kant konukseverlik hakkından ayrı olarak başka bir ülkede kalıcı ikamet ya da daimî yurttaşlık hakkını hükümdarın inisiyatifinde ve yararlığa bağlı olarak görse de insanlığın kozmopolit bir anayasada ortaklaşmak durumunda kalacağı düşüncesi, ancak böylesi bir durumda insan türünün sevmeye layık kılan yeteneklerinin gelişebileceğini düşünmesi nedeniyledir (Kant, 2010, s. 50). Dolayısıyla Kant’ın konukseverlik hakkını dünya yurttaşlığı hakkının bir provası gibi gördüğü söylenebilir. Kant’ın bu hakkın bir gerekçesi olarak sunduğu insanların yeryüzünün ortak sahibi olmaları ise birbirlerinin topluma kabul edilmelerini isteme hakkını doğurur. Kant’a göre konukseverlik hakkı farklı ülke insanları arasında dostça ilişkiler kurulmasına vesile olur ve böylece bir dünya vatandaşlığı anayasasına yaklaşmayı mümkün kılar. Dünyada yaşanan haksızlıkların her yerde duyulup bilinir olması da Kant’a göre dünya yurttaşlığı talebini makulleştirir. Benhabib konukseverlik hakkının tıpkı Arendt’in haklara sahip olma hakkına dair yorumunda olduğu gibi, ahlaki bir talep içerdiğini ve bir üst yasa tarafından belirlenmediğinden keyfilik içerdiğini belirtir. Buna göre yabancılara geçici ikamet hakkını tanıma yükümlülüğü olarak konukseverlik hakkı, potansiyel yasal sonuçlara sahip ahlaki bir talebi gerektirir ancak, bu tip bir kozmopolit düzen bir üst yönetici yasaya sahip olmadığından, bu yükümlülük bir anlamda keyfidir. Benhabib konukseverlik hakkının cumhuriyete dayalı kozmopolit düzenin tüm ikilemlerini az çok ortaya koyduğunu iddia eder:

“...gönüllü taahhütler yoluyla ve sonsuz uygulama hakkına sahip çok güçlü bir egemen gücün yokluğunda sözde yasal bağlayıcı yükümlülükler”in nasıl yaratılacağı muallaktır” (Benhabib, 2018, s. 39). Benhabib, Kant’ın geçici ikamet hakkına ilişkin ispatını iki farklı önermeye başvurarak yaptığını, bunlardan birincisini, tüm insanların birleşme kapasitesi üzerinden, ikinciyi ise dünya yüzeyinin ortak mülkiyeti yargısı üzerinden temellendirdiğini belirtir. Kant ikinci ilkeden yola çıkarak yabancıların, barışçıl oldukları ve bölge sakinlerinin yaşamlarını tehlikeye atmadıkları sürece, yabancıları sayıldıkları topraklardan ve kaynaklarından yararlanma taleplerinin reddedilmesinin adil olmadığını ileri sürer. Ancak Benhabib’e göre bu talep “yok oluş” riski dışında mevcut egemen toplulukların iradesinin razı edilmesi için yeterli bir zemin oluşturmadığından “yeryüzünün ortak mülkiyeti”ne yönelik talep kozmopolit hakkın temellerini tanımlamak açısından eksik kalacaktır (Benhabib, 2018, s. 40-42). Kant’ın konuseverlik hakkı, egemen devletlerce kendi amaçlarına uygun olarak eğilip bükülse ve kimi zaman mülteci ve sığınmacıların sözde güvenli üçüncü ülkelere gönderilmesiyle ikame edilse de “iade etmeme” ilkesi olarak Mültecilerin Statüsü’ne ilişkin Cenevre Konvansiyonu’na girmiştir (Benhabib, 2018, s. 45). Benhabib, eksikleri ne olursa olsun, Kant’ın kozmopolit hak tartışmasının, ulusların ancak iki dünya savaşı sonunda girişimde buldukları, politik düşünce tarihindeki yeni bir alanı; yerel anayasal ve uluslararası hukuk arasındaki hak sahasını tanımladığını belirtir (Benhabib, 2018, s. 59). Çelebi’ye göre ise kozmopolit hak öğretisi yurttaşların bir başka ülkede kalıcı ikametini ve oranın yurttaşı olma hakkını doğrudan çözümlenme konusu yapmamışsa da, yabancı bir yurttaşın bir ülkeyi ziyareti ve bu ziyareti sırasında ona karşı gösterilmesi gereken konukseverliği bir ödev düzeyine yükseltmiştir. Buna göre her insanın sadece kendi devletinin yurttaşı değil, bir dünya yurttaşı olma hakkına sahip olduğu hususu önem kazanır (Çelebi, 2009, s. 90).

Kant’ın kalıcı barışın teminatı olarak tasavvur ettiği cumhuriyetler federasyonu ulusal yurttaşlığın sınırlarını aşmaya yönelik kozmopolitan bir yurttaşlık fikrini içermese de, bağımsız devletlerin oluşturacağı uluslar-federasyonu düşüncesi pratik sonuçlarını deneyimlediğimiz örneklere ilham teşkil etmiş ve bağımsız

devletlerin uluslararası yasalara tabî olmasının mümkün olduğunu göstermiştir. Bu anlamda insan haklarının ulus-devletin sınırlarını aşan bir boyutta tartışma alanı kazanması ve devletlerin iç politikalarında görece de olsa belirleyici bir unsur haline gelmesine vesile olmuştur. Höffe, Habermas'ın Kant'a yönelik değerlendirmelerine benzer biçimde Kant'ın dünya cumhuriyeti devleti yerine halkların birliğini (uluslar federasyonu) temel almasına neden olan görüşlerini inceler. Fakat bu çalışmaya ilgisi bakımından Höffe'nin Kant'ın düşünce çizgisinin günümüze katkısı üzerine yorumlarına yer vermek yerinde olacaktır. Höffe, Kant'ın *Ebedi Barış*'ın ikinci son maddesinde⁴ devletler ve insanlar arasında kurduğu analogi nedeniyle uluslar federasyonuna bugünkü Birleşmiş Milletler'in görevlerinden yalnızca birini yüklemiş olduğunu söyler. Höffe, günümüzün en önemli uluslararası hukuk kurumu olan Birleşmiş Milletler'in 1948 tarihli *Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi*'nin gerekçelerini takip ederek; insan haklarının korunması, uluslararası işbirliğinin teşvik edilmesi (hatta ülkeler arasında dostça ilişkiler kurulması) ve üçüncü olarak sosyal koşulların geliştirilmesi, daha fazla özgürlükle beraber yaşam koşullarının iyileştirilmesiyle yükümlüdür. Höffe, Birleşmiş Milletlerin özellikle ikinci ve üçüncü göreviyle bir sosyal refah devleti ve hatta belki de bir kültür devleti yaratmayı amaçlıyor olabileceğini belirtir. Kant ise uluslararası kurumun görevini yalnız insan haklarının korunmasıyla sınırlar. Höffe, Kant'ın kurduğu bu analoginin devlet-bireylere karşılık gelen bir nevî devlet-insan hakkı anlayışı ile ilişkili olduğunu belirtir. Bu devlet-insan hakkı anlayışı da iki öğeden ibarettir: ulusal toprak sınırlarının güvenliği ve hem politik hem de kültürel öz-belirlenim hakkıdır. Kant daha fazla yetki tanınmış bir dünya örgütü düşüncesini devletlerin politik ve kültürel öz-belirlenimine tekabül eden hakkı zedeleyeceği için sınırlar (Höffe, 2010, s. 229-230). Höffe'ye göre Kant'ın federalizm konusundaki düşünceleri, Kant'ın büyük bir politik realizme sahip olduğunu göstermiştir. Uluslararası ilişkilerdeki salyangoz yavaşlığındaki ilerleme Kant'ı devletlerin bir dünya

⁴ Devletler hukuku özgür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır (Kant,2009, s. 316).

cumhuriyetini hiç istemediklerine ikna etmiştir. Höffe'ye göre uluslararası ilişkilerde kaydedilen ilerleme küçük de olsa, kazanımları göz ardı edilmemelidir. Günümüzde devletler arası sözleşmelerin önemli bir bölümü Kant'ın halklar birliği idesine uygun biçimde ve ortak bir devlet iktidarı betimlenmeden gevşek bir birlik yaratmanın mümkünlüğünü göstermiştir. Höffe'ye göre Kant'ın *Ebedi Barış*'ta belirttiği gibi dünya cumhuriyeti, aynı zamanda hukuksal ilerlemenin bir parçası ve bu ilerlemeye katkıda bulunmanın ahlaksal yükümlüğümüz olduğu adım adım yaklaşılması gereken ve böylece ebedi barış görevimizi gerçekleştireceğimiz bir idedir. Bu yorum bize iki ütopya sunar: birincisi dünya cumhuriyetinin hiçbir yerde temeli olmayan romanesk bir ütopya olduğu, ikincisi ise henüz gerçekleşmemiş bir ütopya olduğudur. Höffe'ye göre dünya cumhuriyetini gerçekleştirmemiş bir ütopya olarak almak, onu kurmanın yalnızca ahlaksal bir görev değil politik bir ideal olarak daha somut adımlar atmaya gerektiren bir yükümlülük olduğunu gösterir (Höffe, 2010, s. 240-241).

Tepe eleştirel bir yaklaşımla etikten yoksun bir yaklaşımın barış idealine ulaşmayı güçleştirdiğine dikkat çeker. Tepe, günümüzde gelişen teknolojinin de etkileriyle savaşların hız kesmeden hatta daha yıkıcı ve sınır tanımaz bir şekilde süregittiğini, demokrasi, insan hakları ve özgürlük gibi barışın da çağın değerleri arasında yer aldığına işaret eder. Bundan 200 yıl önce Kant'ın ahlakla politikanın çatışma nedenlerini ortaya koyduğunu ve neden bu çatışmanın son bulması gerektiğini gösterdiğini belirtir (Tepe, 2020, s. 63-64). Kant'ın barışa ilişkin talepleriyle koşutluk içinde olduğu düşünülen Birleşmiş Milletler'in pratikleri bu düşüncenin bir yanığı olduğunu göstermekte, bağımsız devletlerden oluşan halklar ya da uluslar federasyonu yerine bir gücün egemen olduğu bir gerçeklikte yaşanmaktadır. Ebedi barış idealinden uzak olduğumuz günümüzde bu durum bize bu idealin olanaksız olduğunu mu gösterir? Tepe'ye göre Kant'ın ebedi barışı mümkün kılacak ön koşullar olarak belirttiği koşullar gerçekleşmeden bunu söylemek mümkün değildir, dünya bu koşulların da çok uzağındadır; bu koşullar gerçekleştirilmiş olsaydı da, çıkarlar veya ben sevgisinin, adalet yerine gücün hakimiyeti özgürlük, ahlaklılık ve barışın önünde engel olarak kalacak gibidir (Tepe, 2020, s. 71).

Çelebi, *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* ile bütün bireylerin uluslararası hukukun objeleri haline geldiğini, yeni bir yurttaşlık, dünya yurttaşlığı statüsüne kavuştuklarını belirtir. Kant, *Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme* adlı metninde iç ve dış kamu hukuku dışında kozmopolitan bir hak fikrini içeren üçüncü bir hukuk sistemi formüle etmiştir. Bu hukuk anlayışında hukuk, devlet ve yurttaşları ya da devletlerarası ilişkileri düzenleyen bir unsur olmakla kalmayıp farklı devletlerin yurttaşları arasındaki ilişkiyi düzenleyen bir norm biçiminde kavranmıştır. Çünkü Kant'a göre herhangi bir yerde meydana gelen hak ihlali dünya çapında hissedilir hale gelmiştir. Kant'ın bu tespitinden sonra kozmopolitan bir hak ve düzen arayışı bugün de güncelliğini sürdürmektedir. Arendt'in insan haklarını ele alma biçimi ise, Kant'ın kozmopolit hak kavrayışını hem sorunsallaştırmış hem de derinleştirmiştir (Çelebi, 2009, s. 89-90). Kozmopolit hak kavrayışını sorunsallaştıran siyaset bilimcilerden biri olarak Habermas, Kant'ın dünya vatandaşlığı projesiyle, yalnızca devletlere bağlı olan uluslararası hukuk anlayışını aşarak önemli bir adım attığı görüşündedir. Habermas'a göre bu adım dünya savaşlarının ardından Kant'ın gösterdiği dünya vatandaşlığı hukuku olma yolunu açar ve uluslararası anayasalarda ve örgütlerde kurumsal bir kimlik kazanır (Habermas, 2007, s. 108).

2.3. HABERMAS'IN İNSAN HAKLARINA YAKLAŞIMI

Habermas, kozmopolitanizm tartışmasını Kant'ın *Ebedi Barış* ile ortaya koyduğu kozmopolitanizm anlayışının eleştirisi üzerinden kurar ve günümüz gereklerinin Kant'ın kazanımlarını gözeterek aşmayı nasıl mümkün ve zorunlu kıldığını göstermeyi amaçlar. Habermas'ın kozmopolitanizm anlayışı, ulus-devlet sınırlarını ve politika öncesi aidiyetleri temel alan yurttaşlık anlayışı yerine anayasal ilkeleri temel alacak bir yurttaşlık kavrayışı ile evrensel insan haklarının tüm devletleri kapsayan bir anayasa olarak kabul edilmesi gereğini içerir. Habermas'ın kozmopolitanizm yaklaşımını anlaşılır kılmak için öncelikle insan hakları anlayışı ele alınacaktır.

Habermas, modern doğal hukuku temel alan siyaset felsefesinden ve özellikle Locke ve Rousseau'nun felsefesinden esinlenen 1789 İnsanlık ve Yurttaşlık Hakları Bildirgesi ve 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ile ulus-devletin hukuksal düzeni bağlamında güvenceye alınan temel haklar olarak insan haklarının ilk somut biçimini aldığını ifade eder. Ancak bu bildirelerin hem anayasal normlar olarak kurumsal hukuka özgü pozitif bir geçerliliğe sahip olmaları hem de insana insan olmasından dolayı atfedilen haklardan bahsetmeleri nedeniyle üst-pozitif bir geçerliliğe sahip olmaları anlamında ikili bir karakterleri vardır (Habermas, 2005, s. 403).

Dolayısıyla bu bildirelerin geçerliliği iki farklı düzlemde; birisi anayasal norm olarak kurumsal hukuka özgü pozitif geçerlilik, diğeri her insana insan olmasından dolayı atfedilen haklardan bahsetmeleri nedeniyle üst pozitif bir geçerlilik. Bu ikilik insan hakları üzerine yapılan tartışmalarda süregelmektedir. İnsan haklarının, ahlak ile pozitif hukuk arasında bir statüsü olduğuna dair kabullerin yanı sıra bu hakların hem ahlaki hem de hukuksal haklar olarak aynı içeriğe sahip olduğu yönünde kabuller vardır:

Başka bir deyişle, "bir yasa olarak devletten önce geçerlidirler, ama bu sebepten hareketle yürürlüğe girmiş değildirler. "Öyleyse insan hakları, "gerçekte korunmaz ya da reddedilmez, ancak tanınır ya da ihlal edilir." Bu formüller, söz konusu felsefi sıkıntıyı yansıtır nitelikte olup, yasa koyucunun zaten verili olan ahlaki normları pozitif hukuk adı altında gizlediğini öne sürmektedirler (Habermas, 2005, s. 404).

Habermas'a göre "...doğal ve kurumsal hukuk arasındaki klasik ayrıma yapılan bu atıf, tartışmayı yanlış yöne çekmektedir." İnsan hakları anlayışının kaynağı ahlak değil, modern bireysel özgürlük kavramıdır ve bu nedenle de insan hakları açıkça hukuksal bir niteliğe sahiptir. İnsan haklarının ahlaki haklar gibi görünmesinin nedeni ise içeriği ya da yapısı değil, ulus devletin hukuksal düzenini aşan geçerlilik biçimidir (Habermas, 2005, s. 404). Kimilerince insan haklarının sadece ahlaki haklar olarak görülmesinin nedeni, ahlaki normların ve insan haklarının paylaştığı geçerlilik tarzıdır. Ancak insan hakları, yapısal olarak

olumlu ve zorlayıcı bir yasal düzene ait oldukları için yalnızca ahlaki normlar değildir (Flynn, 2003, s. 434).

İnsan haklarının “doğuştan” gelen haklar olarak tanımlanması, “bildirge” biçiminde kaleme alınmaları, pozitivist bir yanlış anlamaya karşı çıkmak ve insan haklarının herhangi bir yasa koyucunun kontrolü altında olmadığını vurgulama amacı taşır. Fakat bu durum insan haklarının değiştirilebilir, hatta rejim değişiklikleriyle ortadan kaldırılabilir olduğu olgusunu değiştirmez. İnsan hakları demokratik hukuk düzeninin bir bileşenidir ve diğer yasal normlar gibi iki farklı anlamda “geçerliliğe” sahiptirler: rasyonel olarak temellendirilebilir olmalarından kaynaklanan normatif meşruluk ve *de facto* geçerlilik. Temel haklar gerekçelendirilebildikleri için saygın bir konuma sahiptir. Habermas anayasal normlar olarak insan haklarının hukuksal bir düzenin kurucu bileşeni olması nedeniyle öncelikli olduğunu belirtir. İnsan hakları her ne kadar bir ulus devletin hukuk düzeni çerçevesinde gerçekleştirilebilir olsa da, liberal ve toplumsal temel haklar, yurttaşlara yalnızca bir politik topluluğun üyeleri olarak değil, “insan” olmaları nedeniyle atfedilen genel normlar olduğundan yalnızca yurttaşların değil tüm insanların hakları olarak temellendirilmelidirler.

Anayasal normlar olarak insan haklarının belirli bir önceliği vardır; bu öncelik, insan haklarının hukuksal bir düzenin kurucu bileşeni olması olgusuyla ve normal bir yasa koyuculuk etkinliğinin olanaklılık çerçevesini belirlediği ölçüde ortaya konur. Fakat bir bütün olarak anayasal normlar arasında bile temel haklar, diğerlerinden ayrı durmaktadır. Bir yandan, liberal ve toplumsal temel haklar, yurttaşlara yalnızca bir politik yapının üyeleri olmaları bağlamında değil, “insan” olmaları bakımından atfedilen genel normlar biçimindedir. İnsan hakları, yalnızca bir ulus devletin hukuksal düzeni çerçevesinde gerçekleştirilebilir olsa da, yalnızca yurttaşların değil bütün insanların hakları olarak, bu geçerlilik düzleminde temellendirilmelidirler (Habermas, 2005, s. 404).

İnsan hakları, her ikisi de tüm insanlara atıfta bulunduğu ve gerekçeleri yalnızca ahlaki argümanlara dayandığı sürece ahlaki normlara benzer. Ancak bu benzerlik, insan haklarının yalnızca ahlaki açıdan geçerli iddialardan oluştuğu anlamına gelmez. İnsan haklarının gerekçelendirilmesi için ahlaki argümanlar gereklidir, ancak bunlar insan hakları kavramının doğasında var olanı tam

olarak açıklamazlar (Flynn, 2003, s. 435). Temel haklar ahlaki normlarla evrensel geçerlilik ilkesinde ortaklaşır. Bu haklar her insana, yalnızca insan olduğu için uygulanır ve bu hakların evrensel geçerlilik iddiası, tam da bu nedenle, yani yalnızca ahlaki bakımdan temellendirilebilecek olmalarından kaynaklanır. Habermas diğer hukuki normların da ahlaki argümanlarla temellendirilebileceğini ancak bu tip hukuki normların daha çok toplumsal yapıların özellikleriyle farklılık gösterebileceğini belirtir. Oysa temel haklar “ ... o kadar büyük genellemelere konu olan hususları düzenlemektedirler ki, *haklılıkları için ahlaki argümanlar yeterli olmaktadır*. Bu argümanlar, bu türden kuralların getirdiği güvencelerin niçin bütün insanların çıkarına olduğunu ve dolayısıyla bu kuralların niçin *herkes* için eşit derecede iyi olduğunu göstermektedir” (Habermas, 2005, s. 405).

Özetle Habermas insan haklarının kaynağının ahlaki normlar değil pozitif ve yaptırımcı bir hukuk düzeni olduğunu ifade eder, ancak bu, diğer bireysel haklar gibi, insan haklarının da ahlaki bir içeriği olduğu olgusunu değiştirmez. Bir başka deyişle Habermas’ın ifade ettiği gibi insan hakları “Janus yüzlü”dür, aynı anda hem ahlaka hem hukuka dönüktür (Flynn, 2003, s. 431). Dolayısıyla temel haklar olarak insan haklarının, korunabilecekleri ulusal, uluslararası ya da küresel bir hukuksal düzen içinde yer almaları, bu hakların kurucu unsurlarından biridir. Habermas insan haklarının uluslararası hukukta zayıf bir geçerliliğe sahip olduğunu ve oluşmaya başlayan kozmopolit düzen içinde kurumsallaştırılmalarına gereksinim olduğunu ifade eder. Habermas’a göre anayasal normlar olarak insan haklarının bir önceliği vardır ve bu öncelik “insan haklarının hukuksal bir düzenin kurucu bileşeni olması olgusuyla ve normal bir yasa koyuculuk etkinliğinin olanaklılık çerçevesini belirlediği ölçüde ortaya konur” (Habermas, 2005, s. 406).

Yukarıda belirtildiği gibi Habermas, insan hakları anlayışının kaynağını ahlak değil modern bireysel özgürlükler kavramı olarak alır. İnsan hakları değiştirilebilir ya da ortadan kaldırılabilir. Dolayısıyla Habermas insan haklarını toplumsal ve tarihsel koşulların bir ürünü olarak görür. Fakat bu anlayış insan

haklarının ahlaki yönünü ortadan kaldırmaz. Tam tersine Habermas insan haklarının ahlaki olarak temellendirilebilir olmasını bu hakların ulus devletin hukuksal düzenini aşan bir geçerliliğe, evrenselliğe sahip olmasının da gerekçesi sayar. Dolayısıyla insan haklarının “...yalnızca bir ulus devletin hukuksal düzeni çerçevesinde gerçekleştirilebilir” (Habermas, 2005, s. 404) olması, bir bakıma Arendt’in insan haklarının bir hukuksal düzenin sınırları dahilinde olan, bir hukuksal düzence “yurttaş” olarak kabul edilenlerin hakları olmasına yönelik eleştirisini destekler. Daha önce detaylandırıldığı gibi Benhabib’in yorumuna göre gerçek bir Kantçı olan Arendt’ten önce bu yaklaşımı Kant’ta gördüğümüzü hatırlatmakta fayda var. Kant’ın, akılsal varlıklar olarak insanların sahip oldukları iyi isteme kapasitesinin insanlar arasında tam eşitliği ve diğer herkes tarafından saygı gösterilmesi gereken bir değere sahip olduğu kabulünü gerektirmesi anlamında insan haklarının ahlaki yönünü oluşturan yaklaşımı bir yanda, bütün uyrukların hukuksal bir durum altında yaşadığı bir sivil durumda her bireyin doğuştan gelen haklara sahip olmak bakımından eşitliğini mümkün gören yaklaşımı diğer yandadır. Dolayısıyla ahlaki olarak evrensellikleri temellendirilebilir olsa da, insan haklarının gerçekleştirilmeleri bir hukuksal düzeni, bir politik örgütlenmeyi zorunlu kılar. Bu anlamda şöyle bir çıkarım yapılabilir: Habermas, insan haklarının gerçekleştirilebilmelerini bir politik yapıya üyelikle mümkün görürken, bu politik yapının, bu hakların tüm insanlığa ait olması anlamında genişletilmesi gerekliliğini savunur. Bunun koşullarından biri kozmopolitanizmin sınırları aşan içerimine denk düşecek biçimde, bir hukuksal düzenin (ulus-devletin) yurttaşlık kriterlerini, geleneksel kabullere- ırk, din, dil vb.- dayanmayan bir içerikle belirlemektir.

2.4. HALK EGEMENLİĞİ VE ANAYASAL YURTTAŞLIK

Habermas’a göre Amerikan ve Fransız devrimlerinin sonucunda dönemin tarihsel gelişmelerine bir yanıt niteliği taşıyarak ortaya çıkan ulus-devlet, bugün artık eski siyasi yapılar karşısında üstünlüğünü kesin olarak kanıtlamıştır. Ancak nasıl ki ulus-devlet bir tarihsel süreç sonucunda tarih sahnesine çıkmışsa, yaşanan sürecin yarattığı değişiklikler –iletişimdeki ve ilişkilerdeki

küreselleşme, ekonomik üretimin ve parasal kaynakların küreselleşmesi, teknoloji ve silah transferinde, özellikle de ekolojik ve askeri risklerde küreselleşme- ve ortaya çıkardığı sorunlar bir ulus-devletçe ya da egemen devletlerin birleşerek çözebileceği sorunlar değildir. Bu durum medeni hakların kullanımının da uluslar-üstü düzeyde yapılandırılmasını ve kurumsallaştırılmasını gerektirecektir (Habermas, 2012, s. 13-15). Savaşçı ulus-devlet yurttaşlarına, ortaklığın korunması adına yaşamlarını tehlikeye atma, gerektiğinde “ulusun bağımsızlığı”nı “evlat kanıyla” savunma görevi yükler. Fransız Devrimi ile yurttaşlık yükümlülüğü ve haklar ilişkisi zorunlu askerlik hizmeti ile birleştiğinde sonuç güçlenen milliyetçilik olmuştur: “Fransız Devrimi'nden bu yana zorunlu askerlik hizmeti, vatandaşlık haklarının bir başka yüzü olarak çıkmıştır; vatandaşların, anavatanları için savaşmaya ve ölmeye hazır oluşları, aynı zamanda milliyetçi bilincin ve cumhuriyetçi yaklaşımın korunmasının bir göstergesidir” (Habermas, 2012, s. 23).

Habermas günümüz toplumlarının çoğulcu niteliği nedeniyle kültürel açıdan homojen bir ulus-devlet modelinden gittikçe uzaklaşıldığı düşüncesindedir. Cumhuriyetçilik sosyal entegrasyonun güvencesini demokratik süreçle sağlar. Kültürel ve dünya görüşü çoğulcu toplumlarda sosyal entegrasyon ancak siyasi irade oluşturma ve kamusal iletişim süreçleriyle mümkün olabilir, sözde homojen bir halkın görünürdeki doğal esaslarıyla değil. Dolayısıyla, eğer aynı toplum içinde farklılıkların biraradalığı mümkün olacaksa, kültürel, etnik ya da dinsel açıdan farklı yaşam biçimleri eşit olarak var olma hakkına sahip olacaksa “...ortak siyasi kültür düzeyi, altkültürlerin ve politika-öncesi biçimlenmiş kimliklerin düzeyinden bağımsız oluşturulmalıdır. Eşit haklı bir arada varoluşun yegâne önkoşulu, korunan inançların ve uygulamaların geçerli anayasa ilkeleriyle çelişmemesidir” (Habermas, 2012, s. 26). Dolayısıyla Habermas’ın “Bir ülkenin siyasi kültürü geçerli anayasa çevresinde kristalleşmektedir” (Habermas, 2012, s. 26) ifadesi bu yaklaşım ışığında anlam kazanır. Habermas, bütün ulusal kültürlerin cumhuriyetçi anayasalarda yer alan halk egemenliği ve insan hakları gibi ilkelere kendi tarihleri ışığında farklı yorumlar getireceğini ve bu yorumların temelini milliyetçilik değil anayasaya bağlılık olacağını ifade

eder. Habermas'ın yurttaşlığı toplumların farklı yaşam biçimlerinin biraradalığını gözeten bir anayasaya bağlılıkla ilişkilendirmesi, tarihsel sürecin ortaya çıkardığı bir ihtiyaca cevaben geliştirdiği yaklaşımının sonucudur. İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Federal Alman Cumhuriyeti'nde milliyetçilik kavramının kullanımı, resmi olmayan ya da dile getirilmeyen bir yasaktır. 1960'ların sonunda ise milliyetçiliğe bir alternatif olarak siyasal sisteme aidiyeti mümkün kılacak bir kurumun ne olduğu tartışmaları yürütülür ve liberal-muhafazakâr hukukçu Dolf Sternberger tarafından "anayasaya bağlılık" olarak çevrilebilecek "*Verfassungspatrotismus*" kavramı ortaya atılır. Ancak bu kavram ulus-devletlerin, üzerine inşa edildiği homojen kültürlü tek ulus varsayımının dışına çıkmaz, dolayısıyla güncel sorunları çözecek, birarada yaşam ve siyasi birlik oluşturmak için gerekli yeni bir ölçüt geliştiremez (Göztepe, 2003, s. 230). 1980'lerin sonunda Soğuk Savaş'ın sona ermesi sürecinde Almanya'da yeni muhafazakârların başlattığı, Nazi dönemine dair suçlamaları abartılı bulan ve bir anlamda Almanya'nın yakın tarihinin normalleştirilmesine dönük bir anlayışla şekillenen ve "tarihçiler tartışması" diye anılan bir tartışma süreci yaşanır. Bu tartışma bir anlamda birleşmenin (Doğu-BatıAlmanya) meşruiyetinin toplumsallaşması işlevini görmüştür. Muhafazakârlar için Nazi geçmişinin toplumsal bilinçte yarattığı patolojiler Alman ulusal bilincini zedelemektedir. Muhafazakâr görüşlere karşı tek başına mücadele eden, eleştirel konumunu koruyan ve "bizler için anayasal yurtseverlik mümkün olan tek yurtseverlik şeklidir (Timur, 2008, s. 249)" diyen Habermas aşırı milliyetçiliğin, hatta ırkçılığın yeniden gelişmesi ve birleşmenin eşitlikçi bir biçimde değil, bir tarafın diğerini içine alması şeklinde gerçekleşmesi tehlikesine dikkat çeker. Habermas bu süreçte Dolf Sternberger'den devraldığı *anayasal yurtseverlik* kavramını ortaya atar ve bu iki tehlikeye bu kavramla yanıt oluşturur. Dellaloğlu'na göre Habermas esasen yeni bir toplumsal sözleşme önermektedir. Anayasal yurtseverlik kavramıyla Habermas kimliklerin ulusa referansla değil, toplumsal sözleşmeye katılımcı bir bağlılıkla belirlenmesini ve bu sözleşmenin katılımcıların eşitliği ilkesi üzerine kurulmasını önermektedir. Böylece ırkçılığın yeniden güçlenmesi önlenilecek ve birleşmenin içerdiği tek yönlü egemenlik ilişkisinin yol açacağı sorunları aşmak mümkün olacaktır (Dellaloğlu, 1998, s.

240-241). Göztepe de Habermas'ın "...milliyetçilik yerine, her ülkenin, 'anayasaya bağlılık' ilkesine dayanmasını, milliyetçiliğin karanlık yüzünü tekrar yaşamamak için iyi bir çıkış noktası olarak değerlendirdiği (Göztepe, 2003, s. 236)" görüşündedir. Habermas, siyasi bir yapıya dahil olmayı, etnik aidiyete koşut olarak değil, tercih edilmiş, aidiyetin kişinin seçimiyle belirlendiği ve sübjektif haklarıyla güvence altına alındığı bir kurumsal yapı olarak alır. Bu yaklaşım "politik olanın halkı birleştiren homojen bilinç ve aidiyet düzleminden demokratik kurum ve süreç düzeyine taşınmasıdır" (Göztepe, 2003, s. 237). Habermas'ın akılcı cumhuriyetçi geleneğe dayanan teorisinde demokrasinin öznesi olarak halk, siyaset öncesi var olan bir birlik değil, özgür ve eşit yurttaşların birlikte ve özgürlükçü yasalarla oluşturdukları düzen içinde yaşama iradelerinin bir ifadesi olan toplumsal sözleşmenin bir ürünüdür. Habermas'ın düşüncesinin temelini oluşturan "müzakereci politika" anlayışı, kararların demokratik biçimde işleyen düşünce ve irade oluşturma süreçleri sonunda alınmasını ifade eder. Ancak böyle bir süreçle, siyaset öncesine dayanan bir birlikten gelmeyen, homojen olmayan hatta birbirlerine yabancı bireyler arasında akılcı ve normatif bir siyasal düzen kurulabilir. Habermas'ın "müzakereci politika" dediği model hem cumhuriyetçi hem de liberal modellerin bir eleştirisinden doğar. Liberal anlayış ekonomik çıkarlarını gerçekleştirme hedefindeki bireylerden oluşmuş toplumla, devleti ayırır. Liberal teoriye göre, bireylerin ekonomik çıkarlarını elde etmek üzere devlete karşı yürüttükleri işlevsel bir etkinlik olan politikada devletin rolü arabuluculuktur. Yurttaşlar kendi çıkarlarını elde etmeye yönelik eylemleri sırasında yasaları ihlal etmedikleri sürece devletçe korunurlar. Dolayısıyla liberal teoride siyasi haklar çıkarlarını gerçekleştirmek için eylemde bulunma hakkı ve bu çıkarları en iyi koruyacak devleti meşrulaştıracak oy hakkından öteye geçmez. Cumhuriyetçi düşüncede ise toplum modeli eşit bireylerin iletişimsel uzlaşmasına, siyasi yapı ise bireylerin aktif eylemlerine dayanır. Politika pratikleri yurttaşların kendilerini gerçekleştirmelerinin bir biçimidir, devlet ise yurttaşların düşünce ve irade oluşturma sürecini güvence altına alma görevini yerine getirerek kendi meşruluğunu sağlayacaktır. Habermas'ın cumhuriyetçi modelde gördüğü eksik demokratik süreci yurttaşların erdemlerine ve etik tavırlarına çok fazla bağımlı

kılması ve idealize etmesidir. Habermas'ın müzakereci modelinin farkı ise anayasayı birincil bir konuma alması ve demokratik karar alma süreçlerine katılım hakkına dair kapsayıcılığıdır. Habermas ulus-devletin insanların tebaadan yurttaş statüsüne geçişi ve iktidarın meşruiyetinin kaynağı olmalarındaki rolünü reddetmez. Ancak ulus-devletlerin karar alma süreçlerine katılım hakkını etnik aidiyete, homojen bir halka dayandırması bir dönüşümü zorunlu kılmaktadır (Göztepe, 2003, s. 237-238). Habermas'ın temel hakları politik topluluğun demokratik müzakere ve yorumlama süreçlerinin, toplumsal mücadelelerin sonucunda hayata geçirilebilir olgular olarak ele alan yaklaşımı, otonominin verili temel haklara dayalı özel kullanımı ile kamusal kullanımı arasındaki ilişkiyi ayrılmaz kılar. Habermas bu duruma kamusal otonomiye odaklanan halk egemenliği ile özel otonomiye merkeze alan insan haklarının eş-kökenliliği adını verir (Başkır, 2015, s. 144). Habermas Kant'ın özel-kamusal otonomi anlayışındaki bölünmeye karşılık, bu iki alanın birbirine koşut olduğunu ve bu anlamda insan hakları ile halk egemenliği ilkesinin çatışmadığı görüşündedir. Habermas'ın düşünme biçimi çerçevesinde Kant'ın otonomi anlayışı özel/bireysel alan ve kamusal alan olarak ikiye ayrılmaktadır. Tüm insanlığa özgü haklar doğallaşarak özel otonominin, aktif yurttaşlık ve politikaya katılımı içeren haklar ise kamusal otonominin alanına dahildir. Habermas, Kant için özel otonomi alanına dahil olan insan haklarının, ahlaki haklar olarak egemen özneyi sınırlayamayacağını belirtir. Oysa Habermas için özel ve kamusal otonomi kavrayışları birbirini gerektirmekte, birbirini tamamlamaktadır; bu anlamda "temel insan haklarına sahip olmadan politik alana katılmak mümkün değildir ve politik yapılar temel insan haklarını güvence altına almak durumundadır" (Başkır, 2015, s. 144). Habermas'ın yurttaşlık kavrayışı; "anayasal yurttaşlık"⁵ kozmopolitan bir içeriğe sahiptir ve kozmopolitan bir

⁵ Göztepe "anayasal yurttaşlık" kavramının Almanya'daki yurttaşlık tartışmalarında merkezi bir yer tutan "Verfassungspatriotismus" kavramını Türkçeleştirme çabasının bir ürünü olarak kullanıldığını belirtir (Göztepe, 2003, s. 230).

politikayı mümkün kılacak şekilde kurgulanmıştır. Habermas'ın siyaset teorisinde halk egemenliği ve insan hakları birbiriyle çelişmez. Habermas halk egemenliği ve insan hakları normlarının aynı temel ilke üzerinde kuruldukları görüşündedir ve kozmopolitan bir dünya toplumunu evrensel insan haklarının koşulsuz korunmasını mümkün kılacak normatif bir hedef olarak görür. İnsan hakları normlarını temel alan uluslararası hukukun anayasallaşması ve kozmopolitan dünya toplumu için bir anayasa inşa edilmesi Habermas'ın kozmopolitanizm idealinin saç ayaklarıdır (Başkır, 2015, s. 126) .

Habermas'ın, Kant'ın kozmopolitanizmine dair eleştirisinde görüleceği gibi ulus-devlet cumhuriyetçiliğinin yol açtığı milliyetçilik deneyimlerinin sonuçları cumhuriyetlerin doğasının pek de barışçıl olmadığını göstermiştir. Habermas, bir ön kabulde bulunarak bütün cumhuriyetçi anayasaların insan hakları ilkelerini barındırdığını ve ülkelerin egemenlik ve insan hakları ilkelerine kendi tarihleri ışığında yorumlar getirerek anayasaların bu temel ilkelerle çelişmeden oluşturulmasını salık verir. Eşit haklı birarada varoluş için inanç ve uygulamaların anayasa ile çelişmemesi gereğini ifade eder. Buradaki sorun kimi toplumlardaki kültürel ve tarihsel öğelerin insan hakları ilkelerinin baştan reddine daha elverişli olduğunu göz ardı etmektir. Habermas'ın yurttaşlığa getirdiği yorum cumhuriyetleri, milliyetçilik riskinden uzaklaştırmak, ulus-devletin harcı niteliğindeki milliyetçiliğin yerine temel evrensel ilkelerde uzlaşımı baz alan, bu anlamda kapsayıcı ve kişinin “ne” olduğuna değil “kim” olduğuna dair seçimiyle belirlenen bir yurttaşlık anlayışı önerisidir. Habermas'ın egemenlik ilkesinin insan haklarıyla çelişmediği yönündeki saptaması ise “ideal” bir cumhuriyetçi modelde mümkün görünmektedir.

2.5. EBEDİ BARIŞ'IN AÇTIĞI YOL

Yukarıda yer verilen “*Ebedi Barış*” bölümünde değinildiği gibi Kant *Yaygın bir Söz Üstüne: Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz* adlı makalesinde insanlığın refahını ortadan kaldıran ve özgürlüğün yitirilmesine neden olan savaşların ortadan kaldırılması için tüm devletlerin özgür iradeleriyle

boyunduruğu altına gireceği halkların ortak hukukundan, her bir devletin boyun eğmek zorunda olduğu uygulanabilir genel yasaları temel alan “evrensel bir devlet”ten, bir kozmopolit cumhuriyetten bahsetmiştir. Ancak devletlerin aşırı büyümesi ve güçlenmesi nedeniyle böylesi bir durumun korkunç bir despotizmle sonuçlanması riskinin kozmopolit cumhuriyet fikrini yasal bir federasyona dönüşmek durumunda bırakabileceğini işaret etmiş ve *Ebedi Barış* denemesi ile de uluslar-federasyonu fikrini detaylandırmıştır.

Habermas, bugünden bakıldığında Kant’ın *Ebedi Barış*’taki önerilerinin kavramsal güçlüklerle dolu ve tarihsel deneyimlerimizle de uyumsuz olduğu tespitinde bulunur. Ona göre Kant’ın çıkış noktasını oluşturan öncüller *Ebedi Barış*’ın nihai maddeleriyle sunulan argümanları derinden etkilemiştir (Habermas, 2005, s. 382). Hem Kant’ın ebedi barışa ulaşma amacıyla geliştirdiği argümanları hem de Habermas’ın kozmopolitanizm yaklaşımını anlaşılır kılmak açısından öncelikle Habermas’ın *Ebedi Barış*’ın nihai maddelerine yön veren öncüllere ilişkin tespitlerine yer verilecek ardından, Habermas’ın kendi teorisini, eleştirisi üzerinden kurduğu Kant’ın uluslar federasyonunu devletler için tercih edilir kılan eğilimler olarak değerlendirdiği “cumhuriyetlerin barışçıl doğası, dünya ticaretinin ortaklık bağları yaratmadaki gücü ve politik toplumsal alanın işlevi”ni ele alışına yer verilecektir. Habermas, Kant’ın *Ebedi Barış*’da ortaya koyduğu, uluslararası hukuk düzeni ile savaşın ortadan kaldırılması idesinin, sınırlı savaş koşullarını gözettiği için sınırlı bir barış önerisi olduğunu belirtir. Ayrıca bu öneriyi hayata geçirecek hukuksal düzenin uluslararası hukuktan farkının nasıl belirleneceğinin ve uluslar federasyonunun daimiliğinin nasıl sağlanacağı sorularının yanıtızsız kaldığını ifade eder.

Habermas, Kant’ın yaşadığı dönemdeki savaşların özelliklerini -paralı askerlik, savaştan kaynaklanan ağır borçlar nedeniyle özgürlüğün yitirilmesi riski, casusluk, suikast vb. ahlaki çöküşü de getiren yöntemleri- gözeterek, ortaya çıkardığı yıkımın son bulması için, uluslararası bir hukuk düzeni sayesinde savaşın ortadan kaldırılması gereğini ifade ettiğini söyler. Belirli bir barış

antlaşması belirli bir savaşı sonlandırabiliyorsa, bütün halklar arasındaki bir barış sözleşmesi de “savaş”a son noktayı koyacaktır. “Kant’taki ‘ebedi barış’ ifadesinin anlamı budur (Habermas, 2005, s. 383).” Tek tek uluslar ya da ittifaklar arasında ve sınırlı bir mekanda gerçekleşen sınırlı bir savaş modeline ilişkin sınırlı bir barıştır ifade edilen. Kant’ın barış modeli, döneminin hem kapsam hem nitelik olarak sınırlı savaş koşullarına göre şekillendiği için sınırlıdır. Habermas, kozmopolit düzenin önemli bir niteliği olsa da “ebedi barış”ı mümkün kılacak hukuk düzeninin nasıl tasavvur edileceğinin, yani kozmopolit hukuk ile uluslararası hukuk ayrımının neye dayanacağı sorusunun Kant’ta eksik kaldığını belirtir (Habermas, 2005, s. 381-383).

Habermas, Kant’ın devletlerin egemenliklerinden feragat etmeyecekleri düşüncesiyle dünya cumhuriyeti fikrinden uluslar federasyonuna evrilen düşüncesini şöyle tanımlar: “Milletler cemiyeti projesi, ticaretle uğraşan cumhuriyetlerin oluşturduğu, giderek genişleyen bir federasyon düşüncesidir. Bu cumhuriyetler birlikten ayrılma haklarını saklı tutmakla birlikte, saldırı savaşlarını reddeder ve aralarındaki ihtilafların çözümünde uluslararası bir hakeme tabi olmayı etik bir zorunluluk olarak görürler” (Habermas, 2007, s. 118). Habermas, Kant’ın tarihsel süreç içinde savaşların şiddetinin devletler hukuku ile ehlileşeceği, saldırı savaşlarının bağlayıcı biçimde mahkûm edileceği ve bir dünya vatandaşlığı anayasasının oluşturulacağı hedefine yaklaşacağını düşündüğü görüşündedir. Kant’ın milletlerin henüz böyle bir örgütlenmeyi oluşturacak kadar olgunlaşmadıkları, ulus devletlerin egemenlik haklarında direndikleri ve devletler hukukunun sağladığı hareket alanından asla vazgeçmedikleri yönündeki ampirik gözlemini bugün hala doğrulayan sayısız örneği olduğunu belirten Habermas, ancak bunun bu düşünceden vazgeçmek için yeterli olmadığını söyler (Habermas, 2007, s. 118). Bu düşünceyle Habermas, öncelikle Kant’ın *Ebedi Barış*’ını analiz eder. Dolayısıyla Habermas, Kant’ın “uluslar federasyonu” ile belirgin bir kozmopolit düzen ile devletler arası hukuk düzeni arasında yaptığı ayrımın, devletlerin kendi tikel varlıklarını koruması olgusuna dayandığını belirtir. Yani *Ebedi Barış*’taki uluslar federasyonu yurttaşların aksine, devletlerin zorlayıcı yasalara tabi olmadan, tikel

varlıklarını koruyacakları ve egemenliklerinin dokunulmaz kalmasını sağlayacak bir modeldir. Bu anlamda Kant, federasyonu oluşturan ve dış ilişkilerinde savaştan vazgeçen devletlerin ulusal-egemenlik ilkesine bağlı kalacaktır. Böylece, “Pozitif bir dünya devleti idesi'nin yerine 'negatif bir ikame olarak savaşı önleme amacı taşıyan, sürekli ve kademeli olarak genişleyen bir federasyon idesi konulmaktadır” (Habermas, 2005, s. 385). Kant tasvir ettiği egemen devletler arasındaki anarşik ortamla, “doğa durumu” arasında bir benzeşim kurar. Toplum sözleşmesi bireylere güvensizlik içindeki durumlarından bir devlet örgütlenmesi altında ortak yaşamlarına giden yolu gösterir. Kant'ın düşüncesine göre bugün de devletler içinde buldukları bu doğa durumundan bir çıkış ararlar (Habermas, 2007, s. 122). “Kant'a göre, nasıl ki toplum sözleşmesi –onun yokluğunda sorunlarını kendi araçları ile halletmek zorunda kalan– bireyler arasındaki doğal durumu sonlandırdıysa, şimdi de savaşan devletler arasındaki doğal durum sona erecektir” (Habermas, 2005, s. 384). Kant devletler federasyonunu politik bir anayasaya dayalı bir ortaklık değil, herhangi bir zamanda yok olup gidebilecek gönüllü bir birliktelik olarak kurgular. Habermas federasyonu oluşturacak devletlerin biraradalığını ve birliğin devamlılığını neyin tesis edeceği sorusuna odaklanır. Bu anlamda taleplerinin temeli, yaptırımcı bir hukuk değil, sürekliliği, kalıcı ve gönüllü bir ortaklığa bağlı olan bir ittifak olması anlamında bu modelin toplum sözleşmesi modeli içinde düşünülemeyeceğini belirtir. Kant'ın federasyon önerisindeki kalıcılık ya da daimiliğin gönüllülük esasına bırakılamayacağını, birliğin nasıl daimî olacağı, uluslararası anlaşmazlıkların çözümünün birliğin hangi özelliğine dayanacağını, anayasal düzene benzer bir düzenin kuruluşuna bağlı bir hukukun bağlayıcı özelliğine başvurmadan açıklayamayacağını ifade eder. Kant'ın uluslar federasyonunda hiçbir hukuksal yükümlülük söz konusu değildir, çünkü bu federasyon zorlayıcı bir otoriteye sahip ortak bir hükümetin organları etrafında düzenlenmemiştir. Habermas'a göre bu zorlayıcılığın eksikliğinde barışçı uluslar federasyonu daimî hale gelemmez, gönüllü ortaklık da sürekli olamaz, aksine yıllar sonra Milletler Cemiyeti'nde olacağı gibi, yozlaşmaya ve ayrılmaya yatkın, dengesiz bir çıkar birlikteliğine dönüşür. Kant böylesi bir zorlayıcılık yerine yaşadığı dönemin politikasına ilişkin gerçekçi betimlere dayandığı söylenemeyecek olan,

hükümetlerin birliğe ahlaki bağlanışına güvenmek zorunda kalmıştır (Habermas, 2005, s. 386). Habermas, Kant'ın uluslar federasyonu düşüncesini üç doğal eğilim nedeniyle devletlerin çıkarına gördüğünü belirtir; bu eğilimler, “cumhuriyetlerin barışçıl doğası, dünya ticaretinin ortaklık bağları yaratmadaki gücü ve politik toplumsal alanın işlevi”dir. Habermas hem tarihsel yönelimler işaret ediyor olmaları hem de ondokuz ve yirminci yüzyıldaki gelişmelerle yanışlanmış olmaları nedeniyle bu argümanları tarihsel bakış açısıyla gözden geçirmenin faydasına işaret eder. İleride görüleceği gibi Habermas, bu eğilimlere dair eleştirilerine karşı geliştirdiği çözüm önerileriyle küreselleşen dünyanın sorunlarına kozmopolit bir çözüm getirmenin yollarını ortaya koyar.

Habermas'ın birinci eğilim olan “cumhuriyetlerin barışçıl doğası”na karşın eleştirisinin temelinde milliyetçiliğin yol açtığı yıkıcı deneyimler yer alır. Kant cumhuriyetçi hükümetler çoğaldıkça uluslararası ilişkilerde savaşın azalacağına dair argümanını, kendi çıkarlarını gözettilerinde demokratik anayasal hükümetlerin halklarının, hükümetlerinin barışçıl politika izlemesine istemelerine dayandırır. Habermas bu iyimser varsayımın, uyrukların devletleriyle özdeşleşmiş aktif yurttaşlara dönüşmesinin en arzulanır aracı olan milliyetçilikle çürütüleceğini ifade eder. Dahası milliyetçilik, ulus devleti, mutlakiyetçi hanedanlık devletinden daha barışçıl kılmaz. Egemen devletlerin klasik bekâ iddiası milliyetçi hareketler açısından, özgürlük ve ulusal bağımsızlık gibi yan anlamlar kazanır. Dolayısıyla yurttaşların cumhuriyetçi ülküleri değil hükümetlerini barışçı politikalara zorlamak, kendi ulus ve yurtları için savaşma ve ölme isteği doğurmaktadır. Kant kendi dönemi için haklı sayılabilecek gerekçelerle paralı orduların varlığına karşı çıkmış ve yurttaşlardan oluşan milis ordular kurulması önerisinde bulunmuşsa da, böyle bir durumun pratik sonucunun ulusal tutkuları harekete geçireceğini ve yıkıcı bir çağın, “...başka bir ifadeyle ideolojik anlamda sınırsız bir özgürlük savaşları çağının doğmasına sebep olacağını öngörememiştir (Habermas, 2005, s. 388).” Bu tespitlerde bulunmakla birlikte Habermas, demokratik bir devletin iç ilişkilerinde, dışarıya karşı barışçı bir tutumu özendirdiği düşüncesinin tamamen yanış olmadığını, bu devletlerin otoriter rejimlerden daha az savaşmasalar da, birbirleriyle olan

ilişkilerinde daha az savaş yanlısı bir tutum sergileme eğiliminde oldukları görüşündedir (Habermas, 2005, s. 388).

Dünya ticaretinin ortaklık bağları yaratmada pozitif bir gücü olacağı düşüncesindeki Kant; bilgi, insan ve mal alışverişinin, özellikle de ticaretin genişlemesinin toplumlar arasındaki karşılıklı bağımlılığı artıracaklarını, bunun da barışçıl bir uluslar birliği fikrine yararlı olacağını düşünmüştür. Ancak Kant, kapitalist gelişmenin sınıflar arasında bir çatışmaya yol açabileceğinin ve bunun da, hem barışın kendisini hem de politik açıdan, liberal toplumların barış içinde yaşayacakları varsayımını tehdit edebileceğinin farkında değildir. Dahası kapitalist gelişimle artan sosyal gerilimlerin iç savaflara yol açarak iç politikayı zorlayacağını, yanı sıra dış politikada da emperyalist savaflara giden yola girilmesine neden olacağını görememiştir. “Öyle ki, ondokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın ilk yarısında Avrupa hükümetleri, toplumsal çatışmaları engellemek ve dış politika zaferleriyle mevcut iç çatışmaları etkisiz hale getirmek için, tekrar tekrar milliyetçiliğin gücüne başvurmuşlardır” (Habermas, 2005, s. 389).

Habermas, Kant’ın küresel kamu öngörüsünün günümüzde gerçeklik bulduğunu ifade eder. Kant, dünya uluslarının evrensel bir topluma katılmalarının dünyanın bir bölümünde yaşanan hak ihlallerinin geri kalan her yerde hissedilebilir duruma gelmesinin kozmopolit hukuk idesinin gerçekliğinin/gerçekleşebilirliğinin bir göstergesi saymıştır. Kant için bu koşul, yani işleyen bir küresel kamusal alanın varlığı, ebedi barış idealine ulaşmanın bir aracı olacaktır. Ancak Habermas’a göre, burjuva kamuoyunun yapısal dönüşümü günümüzdeki kamusal alanı bir manipülasyon aracına dönüştürmüştür: “Günümüzde kamusal alan, elektronik kitle iletişim araçlarının egemenliği altına girmiş, semantik olarak yozlaşmış, imgelere ve sanal gerçekliklere boyun eğmiştir. Kant’ın ‘konuşma ve tartışmaya’ dayanan Aydınlanma ortamının, dili ortadan kaldıran beyin yıkama biçimlerine ve dilsel aldatmacalara dönüşebileceğini hayal etmesi bile mümkün değildir” (Habermas, 2005, s. 391).

Habermas, Kant'ın ebedi barışa doğru ilerlemeyi mümkün kılan, işleyen küresel kamu öngörüsünün Birleşmiş Milletlerce organize edilmiş kimi konferanslarda insanlığın yaşamsal sorunlarını kamuoyunun ilgilendiği konular haline getirmek ve hükümetler üzerinde politik baskı kurma çabaları olarak ele almak anlamında görece de olsa gerçekleşmekte olduğu düşüncesindedir. Ayrıca devlet dışı örgütler –Greenpeace veya Uluslararası Af Örgütü gibi- ulusaşırı kamuoyu yaratmak ve bunları harekete geçirmek anlamında konferanslarla sınırlı olmayan bir pratiğe örnekler: “Oynadıkları rol, uluslararası sivil toplum ağının içinden gelerek devletlere kafa tutan aktörlerin, basın ve diğer medya organları üzerindeki artan etkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir” (Habermas, 2005, s. 392).

Habermas, kendi kozmopolit teorisinin bir özelliği olarak da göreceğimiz gibi değer tercihleri ulusal çıkarların korunmasının ötesinde, insan hakları ve demokrasinin uygulaması yönünde genişlerse, güçler dengesinin olduğu koşulların geriye dönüşü olmayacak şekilde değişeceğini iddia eder (Habermas, 2005, s. 388). Habermas için kozmopolit hukukun amacı, bireylerin özgür ve eşit dünya yurttaşları olarak oluşturacakları birliğin doğrudan -uluslararası hukuk öznelerini aşarak- üyeleri olmalarını sağlamaktır (Habermas, 2005, s. 396). Habermas'ın geliştirdiği önerinin hayat bulması her insanın politik bir topluluğa üyeliği olarak tanımlanabilecek haklara sahip olma hakkının ulus-devlet ötesinde gerçeklik bulması anlamına gelir. Elbette bu umut verici bir yönelim olsa da devletlerin egemenliğini aşan ve doğrudan bireylerin oluşturdukları bir birliği tasavvur etmek bugün hala zor görünmektedir. Habermas'ın ifade ettiği, insanlığın da deneyimlediği gibi milliyetçilik ile kozmopolitanizm uyumsuz nitelikte iki anlayıştır. Yukarıda yer verilen ve Habermas'ın kozmopolitanizm kurgusunda önemli yer eden “anayasal yurttaşlık” kavrayışı, değer tercihlerinin insan hakları ve demokrasi gibi normlar yönünde değişmesi önerisidir. Habermas hem insan haklarının günümüzdeki algılanışı ve devletlerce kabulünün, hem de küreselleşmenin etkilerinin kozmopolitan hukuk düzenine geçiş için olumlu bir katkı sunduğu görüşündedir.

2.5. EBEDİ BARIŞ'I AŞMAK

Getirdiği eleştiriler ışığında Habermas'a göre Kant'ın kozmopolit idesi, köklü biçimde değişen dünyanın güncel durumuyla bağıntısını kaybetmemesi için yeniden formüle edilmelidir. Bu revizyonu kolaylaştıracak olgu kozmopolitlik idesinin de zaman içinde geçirdiği değişimdir. Kozmopolit düzen idesi, Milletler Cemiyeti, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Birleşmiş Milletler'in kurumları, bildirgeleri ile politika pratiğinde uygulanmış ve bu politikalarda ebedi barış idesine daha somut biçim verilmiştir. Yirminci yüzyılda yaşanmış felaketlerin tekrarlanmaması isteği de Kant'ın idesine yeni bir ivme kazandırmıştır (Habermas, 2005, s. 393). Uzamsal, teknolojik ve ideolojik açıdan sınırsız iki dünya savaşının yol açtığı dehşet, kitlesel suçlar ve Hitler'in sebep olduğu topyekün savaşın görünen yüzünün ardında, uygarlığın çöküşü düşüncesinin yer etmesi, tüm bu dehşetle sarsılan dünyanın uluslararası hukuktan vazgeçip dünya yurttaşlığı haklarına dayalı kozmopolit bir hukuka geçişine hız vermiştir (Habermas, 2005, s. 393).

Habermas, Kant'ın önerisine getirilecek köklü bir revizyonun: "(1) devletlerin dış egemenliklerinin ve aralarındaki ilişkilerin değişen doğası"na, "(2) devletlerin iç egemenliği ve klasik güç politikalarının getirdiği normatif kısıtlamalar"a ve "(3) tabakalaşan dünya toplumu ve küreselleşerek, "barış"tan ne kastettiğimizi yeniden düşünmemize sebep olan tehdit ve tehlikeler"e odaklanması gerektiğini belirtir (Habermas, 2005, s. 394).

Habermas, dünya yurttaşının hakları kurumsallaşmadıkça, devletlerin egemenliğine itibar eden uluslar federasyonu düşüncesinin tutarsız olacağını ifade eder. Uluslar topluluğunu oluşturan devletler, hukuka uygun davranmalarını sağlayacak bir yaptırıma tabii olduklarında, "... egemenliklerini karşılıklı tehditlerle ortaya koyan devletlerden oluşan istikrarsız sistem, ortak kurumların devletin işlevlerini devraldığı bir federasyona dönüşebilecektir: Bu federasyon, üyeleri arasındaki ilişkileri hukuksal olarak düzenleyecek ve üyelerinin kurallara uyup uymadıklarını denetleyecektir" (Habermas, 2005, s.

394). Habermas'a göre Kant'ın kozmopolit toplumu yurttaşlar değil devletler üzerinden kurgulamasının nedeni, ulusal egemenlik engelinin aşılamayacağına dair inanışıdır. Habermas, Kant'ın bütün hukuksal düzenleri insan haklarından türetmesi ile bu kabulün tutarsız olduğunu çünkü hukuku insan hakları üzerinden temellendirmenin, hakların taşıyıcısı olarak bireyleri işaret ettiğini belirtir. Kozmopolit hukuk, bireysel öznelerle hukuksal bir konum kazandırmak amacıyla uluslararası hukukun kolektif öznelerini denetleyerek, bireysel öznelerin özgür ve eşit bir dünya yurttaşları birliğinin doğrudan üyeleri olmalarını gerekçelendirir (Habermas, 2005, s. 395-396).

Habermas insan hakları ihlallerinin önlenmesi ya da insan haklarının korunabilmesi için ulus-devlete, egemenlik gücüne rağmen müdahale edecek ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesini güvence altına alabilecek bir yürütücü gücün varlığına ihtiyaç olduğunu belirtir. İnsan haklarının, genellikle hükümetlerin istekleri hilafına uygulanmak zorunda olduğu gözetilirse uluslararası hukukun müdahale yasağının gözden geçirilmesi gereklidir: "Uluslararası ilişkilerin değişen niteliğinin ve egemen devletlerin eylemlerinin kısıtlanması gereksiniminin zorunlu kıldığı revizyonlar, doğrudan doğruya uluslar federasyonu ve kozmopolit düzen anlayışıyla bağlantılıdır" (Habermas, 2005, s. 397). Habermas uluslar federasyonu ya da kozmopolit düzeni mümkün kılacak normların bir ölçüde hayat bulduğunu ancak dile getirilmeleri ile uygulanması arasında ciddi farklar olduğunu belirtir. Bu anlamda iyimser bir yaklaşımla günümüz dünyasında durumun uluslararası hukuktan kozmopolit hukuka geçiş dönemi olarak tanımlanabileceğini ancak milliyetçiliğin yeniden yükselişine dair çok sayıda belirti bulunduğuna dikkat çeker (Habermas, 2005, s. 398).

Habermas uluslararası ilişkilerin niteliğinin değişmesi ve egemen devletlerin eylemlerinin kısıtlanması gereğinin birtakım revizyonları zorunlu kıldığından yola çıkarak mevcut dinamik tarihsel süreçlerin etkilerinin kozmopolit olmaya yaklaştığını belirtir. Kant'ın edebi barış idealini cumhuriyetlerin barışçıl karakteri, küresel pazarın birleştirici gücü ve liberal kamuoylarının normatif

baskısı başlıkları altında değerlendiren Habermas, Kant'ın, öncü bir barışçıl cumhuriyet etrafında demokratik devletlerin toplanması olarak ifade bulan özgür devletler birliği modeline benzer biçimde bütün devletlerin, “kozmopolitlik aşamasına giden yolun hiç değilse bir kısmını almış bir örgüt olan” (Habermas, 2005, s. 399) Birleşmiş Milletler örgütü etrafında biraraya gelişini şöyle ifade eder:

Nitekim Birleşmiş Milletler örgütü, bir cumhuriyet kurup kurmadıklarına ya da insan haklarına saygı gösterip göstermediklerine bakmaksızın, bugün *bütün* devletleri bir çatı altında toplamıştır. Dünyanın politik birliği, bütün hükümetlerin eşit haklarla temsil edildiği Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda ifadesini bulmaktadır. Böylelikle Dünya Örgütü, yalnızca üye devletler arasındaki meşruiyet farklılığından değil, aynı zamanda tabakalaşmış bir dünya toplumu içindeki statü farklılıklarından da arınmış olmaktadır (Habermas, 2005, s. 398).

İletişim sistemleri ve piyasaların yarattığı küresel ortamın bir dünya toplumundan bahsetmeyi mümkün kıldığını belirten Habermas, küreselleşmenin dünya insanlarını hem böldüğünü hem de aynı riskleri - “ekolojik dengesizlik; yaşam standardı ve ekonomik güç dağılımındaki çarpıklık; benzeri görülmemiş güçlü teknolojiler; silah ticaretinin, özellikle nükleer, biyolojik, ve kimyasal silahların yayılması; terörizm ve uyuşturucu maddelerle ilgili suçlardaki artış vb. (Habermas, 2005, s. 400)”- taşıyan bir toplum olarak ortak hareket etmeye zorladığını ifade eder (Habermas, 2005, s. 398). Habermas'a göre tüm dünyanın karşı karşıya olduğu bu küresel tehdit ve tehlikeler, uluslararası sistemin öğrenme becerisinden kuşku duymayanlar için, umudu, dünyanın bu risklerin paylaşıldığı bütünsel bir toplum halinde bir araya geldiği olgusuna bağlar (Habermas, 2005, s. 400). Habermas, anayasaların devletler ile zorunlu bir bağı olması gerekmediğini düşünür ve bu düşünceden yola çıkarak uluslararası hukukun anayasallaştırılması önerisini geliştirir. Avrupa Birliği ve Birleşmiş Milletler, devletlerden bağımsız anayasal düzenlerin örnekleridir. Habermas'a göre Kant'ın idesi ışığında bugünkü yapılardan yola çıkarak merkezi olmayan dünya toplumunun siyasi anayasası bütünüyle bir devletin özelliklerine sahip olmayan çok kademeli bir sistem olarak düşünülebilir. Yani bir dünya kuruluşu, bir dünya cumhuriyeti devletine gerek kalmadan uluslar-üstü

düzyeyde barışın sağlanmasıyla ve insan hakları politikasıyla ilgili yaşamsal görevlerini etkili biçimde gerçekleştirebilir (Habermas, 2007, s. 127). Dolayısıyla Habermas, ortak bir anayasaya bağlı bir dünya cumhuriyeti önermemektedir. Habermas, Birleşmiş Milletler bünyesinde barış ve insan haklarının korunması yönündeki hedeflerin gerçekleştirilmesini sağlayabilecek, dünya vatandaşlığı durumunun soyut koşullarını yerine getirecek çok düzlemli sistemi, Kant'ın dünya cumhuriyeti devleti ile ifadesini bulan küresel olarak büyütülmüş bir anayasal devlete kavramsal bir alternatif getirmek için kullanır. Onun çok kademeli/katmanlı sistem olarak tanımladığı günümüz dünyasında, devlet dışı anayasallaşmanın küresel güce sahip olan hem kolektif hem bireysel aktörler söz konusudur. Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği, Dünya Ticaret Örgütü gibi ulus-üstü örgütler, Avrupa Adalet Divanı, Uluslararası Ceza Mahkemesi gibi ulus-üstü yargı organları ve sivil toplum örgütleri gibi aktörleri, dünya iç politikasının sorunlarını daimi konferanslar, müzakerelerle çözebilirler (Habermas, 2007, s. 126-128). “Bu durumda ulus devletlerin, dünyanın farklı bölgelerinde, AB gibi, "dış politikada icraat gücü olan" kıtasal rejimler etrafında birleşmesi gerekir. Uluslararası ilişkiler değiştirilerek bu düzeyde devam edebilir. Bu tadilat, Birleşmiş Milletler'in etkili bir güvenlik sistemi olduğunda küresel oyuncular da ihtilafların çözülmesi için meşru bir araç olarak savaşa başvurmaktan men edileceği için gereklidir” (Habermas, 2007, s. 128).

Habermas, BM'nin “devletler daimî meclisi” özelliklerini aşarak bir tür parlamentoya dönüştürülmesi gereğini ifade eder. Bu parlamentoda uluslar yalnızca hükümetlerin değil, aynı zamanda dünya yurttaşlarının tamamının seçtiği temsilcilerle temsil edilecektir. Henüz davacı olma ve ceza verme yetkisine sahip olmayan, bağlayıcı kararlar alamayan yani sadece hakemlik işlevi olan Lahey'deki Adalet Divanı'nın yetkileri genişletilmelidir. Güvenlik Konseyi'nin de değişen dünya koşullarına uyarlanması anlamında değiştirilmesi gerekir. Habermas Güvenlik Konseyi'nin güncellenmesi konusunda öneriler geliştirmiştir. Örneğin yalnızca etkili devletlerin (Almanya ve Japonya gibi) Konsey'e dahil edilmesiyle sınırlı kalmamalı, büyük güçlerin (ABD) yanısıra bölgesel örgütlere (AB gibi) de ayrıcalıklı oy hakkı verilmesinin tartışılması

gerekmektedir. Daimî üyeler arasındaki oy birliği ilkesi kaldırılmalı yerine uygun bir çoğunluk kuralı getirilmelidir. AB'nin yürütme modeli örnek alınarak Güvenlik Konseyi politika yapabilecek bir yürütme gücü biçiminde yeniden yapılandırılabilirliğini ifade eden Habermas, BM'nin kendi komutasındaki askeri bir güce sahip olması ve kendi kolluk görevini yürütmesini de bir gereklilik olarak ifade eder (Habermas, 2005, s. 401-402).

Habermas insan hakları ihlallerini önlemenin kozmopolit bir düzenle mümkün olacağını, bu durumda insan hakları ihalleriyle ahlaki bir bakış açısı nedeniyle ne doğrudan savaşılabileceğini ne de bu ihalleri lanetlemekle yetinileceğini, ancak bu ihallerin suç sayılacak eylemler olarak kovuşturulmasını sağlayacak kurumsallaşmış hukuksal prosedürlerin devletler tarafından örgütlenmiş bir hukuksal düzen çerçevesinde hayat bulmasıyla gerçekleştirilebileceği düşüncesindedir (Habermas, 2005, s. 407). Habermas dünya devletlerinin çoğunun anayasasında saygı duyduğunu belirttiği ve evrensel olarak kabul görmüş İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin, uluslararası örgütlerin ilkelerinin benzer biçimde kabul görmesinin, bu örgütlerin yaygınlaşması ve güçlenmesi gibi etkenlerin, kozmopolit bir düzenin göstergeleri olduğu görüşündedir. Kant'ın kimi doğal ve tarihsel olguların da insanları ahlak ve politikanın birleştiği ideal cumhuriyetçi sisteme yönlendireceğini düşünmesi gibi Habermas da küreselleşmenin yarattığı sorunların tek tek devletlerce çözülemeyecek düzeye geldiği ve küresel sorunlara kozmopolit bir politikayla yanıt vermek gerektiği görüşündedir.

SONUÇ

Çalışmada, Arendt'in Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki gelişmelerin yarattığı ve sayıları milyonları bulan azınlıklar, mülteciler ve devletsiz halklara mensup insanların haklarından mahrum kalışlarını temel alarak insan haklarının siyasal topluma üyelik ile koşutluğuna dair tespitleri ele alınmış ve insan haklarının korunmasının kozmopolitan bir yaklaşımla mümkünlüğü Habermas'ın görüşleri üzerinden tartışılmıştır.

Arendt, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin insan haklarını ulusal egemenliğe bağladığını ifade eder. Devrim'in düşünsel önderi diyebileceğimiz ve "genel irade"yi, halkın egemenliğini, hiçbir farklılığa yer vermeyen homojen bir bütünlük anlayışı ile kuran Rousseau'nun fikirleri ulus-devlet yapısını da şekillendirmiştir. Böylesi bir "genel irade"nin egemenliği ise Arendt için siyasetin ve özgürlüğün temelini oluşturan şeyin, insan çoğulluğunun ortadan kaldırılması riskini taşır. Dolayısıyla tarihsel olarak ulusal egemenliğe bağlı olan insan hakları, bu ikisi arasında bir çatışma olduğunda ulusal çıkarlarla rekabet edememiştir. Arendt'in bu tespitinin 20. yüzyılın tamamıyla yeni ve alışılmadık koşulları ile açığa çıkardığı; doğuştan sahip olduğu insan haklarına güvenmek zorunda kalan kişinin kendini içinde bulunduğu "hak-sız"lık durumu olmuştur. Arendt bu nedenle salt insan olmanın ön koşulunun bile öncelikle bir devletin yurttaşı olmaktan geçtiğini düşünür. Arendt hakların, "insan"ın değil bir siyasal varlığın üyesi olan kişilerin hakları olduğunu ve eğer insan hakları diye bir şeyden bahsediliyorsa, bunun her insanın siyasal bir topluluğun üyesi olduğuna/olacağına dair bir ön kabule dayandığını ifade eder. Dolayısıyla yurttaş haklarından başka bir şey olmayan insan haklarından daha temel ve insan hakkı olarak alınması gereken hakkı, "haklara sahip olma hakkı" olarak ifadelendirir. Bu hak, politik olarak, bir devlete veya örgütlü bir insan topluluğuna üyelik hakkıdır ve aynı zamanda kişinin görüşlerini anlamlı eylemlerini etkin kılabilirdiği, "ne" olduğuna değil "kim" olduğuna göre yargılandığı dünyada bir yere sahip olması demektir.

Arendt, haklara sahip olma hakkının nasıl mümkün kılınacağını belirtmese de bu hakkın yani her bireyin insanlığın bir üyesi olma hakkının yine insanlıkça güvence altına alınabileceğini söyler. Bunun olanaklı olup olmadığı kesin değildir, çünkü bu düşünce egemen devletler arasındaki anlaşmalara göre belirlenen uluslararası hukukun sınırlarını aşar. Bir dünya devleti olasılığını da olumlamayan Arendt, hak “için iyi” olarak tanımlandığı sürece, insan haklarına karşı işlenen suçların son bulmayacağını, çünkü “için iyi” ile tanımlanan birim, insanlık kadar geniş olsa dahi, “insanlık için iyi” olduğuna tamamen demokratik bir biçimde, yani çoğunluğun kararıyla varacak insanlığın, belirlediği bölümlerini tasfiye edebileceğini belirtir.

Arendt'in eleştirisi, insan haklarının devlet korumasına/güvencesine bağlı olduğunu, devletin ise “ulusal çıkarı”nı, gerektiğinde “yasa”nın önüne geçirebileceğini, devredilemez ve doğuştan gelen haklar olarak tanımlanan insan haklarının tüm insanların siyasal bir topluluğa üye olacağı ön kabulüne dayandığını, dolayısıyla siyasal toplumun dışına itilerek sadece “insan” olanın insan haklarından mahrum kalacağını ortaya koyar. Arendt'in çok katmanlı tespitlerine, insan haklarının korunmasını temel alan ve bu anlamda Kant'ın kozmopolitizm yaklaşımının tekrar gözden geçirilerek günümüze uyarlanması gerektiğini ifade eden Habermas'ın önerilerinin hangi açılardan yanıt olabileceği çalışmanın ikinci bölümünde ele alınmıştır.

Kant'a göre akılsal bir varlık olarak insan, kendi kendine koyduğu ve evrenselliğini saygıda bulan bir yasaya uyarak otonom bir varlık olur. Her insanın iyi olan biricik şeye, yani iyi istemeye sahip olabileceği, insanlar arasında tam eşitlik olduğu ve herkesin diğer herkes tarafından saygı gösterilmesi gereken bir değere sahip olduğu düşüncesini doğurur. Hem kendimizi hem başkalarını yalnızca araç değil amaç olarak görerek eylemde bulunmak insanlığın kendindeki onurdur. Dolayısıyla herkesin iyi istemenin yönlendirdiği biçimde eyleme kapasitesine sahip olduğunu kabul etmek ve buna göre davranmak insanın birbirinden talep edebileceği saygıya ve hakka temel olacaktır. Kant, ahlak ve hukuk yaklaşımının politik alana tezahürü olarak

tanımlanabilecek sivil durum veya cumhuriyet tahayyülünde hem insan ve yurttaşın haklarına dair bir ayrıma gider hem de doğuştan gelen haklara sahip olmak bakımından eşitliği bütün uyrukların hukuksal bir durum altında yaşamalarına bağlar. Bu da yine Arendt'in eşitlik kavramına yaklaşımını hatırlatır: "Eşit olarak doğmayız; karşılıklı olarak eşit haklara sahip olduğumuzu birbirimize garanti etme doğrultusundaki kararımıza güvenen bir grubun üyesi olarak eşit hale geliriz" (Arendt, 2018, s. 312). Kant devletler arasındaki savaşın son bulacağı kozmopolit tahayyülünü *Ebedi Barış* adlı denemesinde ortaya koyar ve insanlığın adım adım bu ideale ulaşacağını düşünür. Hukukun bir gereği olarak, insanlığın yeryüzünün ortak sahibi olması ve coğrafi sınırlılıkların bir arada yaşamı zorunlu kılmasından bahisle, insanların birbirlerinin topluma kabul edilmelerini isteme hakkı olduğunu ve bu hakkın yabancı bir ülkede geçici süreli misafirlik hakkını doğurduğunu belirtir. Kant dünya vatandaşlığı hukukunu konukseverlik hakkı ile sınırlamışsa da farklı ülke insanları arasında dostça ilişkiler kurulmasına vesile olan bu hak ve dünyada yaşanan haksızlıkların her yerde duyulup bilinir olmasını dünya yurttaşlığı talebine yakınlaşmaya vesile olacak unsurlar olarak değerlendirir. Bugün bu hak "iade etmeme" ilkesi olarak Mültecilerin Statüsü'ne ilişkin Cenevre Konvansiyonu'na girmiştir. Kant'ın bağımsız devletlerin oluşturacağı uluslar federasyonu düşüncesi, pratik sonuçlarını deneyimlediğimiz uluslararası örgütlere, devletler arası sözleşmelere ilham vermiştir. Bu sözleşmelerin bağlayıcılığı sorgulanabilir olsa da ulus-devletlerin keyfiyetini engellemede hala bir etkisi olduğu yadsınamaz. Benzer biçimde "iade etmeme" ilkesi bugün devletlerin doğrudan görmezden gelemediği, ihlali için yasal kılıflar bulmak mecburiyetinde kaldıkları bir kazanım olarak değerlendirilmektedir. Mevcut kazanımları koruyup güçlendirmek ve tabi olunan sözleşmelerin uygulanmasını sağlamak sivil/kamusal inisiyatifler oluşturmak ve mevcutları güçlendirmekle mümkün olabilir.

Kant'ın belirttiği gibi insanı sevmeye layık kılacak yeteneklerinin açığa çıkmasının koşulları, bir başka deyişle insanın olanaklarının gerçekleştirilmesinin koşulları olarak dile getirebileceğimiz insan haklarının korunması Habermas açısından da kozmopolit anayasayla mümkündür;

dolayısıyla yalnızca ulus-devletlerin sınırları kapsamında ele alınamaz. Habermas, Kant'ın edebi barış idealini ve kozmopolitan bir anayasanın bağlayıcılığıyla insan haklarının korunması ve devletler arasındaki savaşların engellenmesini Kant'ın uluslar federasyonu düşüncesinin vücut bulduğu Birleşmiş Milletler örgütünün geliştirilip güçlendirilmesi ile mümkün görür. Habermas hem küreselleşmenin yarattığı sorunlar hem de yirminci yüzyılda yaşanmış felaketlerin tekrarlanmaması isteğinin, Kant'ın idesine yeni bir ivme kazandırdığı, uluslararası hukuktan vazgeçip dünya yurttaşlığı haklarına dayalı kozmopolit bir hukuka geçişe hız verdiği görüşündedir. Habermas kozmopolit düzeni mümkün kılacak normların dile getirilmeleri ile uygulanması arasında ciddi farklar olduğu tespitinde bulunsa da günümüz dünyasındaki durumun uluslararası hukuktan kozmopolit hukuka geçiş dönemi olarak tanımlanabileceğini düşünür. Onun gördüğü risk, dünya savaşları sırasında yıkıcı sonuçlara neden olan, ondokuzuncu yüzyıl boyunca ve yirminci yüzyılın ilk yarısında Avrupa hükümetlerinin toplumsal çatışmaları engellemede ve iç çatışmaları etkisiz hale getirmekte tekrar tekrar başvurdukları gücüyle milliyetçiliğin bugün de yükselişini sürdürmekte olmasıdır. Habermas bu nedenle değer tercihlerinin ulusal çıkar değil, insan hakları ve demokrasinin uygulanması yönünde gelişmesi gerektiğini düşünür.

Habermas'ın değer tercihlerinde böylesi bir değişiklik önerisinin, Arendt'in çalışmaya konu olan eleştirisi kapsamında kıymetli bir yeri olduğu düşünülmektedir. Fakat önemli olan bu değer tercihi değişiminin nasıl gerçekleştirileceğidir. Habermas'ın "anayasal yurttaşlık" anlayışını bu değer tercihlerinin değişimi kapsamında ele almak gerektiğini söyleyebiliriz. Habermas, kültürel, etnik ya da dinsel açıdan farklı yaşam biçimlerinin eşit olarak aynı toplum içinde var olmalarının koşulunu, ortak siyasi kültürün politika-öncesi biçimlenmiş kimliklerin düzeyinden bağımsız oluşturulması ile mümkün görür. Dolayısıyla Habermas, bütün ulusal kültürlerin cumhuriyetçi anayasalarda yer alan halk egemenliği ve insan hakları gibi ilkelere kendi tarih ve kültürleri ışığında farklı yorumlar getireceğini ve bu yorumların temelinin milliyetçilik değil anayasaya bağlılık olacağını ifade eder. Habermas'a göre, akılcı cumhuriyetçi

geleneğe dayanan demokrasinin öznesi halk, siyaset öncesi var olan bir birlik değil, özgür ve eşit yurttaşların birlikte ve özgürlükçü yasalarla oluşturdukları düzen içinde yaşama iradelerinin bir ifadesi olan toplumsal sözleşmenin bir ürünüdür. Bu yaklaşım Habermas'ın yurttaşlığı etnik aidiyetin dışında politik katılımı tanımlaması olarak anayasal yurttaşlık kavramının içeriğini oluşturur. Habermas'ın yurttaşlığın etnik aidiyet temelli belirlenimini aşmaya yönelik bu yaklaşımı anlamlı olmakla birlikte, ulusal kültürlerin cumhuriyetçi anayasalarda yer alan halk egemenliği ve insan hakları gibi ilkelere kendi tarihleri ışığında farklı yorumlar getirmesine ilişkin önerisi sorunlu görünmektedir. Sorun, önerinin tüm toplumların demokratik-liberal ilkeleri benimsemiş olduğuna dair bir ön kabule dayanıyor olmasındadır. Kimi toplumların tarih ve kültürlerindeki öğeler insan hakları ilkeleri ile uyuşmayabilir.

Habermas, insan hakları anlayışını ahlaka değil modern bireysel özgürlük kavramına dayandırır. Toplumsal ve tarihsel koşulların bir ürünü olarak insan haklarının değişebilir, dönüşebilir olduğunu düşünür. İnsan hakları Habermas için "Janus yüzlü"dür, aynı anda hem ahlaka hem hukuka bakar. Dolayısıyla ahlaki olarak evrensellikleri temellendirilebilir olsa da insan haklarının gerçekleştirilmeleri bir hukuksal düzeni, bir politik örgütlenmeyi zorunlu kılar. İnsan haklarının gerçekleştirilebilmelerinin bir hukuksal düzenle mümkünlüğü anlamında, Arendt'le ortaklaşan Habermas, ulus-devletin egemenlik ilkesinin insan haklarıyla tezatlık içerdiği konusunda ise Arendt'ten ayrılır. Habermas'ın egemenlik ilkesinin insan haklarıyla çelişmediği yönündeki saptamasının, onun betimlediği müzakareci bir kamunun ve etnik temelli olmayan aktif bir yurttaşlık katılımının mümkün olduğu bir bakıma "ideal" bir cumhuriyetçi modelde mümkün olabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla Habermas'ın yurttaşlık yaklaşımının hayat bulmasının egemenliğin kavranışını da değiştirerek, egemenlik ve insan hakları çelişmesini törpüleyebilecek, insan hakları anlayışının kök salmasına önemli bir engel oluşturan ırksal/etnik aidiyetlerin yerine insanlık ailesine aidiyet düşüncesinin temellenmesi olanağını güçlendireceği düşünülmektedir.

Habermas insan hakları ihlallerinin önlenmesi için ulus-devlete, egemenlik gücüne rağmen müdahale edecek ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesini güvence altına alabilecek bir yürütücü gücün varlığına ihtiyaç olduğunu belirtir. İnsan hakları ihlallerine karşı ulus-devlete müdahale edecek ulus-üstü örgütlenmelerin yaratılması çalışmanın sorunu kapsamında önemli olmakla birlikte, ekonomik ve politik gücü elinde bulunduran ve küresel siyaseti yönlendiren ülkeler karşısında bu örgütlerin etkinlik ve tarafsızlıklarını sağlamanın farklı boyutlarıyla tartışılması gereken bir konu olduğu düşünülmektedir. Habermas hakların müdafaasını sağlayacak yürütücü gücü, kozmopolitik aşamasına giden yolun hiç değilse bir kısmını almış bir örgüt olarak değerlendirdiği Birleşmiş Milletler olarak belirler. Birleşmiş Milletler'in bir tür parlamentoya dönüştürülmesi ve bu parlamentoda yalnızca hükümetlerin değil, aynı zamanda dünya yurttaşlarının tamamının seçtiği temsilcilerin yer alması, ulus-devletlerin dünyanın farklı bölgelerinde Avrupa Birliği gibi dış politikada icraat gücü olan kıtasal rejimler etrafında birleşmesi, Lahey'deki Adalet Divanı'nın yetkilerinin genişletilmesi Habermas'ın gerekli gördüğü değişikliklerdendir. Habermas dünya yurttaşlarının, önerdiği ulus-üstü parlamentoda nasıl yer alacaklarına dair bir yöntem önerisinde bulunmaz. Habermas'ın en dikkat çekici önerisi, Birleşmiş Milletler'in kendi komutasındaki bir askeri güce sahip olması ve kendi kolluk görevini yürütmesidir. Bu önerinin gerekçesi her ne kadar insan hakları ihlallerine bir müdahale gücü oluşturmak olsa da böylesi bir gücün tam da Kant'ın dünya devletinin bir despotizme dönüşme olasılığına karşı çekincesine hayat verecek bir içeriğe sahip olduğu düşünülmektedir.

İnsan haklarının korunması, barışın tesisi ve kimsenin haklara sahip olma hakkına ihtiyaç duymayacağı koşulların yaşam bulması, tek bir araçla çözülebilecek bir sorun değildir. İnsan haklarının ulus-devlet vatandaşları için de korunmaya muhtaç olduğu gerçeği, hakların hukuki güvencesini sağlamanın araçlarını yaratma gereği yanında, hukukun işlenmesini sağlamanın araçlarına

da gereksinim olduğunu işaret eder. Bu anlamda tüm siyasal kurumları yaratan insan, bu kurumların işlerliğini ve işlevini de denetleyebilecek örgütlenme araçları, sivil inisiyatifler oluşturma kapasitesini kullanabilmelidir. Arendt'in ayırıcı insani etkinlik olarak ifade ettiği eylem, siyasal bir içerime sahiptir. Arendt'in tereddütü de olsa hakların sağlanması/korunması sorumluluğunu yine insanlığa bırakması, sanırım onun insanın yeni başlangıçlar yaratabilme kapasitesine sahip benzersiz etkinliği olarak tanımladığı eyleme olan inancındandır.

Siyasal bir topluluğa üyelikten mahrumiyetin insan haklarından da mahrumiyete neden olduğunu ne yazık ki güncel olaylarla gözlemliyor olmak, haklara sahip olma hakkının reddedilemeyecek bir gerçekliği olduğunu göstermektedir. Her ne kadar yurttaşlık vasfı insan haklarının korunması için yeterli garantiyi sağlamasa da, yurttaşlığın içerimlerini, dışlamaları mümkün olduğunca kısıtlayacak bir anlayışla kurmak öncelikle hakların "insan" için olduğu düşüncesinin bilince çıkarılmasında etkili olabilecek bir gelişme olacaktır. Dolayısıyla insan haklarının korunması için Habermas'ın belirttiği gibi değer tercihlerinin değişmesi son derece önemli görünmektedir. Kozmopolit olarak tanımlanabilecek bir insan ile bir insan hakları savunucusunun değer tercihlerinde ortaklaşacağını söylemek yanlış olmayacaktır. Her ikisi de kendisini ancak insanlık ailesine aidiyetiyle tanımlar ve bu ortaklık nedeniyle tüm insanların eşitliğini kabul eder. Dolayısıyla ulus-devlet içinde etnik aidiyetlerin ötesinde hayat bulmuş bir yurttaşlık anlayışının hem dünya yurttaşlığı idealini somutlaştırmakta hem insan haklarının pratik sorunlarını aşmada işlevsel olacağı düşünülmektedir. Rousseau'dan bugüne egemenlik kaygısının yön verdiği tek seslilik idealinden vazgeçerek, yurttaşlığın asli vasfına kavuşacağı, eylemleri etkin görüşleri anlamlı kılan, demokratik müzakerelerin kamusal alanlarda hayat bulduğu bir toplumsal düzen, farklılığı, yani kanaatlerin çoğulluğunu mümkün kılmak için elzemdir. Bu aynı zamanda haklara sahip olma hakkının, siyasal üyeliği aşan içerimini, kişinin eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşamasını mümkün kılmak için de gereklidir.

Savaşların, salgınların, ekolojik felaketlerin milyonlarca insanı yerinden yurdundan ettiği, ekonomik kaynakların dengesiz dağılımının yarattığı sorunların/acıların ivmelendiği, dünyanın farklı bölgelerinde insanların daha iyi yaşam umuduyla gelişmiş ülkelerin sınırlarına yığıldığı, eşitsizliğin farklı tezahürlerinin –örneğin covid-19 aşısına erişim gibi- yaşandığı bir dönemde, insan hakları ihlallerinin İki Dünya Savaşı arası dönemi aratmayacak boyuta geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Küresel sorunlara kozmopolit yanıtlar üretmek önemli bir ihtiyaç olmakla birlikte, insan hakları açısından küreselleşmeden daha ciddi bir tehlike oluşturabilecek ve fakat küreselleşmenin yarattığı sorunlarla da güçlenen milliyetçilik, kozmopolit bir anlayışın vücut bulmasını, insan haklarının “herkes” için geçerli olduğu kabulünün yer etmesini ve hakların müdafaasında dayanışmayı engellemeye devam etmektedir. Bu anlamda insan haklarının, insanlığın bilincinde yer etmesine vesile olan veya olacak, insanlık için “değer”in her koşulda insan olmasını sağlayacak her girişimin korunup güçlendirilmesi kimsenin yeryüzünün posası sayılmamasını sağlama yönünde kıymetli bir adım olacaktır.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, M. A. (2010). *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*. Ankara: İmge.
- Arendt, H. (1994a). "İnsanlık Durumu". *İnsanlık Durumu*. (B. S. Şener, Çev., s. 17-39). İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (1994b). "Eylem". *İnsanlık Durumu* (B. S. Şener, Çev., s. 239-333). İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (2012). "Özgürlük Nedir?" *Geçmişle Gelecek Arasında* (B. S. Şener, Çev., s. 195-233). İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (2014). *Totalitarizmin Kaynakları Antisemitizm*. (B. S. Şener, Çev., s. 9-15) İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (2018). *Totalitarizmin Kaynakları Emperyalizm*. (B. S. Şener, Çev.) İstanbul: İletişim.
- Arendt, H. (2021). "Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk". *Cogito* (102), 88-98
- Başkır, Ü. D. (2015). *Adaletle Yasal Düzen Arasında: Kantçı Kozmopolitanizmi Yeniden Düşünmek*. Yayınlanmamış Doktora tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Benhabib, S. (2018). *Ötekilerin Hakları*. (B. Akkıyal, Çev.) İstanbul: İletişim
- Benhabib, Ş. (2017). *Buhran Çağında Haysiyet*. (B. Yıldırım, Çev.) İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- C. Isaac, J. (1996). "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and Politics of Human Rights" [Elektronik Sürüm]. *The American Political Review*, 90(1),61-73.
- Çelebi, A. (2009). "Haklara Sahip Olma Hakkı ya da Siyasal Haklar: İnsan Hakları Üzerine Bir Deneme". *Tesmeralsekdiz*, 4, 84-115.

Çörekçioğlu, H. (2010). "Kant:Çağdaş Politik Düşüncenin Ufku". *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (s. 1-17). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

F.Dellaloğlu, B. (1998).*Toplumsal'ın Yeniden Yapılanması Habermas Üzerine Bir Araştırma*. (s.239-249). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Flynn, J. (2003). "Habermas on human rights: Law, morality, and intercultural dialogue". *Social Theory and Practice*, 29(3), s. 431-452.

Gerhardt, V. (2010). "Eleştirel Bir Politika Teorisi: Kant'ın Ebedi Barış Taslağı Üstüne". *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (H. Çörekçioğlu, Çev., s. 205-222). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Göztepe, E. (2003). "Yurttaşlığın Kamusal ve Ulusüstü Boyutu: Avrupa Yurttaşlığı ve Göçmen Forumu Örnekleri". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 52(4), s. 229-245.

H.Ökten, K. (2005). "Kant'ta Barışın Yazgısalılığı". *Cogito* (41-42), 419-434

Habermas, J. (2005). "İki Yüzyıl Sonrasından Geriye Kazanımlarıyla Kant'ın Ebedi Barış İdesi". *Cogito* (41-42), 381-418

Habermas, J. (2007). "Kantçı Proje ve Bölünmüş Batı". *Bölünmüş Batı* (D. Muradoğlu, Çev., s. 107- 180). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Habermas, J. (2012). ""Öteki" Olmak, "Öteki"yle Yaşamak" *Siyaset Kuramı Yazıları*. (İ. Aka, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hassner, P. (2010). "Immanuel Kant Ahlak ve Politika İlişkisi". *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (H. Çörekçioğlu, Çev., s. 81-124). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Höffe, O. (2010). "Uluslararası Hukuk Topluluğunun Teorisyonu Olarak Kant".. *Kant Felsefesinin Politik Evreni* (H. Çörekçioğlu, Çev., s. 225- 243). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları

Kant, I. (2009). "Sürekli (Ebedi) Barış Üstüne Bir Deneme". *Kant Seçilmiş Yazılar* (N. Bozkurt, Çev., s. 305-348). İstanbul: Say Yayınları

Kant, I. (2010). "Yaygın Bir Söz Üstüne: "Teoride Doğru Olabilir, Ama Pratikte İşe Yaramaz". , *Kant Felsefesinin Politik Evreni*, (s. 17-57). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Kant, I. (2020). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (İ. Kuçuradi, Çev.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kuçuradi, İ. (2019). "Altın Kural"a Karşı "Kesin Buyruk". *Ahlak, Etik ve Etikler* (s. 63-69). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Lilja, P. (2018). Defending a Common World: Hannah Arendt on the State, the Nation and Political Education. Springer, 537-552.

Mengüşoğlu, T. (2017). "Ontolojik Temellere Dayanan Antropoloji". *İnsan Felsefesi* (s.62-74). Ankara: Doğu Batı Yayınları

Parekh, S. (2004). A meaningful place in the world: Hannah Arendt on the nature of human rights. *Journal Of Human Rights*, 3(1), 41-53.

Parekh, S. (2008). *Hannah Arendt and The Challenge of Modernity*. New York: Routledge.

T.Tsao, R. (2004). Arendt and The Modern State: Variations on Hegel in The Origins of Totalitarianism. *The Review Of Politics*, s. 105-136.

Tepe, H. (2020). "Etik Savaşları Önleyebilir mi?" İ. Kuçuradi (Der.) , *Barışın Felsefesi 200.Ölüm Yıldönümünde Kant* (s. 63-75). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Timur, T. (2008). "Alman Kimliği, Tarih ve Tarihçiler Kavgası". *Habermas'ı Okumak* (s. 246-250). içinde İstanbul: Yordam Kitap

Zweig, S. (2022). *Satranç*. (A. Sabuncuoğlu, Çev.) İstanbul: Can Yayınları

EK 1. YÜKSEK LİSANS TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

EK 2. TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU