



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Yasin KİRİŞ

ÇAĞDAŞ DEMOKRATİK TEORİDE ÖTEKİ VE ÇOĞULCULUK:
SEYLA BENHABİB ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2022



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Yasin KİRİŞ

ÇAĞDAŞ DEMOKRATİK TEORİDE ÖTEKİ VE ÇOĞULCULUK:
SEYLA BENHABİB ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Danışman

Doç. Dr. Ceren KALFA

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2022

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Yasin Kiriş'in bu çalışması, jürimiz tarafından Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Rezzan AYHAN TÜRK BAY (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Ceren KALFA (İmza)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Kadriye OKUDAN DERNEK (İmza)

TEZ BAŞLIĞI: ÇAĞDAŞ DEMOKRATİK TEORİDE ÖTEKİ VE ÇOĞULCULUK: SEYLA BENHABİB ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 07/01/2022

Mezuniyet Tarihi : 13/01/2022

(İmza)
Prof. Dr. Ebru İÇİGEN
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Çağdaş Demokratik Teoride Öteki ve Çoğulculuk: Seyla Benhabib Üzerine Bir Değerlendirme” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.



İmza
Yasin KİRİŞ



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



09/01/2022

TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU BEYAN BELGESİ

Öğrenci Bilgileri	
Adı-Soyadı	Yasin KİRİŞ
Öğrenci Numarası	20195218009
Anabilim Dalı	Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi
Programı	Tezli Yüksek Lisans
Danışman Öğretim Üyesi Bilgileri	
Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Ceren KALFA
Yüksek Lisans Tez Başlığı	Çağdaş Demokratik Teoride Öteki ve Çoğulculuk: Seyla Benhabib Üzerine Bir Değerlendirme
Turnitin Bilgileri	
Ödev Numarası	1739173434
Rapor Tarihi	09/01/2022
Benzerlik Oranı	Alıntılar hariç:%2 Alıntılar dahil:%10

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE,

Yukarıda bilgileri bulunan öğrenciye ait tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam **120** sayfalık kısmına ilişkin olarak Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esaslarında belirlenen filtrelemeler uygulanarak yukarıdaki detayları verilen ve ekte sunulan rapor alınmıştır.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

☒ Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise:

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylarım.

☐ Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise:

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporunun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esaslarında öngörülen yüzdelik sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlere uygun olarak tarafımca yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

Danışman Öğretim Üyesi
Doç. Dr. Ceren KALFA

İmza

İÇİNDEKİLER

ÖZET	ii
SUMMARY	iii
TEŞEKKÜR.....	iii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM KİMLİK VE ÖTEKİ

1.1. Kimlik Kavramı: Kimlik Tanımlamaları ve Kimlik Kavramının Gelişimi.....	7
1.2. Benhabib’in Kimlik Yaklaşımı: Anlatısal Kimlik.....	15
1.2.1. Anlatısal Kimlik	15
1.2.2. Benhabib Düşüncesinde Anlatısal Kimlik	18
1.3. Ötekilik Konumları ve Ötekiyle Kurulan İlişki.....	22
1.3.1. Öteki Kim’liği	22
1.3.2. Genelleştirilmiş Öteki ve Somut Öteki	26

İKİNCİ BÖLÜM POLİTİK ÜYELİK, KÜRESEL ADALET VE KOZMOPOLİTİZM: DÜŞÜNSEL BAĞLAM

2.1. Ebedi Barış: Konukseverlik ve Kozmopolit Hak	32
2.2. “Haklara Sahip Olma Hakkı” Üzerine Bir Tartışma	40
2.3. Halkların Yasası ve Küresel Adalet	47

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM ETKİLEŞİMSSEL EVRENSEL CİLİ, MÜZAKERECİ DEMOKRASİ VE DEMOKRATİK YİNELEMELER

3.1. Vatandaşlığın Dönüşümü ve Bölünmüş Vatandaşlık	59
3.2. Söylem Etiği, Etkileşimsel Evrenselcilik ve Müzakereci Demokrasi Modeli	64
3.3. Politik Üyelik, Demokratik Yinelemeler ve Kozmopolit Federalizm.....	78
SONUÇ	92
KAYNAKÇA.....	102
ÖZGEÇMİŞ	111

ÖZET

Günümüzde, belirli sınırlarla işaretlenmiş topluluklar, içeride ve dışarıda birçok ötekiye barındırmaktadır. Bu ötekilik durumu ise reddedilemeyecek bir gerçek olarak çağımızın en önemli konularından biri olan çoğulluğu beraberinde getirmektedir. Özellikle küreselleşme ve postmodernizmin düşünsel etkisi ile birlikte ön plana çıkan ve görünürlüğü artarak demokrasinin merkezi sorunlarından biri haline gelen çoğulluk durumu, demokrasinin yeniden yapılandırılması ve kurgulanması ihtiyacına yönelik talepleri de gündeme getirmektedir. Gündeme gelen bu taleplere yönelik bir çözüm önerisi de Seyla Benhabib tarafından ileri sürülmektedir. Bu noktada çalışmanın hipotezi, çoğulculuğun şekillenmesinde kimlik/benlik ve ötekiye yüklenen anlamların katkısı olduğu varsayımından hareketle, Benhabib'in genişletilmiş çoğulcu bir demokrasi alternatifi sunduğu yönündedir.

Çalışmanın amacı, temelde Benhabib'in ben ve ötekinin bir arada olduğu çoğulculuğun nasıl sağlanacağına yönelik alternatifini değerlendirmektedir. Buna bağlı olarak çalışma, Benhabib'in kimlik ve öteki yaklaşımları bakımından konumunu ortaya koyarak, çoğulculuk anlayışını üzerinde durduğu bu kimlik ve öteki yaklaşımları açısından nasıl kurgulandığını göstermeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede çalışmanın kapsamını, Benhabib'in çoğulculuk anlayışına ulaştığımız kimlik ve öteki yaklaşımı ile beraber müzakereci demokrasi modeli ve bu model temelinde gerçekleşen dahil etme veya dışarıda bırakma pratiklerine dair anlayışı oluşturmaktadır. Çalışmanın önemi ise günümüzde demokrasinin temel sorunsallarından biri olarak görülen çoğulluk durumuna karşılık verecek bir değerlendirme sunması ve kimlik ve öteki temelli bir perspektif ile çoğulculuk teorisine katkı sağlaması yönünde açığa çıkmaktadır. Çalışmada Benhabib'in eserleri kavramsal analiz yöntemi ile ele alınmış ve aynı zamanda konu ile ilgili alan yazına başvurulmuştur. Bu anlamda çalışmada, Benhabib'in çoğulcu kuramının anlaşılması adına, kuramının parçalarının ele alınarak bütüne ulaşıldığı bir değerlendirme süreci izlenmiştir. Bu süreç sonucunda Benhabib'in ahlaki, politik ve hukuki zemini olan çoğulcu bir alternatif sunduğu ve bu alternatifinin temellerinin kimlik ve öteki yaklaşımları ile atıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Benhabib, Çoğulculuk, Kimlik, Öteki, Müzakereci Demokrasi, Demokratik Yinelemeler.

SUMMARY

THE OTHER AND PLURALISM IN CONTEMPORARY THEORY OF DEMOCRACY: A ASSESMENT ON SEYLA BENHABIB

Today, communities which marked with certain boundaries, contain many “others”, both inside and outside. On the other hand, this state of otherness, brings with it plurality which is one of the most important subject of our era. The plurality situation and its increasing visibility, which has become one of the central problems of democracy, brings demands for the need to restructure and construct democracy, especially with the intellectual effect of globalization and postmodernism. Seyla Benhabib puts forward a solution proposal for these demands. At this point, the hypothesis of the study is that based on the assumption that identity/self and meanings attributed to the “other” contribute to the shaping of pluralism, Benhabib offers an expanded pluralistic democracy alternative.

The aim of the study is basically to evaluate Benhabib's alternative, which focuses on how to achieve pluralism where the self and the “other” are together. Correspondingly, the study aims to show Benhabib's position in terms of “other” and identity approaches, and how her understanding of pluralism is constructed in terms of these identity and other approaches. Within this framework, the scope of the study consists of the identity and the "other" approach which we reached to the pluralism understanding of Benhabib, as well as the deliberative democracy model and the understanding of inclusion or exclusion practices based on this model. The importance of the study is revealed in that it presents an assessment that will respond to the situation of plurality, which is seen as one of the main problematics of today's democracy, and contributes to the theory of pluralism with a perspective based on identity and "other". In this study, Benhabib's works were handled with the method of notional analysis and in the same time, the literature on the subject was consulted. In this sense, something has been learned about how benhabib's teachings of a systematic system, how it is played. As a result of this study, it has been concluded that Benhabib offers a pluralistic alternative with moral, political and legal ground and the foundations of this alternative are laid with identity and "other" approaches.

Keywords: Benhabib, Pluralism, Identity, Other, Deliberative Democracy, Democratic Iterations

TEŞEKKÜR

Bu çalışma dahil olmak üzere, akademi yolunda yürümeye başladığımdan bu yana, tüm sabrı, samimiyeti, içtenliği ve sevgisiyle desteğini hissettiğim ve engin bilgisini, kıymetli zamanını ve değerli emeğini esirgemeyen, daima sevgi ve saygı ile hatırlayacağım sevgili danışmanım Doç. Dr. Ceren Kalfa'ya tüm samimiyetimle teşekkürü borç bilirim.

Çalışmanın hazırlanması, son düzenlemeler ve teslim ile ilgili teknik bilgileriyle yardımlarını esirgemeyen ve akademik yaşam hakkında tavsiyeleriyle yol gösteren kıymetli hocam Dr. Öğr. Üyesi Serkan Doru'ya teşekkürü borç bilirim.

Gerek akademik hayatımdaki gerekse günlük yaşantımdaki sorunlarımda her türlü desteğini hissettiğim arkadaşlarıma teşekkürü borç bilirim. Son olarak, amaçlarıma ve hayallerime ulaşmaya yönelik çabalarıma saygı duyan ve maddi ve manevi destekleriyle her zaman bana inandıklarını gösteren çok sevgili aile fertlerime teker teker minnetlerimi sunar, çalışmamı onlara atfederim...

GİRİŞ

Günümüzde, diğer siyasal sistemler düşünüldüğünde, demokrasi en iyi alternatif olarak kabul edilmesine rağmen, uygulamada olan liberal demokrasi ve onun karar alma formu olan temsili demokrasinin gelişen ve değişen dünyada bazı taleplere cevap vermekte yetersiz kaldığı görülebilmektedir. Bu taleplerin yol açtığı meselelerden belki en önemlisi, ötekiyi yok etmeden nasıl bir arada yaşayabileceğimiz kaygısını yansıtan çoğulculuk meselesidir. Bu meselenin, özellikle ben'in öteki ile var olduğu ve her kimliğin öteki ile ilişkili olarak kurulduğu ve şekillendiği görüşünü paylaşan postmodernizmin felsefi alt yapısıyla birlikte görünürlüğünün arttığı söylenebilmektedir. Bu doğrultuda postmodern dönem, kimlik siyasetinin yükselişe geçtiği, farklılığın kutsandığı ve indirgenemez olduğu görüşlerinin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Bu döneme paralel olarak, liberal demokrasinin uygulama alanı olan ulus-devlet yapılarının da yıprandığı görüşü yaygınlaşmaya başlamıştır. Bunun görüşün arttığını ise ulus-devletin, bir yandan küresel meselelerin diğer yandan yerel hak taleplerinin artışa geçmesi ile baskılanması yatmaktadır. Bu durumu da ulus-ötesi göçlerin artması ve vatandaşlığın farklı boyutlar kazanarak ulusa bağlılığının zayıflaması açığa çıkarmıştır. Başka bir deyişle, Benhabib'in ifadesiyle (2018:15), kimliğe dayalı olarak ortaya çıkan bölgeselci ve sosyal hareketleri bir uzlaşıya götürmek için büyük; küresel çevrelerin meydana getirdiği ekonomik, ekolojik ve bilişimsel sorunlara karşı durabilmek için küçük kalan ulus-devlet yapılarının yetersizliği gündeme gelmiştir. Bu durumun kaynağında ise ekonominin, sermayenin, işgücünün ve silahlanmanın küreselleşmesi, bilgi iletişim teknolojilerindeki gelişmeler ve bunun yanı sıra yerel ve bölgesel aktörlerin ve hak taleplerinin yükselişe geçmesi yatmaktadır. Böyle bir durumda vatandaşlık statüsü yerel, ulusal ve küresel boyutlar kazanarak ulusa bağlılığının zayıflaması söz konusu olmaktadır. Ayrıca ulus-ötesi göçlerin artmasına paralel olarak, ulus-devletlerin sınır politikası konusunda etkisini sürdürmesi, yersiz yurtsuzların haksız ve çelişik bir durum içerisinde kaldığını göstermektedir. Bu gelişmeler ışığında liberal demokrasiye içkin paradoks görünür hale gelmiştir: evrensel hak talepleri ile demokratik özbelirlenim hakkı.

Hal böyle iken, liberal demokrasinin bir meşruiyet krizi içerisinde olduğu görüşü yayılmıştır. Bu kriz, hakim olan liberal demokrasi ve onun karar alma formu olan temsili demokrasinin, halkın yönetme hakkını çoğunluğun seçtiği temsilcilere belirli aralıklarla yapılan seçimler aracılığıyla devretmesinin sebep olduğu bir meşruiyet sorunu olarak karşılık bulmuştur. Böyle bir durumda ise azınlığın genellikle göz ardı edildiği, halkın seçimler dışında

pasif kaldığı, alınan kararlarda etkisinin az olduğu ve dolayısıyla da alınan kararlara yabancılaştığı görülmektedir. Bu yönetme biçimi de çoğunluğun azınlık üzerinde baskı kurmasına ve azınlıkta kalanların toplumsal kaynaklardan eşit biçimde faydalanmaması sebebiyle adaletsizliğin artmasına neden olmuştur (Sitembölükbaşı, 2005: 141). Bunun yanı sıra, liberalizmin sunduğu atomistik, rasyonel ve soyut birey anlayışı, kültürel ve toplumsal bağları yok saydığı için çeşitli farklılık biçimlerinin (cinsiyet, etnisite, ırk, din, kültür vs.) ve çoğulluğun görmezden gelinmesine sebep olmaktadır. Bununla birlikte, ulusötesi göçler dolayısıyla yabancı, göçmen, mülteci ve sığınmacı sayısındaki artışın farklılık biçimlerindeki çeşitliliği artıran rolü, liberal demokrasinin yetersizliğini açığa çıkarmıştır. Bu anlamda, günümüzde yükselen kimlik ve farklılığa dayalı tanınma taleplerinin, sınırlı sayıda temsilci ile sürece dahil edilmemesi (Sitembölükbaşı, 2005: 142) ve dışlamayı keskinleştiren “ulusallık” bağı, meşruiyet krizinin kaynağı olarak görülmüştür. Böylece, hakim liberal demokrasi modeli ve karar alma formu olan temsili demokrasi ile birlikte uygulama alanı olan ulus-devlet yapısı çoğulluk durumu karşısında yetersiz görülmüş, bu nedenle de alternatif demokrasi modelleri geliştirilmiştir. Bu modellerden biri de söylem etiğine dayalı müzakereci demokrasi modelidir. Bu model temelde katılımın artırılarak, alınacak olan kararların müzakere süzgecinden geçirilmesi ile meşruiyetin sağlanacağına yönelik görüşü belirtmektedir. Daha açık ifadeyle, müzakereci demokrasi modeli, herhangi bir konuda ilgili kişilerin karara varmadan önce birbirlerini ikna etmeye dayalı olarak tartıştığı ve bu tartışma süreci sonunda kolektif kararların alındığı demokrasi modelidir (Erdoğan, 2012: 27). Ancak, böyle bir müzakerenin nasıl ve hangi temellerle gerçekleşeceği, kapsamının ne olacağı çeşitli şekillerde yorumlanmaktadır.

Bu yorumlardan birini sunan Benhabib, müzakereci modelin öncüsü kabul edilen Habermas’ı takip ederek ve ona yönelen toplulukçu, feminist ve postmodern eleştirileri dikkate alarak kendi söylem etiğini ve müzakereci demokrasi modelini inşa etmiştir. Bu süreçte Benhabib, Habermasçı anlamda rasyonel uzlaşmaya ulaşma amacından terk ederek, müzakere sürecini ön plana çıkarmıştır. Böylelikle evrensel ve tikel arasındaki gerilimi etkileşimsel evrenselcilik fikri ile aşmayı hedeflemiştir. Bunu da kimliğe yüklediği anlatisallık işlevi ve ötekinin hem genelleştirilmiş hem de somut yönlerini dikkate alarak temellendirmiştir. Bu inşada, son kertede müzakere ortamının kapsamını genişletmeyi önermiş ve buna yönelik bir kuram ortaya atmıştır. Elbette ki müzakerenin kapsamı sorunu, aynı zamanda hangi ötekinin dahil edilmesi veya dışarıda bırakılması gerektiği yönündeki tartışmayı yansıtmaktadır. Bu anlamda Benhabib, *demokratik yinelemeler (democratic iterations)* adını verdiği süreçler ile bu kapsam tartışmasına bir çözüm getirmektedir. Bu çözümünde, politik üyelik meselesine ve haksız durumdaki ötekilere odaklanan Benhabib, insan haklarının, haklara sahip olma hakkına

sahip olması bakımından herkese simetrik olarak teslim edilmesinin imkanı hale gelmesinin yöntemini serimlemektedir. Bununla birlikte Benhabib, demokratik yinelemeler aracılığıyla evrensel hak talepleri ile demokratik özbelirlenim arasında bir arabuluculuk sergileyerek kozmopolit federalist bir yapının zeminini oluşturmaktadır.

Bu noktada çalışmanın önemi, küreselleşme ve postmodernizmin farklılığı kutsayan felsefesinin hakim olduğu, içinde bulunduğumuz çağın gereği olarak ötekiyi tanımak, konumlandırmak ve bu sayede çağdaş çoğulculuk tartışmalarına Benhabib'in perspektifiyle bakmak açısından açığa çıkmaktadır. Bunun yanı sıra çalışma, kimlik ve ötekiye yüklenen anlamlar çerçevesinde çoğulcu yapının kurulmasına yönelik demokratik bir bakış açısı sunması bakımından önemli görülmektedir. Ayrıca bu araştırma ile Benhabib'in hak-sız durumdaki ötekiye, yani yerinden yurdundan edilmiş, göçmen, mülteci, sığınmacı gibi kimliklere yönelmesinde açığa çıkan hak temelli öteki ve dolayısıyla çoğulculuk fikrinin serimleneceği öngörülmektedir.

Bu doğrultuda çalışmanın amacı, temelde Benhabib'in ben ve ötekinin bir arada olduğu çoğulculuğun nasıl sağlanacağına yönelik alternatifini değerlendirmektir. Buna bağlı olarak çalışma, Benhabib'in kimlik ve öteki yaklaşımları bakımından konumunu ortaya koyarak, çoğulculuk anlayışını üzerinde durduğu bu kimlik ve öteki yaklaşımları açısından nasıl kurgulandığını göstermeyi amaçlamaktadır. Çalışmanın ana hipotezi ise çoğulculuğun ötekiyi nasıl konumlandığıyla alakalı olduğu varsayımından hareketle Benhabib'in sunduğu modelin genişletilmiş çoğulcu bir demokrasi modeli olduğu yönündedir. Bu doğrultuda çalışma, Benhabib'in kuramında ötekinin yerinin ne olduğu ve ötekinin nasıl konumlandırıldığı sorularına odaklanarak, bu çerçevede dahilinde Benhabib'in çoğulcu alternatifinin nasıl kurgulandığı temel sorusunu yanıtlamayı hedeflemektedir. Bu nedenle çalışma, Benhabib'in çoğulculuk düşüncesine kaynaklık eden kavramları ve düşünsel bağlamı ile sınırlandırılmıştır. Bu anlamda, Benhabib'in çoğulculuğunu açığa çıkaran kimlik, öteki, söylem etiği ve müzakereci demokrasi, politik üyelik, demokratik yinelemeler ve kozmopolit federalizm gibi yaklaşımları ile onun söylem etiği fikrine hareket noktası olan Habermas'ın söylem etiği düşüncesi ve çoğulculuğu genişleten görüşüne düşünsel artalan oluşturmaları bakımından Kant, Arendt ve Rawls'un görüşleri araştırmanın kapsamı içindedir. Öte yandan Benhabib'in feminist yaklaşımı gibi diğer görüşleri kapsam dışında bırakılmıştır. Bunun yanı sıra, her ne kadar çerçeve olarak bazı düşünürlerle yer verilse de diğer çoğulcu düşünürler ve çoğulculuk literatürü araştırmanın kapsamının dışında bırakılmıştır.

Bu çalışmada, Benhabib'in eserleri ve ilgili alan yazın çerçevesinde, kavramsal analiz yöntemi kullanılarak veriler toplanmış ve analiz edilmiştir. Bu yöntemin kullanılmasının sebebi

parçalardan, yani alt kavramlardan bütüne, yani ana kavrama ulaşılacağına düşünülmesi ve bu sayede, çalışmanın Benhabib'in çoğulculuk düşüncesine ulaşma yönündeki amacının yerine getirilebilecek olmasıdır. Bu yöntem ile, “çoğulculuk” kavramı ana kavram olarak belirlenmiştir. Bu kavramın ardından ara kavram olarak ise çoğulculuk ana kavramına götüren ilişkili alt kavramlar belirlenmiştir. Bunlar; etkileşimsel evrenselcilik, demokratik yinelemeler, iletişim özgürlüğü, gözenekli sınırlar, kozmopolit federalizm , politik üyelik, perspektiflerin tersine çevrilebilirliği, rasyonel olarak haklılaştırılabilir anlaşmanın olumsal süreçleri, müzakereci demokrasi, gerekçelendirme hakkı, demos-ethnos ayırımı ve küresel halklar meclisi kavramlarıdır. Bu kavramların ara kavram olmasının sebebi, bizi hem çoğulculuk ana kavramına doğrudan götüren alt kavramlar olması hem de bu kavramların daha temelde başka kavramlar tarafından belirleniyor olmalarıdır. Bu anlamda, alt kavramlar olarak ise Benhabib'in “anlatısal kimlik” kavramı ve “genelleştirilmiş öteki ve somut öteki” olarak ötekilik konumları belirlenmiştir. Aynı zamanda bu alt kavramlar da bizi doğrudan çoğulculuk ana kavramına götürmektedir. Bu ara ve alt kavramlar dolayısıyla Benhabib'in ötekiyi nasıl konumlandığına ve bu çerçevede çoğulculuk ana kavramına ulaşılması hedeflenmiştir. Böylelikle Benhabib'in kuramı parçalara ayrılmış ve çoğulculuk fikri açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu parçalara ayırma sürecinde ise Benhabib'in “kuramının temellerinin neye dayandığı”, “kuramını geliştirirken düşünsel bağlamının ne olduğu” ve “kuramının nasıl kurgulandığı” sorularına odaklanan bir strateji belirlenmiş ve bu çerçevede bölüm yapısı oluşturulmuştur.

Bu doğrultuda, çalışma üç ana bölümle birlikte, giriş ve sonuç bölümleri de dahil olmak üzere toplam beş bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde belirlenen strateji doğrultusunda Benhabib'in kimlik ve öteki yaklaşımının ortaya koyulması hedeflenmektedir. Bu çerçevede öncelikle kimliğe yüklenen anlamların tarihsel süreç içerisindeki değişimi göz önüne alınarak, Benhabib'in kimliğe yüklediği anlatısallık anlayışının ortaya koyulması amaçlanmaktadır. Ardından, yine tarihsel süreçte ötekiye yüklenen anlamları ele alınarak Benhabib'in ötekiyi nasıl anladığını ve nasıl bir konumlandırma yaptığını gösteren genelleştirilmiş öteki ve somut öteki konumları ortaya koyulacaktır. Bu sayede, Benhabib'in kimlik ve öteki yaklaşımları açısından nereye yerleştireceğimiz değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Buradan hareketle de günümüzde açığa çıkan kimlik ve öteki taleplerine Benhabib'in nasıl yanıt vereceğinin zeminini hazırlanacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde, Benhabib'in çözümüne götürecek olan düşünsel temeller ele alınacaktır. Bu düşünsel temeller, Benhabib'in son kertede çoğulculuğun genişlemesine yönelik görüşlerinin politik üyelik, insan hakları, demokratik yinelemeler, küresel adalet ve kozmopolitizm fikirlerine dayandığından hareketle artalanına yerleştirdiği temelleri

yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu bölümde, konukseverlik ve kozmopolit hak fikirleriyle Immanuel Kant, haklara sahip olma hakkı görüşüyle Hannah Arendt ve küresel adalet, göç ve insan hakları gibi konulardaki yaklaşımlarıyla John Rawls ele alınarak, Benhabib'in bu düşünürler üzerindeki eleştirileri ve geliştirmelerinin açığa çıkarılması amaçlanmaktadır.

Çalışmanın son ana bölümü olan üçüncü bölümde ise Benhabib'in çözümüne odaklanılacaktır. Bu bölümde öncelikle Benhabib'i çözüme götüren koşullar ele alınacaktır. Ardından, çözümün ilk adımı olan söylem etiği ve müzakereci demokrasi modelinin ele alınması hedeflenmektedir. Burada Benhabib'in Habermas'a yönelen eleştiriler doğrultusunda kuramını nasıl oluşturduğu açığa çıkarılacaktır. Bu doğrultuda perspektiflerin tersinirliği/tersine çevrilebilirliği (reversibility of perspectives), iletişim özgürlüğü, gerekçelendirme hakkı ve müzakere süreçlerinin koşullarının serimlenmesi hedeflenmektedir. Bu temelde ise Benhabib'in ötekilere ulus-devletin sınırlarını aşan bir nitelik yüklediği ve bu doğrultuda müzakerenin kapsamını genişletmeyi öngören demokratik yinelemeler ve kozmopolit federalizm fikri ortaya koyulacaktır. Buradan hareketle, Benhabib'in kimlik ve öteki yaklaşımı temelinde son kertede ulaştığı çözümün çoğulcu perspektif ile değerlendirilebilmesinin olanaklı hale geleceği öngörülmektedir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KİMLİK VE ÖTEKİ

Benhabib, müzakere temelinde kurguladığı çoğulcu¹ ve evrenselci modelini oluştururken, temelde modernizmin kötü yanlarından kurtularak yeniden kurgulanabileceği düşüncesini benimsemektedir. Bu düşünce çerçevesinde mevcut evrenselci geleneğin toplumsal ve tarihsel bağlarından koparılmış özne anlayışını, yani “Aydınlanmanın metafizik yanılsamaları”nı ve doğa durumu metaforunun benlik vizyonunu eleştirerek benliği yeniden konumlandırmaktadır. Bu konumlandırma ise ötekinin değerini koruyan çoğulculuğun zemini olacak şekilde kurgulanmaktadır. Başka bir deyişle Benhabib, ötekinin nasıl konumlandırılması ve ötekilerle kurulacak ilişkinin nasıl olması gerektiğine yönelik bir bakış açısı geliştirerek müzakereci, çoğulcu, etkileşimsel ve evrenselci düşüncesinin temellerini atmaktadır. Bu anlamda Benhabib, anlatsal kimlik yaklaşımını benimseyerek Aydınlanma ile başlayan kimlik/benlik tasvirlerine eleştiri getirmekte; tarihsel ve toplumsal bağlar ile ötekinin önemini bu kimlik yaklaşımı ile teslim etmektedir. Öte yandan yine mevcut evrenselci paradigmanın öteki konumlandırmasına, bireysel arzuların, isteklerin ve duyguların varlığını göz ardı etmeyen öteki konumunu dahil ederek, ötekilerin değerini her yönüyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Benhabib, çoğulcu bir toplumun nasıl kurgulanması gerektiğine müzakereci demokrasi ve etkileşimsel evrenselcilik düşünceleri ile yanıt vermekte, bu yanıtı ise ötekilik konumlarına dayandırarak ileri sürmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde Benhabib’in müzakereci, çoğulcu ve etkileşimsel düşüncesinin temelini oluşturan kimlik ve öteki yaklaşımları ele alınacaktır. Bu anlamda çalışmanın stratejisi doğrultusunda Benhabib’in kuramının hangi temellere dayandığı sorusuna odaklanılacaktır. Dolayısıyla bu bölümde, çalışmanın yöntemi çerçevesinde belirlenen, Benhabib’in çoğulculuk düşüncesine götüren alt kavramlar çözümlenecektir. Bu doğrultuda, Benhabib’in eleştiri oklarını yönelttiği Aydınlanma’dan itibaren var olan benlik/kimlik yaklaşımları ele alınarak anlatsal kimlik yaklaşımı ortaya koyulacaktır. Ardından tarihsel süreçte öteki’nin nasıl konumlandırıldığı tartışılarak, Benhabib’in mevcut evrenselci geleneğin farklılıkları göz ardı eden yaklaşımına karşın, ötekilerin hiçbir değerinin göz ardı edilmediği ve

¹ Çoğulculuk (pluralism) genel anlamıyla aynı olmak yerine çeşitliliğin ve farklılığın, tek bir şeyden ziyade çokluğun önemi üzerinde duran görüşü yansıtmaktadır (Cevizci, 1999: 194). Siyaset teorisinde ise çoğulculuk, toplumsal ve siyasal hayatta farklı ve öteki olarak konumlanan kesimlerin siyasal karar alma süreçlerinde yer almaları ve bu süreçlere etki etmelerinin olanaklılığını ifade etmektedir (Köker, 2018: 12). Bununla birlikte kültürel, ahlaki, politik, dini gibi birçok çoğulculuk biçimi olmakla birlikte, çalışmada tanıtımda verilen ve siyaset teorisinde yer bulan genel anlamının yansıttığı şekilde çoğulculuk ele alınacaktır.

bu sayede çoğulculuğun sağlanacağını düşündüğü ötekilik konumları ele alınacaktır. Bu anlamda, çalışmanın bu bölümünde, Benhabib'in çoğulculuğuna ve kuramının diğer parçalarına götüren alt kavramlar ele alınacak ve değerlendirilecektir.

1.1. Kimlik Kavramı: Kimlik Tanımlamaları ve Kimlik Kavramının Gelişimi

Kimlik, kavramı özellikle son yarım yüzyıldır farklı alanlarda çalışan düşünürler tarafından farklı bakış açıları üzerinden tanımlanan ve hala tanımlanmaya devam edilen bir kavramdır. C. Wright Mills'e göre (2007: 14-15) günümüzde insanın gerek duyduğu şey, kendi benliğinde ve kendi dışındaki dünyada olup bitenleri anlamasına olanak sağlayacak düşünsel bir niteliktir. Bu nitelik ise kimlik ile sağlanmaktadır. Bu anlamda kimlik insan hayatının vazgeçilmez bir parçası (Connolly, 1995: 205) ve her insan için bir gereksinim olarak görülebilmektedir. Bu nedenle özellikle sosyal bilimler alanında olmakla beraber birçok disiplin kimliği bir mesele olarak görmüş ve farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Dolayısıyla çok boyutlu olması bakımından kimlik konusuna/sorununa genel geçer bir yaklaşım sergilemek epey zor görünmektedir. Fakat bu çerçevede, kimlik tanımlamaları her ne kadar çeşitlilik gösterse de tamamen ayrışan tanımlamalar olduğu anlaşılmamalıdır.

Birçok Batı dilinde kimlik (identity, identité, identitât gibi) Türkçe karşılığı “aynı, aynılık, aynı olma hali” olan *idem* kökünden türemiştir². Türkçede ise kim ve kimlerden(sin) soru kökünden türemiş olup aidiyeti, mensubiyeti, bir çoklukla aynı olmayı (aynılığı) ve hangi kişi olmayı ifade etmektedir (Kılıçbay, 2003: 155; Aydoğdu, 2004: 117). Bu çerçevede kimlik kavramı köken itibarıyla ayrışma ve farklılaşmadan ziyade aynılığı ve sürekliliği belirtmektedir. Bu noktada belirtmek gerekir ki, aynılığın ifadesi ancak bir çokluk/topluluk içerisinde mümkün olabilmektedir. Türk Dil Kurumu'nun (1998: 1324) kimliği “toplumsal bir varlık olarak insanın nasıl bir kimse olduğunu gösteren belirti, nitelik ve özelliklerin bütünü” olarak tanımlamasından da anlaşılacağı üzere Aristoteles'in deyimiyle insan *zoon politikon* olarak toplumsaldır ve diğer insanlarla bir arada yaşama ihtiyacı ve isteği barındırmaktadır. Dolayısıyla kimlik de diğer kimliklere ihtiyaç duymakta ve diğer insanlarla karşılaşması ile kim olduğunu, kimlerle aynı olduğunu kavrayabilmektedir.

Öte yandan kimliğin toplumsallığı sadece aynılık çerçevesinde düşünülmemelidir. Kimliğin, kim/kimlerden olduğunun ifadesinin yanı sıra kim/kimlerden olmadığının ifadesi de söz konusudur. Başka bir deyişle negatif inşa diyebileceğimiz kimlik tanımlaması ne olunduğu değil ne olunmadığı üzerine kurgulanmaktadır. Bunun sebebi ise her özdeşlik/aynılık alanının öyle olmayana, öyle tasarlanmayana, yani öteki ve farklı olan karşısında konumlandırılması

² <https://www.etymonline.com/search?q=identity> (erişim tarihi: 20.01.2021).

zorunluluğudur (Kılıçbay, 2003: 156). Buradaki vurgu ise toplumsal olarak kimliğin aynılık değil, farklılık ile tanımlanmasına yöneliktir. Bu anlamda her kimlik kişinin olmadığı şeyden farklılaşmasını içermektedir (Benhabib, 1998a: 86-87). Connolly'nin ifadesiyle (1995: 92-93), kimlik var olmak için farklılığa/diğerine ihtiyaç duymakta ve toplumsal bir dizi farklılık ile ilişkisi yoluyla oluşturulmaktadır.

Kimlik kavramını Janus³ yüzlü olarak niteleyebileceğimiz, içerdiği aynılık ve farklılık olgularında ifadesini bulan ikili yapının aslında kendisine içkin bir paradoksu yansıttığı düşünülebilmektedir. Bu durum Aristoteles'in *çelişkisizlik (çelişmezlik) ilkesi*⁴ çerçevesinde düşünüldüğünde aynılık ve farklılığın aynı öznedeyken, aynı zamanda var olması mümkün değildir. Şöyle ki; bunlar birbirini gideren, ters işaretli terimler olduğundan kimliğin hem aynılık/özdeşlik hem de farklılık/benzemezlik olması olanaksızdır (Kılıçbay, 2003: 157). Ancak bu durumda kimliğin bir diyalektik oluşum olduğu da düşünülebilmektedir. Daha açık bir ifadeyle, kimliğin aynılık/özdeşlik ve farklılık/benzemezlik arasındaki diyalektik ilişki ile kurulduğu söylenebilmektedir. Aynı zamanda bu durumun, ancak toplumun aynılıklar ve farklılıklar içerdiğini kabul edersek, kimliğin toplumsallığından kaynaklandığı söylenebilmektedir.

Genel anlamda “ben kimim?” sorusuna yanıt veren kimliğin toplumsallığına vurgu yapan bir argüman da kimliğin temel bileşenlerinin tanımlama-tanınma duygusu olduğudur (Sönmez Selçuk, 2011: 8). Bu duygu, Bilgin'in kimliğe yüklediği anlamda daha açık ifadesini bulmaktadır (2007: 11): “bir kişi veya grubun kendisini tanımlaması ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında konumlandırması”. Buradan anlaşılacağı üzere kimlik bir taraftan bizim olduğumuza inandığımız şeyi, yani kendimizi nasıl tanımladığımızı yansıtmakta; diğer taraftan diğerlerinin bize yüklediği şeyi, yani nasıl tanındığımızı ifade etmektedir. Söz gelimi tanımlama-tanınma duyguları da kimliğin diğerleri ile etkileşimine ve dolayısıyla toplumsallığına vurgu yapmaktadır. Ayrıca, kimliğin içsel ve dışsal gerilimler arasında konumlandırılması, kimliğin Janus yüzlü yapısının başka bir boyutuna işaret etmektedir.

Kimlik kavramı tanımlama konusunda çok çeşitlilik gösterse de bu tanımların tamamen ayrılmadığı kabulünden hareketle iki ana tema üzerine yoğunlaşıldığı söylenebilir. Bunlardan

³ Janus, mitolojide bir zıt yönleri bakan iki yüzle temsil edilen Roma tanrısıdır. Bir yüzü içeri diğer yüzü dışarı, bir yüzü geçmişe diğer yüzü geleceğe, bir yüzü sağa bir yüzü sola bakar (Gürel ve Muter, 2007: 548-549). Mecazi anlamda aynı birimin zıt ve çelişkili yönlerini betimlemek için kullanılmaktadır (Benhabib, 2018: 53). Bu nedenle kanımızca bütünün içerisindeki çelişkili durumu nitelediği düşünülebilmekte, kimliğe içkin paradoksu daha iyi niteleyebilmek için kullanılabilir.

⁴Ahmet Arslan'nın çevirisi doğrultusunda, Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde ele aldığı üzere çelişmezlik(çelişkisizlik) ilkesi bütün ilkeler içerisinde en kesin ilkedir. Bu ilke şöyledir: “Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması hem de ait olmaması imkansızdır” (Aristoteles, 1996: 201-202).

ilki, kimliğin özdeşlik/aynılık ile farklılık/benzemezlik ilişkilerinin arasında anlamlandırılmasıdır. İkinci tema ise kimliğin toplumsallığı, ilişkiselliği ve dolayısıyla izole olarak tanımlanamamasıdır. Bununla birlikte her ne kadar farklı yaklaşımlar olsa da sosyoloji ve siyasal teorinin büyük oranda anlaştığı kimlik niteliği onun sadece bir konum veya bir şey olmaması, aksine daima kuruluyor olması ve sona ermiş olmamasıdır. Aynı zamanda bu nitelik kimliğin değişmez ve sabit olmadığını anlatmaktadır (Özdemir, 2014: 203). Kimliğe bu yönde bir yaklaşım özcülük karşıtı bir tutum sergilemektedir. Ancak çalışmamızı her ne kadar bu tutum ile yürütsek de kimlik üzerine alan yazında sürmekte olan özcü ve inşacı/yapısalcı tartışmalara da değinmek gerekmektedir.

Kimliğe yönelik özcü yaklaşım, kimliğin doğuştan geldiğini ve değişmez bir öze sahip olduğunu ifade etmektedir. *Özcülük (essentialism)* Cevizci'ye göre (1999: 663) “insanın değişmez bir özü olduğunu, bir asli, temel insan doğasının bulunduğunu öne süren görüştür”. Bu anlamda kimliğin toplumsal ilişkilerden ve diğer insanlarla etkileşimden bağımsız olarak önceden verili olduğunu ifade eden özcü yaklaşım, sahip olunan özün değişmez ve sabit olduğunu ileri sürerek kimliği bir dogma haline getirmektedir. Aynı zamanda bu tür bir yaklaşım kimlikleri homojenleştirmekte ve farklılıkları göz ardı etmektedir. Bununla birlikte özcü yaklaşım, cinsiyetler, ırklar veya uluslar gibi kolektif kimliklerin, zaman içinde kalıcı olan, açıkça tanımlanmış bir forma sahip olduğunu öne sürmektedir (Benhabib, 1998a: 90). Öte yandan *inşacı/yapısalcı* yaklaşım ise özcülüğün öne sürdüğü durağan ve değişmez kimlik anlayışını reddetmektedir. Goffmann'ın da belirttiği üzere (akt. Gözübüyük Tamer, 2014: 93), kimlik açık ve dinamik bir süreçtir ve ötekilerle yapılan pazarlıkla oluşmaktadır. Bu yaklaşıma göre tüm kimliklerin sınırları akışkan, tartışmalı ve istikrarsız görünümündedir. İnşacı/yapısalcı yaklaşım kimliğin sosyal, ekonomik, politik ve kültürel öğelerden etkilenen yapısına dikkat çekmektedir (Benhabib, 1998a: 90). Nitekim günümüzde sosyal bilimler alanında daha yaygın olan bu yaklaşım kimliğin bir öze bağlı olmayan, dinamik ve etkileşimsel bir süreç olduğunu belirtmektedir.

Kimlik üzerine yakın zaman tartışmaları yukarıda anlatıldığı üzere ilerlese de kimlik kavramı üzerine düşünceler çok daha öncesine dayanmaktadır. Kimlik kavramının olgunlaşması 1950'li yıllara, yani 2. Dünya Savaşı'nın hemen ertesine dayanmakta, yoğun olarak kullanılmaya başlaması ise kimlik krizi kavramıyla 1970'lere denk düşmektedir (Gleason, 1983: 910). Ancak kimlik kavramı modernliğin bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Premodern dönemde benlik algısının kutsalın bilgisi çerçevesinde ele alınan bütüncül bir algıdır (Güven, 2015: 41) Bununla birlikte bireysel kimlik duygusunun olmadığı veya çok zayıf olduğu; aksine etnik, kabile ya da aileye ilişkin kimliklerin geliştiği ve bu

kimliklerin daimî, değişmez ve insan müdahalesinden bağımsız olduğu kabul edilmektedir (Sönmez Selçuk, 2011: 243; Gözübüyük Tamer, 2014: 87). Bu anlamda modern öncesi dönemde kimlikler, içinde doğulan grup ile tanımlanır, verilidir ve hayat boyu devam eder. Öte yandan modern dönemde kimlik ise kişisel, öz düşününsel ve devingen olmuştur (Özyurt, 2005: 187). Bauman (2005: 279) modern zamanların başlangıcıyla birlikte kimliğin verili ve ilahi bir varlık zincirinin ürünü olmaktan çıkarak, bir sorun ve bireysel bir görev haline geldiğini belirtmektedir. Bunun nedeni ise modernliğin, dünyanın kutsallıktan arındırılmasını ve rasyonalizasyonu anlatmasıdır (Bilgin, 2007: 47).

Modernitenin başlangıç noktasına ilişkin her ne kadar farklı düşünceler var olsa da moderniteyi Rönesans, Reform ve Aydınlanma çizgisinin bir uzantısı olarak görmek mümkündür. Nitekim, modernitenin zihni yapısının temelleri Aydınlanmada karşımıza çıkmaktadır. Aydınlanma insanın, din ve geleneklerden sıyrılarak kendi aklını kullanmasını ve bu akla karşı sınırsız güveni ön plana çıkarmıştır (Gözübüyük Tamer, 2014: 87). Dolayısıyla bu durum bireyin toplumdan sıyrılarak kendi aklı ve iradesi ile davranışlarını şekillendirebileceği ve bireyleşeceği anlamına gelmektedir. Bireyleşmenin arttığı ve toplumsalın çözüldüğü böyle bir ortamda ise kimlikler verili olmaktan çıkarak bireylerin zorunlu olarak birçok tercih karşısında itibar görecektir olanı seçmesi gereken bir mesele haline almıştır (Özyurt, 2005: 187). Bu noktada premodern dönemden modern döneme geçişi özetleyebilecek şu yorum değerli görünmektedir: “Topluluk çöktükçe, kimlik icat edilir” (Young’dan akt. Bauman, 2005: 187).

Modern dönemde, kimlik hakkında bir söylemin ilk ne zaman çıktığı konusunda herhangi bir fikir birliği yoksa da kimliğin ön tarihini⁵ modern felsefenin kurucusu kabul edilen Descartes ile başlatmak mümkün görünmektedir. Descartes’ın ünlü *cogito ergo sum* (*düşünüyorum, öyleyse varım*) önermesi bu anlamda özneyi hareket noktası olarak almış; düşünen, kendi bilincinin farkına varan, bilen ve dolayısıyla her türlü şüphenin ötesinde kendi özkesinliğine sahip olan bir özne ortaya koymuştur (Altunoğlu, 2009: 31; Güven, 2015: 39). Bu doğrultuda düşünen özne, ilahi olan karşısında özerklik kazanmış ve kendi kimliğini kurabilecek olan özdüşününsel (*self-reflexive*) bir varlığa dönüşmüştür.

⁵ Çalışma keskin ayrımları gözetmemekle birlikte kimliğin ön tarihinde, kimliğe doğrudan gönderme yapmasalar da *özne* ve *benlik* olmak üzere iki farklı kategori önemli bir yer tutar. Özneleşme kimlik kavramının ön tarihinde uğrak noktalarından biridir. Özne “algı, tasarım, izlenim, düşünce ve duyulara dayanak olan, düşünen, hisseden, kendi bilincinde olan şey olarak ben” (Cevizci, 1999: 668) olarak tanımlanabilmektedir. Benlik ise kişinin kendisi hakkında (bilinçli olarak) sahip olduğu ve onu diğerlerinden ayıran (Morva, 2016: 41), yani benzersiz kılan imge olarak tanımlanabilmektedir. Benliğin sosyal ayağı kimliktir ve benlik sosyal olana öncel, kontrol edilemez ve ilkel bir öğeye sahipken, kimlik ise benliğin bu öğesini sosyal etkiye açan boyutudur. Daha açık bir ifadeyle kimlik benliğin kendisini dışa açarken kullandığı bir işarettir, yani onu ifşa eder (Altunoğlu, 2009: 56- 58). Ayrıca özne de tıpkı benlik gibi bireyleşme ve özdüşünüm ile ilgilidir. Bununla birlikte tıpkı kimlik gibi özne ve benlik de inşa ürünü olarak görülmektedir. (Kimlikle ilgili kavramlar arasındaki ilişki için bkz. Altunoğlu, 2009).

Locke ise kişisel kimlik ya da ben özdeşliği düşüncesiyle kimliğin ön tarihinde önemli bir yere sahiptir. Locke düşüncesini, Descartes'ın rasyonalist ve benliğin veya düşünme özünün bölünmezliği düşüncesinin kişisel kimlik sorununa çözüm bulamayacağı eleştirisi üzerine kurmuştur. Bu anlamda Locke insan fikri töz bilgilerden değil, insan zihnindeki basit fikirlerin toplamından oluştuğunu ileri sürmektedir (Allison, 1966: 42). Bu noktada hafızaya dikkat çekmekte ve bireysel benliklere fark sağlayan bir nitelik olarak gördüğü hafızayı bilinçle birlikte kişiliğin anahtarı olarak görmektedir (Lebow, 2015: 1-2). Burada Locke'un yaklaşımı, benliği deneyimler ve hafızayla temellendirmekte, dolayısıyla bilinen benliğe atıf yaptığı görülebilmektedir. Bu anlamda Locke'a göre benlik bilgisinin elde ediliş tarzı diğer nesnelerin bilgisiyle benzerlik taşımakta (Yalçın, 2011: 32) ve bu anlamda nesne (bilinen) olarak ele alınabilmektedir. Şöyle ki; Locke'a göre benlik Descartes'ın öne sürdüğü gibi yüce akıl sahibi ve özdüşünümsel değil, aksine töz bilgiye sahip olmayan ve deneyimlerle şekillenen bir varlıktır. Hume da tıpkı Locke gibi benliğin bir töz olarak var olmadığını, aksine bilen değil algılanan bir benlik olduğunu ileri sürmektedir (Güven, 2015: 42). Bu tartışma dolayısıyla Descartes gibi rasyonalistlerin benliği özne (bilen) olarak gördükleri, Locke gibi empiristlerin ise benliği nesne (bilinen) olarak gördükleri söylenebilmektedir.

Kant ise empiristler gibi benliğin ancak algılama ve duyuşsal tasarımlarla bilinebileceğine katılmaktadır. Bu anlamda Descartes'ın bilen özne önermesine, düşünüyor olmanın kendisinin var olmak için yeterli olacağı ve dolayısıyla "o halde varım" demenin bir anlamı olmadığını belirterek eleştirmiştir (Güven, 2015: 43). Ancak Kant benliğin rasyonalistler gibi özne yönünü veya empiristler gibi nesne yönünü öne çıkarmaktan ziyade her iki tarafı da sentezlemeye çalışmıştır. Şöyle ki; ben bilgisi konusunda empiristlere yaklaşırken, *transcendental (düşünen) benliği* öne sürerek rasyonalistlere yaklaşmaktadır (Yalçın: 2011: 33). Transcendental benlik, deneyim ve bilginin temelindeki saf birliktir ve kendini "düşünüyorum" saf temsiliyle ortaya koyan ben bilincidir (Temizkan, 2019: 12). Bir başka ifadeyle transcendental (düşünen) benlik *fenomenal benliğin* bilgisini ortaya çıkaran her türlü bilginin *a priori* koşulunu oluşturur (Yalçın, 2011: 34). Bu anlamda, Kant'ın ifade ettiği bir başka benlik türü fenomenal benliktir. Bu benlik bilinçli olarak tanıdığımız (Lebow, 2015: 2), hakkında bilgi sahibi olduğumuz, empirik benliktir. Bu noktada üçüncü bir benlik türü olan *numenal benliği* de belirtmek gerekmektedir. Numenal benlik fenomenin ötesinde bilinemez ve tanımlanamaz olan benliktir. Bu benlik daha çok ahlak ve özgürlük alanında kendini göstermekte, bilen özne veya bilinen nesneden ziyade, eyleyen ve dolayısıyla özgür olan bir benliği ifade etmektedir (Yalçın, 2011: 34). Bu doğrultuda Kant'ın empiristler ile rasyonalistler arasında bir tutum

sergilemiş ve benliği birden çok türe ayırmıştır. Bu durum benliğin bölünmesini ifade etmektedir.

Benliğin bölünmesine yönelik bir diğer yaklaşım Hegel ile karşımıza çıkmaktadır. Hegel benliği *kendinde varlık* ve *kendi için varlığın* bir sentezi olarak tasavvur eder ve bu anlamda benliği, hem bir öz olarak hem de ötekinin dolayımı ile var olabilen bir varlık olarak belirtir (Altunoğlu, 2009: 25). Ancak Hegel'in düşünceleri öteki konusunda tartışılacağı için burada sadece bahsetmek yeterli görünmektedir. Bölünen benliğin en keskin ifadelerinden biri ise Freud'da karşımıza çıkmaktadır. Freud benliğin sadece bilen ve bilinen ikiliğine indirgenemeyeceğini, benliğin sadece şimdinin eseri olmadığını belirtir (Güven, 2015: 43). Bu anlamda benliği üç bölüme ayırır: *bilinç (ego)*, *bilinçaltı (id)* ve *bilinçdışı (süperego)*. Freud'a göre id insanın dürtüsel yaşamının isteklerini (Merkit, 2016: 125), yani ilkel benliğini yansıtmakta, sosyal olana öncel olan bir "öz" (Altunoğlu, 2009: 25) figürünü ifade etmektedir. Süperego ise toplumsal değerlere ve ölçülere göre benliğin dizginleyici ve yargılayıcı yanını oluşturmaktadır (Merkit, 2016: 125). Bu anlamda süperego benliğin sosyal yönünü ifade etmektedir. Ego ise insanın tek bir anda tek bir duygu ve düşüncesini yansıtan bilinç olup, süperego ile id arasında dengelenen benliktir (Güven, 2015: 43). Bu anlamda Freud'un süperego ile id'in diyalektik buluşmasını ortaya koyduğu bir benlik yapısı öne sürdüğü söylenebilmektedir.

Benliğin bölünmesiyle ilgili bir diğer görüş ise George Herbert Mead tarafından öne sürülmüştür. Mead'in görüşleri ve onun görüşlerine dayanan sembolik etkileşimcilik okulu ile benlik kavramı sosyolojide yer edinmiştir (Özdemir, 2014: 204). Mead benliğin ben (I) ve beni/bana (me) ile oluştuğunu belirtmiştir. Bu anlamda "ben", benliğin toplum tarafından belirlenmeye direnen, bilinemez, öngörülemez ve belirsiz yönünü ifade ederken; "beni/bana" ise benliğin özdeşleşmeye, aynılaşmaya ve sosyalleşmeye yatkın yönünü ifade etmektedir (Altunoğlu, 2009: 26). Ancak Mead, iki yönünü belirtse de benliği toplumsal bir ürün olarak görmektedir. Mead'e göre benlik sadece diğerleri ile etkileşime girdikçe oluşur ve bu anlamda doğumla var olan vücudumuzun bir parçası değildir (Gözübüyük Tamer, 2014: 92). Ayrıca Mead, bireyin farklılık duygusunun ön planda olduğunu ve bu nedenle zorunlu olarak diğer bireylere referansla bu duyguyu hissettiğini vurgulayarak bireyin kendini obje olarak algıladığını belirtmektedir (Bilgin, 2001: 184). Bu anlamda Mead benliği nesneleştirmekte ve kimliği sadece başkaları dolayısıyla bir karakteristiğe sahip olan sosyal bir olgu olarak görmektedir.

Kimlik kavramının gelişmeye ve yoğun olarak kullanılmaya başlamasındaki anahtar isim ise psikanalist Erik Erikson olmuştur. Freudçu gelenek içerisinde çalışan Erikson, kimliğin

bireyin derin psişik yapısında konumlandığını kabul etmekle beraber, kimliğin birey ve onun sosyal çevresi ile arasındaki etkileşimle şekillendiğini ve değiştirildiğini belirtmektedir. Ancak bu değişime rağmen kişinin kendi varlığının içsel aynılığına ve sürekliliğine karşı güvenini de vurgulamaktadır (Gleason, 1983: 918). Bu anlamda Erikson, kimliğin bir bilinç ve bir süreç olarak tanımlamakta; bilinç olarak bireyin kendi benzersizlik duygusuna, süreç olarak ise bireyin yaşantılarının sürekliliğini sağlama yönündeki sosyallik çabasına gönderme yapmaktadır (Bilgin, 2001: 185). Dolayısıyla Erikson'un kimliğe yüklediği nitelik derin, içsel ve sürekli olmasıdır. Aynı zamanda kimliğin sosyal inşasına vurgu yapmakta ve kimliği dinamik bir süreç olarak yorumlamaktadır.

Kimlik ve çalışmanın sınırlılıkları çerçevesinde onun ön tarihini ele aldıktan sonra postmodern dönemde kimliği de ele alarak bir karşılaştırma yapmak, kimlik kavramının tarihsel gelişimini kavramak için yerinde olacaktır. Bu doğrultuda, modern dönemde kimlik olgusunun verili olmaktan çıkan, toplumsal çözülme ve bireyleşmenin artmasıyla bireyin tercihine bırakılan bir olgu olmuştur. Birey, modern dönemde kendi çabalarıyla ve kendi kaynaklarıyla kendi toplumsal tanımlarını edinmeye ve kimliğini inşa etmeye ihtiyaç duymaktadır. Öte yandan bu dönemde kimliğe süreklilik atfedilmekte ve arzu edilen kimlik elde edildiğinde sabitleşmektedir (Sönmez Selçuk, 2011: 253). Modern dönemde kimliğe her ne kadar dinamik bir süreç ve sosyal inşa yönünden bakılsa da genelde tanımlanmış ve sonlu olarak görülmektedir. Bunun sebebi bireyin tercihine bırakılması ve bireyin de toplum içerisinde kendini konumlandırabilmek için ideal bir kimlik arayışında olmasıdır. Ancak modern sonrası, yani postmodern dönemde kimliğin bir süreçleme olduğu ve kimlik kavramın kendisinden çok inşasının önem kazandığı söylenebilmektedir (Kahraman'dan akt. Dalbay ve Avcı, 2018:19).

Postmodern felsefe üst gerçekliğe, üst bilgiye ve dolayısıyla üst kimliğe (ulus, sınıf gibi) karşı görelilik, belirsizlik, çokkimlilik⁶, parçalanmışlık ve tekilik ile karakterize edilmekte ve kimliği daha özgür bir alana çekmeye çalışmaktadır (Babacan, 2018: 213; Dalbay ve Avcı, 2018: 23). Bu anlamda modernizmin evrensel ve bütüncül söylemlerine karşı çıkmaktadır. Nitekim postmodernizm üstün bir alana olan inancın reddedilmesi olarak anlaşılmakta, toplumun genel dönüşümü ve üstün alandan özgürleşimle totaliter olmayan bir kimlik yaratılabileceği düşünülmektedir (Lebow, 2015: 8-9). Bunun bir ifadesi Foucault'nun kimlik meselesine bakışında görülmektedir. Foucault'ya göre kim olduğumuz bir seçim meselesi değil, modern liberal demokrasilerin yönetim zihniyetinin bir ürünüdür (Sönmez Selçuk, 2011: 263).

⁶ Amin Maalouf "Ölümcül Kimlikler" eserinin ilk satırlarında çokkimliliğe yönelik yerinde bir söylem getirmiştir. Maalouf Lübnanlı olması ve sonrasında Fransa'ya yerleşmesi nedeniyle kimliğine dair kendisine yöneltilen sorulara cevap verir. Şöyle der: "Beni bir başkası değil de ben yapan şey, bu şekilde iki ülkenin, iki üç dilin, pek çok kültür geleneğinin sınırında bulunuşumdur. Benim kimliğimi tanımlayan da tam olarak budur" (Maalouf, 2000: 9).

Bu anlamda genel olarak postmodernizmde totaliter olmayan kimlikleri olgunlaştırma ve kimlikleri özgürleştirme hedefi söz konusu olmaktadır.

Modernizmle başlayan bireyselleşmeyi daha da yoğunlaştıran postmodernizm, modernitenin oluşturduğu rasyonel, zamanı ve geleceğini kuran birey karşısında, zamanı olduğu gibi deneyimleyen ve kültürel kimliklerden beslenen bireyi ön plana çıkarmaktadır (Gözübüyük Tamer, 2014: 90-91). Başka bir deyişle Bauman'ın ifade ettiği üzere (2012: 25) “zamansal ve mekansal mesafelerin teknoloji vasıtasıyla sıfırlanması” durumunu ifade eden postmodern dönemde, zaman ve mekân algılarının değişmesi kimliği de etkilemiş, kimliğin yeniden kurulması ihtiyacı doğmuştur.

Postmodern dönemde kimlikler tıpkı modernitede olduğu gibi seçilir ve inşa edilir nitelikte olmakla birlikte, seçme olanağı arttığından kullan-at bir tüketim ürününe dönüşmüştür. Bu anlamda bireyin içerisinde bulunduğu ilişkilerin gerektirdiği ölçüde kimlik değiştirilebilir olmuştur. Modern dönemde kimlik normatif bir hedef; postmodern dönemde ise değişmesinden endişe duyulmayan bir yapıdır (Özyurt, 2005: 193-194). Bununla beraber Bauman'ın hacı-turist metaforunda modern ve postmodern kimliklerle ilgili ayrım bulunabilmektedir. Onun metaforunda hac yolcusu çöllerden aşarak kutsal tapınağa ulaşmayı hedefler ve dolayısıyla bir amaca yönelik seyahat eder. Bu anlamda hac yolcusu modern dönemde kimlik arayışında olan kişiyi anlatır (Bauman, 1996: 19-23). Turist gezgin ise amacı önemsemeyen, hazlarıyla baştan çıkmış olan ve mevcut koşullara göre hareket eden olarak ifade etmektedir (Bauman, 2012: 95). Bu anlamda turist gezgin, postmodern dönemde kimlik arayışında olan kişiyi metaforize eder. Buradan modern kimlik arayışında önceliğin inşa edilme ve korunmada, olduğu görülürken, postmodern kimlik arayışında sabitlenmeden kaçınma ve olası seçeneklere açık kalma ön plandadır (Bauman, 1996: 18). Bu anlamda postmodern dönemde öznenin, hiçbir zaman bütünleşemeyen, çelişkili ve bununla birlikte dinamik ve değişken bir kimliğe sahip olduğu düşünülmektedir (Larrain'den akt. Sönmez Selçuk, 2011: 258). Dolayısıyla postmodern dönemde kimlikler modern döneme göre daha istikrarsızdır ve daha kolay değişebilmektedir.

Kimlikle ilgili alan yazın genel olarak bu çerçevede ilerlese de bazı kimlik yaklaşımları bilinçli olarak atlanmıştır. Söz konusu yaklaşımlardan biri kimliğe anlatsal anlam yükleyen yaklaşımdır. Benhabib'in kimliğe yüklediği anlam da bu doğrultuda olduğundan önümüzdeki başlıkta bu yaklaşım ele alınacaktır.

1.2. Benhabib'in Kimlik Yaklaşımı: Anlatısal Kimlik

1.2.1. Anlatısal Kimlik

İnsanlar genelde geçmiş deneyimlerini yorumlama ve onlara yönelik çıkarımlarda bulunma eğiliminde varlıklardır ve bu anlamda kim olduklarını bulmak için kendi deneyimlerine, motivasyonlarına ve hedeflerine bakarlar (Ergün, 2020: 462-463). Bir başka deyişle insanlar geçmişle ve deneyimleriyle aralarında bağ kurarak kimliklerini oluşturur ve şekillendirirler. Bu bağın kurulmasını sağlayan anlatılar⁷ ise insanların yaşamları için zengin bir veri kaynağı olarak görülmekte ve bu nedenle insanlar anlam çıkarmak, bilgi edinmek ve bilgiyi iletmek için hikayeler ve deneyimler anlatmakta (McCarthy, 2007: 9-10), dolayısıyla kimliklerini anlatılarla oluşturmaktadırlar. Kimliğe yönelik böyle bir yaklaşım onun ne değişmeyen bir öz olduğunu ne de dilsel illüzyon olduğunu, yani kimliğin değişmez ve kapalı bir cevher olmadığını ve aynı zamanda birbiri ile tutarsız olaylar dizisi olmadığını kabul etmektedir (Altunoğlu, 2009: 51).

Anlatı kimliği, kişinin hayatını bir ölçüde birlik, amaç ve anlam sağlayacak şekilde inşa etmesini olanaklı kılar; yaşam öyküsünü epizodik (günlük) anılar ve ön görülen hedeflerle sentezleyen ve bu sayede kişinin kim olduğunu, nasıl geldiğini ve gelecekte yaşamının nasıl olacağını başkalarıyla kurduğu etkileşim ile elde ettiği kimliktir (McAdams ve McLean, 2013: 233). Bu anlamda anlatısal kimliğin insanın geçmişle gelecek arasında kurduğu bağı ifade ettiği söylenebilmektedir. Bir başka deyişle geçmiş duygusundan yoksun olmak kendimizi ve kimliğimizi kaybetmektir, başkalarıyla paylaştığımız anlatılarda anlattıklarımızla kim olduğumuz ortaya çıkmaktadır (Benhabib, 1990: 187).

Öte yandan anlatı, kişilerin hayat deneyimlerini yorumlamalarının yanı sıra bu deneyimleri diğerlerine anlatmasını ve buna eş zamanlı olarak anlatı sahibi kişinin kendisini ve onunla etkileşime girenleri şekillendirmesini içeren dilsel yapı olarak tanımlanabilmektedir (Ergün, 2020: 463). Dolayısıyla anlatısal kimliğin asıl vurgusu diyalog ve karşılıklı etkileşime, yani başkalarına anlatma ve başkalarından dinleme eyleminedir. Anlatısal kimlik, söylemi ve müzakereyi vurgulamaktadır. Kimliğin bir inşa ürünü olduğunu ve bu inşanın aktif anlaşma süreçleri ve müzakereler yoluyla günlük hayatta ve gözlenebilir dünyevi durumlarda sürekli olarak gerçekleşmektedir. Bu noktada insanın merkezinde “dil” konumlanır (Özdemir, 2014:

⁷ Burada bahsedilen anlatının postmodernizmin eleştirdiği üstanlatılardan ayırmak gerekmektedir. Anlatı, postmodernizm için her türlü söylem ve küresel dünya görüşü için kullanılan bir terimdir. Ancak postmodernler üstanlatılarla mikro ölçekli veya yerel anlatıları birbirinden ayırmaktadırlar (Cevizci, 1999: 57). Bu anlamda onların eleştirdiği kendi hakikat iddiasının diğerleri karşısında geçerli olarak gören ve kapsayıcı üstanlatılara yöneliktir. Bu anlamda genel geçer doğruluk iddiasında bulunmayan, geleneksel ve yerel anlatılar kabul edilebilirdir. Nitekim bu kısımda anlatılan anlatı kavramı her kişinin kendi hayat deneyimleri ve yaşam öyküsü doğrultusunda diğerleriyle etkileşim içinde kurduğu anlatıdır, değişmez üstanlatılar değildir.

205). Dil benliğin/kimliğin başkalarıyla/ötekiyle etkileşiminin ve diyalogun başlıca aktörüdür. Nitekim anlatısal kimlik başkalarına hikâye anlatmakla ve dolayısıyla diyalogla ilgilidir. Bu anlamda diyalog, karşılıklı konuşmadan fazlasını ifade etmekte; düşüncenin, değerlerin, hafızanın, kültürel birikimlerin ve dolayısıyla kimliğin üretildiği ve yeniden anlamlandırıldığı üretim süreçleri olarak görülebilmektedir.

Anlatısal kimlik içerisine diyalogu yerleştirmek onun sabit olmayışını ve sürekli yeniden üretilen yapısını ortaya koymaktadır. Şöyle ki; bir nesnenin toplumsal ilişkiler bütününden bağımsız olarak var olması ve ancak söylemsel bir kümelenme içerisinde anlama bürünmesinin olanaklı olması gibi özne de toplumsal ilişkilerden bağımsız olarak maddi bir varlığa sahip olmakla birlikte söylem tarafından kurulmaktadır (Laclau ve Mouffe, 1992: 13). Bir başka deyişle özne kategorisi ve dolayısıyla kimlik söylemseldir ve söylemsel olan her zaman farklılık konumlarını da içerdiğinden sabitleştirilemezdir. Dolayısıyla tek bir kimlik kendi başına var olsa da zaman içerisinde başkalarının anlatıları olmadan asla kendini tam olarak ifade edemez. Bu noktada anlatısal kimliğin özeğinde sadece anlatıcının olmadığını belirtmek gerekmektedir. Arendt'in ifadesiyle (1994: 252) "hikayeler (...) bir faile işaret eder, ama bu fail kendi hikayesinin yazarı ya da üreticisi değildir. Hikâyeyi başlatan, (...) eyleyen ve kurban olarak onun öznesidir, ama kimse kendi hikayesinin yazarı değildir." Anlatının bu şekilde tasarlanması, kimliğin ne yaşam boyu değişmeyen ne tamamen anlaşılır ne de statik bir konumda olduğunu ifade etmektedir (Lucas, 2017: 4). Çünkü başkalarıyla kurulan diyalogla sürekli yeniden kurulur. Ancak anlatısal kimlik yaklaşımında postmodern görüşte olduğu gibi keskin bir belirlenemezlik ve muğlaklıktan ziyade, zamanla değişen ve anlatı ağları içerisinde şekillenen bir kimlik ortaya konulmaktadır.

Çocuklukta ve hatta bebeklikte anlatılan hikayelerin de etkisiyle kişinin kendi kişisel deneyimlerini anlatan anlatı formları gelişmeye ve anlatısal kimliğin inşası gerçekleşmeye başlamaktadır. Bu anlamda, farklı kültürler farklı görüntüler ve temalar sunuyor olsa da bu kültürler içerisindeki bireyler kendi anlatılarını üretirken bunları sürdürebilmekte veya değiştirebilmektedir (McAdams ve McLean, 2013: 237). Bunun sebebi anlatısal kimliğin inşasının yaşam boyu devam etmesidir. Bu da bireylerin yaşamları boyunca farklı zaman dilimlerinde kimliklerini yeniden yorumlamasını ve kendilerine ait yeni anlatılar oluşturmalarını sağlamaktadır (Ergün, 2020: 465). Öte yandan anlatılar küçük hikayeler ve söylemsel uygulamalar olarak günlük konuşmalar ve diğer tür yaşamsal (*vivo*) etkileşimler içerisinde ortaya çıkar ve sürekli olarak kimliklerin odağını oluştururlar (Bamberg vd., 2011: 186).

Anlatılar hayat boyu devam eder ve hayatın, deneyimlerin sürekli ve zamana-mekâna bağlı olarak yeniden yorumlanmasıdır. Giddens bir kişinin kimliğinin davranışlarında değil,

belirli bir anlatıyı devam ettirme kapasitesinde bulunabileceği savunmakta ve bu anlamda anlatının tamamen kurgu olamayacağını, hikâye/anlatı oluşturmak için gerçek hayattan olaylardan yararlanılması gerektiğini ileri sürmektedir (Lebow, 2015: 4). Taylor ise kimliğin monolog olarak değil, başkalarıyla diyalog ile oluşan, sürekli yeniden kurulan ve değişmeye açık olan dinamik bir anlam yüklemektedir (Köker, 2018: 13-14). Benlik kişinin kendi başına elde edemeyeceği bir duygu olduğunu ve ben'in sadece bazı muhataplar ile ilgili olarak bir benlik elde edebileceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Taylor'a göre benlik yalnızca karşılıklı etkileşim/konuşma/anlatı ağları içinde var olabilmektedir (Benhabib, 1997: 50). Bununla birlikte anlatının insan eylemlerinin karakterizasyonu için temel teşkil ettiğini ileri sürmekte ve kim olduğumuza dair bir anlayışa sahip olmak için nasıl olduğumuzun ve nereye gittiğimizin fikrine sahip olmamız gerektiğini vurgulamaktadır (Lebow, 2015: 4,7).

Anlatı kimliği konusunda önde gelen isimlerden biri de Paul Ricoeur'dur. Ricoeur, kimliğin aynılık (idem) ve kendilik (ipse) olmak üzere iki anlamı olduğunu ve bunların birbirleriyle diyalektik ilişkisi ile anlatısal kimliğin açığa çıktığını ileri sürmektedir. Anlatıyı aynılık ve kendiliğin birbirleri ile bağlantısını, kavramsal ve zamansal bütünlüğünü sağlayan yol olarak görmektedir (Acar Vanleene, 2011: 148). Ricoeur'a göre bireyin veya toplumun kimliği demek, eylemi kimin yaptığını ve failin kim olduğunu açıklamaktır (Ricoeur, 2013: 405). Öte yandan sadece eyleyen değil; maruz kalan, acı çeken, yani "tüm hayat macerasının başına gelen" bir failliği vurgulamaktadır (Direk, 2008: 197). Bu anlamda kimlik kavramına anlatısal bir yolla yaklaşmakta ve kimliğin bir hayat hikayesi/anlatısı olduğunu ifade etmektedir.

Ricoeur, kimliğin sürekli yeniden inşa edilen biyografiden fazlası olduğunu, psikolojik ve sosyal ihtiyaçlar karşısında sık sık şekillendirdiğimiz bir anlatısal form olduğunu savunmaktadır (Lebow, 2015: 4). Bu yaklaşım Giddens'in anlatının gerçek olaylardan yararlanması gerektiği görüşü ile çelişmektedir. Şöyle ki; hayat hikayelerinin ihtiyaç ve koşullara göre daima yeniden şekillenmesi, onun sürekliliği ve gerçekliği konusunda şüphe yaratabilir. Buna karşın Ricoeur, kimliğin sürekliliğinin devam ettiğini ancak sık yapılan revizyonlarla değişime uyum sağladığını ileri sürmektedir (Lebow, 2015: 7). Öte yandan kimliğe anlatısal anlam yükleyen görüşlerin ortak noktası benliğe bir şey ya da töz olarak anlam yükleyen geleneksel yaklaşımı reddetmeleridir. Aksine zaman içerisinde benliğin birliğinin ve sürekliliğinin bir anlatı sıralamasına dayandığını iddia etmektedirler (McCarthy, 2007: 14). Bu anlamda zaman akıp gittikçe aynı kişi olarak kalmamızı sağlayanın ne olduğu sorusuna anlatısal kimlik yanıtını vermektedirler.

1.2.2. Benhabib Düşüncesinde Anlatısal Kimlik

Benhabib'in anlatısal kimlik düşüncesi evrenselcilik düşüncesine ön ayak olmaktadır. Pratik felsefedeki evrenselci düşünce geleneğinin yeniden kurgulanmasını öneren Benhabib, kimliğe yüklenen anlamın da bu doğrultuda formüle edilmesini önermektedir. Bu yeniden formüle etme sırasında Aydınlanma'ya ve doğa durumu metaforuna eleştirileri bağlamında kimliğin anlatısal yapısını ön plana çıkarmaktadır.

Aydınlanma ile birlikte, geleneksel anlamda Tanrısal akla tabi olan ve Tanrısal aklın bir parçası olarak görülen akıl anlayışı yıkılmış; etken ve özerk bir akıl anlayışı yükselişe geçmiştir (Zariç, 2017: 40). Dolayısıyla Tanrısal iradede kurtulan, sekülerleşen ve kendi kendini idare edebilen insan görüşü ortaya çıkmıştır. Bir anlamda artık akıl bu dönemle birlikte dinin yerine ikame edilmiş, hakikat arayışı dinden akla doğru kaymıştır. Bu doğrultuda Descartes, Hobbes, Locke, Rousseau ve Kant'a dek Aydınlanma düşünürleri aklı ön plana çıkarmış ve insan zihnine uygun bir eğitimle belli hakikatleri keşfedebilecek bir nitelik yüklemişlerdir. Ayrıca bu aklın, birbiriyle benzer düşünen rasyonel bireyler arasındaki uzlaşmayı sağlamaya yeterli olacağı düşünülmüşlerdir (Benhabib, 1999a: 20). Dolayısıyla bu dönemde akıl bir amaca ulaşmak için araç haline gelmiştir.

Aydınlanma eleştirilerinin başlıcası işte bu araçsallaşmış akla yöneliktir. Araçsal aklın tahakkümü ile benlikler parçalanmış, insan toplumsal bağlarından koparılmış ve insan doğaya karşı egemenlik kurmuştur. Bu aynı zamanda azgın bir ego'nun oluşmasına ve insanın insanı egemenlik altına almasına neden olmuştur (Güven, 2015: 45). Bununla beraber Horkheimer ve Adorno gibi düşünürler de akıl ve bilimin bir otorite olarak başka hiçbir şeyin gelişmesine izin vermediğini, bunun da politik terör ortamı hazırladığını ve İkinci Dünya Savaşı sırasında soykırım organizasyonuna ön ayak olduğunu ileri sürmüşlerdir (Zariç, 2017: 48). Öte yandan Hegel ve takipçilerinin de eleştirisi insan ve doğanın tek bir boyutla ele alınması ve bu dönüştürme sürecinin evrensel olduğunun öne sürülmesine karşıdır. Ayrıca Aydınlanma, Taylor gibi toplulukçu (communitarian) ve Foucault gibi postmodern düşünürler tarafından da rasyonel özne olarak tek tip özne yaratması yönünden eleştiri odağı olmuştur (Zariç, 2017: 47). Aydınlanmaya yönelik bu eleştiriler kimliğe/benliğe yüklenen anlamların eleştirileri olarak da algılanabilmektedir. Bilincin ilkeleri ve duygu durumları evrensel ve genel geçer; insan ise tarihsel koşulların sonucu olmayan ve tarihsel koşulların içerisinde yer alan niteliktedir. Özellikle Vico, Darwin ve Marx'ın çalışmalarıyla birlikte insana biyolojik faktörler, kültürler ve ekonominin ürünü olarak bakılmasıyla evrensel insan doğası düşüncesi yıkılmaya başlamıştır (Güven, 2017: 44-45). Bu anlamda benlik/kimlik töz bir varlık olması anlayışı

yerini onun toplumsal ve tarihsel koşulların şekillendirdiği bir varlık olması anlayışına bırakmıştır.

Benhabib Aydınlanma'ya yönelik eleştirisini “Aydınlanmanın metafizik yanılsamaları” olarak kurgulamakta ve bu yanılsamalar olmaksızın bir evrenselcilik düşüncesi geliştirmeyi hedeflemektedir. Bu yanılsamalar: “Kendi kendisine şeffaf olan ve kendi kendisini temellendiren akıl, yerinden çıkmış ve cisimselliği giderilmiş özne ve tarihsel ve kültürel olumsuzluğun ötesinde yer tutan Arşimetvari hareket noktası bulmuş olma kuruntusu”dur (Benhabib, 1999a: 20). Bu anlamda, Benhabib'in eleştirisi aklın yüce görünümüne, öznenin soyutlanmasına ve tek bir hareket noktasından (ki bu akıl olarak yorumlanabilir) hakikate erişilebileceğine yöneliktir. Zira Benhabib, evrenselci düşüncenin eksiksiz, kusursuz ve onun deyimiyle “dört başı mamur” bir insan doğası kuramına ya da kapsamlı bir anlayışa dayanmasının gerekmediğinin altını çizmektedir (Benhabib, 2013: 95). Buradan hareketle rasyonalist geleneğin bedeni ihmal ettiğini ve bir kenara attığını; empirist geleneğin ise zaman içerisinde değişmeyen bir töz olarak benliğin birliğini formüle ettiğini ve benliği tözün sürekliliğine indirgediğini öne sürerek eleştirmektedir (Benhabib, 1999a: 21-22). Daha açık bir ifadeyle Aydınlanmanın düşünen benlik anlayışına ve aynı zamanda benliği bir töz olarak ele alan empirist yaklaşıma toplumsallaşma süreçlerini göz ardı etmeleri nedeniyle karşı çıkmaktadır. Bu noktada Benhabib, Habermas'ın kuramından da faydalanarak iletişimsel rasyonaliteyi ve etkileşim ile oluşan benliği/kimliği öne sürmektedir.

Benhabib'in kimliğe yüklediği anlamı ele almadan önce Aydınlanma eleştirisi ile paralel olarak doğa durumu metaforuna eleştirisinden de bahsetmek gerekli görülmektedir. Kısaca değinmek gerekirse Hobbes, doğa durumunda insanların her ne kadar özdüşünsel olsa da akıllı tam anlamıyla kullanmaktan yoksun olduklarını, saf iştahların egemen olduğunu ve hem kendileri hem de etrafindakiler için tehlike oluşturduğunu göstermeye çalışmaktadır (Lebow, 2015: 1, 6). Bu onun *homo homini lupus* (insan insanın kurdudur) ifadesinde kendini göstermektedir. Locke ise doğa durumunda başlangıçta eşitlik ve özgürlüğün hâkim olduğunu düşünmekle birlikte (Locke, 2014: 29), Hobbes ile benzer şekilde her insanın akıl ile donatıldığını ve bununla birlikte her zaman ödevlerinin farkında olmadığını belirtmiş; öte yandan da insanların bencillik, hırs ve tutkularının olduğunu ileri sürmüştür (Kılıç, 2015: 106-108). Rousseau ise başlangıçta eşitliğin olduğu doğa durumunda insanların, “varlığını korumak” ve “merhamet” olarak iki güdüsü olduğunu ve insanları hayvanlardan ayırt edenin akıl değil merhamet olduğunu belirterek, akıllı bu iki güdüyü başka temellere çeken bozucu yeti olarak görmüştür (Kalfa ve Ataay, 2015: 460; Kılıç, 2015: 110-111). Doğa durumu denebilecek formda bir başlangıç durumu metaforu sunan diğer isim de John Rawls'tur. Rawls başlangıç

durumunu eşit ve özgür bireylerin olduğu ve bunların rasyonel olarak anlaşabileceği bir durum olarak görür. Bu durumda bilgisizlik peçesi aracılığıyla katılımcıların bazı özel olguları, din, sınıf ve cinsiyetlerini bilmediği ve hiçbir dünya görüşünün olmadığı ve dolayısıyla sadece kendi düşünceleri aracılığıyla adalet ilkelerini belirlediği durumdur (Aydın, 2015: 78; Rawls, 2020: 163-164). İşte Benhabib'in eleştirisi de insanın birden bitivermiş, tarihsel bağlamından arındırılmış olmasını anlatan bu metafora yöneliktir.

Benhabib'e göre (2005: 45) bu teorisyenler insan doğasını kurduğunu düşündükleri yönleri ve unsurları, sözleşmenin kökenine inmek amacıyla insanı cemaat yaşamından soyutlayarak ele alırlar. Bu düşünce insanları yerküreye fırlatılmış ve birbirleriyle hiçbir ilişkileri olmadan mantarlar gibi birdenbire tam olgunluğa ermiş gibi düşünmekte ve dolayısıyla insanı her türlü bağından kopararak soyutlamaktadır (Benhabib, 1999a: 211; 2005: 422). Bu anlamda insanları türedi olarak görmekte ve benliğin özerkliğini sunmaktadır. Benhabib'e göre (1999a: 211) bu "dünyayı kendi imgesinde gören, kendi arzu ve tutkularının kısıtlamalarının farkında olmayan, kendisini başka birinin bakışından görmeyen narsist" benliği ifade etmektedir. Öte yandan insanın böyle imgelemi bireyi çocuk olmadan yetişkin yapmakta, his ve arzularından önce akıl sahibi olduklarını ifade etmektedir (Benhabib, 2005: 422). Dolayısıyla benliğin böyle bir tasviri tarihsel, kültürel, toplumsal bağları görmezden gelmekte ve ötekileri/başkalarını yok saymaktadır.

Benhabib böyle bir yaklaşımın tanımsal kimlik anlayışını ifade ettiğini ileri sürmektedir. Bu anlayış, bireysel karakteristiklerin, arzuların, isteklerin, niyetlerin ve amaçların kendine özgü sıralanmasıyla ampirik olarak verildiğini ifade etmektedir (Sandel'den akt. Benhabib, 1999a: 220-221). Bu anlamda tanımsal kimlik yerine getirilmesi gereken bazı ilkeleri belirleyen ve bunların dışına çıkmayan bir benlik anlayışı sunan bir anlayıştır. Bu aynı zamanda benlik ve öteki arasında bir ayrımı yok sayarak ötekiyi ortadan kaldırır ve dolayısıyla *yer değiştirilebilirliğini* olanaksız kılar (Benhabib, 1999a: 221). Çünkü benliğe yönelik zaten verili nitelikler vardır ve onun kurulmasına olanak sağlayan bir ötekiye gerek duymaz. Ancak Benhabib peşin hükümlü olarak gördüğü bu yaklaşımı kabul etmemekte; benliğin/kimliğin ihtiyaç ve arzuların benzersiz yaşam hikayelerinden, içine doğulan kültürün ortak değerlerinden ve toplumsal kurumlardan izler taşıdığını ileri sürmektedir (Benhabib, 2005: 422). Bu anlamda benliği/kimliği tarihsel ve kültürel bağlamı içine yerleştirir ve bu bağlam ile şekillenen bir benlik/kimlik anlayışı öne sürer. Bu anlayışı açık şekilde şöyle ifade eder:

"Kimlik tek başına benim seçim yapma potansiyelime bağlı değil, seçimlerimin edimselliğine, yani sonlu, somut, cisimleşmiş bir birey olarak benim doğum ve aile koşullarımı, dilsel, kültürel ve toplumsal cinsiyet kimliğimi, hayatımın öyküsünü temsil eden tutunumlu bir anlatı halinde nasıl şekillendirdiğime ve üslup kazandırdığıma gönderme yapar" (Benhabib, 1999a: 220).

Benhabib bir insan yavrusunun sadece topluluğunda etkileşim kurmayı öğrenerek konuşma ve eylem yeteneği kazanacağını, yani toplumsallaşma süreçleri ile dil ve akıl edineceğini ve dolayısıyla benlik kazanacağını ileri sürmektedir (Benhabib, 1994: 174). Başka bir ifadeyle kimlik, başkalarının hem sözcüklerin anlamını hem de eylemlerin ne olduğunu anlaması ile ifşa edilir ve ortaya çıkar (Benhabib, 1999a: 170). Dolayısıyla konuşma ve eylemler insanlar arasında etkileşim ile gerçekleşir ve bu etkileşimler benliği/kimliği ortaya çıkarmaktadır. Bu doğrultuda “ben”, zamanda herhangi bir noktada hikayeler tarafından kurulur ve benlik “bir hayat öyküsünün kahramanı”dır (Benhabib, 1999a: 220; 2005: 436). Yani Benhabib, Arendt’in ifadesiyle (1994: 252) “doğum ile ölüm arasındaki her bireysel yaşamın, nihayetinde başı ve sonu bulunan bir hikâye halinde anlatılabilir olması”nı benliğin/kimliğin oluşumunun ön koşulu olarak kabul etmektedir. Benhabib, yine Arendt’i takip ederek şöyle der (2005: 122):

Kim[lik]’in [who] konuşma ile ifşa edilişi ve eylem aracılığıyla yeni bir başlangıcın kurulumu, her zaman, yine bunların dolayimsız sonuçlarının hissedilebileceği zaten mevcut bir ağın içine doğar. ... Eylemin neredeyse hiçbir zaman amacına ulaşamamasına sayısız, çelişkili irade ve niyetleri kapsayan bu insan ilişkileri ağı neden olur; aynı zamanda, fabrikasyonun şeyleri ürettiği kadar doğal bir biçimde bilerek ya da bilmeden hikâyeler 'üreten' eylemi gerçek kılan da yine bu mecradır [ağıdır].

Benhabib’e göre “ben kimim?” sorusunun cevabı her zaman nerede ve kiminle konuştuğumuza gönderme yapmayı gerektirmektedir (Benhabib, 1997: 53) ve kimliğimiz ancak bir anlatının içerisinde olmakla ortaya koyulabilmektedir. Zira ona göre dil, anlatı ve kültürde bulunan simgesel anlatılar olmadan bir öznellikten bahsedilemez (Benhabib vd., 2008: 30). Bir başka ifadeyle, doğumla birlikte diğer insanların anlatılarından oluşan bir ağa atıldığımızı ve bu anlatılarda (konuşma ağlarında) sohbet ortağı olmayı öğrenerek olduğumuz kişi haline geleceğimizi belirtmektedir (Lucas, 2017: 5). İçine atıldığımız bu anlatı ağları ailevi anlatıdan toplumsal cinsiyet anlatısına ve kişinin kolektif kimliğinin makro anlatısına kadar iç içe geçmiş birçok anlatının oluşturduğu ağı ifade etmektedir (Benhabib, 1997: 53). Anlatısal kimlik geçmişin sürekli anlatımını ve onun yeniden değerlendirilerek var olan anlatının yapısıyla bütünleşmesini ve yeniden yapılandırılmasını sağlamaktadır (Benhabib, 1990: 187-188). Bu anlamda anlatısal kimlik geçmişle kurulan bağın sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Birey var olduğu dünyada anlatı eylemi aracılığıyla her zaman bir hikâye anlatabilir ve bu hikâyenin içeriği çelişkili dahi olsa anlatma kapasitesi kalıcıdır (Lucas, 2017: 7). Bununla birlikte anlatının kahramanı sadece bireyin kendisi değildir. Arendt’ten hareketle, bireyin hikâyenin eyleyeni ve aynı zamanda kurbanı olduğunu kabul etmektedir. Ancak, bu bireyin anlatısının kesin olarak sosyalleşme ve kültürleşme süreçleri ile ötekilerle etkileşim tarafından belirlendiği düşünürebilmektedir. Benhabib gramer kurallarının bir kez edinildiğinde dildeki

sonsuz sayıda cümle oluşturma kapasitemizi tüketmeyeceği gibi bu süreç ve etkileşimlerin yaşam öyküsünü belirlemediğini; aksine bireyin her zaman sohbette yeni eylemler ve yeni duygular başlatma kapasitesinin olduğunu vurgulamaktadır (Benhabib, 1998: 54). Dolayısıyla anlatısal kimlik anlayışında toplumun, kültürün veya üstanlatıların bireyin kimliğini belirlediği düşüncesi makul değildir. Bunun sebebi ise anlatısal kimliğin ötekilerle etkileşim ile yaşam boyu sürüyor olması ve daima yeniden kuruluyor olmasıdır. Bir anlamda anlatısal kimlik anlayışında ben ile öteki arasındaki sınırların akışkanlığını vurgulamaktadır. Böylelikle kimliğe yüklenen özcü ve bütüncül anlamı reddetmekte; diğer taraftan da tamamen muğlak ve parçalanmış bir kimlik anlayışını da benimsememektedir.

Benhabib anlatısal kimlik yaklaşımıyla ötekilerle etkileşimi ve dolayısıyla çoğulluğu önermektedir. Ancak bu çoğulluk sadece bedensel bir çoğulluk değildir; aksine cisimleşmiş kimliğimizi kuran anlatıların çoğulluğudur. Böyle bir çoğullukla, yani ötekiler arasında açığa çıkan kimliklerle bir dünya perspektifi kazanılacağını ileri sürmektedir (Benhabib, 2005: 435). Bu başlığın başında da belirttiğimiz üzere Benhabib'in amacı yeni bir evrensellik modeli geliştirmektir ve bunun temelini oluşturan öğelerden biri anlatısal kimliktir. Aynı zamanda burada ele alınan Benhabib'in eleştirileri ve anlatısal kimlik anlayışı onun genelleştirilmiş ve somut ötekilik konumlarına ön ayak olmaktadır.

1.3. Ötekilik Konumları ve Ötekiyle Kurulan İlişki

1.3.1. Öteki Kim'liği

Kimliğin en genel anlamıyla “ben kimim?” sorusuna verilen yanıtları kapsadığını daha önce belirtmiştik. Bu çerçevede öteki kavramı ise ben/biz olmayanı ifade etmekte, “ben kim değilim?” sorusuna verilen yanıtları karşıladığı söylenebilmektedir. Kimliğin özdeşlik ve farklılıkları barındıran bir varlık olması dolayısıyla ötekilere ihtiyacı olması, bu anlamda ötekinin konumunu ifade etme gereği doğurmaktadır. Colhoun'un da belirttiği üzere (akt. Castells, 2006: 12) “ismi olmayan insanlar, benlik ve öteki, biz ve onlar arasında birtakım ayrımların yapılmadığı diller ya da kültürler bilmiyoruz...”. Zira tarih boyunca öteki ve ötekileştirme farklı niteliklere bürünse de hep karşımıza çıkmaktadır: barbar uygar, köle efendiye, yabancı yurttaş, siyah beyaza, kadın erkeğe, Doğulu Batılıya, LGBTİ+ heteroseksüele göre öteki olarak konumlandırılmıştır. Öte yandan sosyal bilimlerde de bir toplumdaki çoğunluktan ırk, etnisite, kültür, dil, din veya ideoloji olarak farklı olan kişi veya grupları ifade etmek için öteki terimi yaygın olarak kullanılmaktadır (Özçelik ve Xidias, 2018: 41). Bu örnekler çoğaltılabilmekle birlikte önemli nokta farklılıkların bilinmezliği dolayısıyla ötekinin düzen bozan, tehdit eden ve tehlikeli olarak nitelendirilmesidir. Bir başka ifadeyle

öteki tuhaf ve farklı olduğundan; en başta ise aşına olunmayan, kolaylıkla anlaşılamaz ve kestirilemez olduğundan korkmak kolay gelmektedir (Bauman, 2012: 52) ve dolayısıyla olumsuz anlamı haizdir. Yani, Connolly'nin ifadesiyle (1995: 96), ötekiler “doğru kimliği güvence altına almak için günah keçileri” olarak nitelendirilmekte; uygar, batılı, beyaz, yurttaş, erkek ve heteroseksüellik doğru kimlik olarak görülmektedir.

Ötekileştirmenin kaynağının bir boyutu da Freudyen bakış açısıyla insanın muazzam bir saldırganlık içgüdüsüne sahip olmasındandır. İnsan, saldırganlığını acı verme, öldürme, işkence etme gibi yollarla tatmin etme ve doyuma ulaştırmaya çalışmaktadır. Öteki ise bu tatmin ve doyum arzusunun aracı olmaktadır (Merkit, 2016: 134). Diğer taraftan ötekileştirme aslında bir savunma mekanizması olarak da görülebilmektedir. Şöyle ki; kendi sorunlarını bir başkasının/ötekinin üzerine atmak ve bir dış düşman oluşturmak, bireylerin veya grupların kendi iç sorunlarını çözmelerini ve grubun kaynaşmasını sağlayan bir savunma mekanizması olabilmektedir (Schnapper, 2005: 137). Bununla birlikte Castells'in öne sürdüğü “direniş kimliği” de ötekinin konumunu anlatmaktadır. Bu kimlik, egemen ve başat olanın mantığının değersiz gördüğü ve damgalanmış konumlarda/koşullarda bulunanların geliştirdiği kimliği ifade etmektedir (Castells, 2006: 14).

Postmodern dönemle birlikte Aydınlanma geleneğinin, özerk ve akıl sahibi özne, evrensel akıl, insan doğası gibi kategorileri daha çok sorgulanmaya başlamış; akıl, hakikat, gelenek ve bilgi yapıları rölativeye açılmıştır (Şan, 2006: 74). Evrensel ve bütüncül söylemlerin reddi ve eleştirisi üzerine kurulan postmodern paradigmada tikellikler ve farklılıklar ön plana çıkmış, artık ötekilerle her zaman karşı karşıya gelinebilir olmuştur⁸. Bir başka ifadeyle farklı kimlikler artık dünyanın bir gerçeği haline gelmiş, ötekilerle her an burun buruna gelme riski ve imkânı artmıştır (Şan, 2006: 70). Dolayısıyla ötekilere karşı bakış açılarında ve ötekinin nasıl konumlanacağı dair görüşlerde, kimliğe/benliğe dair görüşlerle paralel olarak, değişimler meydana gelmiştir.

Ötekinin kurulmasına dair psikolojik bir yaklaşım Jacques Lacan tarafından geliştirilmiştir. Lacan iki tür ötekiden bahsetmektedir: Bunlar, ayna evresi ile oluşan ve dilden önce gelen imgesel düzene ait öteki (autre) ile toplumsal ve kültürel ağlara girilmesi dolayısıyla, yani simgesel düzene geçilmesiyle oluşan Öteki (Autre)'dir (Öztürk Lider, 2019: 14). Ayna evresi, çocuğun kendi yansımasını annesinin (öteki) yansımasından farklı olduğunu anladığı, bireysel ve bedensel birliğini keşfettiğini ve yavaş yavaş kendini tanımaya başladığı aşamaya tekabül etmektedir. Bu aşama kendi ve öteki arasındaki diyalektiğin başlamasını sağlamaktadır

⁸ Jean Paul Sartre “Gizli Oturum (Huit Clos)” adlı piyesinde öteki ile karşı karşıya gelme durumunu cehennem olarak tasvir eder. Şöyle der: “Demek cehennem bu (...) Acı, ateş, kızgın ızgara, hepsi sizsiniz demek... Kızgının ızgaranın ne gereği var: Cehennem Başkalarıdır.” (Sartre, 1965: 50).

(Bilgin, 2001: 186-187). Bu şekilde benlik ve dolayısıyla öteki oluşmaya başlar. Burada çocuğun kendisi aynadaki imgesi gibi tanır ve diğer her şeyi öteki olarak algılar. Ancak benliğin/kimliğin tam olarak kurulması Öteki (Autre) ile mümkün olmaktadır. Bireyin arzular, toplum, iktidar ve yasalar gibi faktörlerin olduğu simgesel alana geçmesiyle ayna evresinde oluşturduğu ötekiler (autre) artık bir düzen oluşturarak Öteki (Autre) halini almaktadır (Öztürk Lider, 2019: 14). Burada benlik, artık sosyal bir ağ içerisinde ötekilere nasıl görünüldüğüyle ilgilidir. Bu durum, benliğin tanınma ihtiyacını yansıtmaktadır. Tanınma diyalektiğinde, yani ötekiyle karşılaşma ve ötekiyle kurulan ilişki noktasında Hegel'in efendi-köle diyalektiği önemli bir uğrak noktasıdır.

Hegel efendi-köle diyalektiğini tanınmanın temeline yerleştirir. İnsanın kendi bilincine başkası tarafından tanınması ile ulaşabileceğini ve karşılıklı tanınma süreciyle benliğin inşa edileceğini vurgulamaktadır (Özen ve Gülaçtı, 2010: 31). Dışsal nesne ile ilgilenen ve onu kendi doyumuna aracı yaparak tüketmeye çabalayan bilinç ile başka bir ben ile, yani öteki ile karşılaştığında oluşan öz-bilinç arasında bir ayrım yapar (Copleston, 1996: 28). Bilinç doğal bir ben'i ifade eder ve tek başına öz-bilince ulaşamaz. Bu doğrultuda efendi ancak köle dolayımı ile öz-bilince kavuşmaktadır. Hegel için öz-bilinçli olmak benliğin kendisinin bilincinde olmak, aynı zamanda başka bir ben'in öteki olduğunun farkına varmak ve bunun bir ötekileştirme olduğunu bilmektir (Benhabib, 1997: 52). Böylece hem kendisi hem de öteki için insan olmayı ifade eden öz-bilince ulaşmanın tanınma mücadelesiyle sağlanacağını ileri sürmektedir. Bu tanınma mücadelesiyle bir taraf kendini kabul ettirir ve efendi olurken, diğer taraf köle haline gelir (Copleston, 1996: 29). Bu diyalektikte bir tarafın tanınmak için savaşması, diğerinin ise ölüm korkusuyla boyun eğmesi ön görülmektedir (Özen ve Gülaçtı, 2010: 31-32). Dolayısıyla bu tanınma mücadelesinde köle dolayımıyla öz-bilince ulaşan efendi olur, köle ise efendiyi tanıyan konumundadır. Bu anlamda kimliğini/benliğini inşa eden efendidir ve bunu öteki vasıtasıyla yapar. Ancak bu diyalektikte ötekinin kimliğin inşasında önemli bir rolü olmasına rağmen kendisinin kimliğini kurmadığı ve köle konumunda kaldığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle öteki sadece kimliğin kesinliğini garanti etmesinde rol alan bir nesne görünümündedir.

Ötekinin konumlandırması adına bir diğer uğrak noktası Carl Schmitt ve onun dost-düşman ayrımıdır. Benliğin/kimliğin inşası değil de siyasalın kuruluşu bakımından önemli gördüğü bu kategorileştirmede ötekiyi düşman olarak niteleyen Schmitt, düşmanlığın varoluşu bakımından bir siyasal mücadele varsaydığı fikrini öne sürerken düşman kategorisinin (hasım veya rakip değil) olmadığı bir siyasetten söz edilemeyeceğini belirtir (Mouffe, 2010: 11). Schmitt, liberalizm ile demokrasinin paradoksal yapısını serimlemeye çalışmakta ve bu

doğrultuda dost/düşman ayrımı da demos'un⁹ parçası olanlar ile demos'un dışında kalanlar arasındaki bir ayrıma işaret etmektedir. Schmitt, demos'un temelini homojenliğe dayandırmakta ve sadece homojenliğin sergilenebileceği biçimlerin (ırksal, dinsel vs.) çokluğu konusunda ısrar etmektedir (Mouffe, 2015: 50). Ona göre her devlet kendi birliğini sağlamalı ve düşman olarak ötekiye tesis etmelidir. Dolayısıyla devlet içinde biz/onlar veya dost/düşman ayrımına dayalı bir heterojenlik söz konusu olmamalıdır. Bu aynı zamanda siyasal birliğin kozmopolit bir birlik olmayacağını ifade etmektedir (Öztürk Lider, 2019: 113). Schmitt'in ötekiliği bu şekilde konumlandırması bir başka öteki konumlandırması yapan Chantal Mouffe için hareket noktası olmuştur.

Mouffe siyasalın¹⁰ kurulmasında Schmittyen bir ayrımı kabul etse de düşman kategorisi yerine hasım kategorisini koyarak husumet modeli geliştirir. Ayrıca sadece devletler düzeyinde bir ötekiliği kabul etmez. Mouffe ötekiye Derrida'dan hareketle “kurucu dışsal” olarak görmektedir. Derrida ben-öteki ilişkisini bir karşıtlık ilişkisi olarak değil de *différance* (fark, ayırım) ilişkisi olarak görmekte, ben ve ötekinin birbirinde izler taşıdığını belirterek (Öztürk Lider, 2019: 29) ben'in öteki olmadan kurulamayacağını belirtmektedir. Tıpkı Derrida gibi Mouffe da her nesnenin varlığında kendinden başka bir şeyin izini taşıdığını ve her şey farklılık olarak kurulduğu için nesnenin varlığının katışıksız mevcudiyet veya nesnellik olarak algılanamayacağını belirtir. Bu anlamda kurucu dışsal her zaman iç tarafın olanağı olarak onun içinde bulunduğu göre her kimlik tamamen olumsuzdur (Mouffe, 2015: 33). Daha açık bir ifadeyle kurucu dışsal yani öteki biz'in oluşumuna içkin olduğundan biz hiçbir zaman saf bir varlık ve nesnellik olarak kavranamaz, aksine bu nedenle sabitlenemez ve olumsuzdur. Dolayısıyla gerek Derrida gerekse Mouffe ötekiye yüklenen olumsuz anlamlardan sıyrılarak ötekiye kimliğe içkin ve onun oluşturuıcı dış tarafı olarak görmektedirler.

Ötekiye yönelik geliştirilen postmodern görüşlerin odak noktasında genellikle benliğin kurulmasında ona duyulan ihtiyaç yatmaktadır. Bu ihtiyaç aynı zamanda ötekinin yok edilmeden biz ile birlikte yaşayabilmesine yönelik kaygıyı barındırmaktadır. Diğer bir ifadeyle, kimlik ve farklılık siyasetinin yükselişte olduğu yeni bir siyaset anlayışı ön plana çıkmış,

⁹ Eski Yunanca bir sözcük olan “demos” sözcüğü, halk, halk kitleleri şeklinde tercüme edilmektedir. Bununla birlikte coğrafi anlamı haiz olan bu sözcük, “bir insan topluluğunun ikamet ettiği toprak parçası” olarak karşımıza çıkmaktadır (Uslu, 2014: 138). Bu anlamda çalışmanın ilerleyen bölümlerinde demos sözcüğünün her iki anlamı da dikkate alınarak, belirli sınırlar içerisinde (ki burada coğrafi alana vurgu yapılır) varlığını sürdüren halk veya topluluk olarak kullanılacaktır.

¹⁰ Bu noktada Mouffe'un Schmitt'ten hareketle siyasal ile siyaset ayrımına değinmekte fayda vardır. Ona göre, siyasal kavramı ile insan toplumlarının kurucu unsuru olarak nitelediği antagonizmaları ifade ederken, siyaset insanların, siyasal olanın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarına olanak sağlayan pratikler ve kurumların yarattığı düzeni kastetmektedir (Mouffe, 2010: 16). Bu anlamda siyasal olan farklılıkların ve çatışmanın, yani antagonizmanın alanıdır. Antagonizma ise asla ortadan kaldırılamaz (Mouffe, 2015: 25) olduğundan bir uzlaşımın hedeflenmesi farklılıkları ve çatışmayı yok saymak demektir.

postmodernizmin kimlik ve öteki felsefesinden destek alarak tanınmaya ve temsil edilmeye yönelik hak ve talepler gündeme gelmiştir. Ancak, farklılıkların ve ötekiliklerin korunmasına ve tanınmasına yönelik taleplerin olduğu bu dönem, aynı zamanda Bauman'ın ifadesiyle (2005: 187) “gürültü ve öfkeyle dolu” bir biçime bürünmüştür. Bu durumda ise mevcut siyasetin çoğulcu bir biçimde yeniden yapılandırılması ihtiyacı odak haline gelmiştir. Bu anlamda, öteki'nin nasıl konumlandırıldığı ile ilgili bir olgu olarak karşımıza çıkan çoğulculuk günümüzün en temel meselelerinden biri haline gelmiştir.

Evrenselliğe karşı tikelliklerin vurgulanmaya başladığı bu dönem, modern dönemden farklı olarak, ulus, kültür veya ideoloji gibi tek bağlılık biçimlerine dayanan homojenliği reddetmekte (Duman, 2009: 102) ve farklılıkların korunduğu çoğulcu yapıları teşvik etmektedir. Dolayısıyla, farklılıkların aynılaştırıldığı, temsil edilmediği ve farklı kimlik taleplerine cevap veremediği gerekçesiyle liberal demokrasinin bir kriz içerisinde olduğu ileri sürülmüştür. Bu anlamda farklılıkların konumlandırılmasına ve dolayısıyla çoğulculuğa dair birçok yeni yaklaşım geliştirilmiştir. Yaklaşımların ortak noktalarından biri kimliğin özcü olmayan bir şekilde ele alınması ve müzakereye açık ve esnek olarak tanımlanması, diğeri de siyasal liberalizmin evrenselciliğine karşı kuşku ile yaklaşılması olmuştur (Özdemir, 2014: 208). Bu talepler karşısında Benhabib ise evrenselciliğe karşı kuşku ile baksa da onu yeniden formüle etmiş, kimliğin müzakereye açıklığını vurgulamış ve bu formülasyonunda öteki konumlandırmalarını temele almıştır. Bu öteki konumlandırmaları genelleştirilmiş öteki ve somut öteki olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.3.2. Genelleştirilmiş Öteki ve Somut Öteki

Benhabib'in kendi ahlaki ve politik evrenselleştirilebilirlik düşüncesinin ve perspektiflerin tersine çevrilebilirliğinin olanaklı olduğu müzakereci demokrasi modelinin, anlatısal kimlik anlayışıyla beraber asıl olarak ötekilik konumlarına yönelik düşünceleriyle temelini attığı görülmektedir. Benhabib Carol Gilligan'ın feminist etiğe katkı sağlayan tezinden faydalanarak daha önce bahsedilen aydınlanmanın metafizik yanılsamaları çerçevesinde bu ötekilik konumlarını ortaya koymaktadır.

Gilligan öne sürdüğü tezde kadınlara ve erkeklere kendilerine ve ahlaki bakış açılarına yönelik sorular sormuştur. Bunun sonucunda aldığı cevaplar doğrultusunda kadınların kendilerini kişisel ilişkileri ile tanımladıklarını, ahlaki bakış açılarının ise daha esnek olduğunu ve ötekilere göz kulak olma, başkalarına yardım gibi temaların kadınlarda hâkim olduğunu belirtmiştir. Erkeklerde ise soyut görev, adalet ve bireysel özgürlük gibi temaların ön planda olduğunu, ahlaki bakış açılarında daha katı ahlaki buyrukları izlediklerini ve hatta kadınların

ilişkiler üzerinde durmasını zayıflık olarak gördükleri sonucuna ulaşmıştır (Giddens, 2012: 214-215). Daha açık bir ifadeyle, kadınlar ahlaki yargılarında benlik ve ötekiler arasındaki karşılıklı ilişkinin tanınmasına ağırlık verirken, erkeklerin adalet ve haklar gibi soyut, evrensel ahlaki ilkelere dayanan daha kurumsal bir ahlaki akıl yürütme tarzını benimsedikleri görülmüştür (Diprose, 1994: 237). Buradan hareketle Benhabib kadınların ahlaki yargılarının anlatisallığı ve ilişkiselliğinin bir kusur veya zaaf olmadığını, aksine bunun benliği ötekilerle kuran olgunlaşmış ahlaki vizyonun ifadesi olduğunu kabul etmektedir (Benhabib, 1999a: 200-201).

Benhabib, Gilligan gibi evrenselci ahlak anlayışının kadınların deneyim ve ihtiyaçlarının dışlanmasına odaklanmış ancak bu dışlamayı daha önce de bahsedildiği üzere Aydınlanmanın metafizik yanılsamalarına bağlamıştır. Bu çerçevede ötekiliği açıklarken ahlaki bakımdan cinsiyet ayrımına dayandırmamış, daha ziyade etnomerkezci, ulusal, ırksal, dilsel ve cinsel ötekilik tanımlamalarına karşı olarak *genelleştirilmiş öteki* ve *somut öteki* arasında bir ayrımı gitmiştir (Benhabib vd. 2008: 136). Bu ayrımın aslında mevcut evrenselci ahlak teorisinde uzlaşamaz anlayışlar olarak görüldüğünü; bağımsızlık ve göbek bağı, kamusal ve hane, adalet ve iyi hayat gibi ikilemleri yansıttığını belirtmektedir (Benhabib, 1999a: 215). Bir anlamda bu konumlandırmalarla mevcut evrenselci ikilemleri uzlaştırmayı hedeflemektedir.

Genelleştirilmiş öteki¹¹ her bireyin kendimize atfetmeyi istediğimiz haklar ve ödevlere sahip olduğunu ifade etmektedir. Burada öteki bizimle aynı somut ihtiyaçları, arzuları ve duyguları olduğu varsayımı vardır ve ötekinin bireyselliği tamamen soyutlanmaktadır. Bu konumda ötekinin ahlaki durumu ben ve ötekiyi birbirinden ayıran şeyler değil; aksine konuşma ve eylemde bulunma yetisine sahip rasyonel failer olarak ortaklaşa sahip olduğumuz şeydir (Benhabib, 1999a: 215). Burada anlatılmak istenen öteki ile benliğin bir özde yani *insan* olmak bakımından ortaklaşa yer alabileceğidir. Dolayısıyla bu ötekilik konumunda ben ve öteki birbirinin ayna görüntüsüdür, somut benliklere dayalı farklılıklar bu konum içerisinde yer almaz (Diprose, 1994: 238). Başka bir ifadeyle ben ötekinin, öteki de ben'in algıladığı gibi kendisini algılar, yani benlik ve öteki birbirini yansıtmaktadır. Bu “ayna benlik” kişinin diğer insanların kendisini nasıl algıladıkları ve nasıl değerlendirdiklerini yansıtmalarını ifade eder (Özen ve Gülaçtı, 2010: 33). Bu anlamda genelleştirilmiş ötekinin konumu ben'in yansımasıdır ve farklılıklar değil, ortaklaşa barındırdığımız şeyler ön plandadır.

¹¹ Benhabib bu kavramı George Herbert Mead'den ödünç almış, ancak farklı şekilde tanımlamıştır. Mead'e göre (2019: 181) bireyin benliğini geliştirmesi veya benliğinin bütünlüğüne sahip olması, dahil olduğu grubun ortak toplumsal eylemlere yönelik tavırlarını benimsediği sürece mümkün olmaktadır. Bu anlamda bireye bütünlüğünü veren ve tüm toplumun tavrını yansıtan grubu “genelleştirilmiş öteki” olarak adlandırır (Mead, 2019: 181).

Genelleştirilmiş ötekilik konumunda ben ile öteki ilişkisi *biçimsel eşitlik* ve *karşılıklılık* normları ile yönetilmekte ve ben'in ötekinden bekleyebileceği bir şeyi ötekinin de benden bekleyebileceği anlamına gelmektedir (Benhabib, 1999a: 215). Bu her insanın ahlaki açıdan itibar görmeye değer olduğunu ve kendi hayatına ilişkin tercih ve kararlarda bulunmaya hakkı olduğunu ifade etmektedir (Ashford, 2011: 35). Bu normlar ise *evrensel ahlaki saygı ilkesi* ile sağlanabilecektir (Üstüner, 2007: 328). Bu ilke işgal ettikleri konumlar eşit kabul edilmeye değer varlıklar olarak birbirimize saygı göstermemiz gerektiğini belirten ahlâki ideali yansıtmaktadır (Benhabib, 1999a: 56). Öte yandan bu ilke, etik söylem kuramı, hayatlarını etkileyecek normlara tüm katılımcıların eşit ve özgür olarak katılımını öngördüğünden, kişilerin ahlaksal haklara sahip olduğu yönündeki fikri yansıtmaktadır (Benhabib, 1999c: 117). Bu anlamda evrensel ahlaki saygı ilkesi Kant'ın “ancak, aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin bir maksime göre eylemde bulun” (Kant, 2002: 38) ifadesinde bulunmaktadır. Kant, *kategorik/kesin buyruk (categorical imperative)* olarak ileri sürdüğü bu ilkeyi akıllı varlıkların en yüksek ahlak yasası olarak görmektedir. Benhabib'in bu ilkeye yüklediği anlam ise şöyle ifade edilebilir: herkesten ne bekliyorsak herkes de bizden onu bekleyebilir, çünkü ahlaki (biçimsel) bakımdan herkes eşittir. Bu konum aslında liberallerin ötekiyi konumlandığı biçimdir ve liberal kaygılarla oluşturulan liberal demokrasinin kurumları ile işlevsel olabilmektedir (Üstüner, 2007: 328). Dolayısıyla Benhabib mevcut ahlaki evrenselci yaklaşımların öteki konumlandırmalarını genelleştirilmiş öteki içerisinde ele almaktadır. Ancak bunun yeterli olmadığını ve böyle bir ötekilik konumunun farklılıkları yok sayan ve Aydınlanma düşüncesinin varsaydığı özerk benlik vizyonunu yansıtan bir ötekilik konumu olduğu söylenebilmektedir. Zira Benhabib, genelleştirilmiş ötekinin tek başına yeterli olmadığını, her insanın eşit kabul edilseler de içinde bulundukları koşulların şekillendirmesi dolayısıyla farklı konumları olduğunu belirtmektedir (Madakbaş Gülenler, 2017: 203). Bu anlamda farklılıklar üzerine kurulu olan somut öteki konumunu ortaya atmaktadır.

Somut ötekilik genelleştirilmiş ötekiliğin soyutladığı ve artalanda bıraktığı ötekilik konumudur. Şöyle ki; somut öteki her rasyonel varlığın somut bir tarihe, bir kimliğe ve duygusal bir bünyeye sahip olduğunu belirtmektedir. Bu konumda genelleştirilmiş ötekilik konumunun üzerine kurgulandığı genel ve ortak noktalar soyutlanır ve artalanda kalır. Bunun aksine somut ötekilik konumu bireysellik üzerine inşa edilmekte, ötekinin ihtiyaçlarının, güdülenimlerinin ve arzularının farklı olduğunu anlamak ve bunları kavramaya çalışmak önem kazanmaktadır (Benhabib, 1999a: 216). Burada ise ortak nokta insan olmak değil *birey* olmaktır. Bireyselliklerin ön plana çıkarıldığı bu konumda farklılıklar da ön plana çıkarılmaktadır. Bununla birlikte somut ötekilik konumunda ben ve öteki etkileşimi *denklik* ve

tamamlayıcı karşılıklılık normları ile düzenlenmektedir. Bu ilke ise bir etik söylem kuramında, her bireyin çeşitli söz eylemlerinde bulunabilmeye, gündem oluşturabilmeye ve tartışmaların ön kabullerinin yeniden düşünülmesini talep etmeye yönelik simetrik hakları olduğu fikri ile temellenmektedir (Benhabib, 1999c: 117-118). Buna göre, herkes ötekinin kendine has ihtiyaçları, yetenekleri ve kapasiteleri olduğunu tanır ve kendini bu doğrultuda şekillendirir. Bu durumda farklılıklar birbirini dışlamaktan ziyade tamamlayacaktır (Benhabib, 1999a: 216). Bu doğrultuda anlatısal kimliğe temel oluşturan ötekilik konumu olduğu söylenebilmektedir. Anlatısal kimlik ötekilerle etkileşim ile kurulur ve yaşam boyu sürekli yeniden inşa edilir. Bireyin ise her zaman sohbette yeni eylemler ve yeni duygular başlatma kapasitesi olduğundan ve daima anlatıları yeniden yorumlama ve kimliğini yeniden yapılandırma olanağı olduğundan her zaman farklılığını sağlamaktadır. Farklılıkların tanınması ise somut öteki konumlandırılması ile gerçekleşmektedir. Bu anlamda somut ötekilik, benlik ile öteki arasındaki sınırların akışkanlığını sağlamakta, çoğulculuğun temellerini atmaktadır.

Öte yandan Benhabib'e göre somut ötekilik konumunda kurulan ilişkilerde daha çok kurumsal olmayan; dostluk, sevgi ve özen normları geçerlidir. Bu normların geçerli olduğu bir etkileşimde ise karşılıklı sorumluluk ve dayanışma ön plandadır (Benhabib, 1999a: 216). Böyle bir ben-öteki etkileşiminde ise genelleştirilmiş ötekilik konumunda olan liberal demokrasi kurumları yetersizdir ve bu noktada perspektiflerin tersine çevrilebildiği bir müzakereci kamusal alanın somut ötekiliğin ihtiyaç duyduğu ortamı sağlayacağı görülmektedir.

Benhabib'in somut ötekilik konumu daha önce vurgulanan doğa durumu metaforu ve Aydınlanma eleştirisi çerçevesinde geliştirmiştir. Bu doğrultuda, günümüz evrenselci ahlak teorisinin genelleştirilmiş ötekinin bakış açısını ifade ettiğini ileri sürmekte (Benhabib, 1999a: 216); benliği monolojik akıl yürüten bir varlık olarak gören, tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlarından koparan doğa durumu metaforuna ve başlangıç durumu yaklaşımıyla somut ötekiliği yok sayan Rawls'a eleştiri getirmektedir. Ancak Benhabib genelleştirilmiş ötekilik konumunu da tamamen göz ardı etmez. Bu iki ötekilik konumunun bir aradadır ve ikisi birbirine zıt değil, birbirini tamamlayıcı konumlar olarak ele alınır. Sadece genelleştirilmiş ötekinin konumunu varsayan benlik vizyonunun tutarsız olacağını, çünkü böyle bir durumda ben'in ahlaki durumunun ötekininkine benzer veya benzemez olduğunu yargılayacak bilginin olmayacağını belirtmektedir (Benhabib, 1999a: 223). Öte yandan somut ötekilik konumunun varsaydığı gibi herkesin birbirinden çok farklı konumları olduğunu söylemek ve bu anlamda ortak noktalar olmayacağını belirtmenin ise insanları bir araya getirmeyecek bir parçalanmışlığa yol açabilmektedir (Madakbaş Gülenler, 2017: 203). Başka bir ifadeyle yalnızca genelleştirilmiş ötekilik konumunun varlığı insanları tek tip olarak görüp farklılıkların

görmezden gelinmesine yol açabilecekken, sadece somut ötekilik konumunun varlığı bireyselliği ön plana çıkararak cinsiyetçilik, ırkçılık gibi aşırılıkların ortaya çıkmasına ve insanlar arasında paylaşılacak noktaların yitirilmesine neden olabilmektedir.

Aslında genelleştirilmiş ötekilik konumu evrenselci düşünceye yaklaşarak modern ötekilik konumunu yansıtmaktayken, somut ötekilik konumu tikellikleri ve farklılıkları ön planda tutarak postmodern ötekilik konumunu yansıttığı söylenebilmektedir. Bu anlamda Benhabib'in her ne kadar modernizmin kötü yanlarından kurtularak yeniden kurgulanabileceğini ifade etse de (1999a: 17) postmodern felsefeye de temas ettiği görülmektedir. Benhabib evrenselciliğin yeniden formülasyonunu bu iki ötekilik konumu temelinde gerçekleştirmeye çalışmaktadır. Ancak onun çoğulcu evrenselcilik projesini anlamak için düşünsel temellerini de ele almak gerekmekte ve bu anlamda önümüzdeki bölümde bu temeller incelenmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

POLİTİK ÜYELİK, KÜRESEL ADALET VE KOZMOPOLİTİZM: DÜŞÜNSEL BAĞLAM

Benhabib, müzakereci, kozmopolit federalist ve demos'un sınırlarını genişletmeye yönelik çoğulculuk düşüncesini öne sürerken ötekinin konumlandırılmasını temel almaktadır. Bu temelden hareketle ise politik üyelik meselesine ve insan haklarına odaklanmaktadır. Bunun anlamı, ötekiyle kurulacak ilişkinin ve ötekinin konumlandırılmasının nasıl olması gerektiğinin, politik üyeliğe ve insan haklarına yönelik benimsenen tutumda görülebileceğidir. Başka bir deyişle, Benhabib'in insan hakları ve politik üyelik meselesine yaklaşımı ötekiye yönelik tutumunun bir parçasıdır. Bu anlamda Benhabib insan hakları ve politik üyelik meselesi çerçevesinde bazı eleştiriler öne sürmekte ve böylelikle ötekilerin haklarına ve ötekilerin dahil edilmesine yönelik çözümlerle birlikte çoğulcu bir fikir geliştirmektedir. Diğer bir ifadeyle Benhabib, politik sınırların bazı kişileri üye, diğerlerini ise yabancı sınıfına koyduğuna değinmekte (Benhabib, 2018: 11); mülteci ve göç sorununu göz önüne alarak ötekilerin dahil edilmesi veya edilmemesi konusuna eğilmektedir. Keza, politik üyelik kavramı ile “yabancıları ve başka ülkelerin vatandaşlarını, göçmenleri ve yeni gelmiş kişileri, mültecileri ve sığınmacıları mevcut politikalara dahil eden ilkeleri ve uygulamaları” (Benhabib, 2018: 11); yani ötekileri, ötekilerin nasıl konumlanacağını ve ötekilerin haklarının nasıl kurgulanacağını ifade etmektedir. Bu anlamda kozmopolit görüş çerçevesinde ötekilerin politikalardan dışlanmadığı çoğulcu bir perspektif sunmayı hedeflemektedir. Dolayısıyla öteki olgusuna sadece ulusal sınırlar içerisinde değil, aynı zamanda ulusal sınırları aşan bir anlayışla açıklama getirmektedir. Nitekim, Benhabib'in kendi ifadesi olan (2018: 27) “her ulusun bir ötekisi var, içeride ve dışarıda” bu durumu açıkça yansıtmaktadır.

Benhabib üyeliğin, ait olma ve ayrıcalık edinmenin yanı sıra katılım ve erişim ile anlamlı olduğunu belirterek, ulusal vatandaşlık ilkesine dayanan modern ulus devlet sisteminin yıpranması ve ulusal vatandaşlık kurumunun parçalanması üzerine yeni üyelik şekillerinin meydana geldiğini belirtmektedir (Benhabib, 2018: 11). Bu doğrultuda Benhabib müzakereci, etkileşimsel evrenselci ve kozmopolit federalist projesini destekleyecek şekilde Kant, Arendt ve Rawls'u eleştirerek ve yeniden değerlendirerek politik üyeliğe ve dolayısıyla ötekinin konumlandırılmasına yönelik çözüm getirmeyi hedeflemektedir. Bu anlamda çalışmanın bu bölümünde, belirlenen strateji doğrultusunda, Benhabib'in kuramının düşünsel bağlamının ne olduğuna yönelik sorunun cevaplanması ve izleyen bölümde ele alınacak olan Benhabib'in kuramına götüren düşünce çerçevesinin ortaya koyulması hedeflenmektedir. Bu noktada

öncelikle Kant'ın “konukseverlik” ve “kozmpolit hak” düşünceleri ve bu çerçevede Benhabib'in politik üyelik yaklaşımına götürecek eleştirileri; sonrasında Arendt'in “haklara sahip olma hakkı” düşüncesi ve insan hakları ile politik üyelik meselesinin örtüşmesi; son olarak ise Rawls'un uluslararası adaleti sağlamaya yönelik “halklar yasası” fikri ile ötekiliklerin sınırlandırılması ele alınacaktır. Böylelikle Benhabib'in ötekinin değerini ahlaki, politik ve hukuki bir zemine taşıyan ve aynı zamanda çoğulculuğu genişleten düşüncesine kaynaklık eden artalan ortaya koyulmuş olacaktır.

2.1. Ebedi Barış: Konukseverlik ve Kozmpolit Hak

Kant, 1795 yılında yayımlanan *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme (Perpetual Peace: A Philosophical Essay)* eserinde dünya barışını sağlayacağını düşündüğü maddeleri belirtmekte ve düşüncesini hipotetik bir toplum sözleşmesine dayanan hukuk felsefesine dayandırmaktadır. Bu nedenle öne sürdüğü doğa durumu ve toplumsal sözleşmeyi ele almak gerekli görülmektedir. Öte yandan Kant ülke içi siyasetten çok yeryüzünün her yerinde geçerli olmasında ısrar ettiği ahlaki ilkeler sunmaktadır. Bir başka ifadeyle, adaletin erişim menzilini genişletmeyi hedeflemekte, evrensel adaleti ve barışı sağlama noktasında yükümlülükler ortaya koymaktadır (Abramson, 2013: 332). Bu anlamda Kant'ın ebedi barış düşüncesi, ahlak felsefesindeki kategorik buyruğun hukuk felsefesine yansımaları olarak düşünülebilmektedir. Şöyle ki; Kant'ın ifadesiyle (2002:65) “kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama”yı yansıtan kategorik buyruk evrensel ahlak düşüncesini yansıtırken; ebedi barış düşüncesi de olması gereken, genel geçer ve evrensel bir hukuk zemini sunmaktadır. Benhabib ise Kant'ın ebedi barış önerisinin özellikle nihai üçüncü maddesi üzerinden kendi kozmpolit düşüncesine dayanak bulmaktadır.

Kant'ın toplum sözleşmesi ya da onun deyişiyle esas (asli) sözleşmesi Rousseau ve Hobbes'a temas etmektedir. Tıpkı Rousseau gibi özgürlüğü özbelirlenim (self-determination) olarak ele almış (Abramson, 2013: 324) ve aynı zamanda doğa durumunun tıpkı Hobbes gibi bir savaş hali olduğunu ileri sürmüştür. Kant'a göre (1960: 17) “bir arada yaşayan insanlar arasında tabii hal bir barış hali değil, her zaman ilan edilmiş olmasa bile her an patlayabilecek bir harp halidir.” Buradan hareketle Kant'ta savaş durumu olan doğal durumdan kurtulmak, herkesin hakkını savunan bir hukuk düzeninin kurulması ile mümkün olmakta ve bu da bir devlet organizasyonu ile tesis edilebilmektedir (Şallı, 2018: 93). Kant doğa durumunu hukuksuzluk durumu olarak tasvir ederek yakında bulunan komşunun her zaman bir tehdit olarak görüldüğünü ve düşmanca bir fiil işlenemez dahi olsa güvenlik konusunda teminat olmamasının daima bir tehdiye maruz bıraktığını ifade etmektedir (Kant, 1960: 17). Bu

anlamda, doğa durumundan kurtularak esas sözleşme ile hukuk düzeninin kurulması güvenliğin teminatı olmakta ve barış için ilk adım olarak görülebilmektedir.

Kant savaşın doğa durumunda karşımıza çıkan bir zorunluluk olduğunu ve kötü olması dolayısıyla insan doğasına aykırı olduğunu; aksine barışın akıldan doğduğu için kötü olamayacağını ve insan doğasının gereği olduğunu düşünmektedir (Bozkurt, 2007: 517). Bu anlamda barış fikrini doğanın bir gereği olarak, yani barış için doğayı bir teminat olarak öne sürdüğü ve ayrıca akla dayandırdığı görülmektedir. Bununla birlikte bu barış halinin aracı olarak da hukuk karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan kurulan hukuk düzeninde, yasaların herkesin istediği gibi hareket etmesini sınırlayacağı ve özgürlüğü baltalamaktan ziyade herkese başkalarının özgürlükleriyle tutarlı en büyük özgürlüğü sağlayacağı düşüncesi vardır (Abramson, 2013: 324). Bir başka ifadeyle, ham ve kontrolsüz özgürlüğün kurallar altına girerek kendisini daha iyi gerçekleştirebileceğini ileri sürmektedir (Şallı, 2018: 94). Bunun temelinde yatan fikir ise yasanın tıpkı Rousseau'nun *genel irade*¹² kavramında olduğu gibi birleşik iradeyi yansıtmasıdır. Kant'a göre (2002: 51) akıl sahibi varlıklar ortak yasalar aracılığıyla bir sistematik birlik oluşturur ve bu birlikte yasa koyuculardır. Nitekim bu anlayış ebedi barışın ilk koşulu olan cumhuriyet fikrinde de karşımıza çıkmaktadır.

Kant asli sözleşme ile birbirleriyle etkileşimi olan insanlar arasında hukuki bir teşkilatı önermektedir. Bu hukuki teşkilat ise Kant'a göre üç tür hak ilişkisi düzeyini yansıtmaktadır: i) bir millete üye olarak, yani devlet içinde yaşayan insanlar olarak *devlet hukukuna (Staatrecht)*¹³, ii) devletlerin birbirleriyle ilişkisi bakımından *ulusların hukukuna (Völkerrecht)* ya da iii) evrensel insanlık devletinin üyeleri sıfatıyla insanlar ve devletler arasındaki ilişkiler açısından ise *dünya vatandaşlığı hukukuna*, yani *kozmopolit haklara (jus cosmopolitanum)* dayandığını belirtmektedir (Kant, 1960: 17-18; Benhabib, 2013: 30; Benhabib, 2018: 35). Bu anlamda Kant hukuk kuramına devlet hukuku ve devletlerarası hukukun yanında, önemli sonuçlar doğuran bir yenilik olarak dünya vatandaşlığı hukukunu eklemesiyle yeni bir boyut kazandırmıştır (Habermas, 2019: 69). Kant bu hukuki teşkilatları savaş durumundan bertaraf ederek barışın sağlanmasında temel almaktadır. Buradan hareketle ebedi barış için nihai üç maddeyi öne sürmektedir: cumhuriyet, federasyon ve dünya vatandaşlığı.

¹² Rousseau'da genel irade kavramı toplumun ortak çıkarını ve ortak iyiliğini ifade etmekte ve ahlaki olarak üstün irade olarak görülmektedir. Bu anlamda Rousseau genel iradeyi "özel irade" ve "herkesin iradesi"nden ayırmaktadır. Ona göre özel irade kişisel çıkarları yansıttığından, herkesin iradesi ise özel iradelerin toplamını veya bir grubun çıkarına yönelik iradeyi yansıttığından ortak iyiye ulaştırmayacaktır (Kalfa ve Ataay, 2015: 466-467).

¹³ Benhabib'in belirttiği üzere (2013: 30) Almancada "recht" kelimesi hem hukuk hem de kişilerin hakları ve yetkileri anlamına gelmektedir. Bu anlamda devlet hukukunun, devlet içerisindeki kişilerin haklarını; ulusların hukukunun ise uluslararası düzende kişi olarak tek tek devletlerin haklarını korumaya yönelik bir hukuk düzeninden bahsettiği görülebilmektedir.

Kant ebedi barış önerisinde ilk nihai madde olarak her devletin teşkilatının cumhuriyete dayanması gerektiğini öne sürmektedir (Kant, 1960: 18). Bahsi geçen cumhuriyet anlayışını açıklarken ise devlet şekilleri arasında ayrıma gitmiştir. Burada önemli nokta ise demokrasiyi (halk iktidarı) istibdat olarak görmesidir. Kant’a göre (1960: 20) demokrasi oya katılmayan birini de etkileyecek şekilde, yani herkesin iradesini hesaba katmadan herkesi kapsayacak şekilde icra kuvveti kurduğundan zorunlu olarak istibdattır. Fakat Kant’ın eleştirisi, evrensel kurallara ters düşecek şekilde tüm kuvvetlerin tek kişide veya grupta toplanmasına yöneliktir. Esasında onun cumhuriyetçi rejimi temsili demokrasiye benzer özellikler taşımaktadır (Şallı, 2018: 97-98). Bu anlamda Kant, temsili olmayan bir hükümet şeklinin bir hükümet şekli dahi sayılamayacağını altını çizmektedir (Kant, 1960: 21).

Kant’a göre cumhuriyetçi teşkilatta önemli noktalardan biri de toplum üyelerinin, yani vatandaşların sahip olduğu özelliklerdir. Kant’a göre ilk başta toplum üyeleri insan olmaları bakımından *özgürlüğe* sahip olmalı ve kendi mutluluk anlayışını kendisi belirleyebilmelidir. İkinci olarak ise toplum üyelerinin tek ve müşterek olarak aynı derecede emredici ve yasaklayıcı hukuk kurallarına bağlı olmaları ve dolayısıyla *eşit* olmalarıdır. Son olarak ise vatandaşların *özerk* ve kendi kendine yeterli olmalarını; yani akli ve özerk varlıklar olarak yasama faaliyetlerinin ortak belirleyicisi olmalarını ileri sürmektedir (Kant, 1960: 18; Abramson, 2013: 327-331; Şallı, 2018: 95). Kant burada ifade edilen ilkelerle, doğuştan gelen özgürlük fikrini, yasalar karşısında eşitliği ve yasa koyucu olarak özerkliği vurgulamaktadır. Bu anlamda cumhuriyetçi teşkilatta halk yasalara kendi iradesini verdiği için savaş ilanına karar verecek olan da yine halktır. Çünkü, vatandaşlar savaşın getirdiği kötülöklere katlanacak olmaları dolayısıyla savaşa karar vermeden önce uzun uzun tereddüt edeceklerinden (Kant, 1960: 19) ebedi barışı sağlamaya yönelik kararlar alacaklardır.

Ebedi barış düşüncesine yönelik ikinci uğrak noktası, yani nihai ikinci madde federasyon fikridir. Kant’ın ifadesiyle (1960: 22) “devletler hukuku hür devletlerden kurulu bir federasyona dayanmalıdır”. Kant’ın amacı ebedi barışa ulaşmaktır ve bunun için tüm savaşları ebediyen sonlandıran ve savaşın yaratacağı sorunları daha başından yok eden bir *barış birliğı* sağlamayı hedeflemektedir (Habermas, 2019: 71). Çünkü Kant’a göre bireyler doğa durumunda nasıl ki savaş durumunda ise devletler de barış birliğı ve devletlerarası hukuk olmadan doğa durumundadır. Tıpkı bireylerde olduğu gibi tabii halde komşuluğun tehdit oluşturduğu ve devletlerin kendi güvenliklerini garanti etmek için bir esas teşkilat, yani milletler federasyonu kurmayı isteyebileceklerini ileri sürmektedir (Kant, 1960: 22). Buradan hareketle Kant, bir devlet olarak birleşmiş farklı milletlerin tek bir millet haline gelmesi olanaksızdır. Kant’ın vurguladığı halklar birliğı biçimi tek tek devletlerden oluşan, bir tek devlet içinde erimeyen

milletlerin karşılıklı haklarına dayanan, gevşek ve hukuk karakterine sahip bir birliktir (Kant, 1960: 23; Höffe, 2010: 234). Buradan anlaşılması gereken nokta Kant'ın global bir süper gücün veya evrensel bir monarşinin varlığına karşı oluşudur (Bozkurt, 2007: 516). Bu anlamda, dünya monarşisi ruhsuz bir despotizme dönüşeceğinden ulus-devletlerin egemenliğini gerekli görmekte ve cumhuriyete dayalı devlet teşkilatını ebedi barışın nihai ilk koşulu olarak sunmaktadır. Dolayısıyla, tek tek devletlerin egemenliğini sekteye uğratmayan, ancak aralarındaki barışın teminatı olan bir federasyon fikri Kant için ebedi barışın nihai koşullarından biridir.

Kant'ın ebedi barış için öne sürdüğü son nihai koşul ise evrensel konukseverlik şartları ile sınırlı bir dünya vatandaşlığı hukukunun kurulmasıdır. Çünkü Kant'a göre (1960: 26) konukseverlik hakkı tıpkı önceki nihai koşullarda olduğu gibi hukuk çerçevesinde değerlendirilmeli ve insanseverlik olarak anlaşılmamalıdır. Bir başka deyişle, Kant'ta konukseverlik insanların iyilik yapmaya yönelik cömertliği olarak görülmez. Bu anlamda Kant konukseverlik hakkını belirli sınırlamalara tabi tutarak tehlikeler ve haklar bağlamında bir çerçeve geliştirmektedir. Kant'a göre (Kant, 1960: 26):

Misafirlikten kastedilen, her yabancıya geldiği memlekette düşmanca muamele görmemesi hakkıdır. Yabancıya hayatını tehlikeye koymamak şartıyla, kendisinin ülkeye girmemesi istenebilir; ama bulunduğu yerde huzuru bozmadıkça, ona karşı da düşmanca davranılmaz. Burada yabancıya bir aile ocağına kabulü bahis konusu değildir; böyle olması için, yabancıya bir süre için ocağın konukluğu olarak kabul edilmesini cömertçe sağlayacak özel anlaşmalara ihtiyaç vardır. Burada yalnız ziyaret hakkı veya bütün insanların yeryüzünün ortak sahipleri olmaları bakımından, birbirlerinin toplumlarına kabul edilmelerini isteme hakkı bahis konusudur.

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere Kant'ın konukseverliği sınırlı bir konukseverliktir ve bir yerleşme (misafirlik) hakkından ziyade ziyaret, yani gidilen yerin yerel halkı ve siyasi otoritesinin izin verdiği sürece bulunma hakkı olarak karşımıza çıkmaktadır (Şallı, 2018: 103). Kant'ın konukseverliği bu şekilde sınırlamasının nedeni ise sömürgecilik meselesidir. Ona göre sömürgecilik konukluk haklarının ötesine geçmek ve konukseverlik yasalarını kötüye kullanmaktır (Alan Sümer, 2019: 13-14). Bu anlamda Kant'ın amacı sömürgeye karşı yerel halkı korumaktır. Öte yandan Kant'ın bu sınırlı konukseverliğinin bir amacı da yabancıyı, yani ötekiyi korumaktır ve bunu da varlığı tehlikeye giren kişilere karşı sığınma hakkı vererek sağlamayı hedeflemektedir (Şallı, 2018: 103). Dolayısıyla tehlikelere karşı hem ev sahibinin hem de konukun güvenliğini teminat altına almaya çalışmakta; realist bir konukseverlik sunmaktadır.

Kant'ın konukseverlik düşüncesinin temelinde yeryüzünün ortaklığı düşüncesi yatmaktadır. Ona göre başlangıçta dünya insanlığın ortak mülkiyetiyken, doğanın ve tesadüfün etkisiyle insanlar başka yerlere dağılmışlar; ancak dünyanın küresel biçimi nedeniyle yan yana

gelmeleri gerekmiştir (Tunç, 2010: 484; Şallı, 2018: 105). Bununla beraber Kant’a göre insan ırkının tümü yeryüzünün sahibi olma hakkına sahip olsa da sonsuz biçimde yayılma hakkına sahip değildir ve birbirlerinin varlığına hoşgörüyle yaklaşmaları zaruridir (Kant, 1960: 27). Bu anlamda Kant, insanların karşılıklı ilişkiler ve sorumluluk çerçevesinde ortak yasalara tabi olacak dostluklar kurulabileceğini ileri sürmektedir (Bozkurt, 2007: 516). Nitekim yeryüzünün ortaklığından hareketle ziyaret hakkıyla sınırlı bir dünya vatandaşlığı, yani kozmopolitizm fikri sunmaktadır.

Kant’a yönelik eleştirilerin ilk boyutu, onun konukseverliği belirli sınırlar içerisinde ve koşullu olarak sunmasına yöneliktir. Bu noktada Derrida, Kant’ın sürekli misafir olma hakkını dışarıda tutmasını eleştirerek koşulsuz konukseverlik düşüncesini öne sürmektedir. Derrida kozmopolit hukukun evrensel konukseverlik yasalarıyla sınırlandırılmasının, konukseverliği yasa ve devletin egemenliğine tabi kıldığını belirlemekte; buna karşın konukseverliğin isimsiz, sosyal statüsüz ve sahipsiz olan yabancının gelişine hazırlıksız olmayı gerektirdiğini belirtmektedir (Tunç, 2010: 489; Alan Sümer, 2019: 14). Bu anlamda Derrida’da koşulsuz konukseverlik, beklenmeyen ve kim olduğu bilinmeyen bir ziyaretçiye kapıyı açmaktır. Dolayısıyla konukseverliğin her zaman tehlikeli bir belirsizlik uğrağı getirdiğini (Benhabib, 2013: 30) ve bu tehlikeli belirsizliğin olmaması durumunda konukseverliğin de olmayacağını savunmaktadır (Alan Sümer, 2019: 15).

Benhabib ise Derrida’nın eleştirisine benzer bir şekilde koşullu konukseverlik üzerine durmakla birlikte, eleştirisinin bir boyutu da konukseverliğin niteliğine yöneliktir. Benhabib konukseverliğin “ötekinin varoluşunda bulunan insanlık” dolayısıyla karşılıklı bir ahlaki yükümlülük mü olduğunu; yoksa bireylerin ve grupların egemen ulus devletleri uymaya zorladıkları bir yasal zorunluluk mu olduğunu tartışmaktadır. Kant, sunduğu kozmopolit düzende kendisini idare eden bir üst yönetici yasa olmadığını ve konukseverliğin politik hükümdarın iradesiyle üzerine aldığı bir yükümlülük olarak bırakıldığını ileri sürmektedir (Benhabib, 2018: 39). Bu noktada Benhabib’in eleştirisinin temel dayanaklarının; Kant’ın konukseverliğinin koşullu olması nedeniyle ötekiye karşı ahlaki yükümlülüğün nasıl yorumlanacağını belirsiz olması ve bu belirsizlikten dolayı da kabul etme ve kovmaya dair yasal sonuçlar doğurmaması olduğu görülmektedir. Zira Kant, konuğun huzuru ve düzeni bozması nedeniyle ziyaret hakkının reddedilebileceğini ve ötekinin hayatının tehlikede oluşu nedeniyle ziyaret hakkının verileceğini vurgulamaktadır. Ancak Benhabib’e göre (2018: 42) ötekinin “hayatının tehlikede olması”, mevcut egemen toplulukların ötekilerin ihtiyaçlarını karşılamak için neden rıza göstermesi gerektiğine yeterli bir gerekçe sunmamaktadır. Öte yandan Kant ev sahibinin kendini savunması için yabancıyı kovma hakkının olduğunu ifade

etmektedir. Dolayısıyla Benhabib'in, kovma ve kabul etmenin yeterli dayanağı olmadığından Kant'ın konukseverliğini yetersiz gördüğü söylenebilmektedir. Bunun nedeni ise konukseverliğin egemen devletlerin yaşam ve özgürlüğü çok dar biçimde tanımlayarak manipüle edebilmesi ve ötekinin yaşamının tehlikede olması durumu dışında koşulsuz bir görev olmadığından muğlak kalmasıdır (Benhabib, 2013: 29; 2018: 45-46). Başka bir ifadeyle, egemen devletler kendi amaçları doğrultusunda, ötekinin hayatının tehlikede olma durumuna sınırlı bir anlam yükleyerek ya da aynı şekilde, kendi devlet sınırlarının ve içerisindeki insanların ötekilerden tehlike görme ihtimallerini genişleterek ziyaret hakkını dahi çok katı koşullara bağlayabilmektedir. Öte yandan Kant, sürekli misafirlik hakkını ise cumhuriyetçi hükümlerin özel anlaşmayla vereceği bir imtiyaz olarak gördüğünden ve reddetmeyi yaşam tehlikesi gibi herhangi bir koşula bağlamadığından, ötekinin üyelik ihtimali fazlaca düşmektedir. Dolayısıyla öteki ile kurulacak ilişkinin, Kant'ın konukseverliği bağlamında oldukça sınırlı ve tedbirli hale getirildiği söylenebilmektedir. Bunun yanı sıra Kant'ın öteki/yabancı ile hukuksal düzeyde bir etkileşim çerçevesi sunduğundan değerlidir.

Kant konukseverlik düşüncesini yeryüzünün ortak sahipliği ve dünyanın küresel biçimde oluşu nedeniyle insanların birleşme kapasitesi ile gerekçelendirmeye çalışmaktadır. İşbu gerekçeler, Benhabib'in Kant eleştirisinin başka bir düzeyini oluşturmaktadır. Kant, dünyanın başlangıçta insanlığın mülkiyeti olduğu ve sonradan insanların başka yerlere yayıldığı görüşünü benimsemektedir. Ancak Benhabib, gerçekte dünyanın ortak mülkiyetinden bahsetmenin, belirli bölgelerde yer edinen topluluklar arasında tarih boyunca devam eden mülkiyet ilişkilerini yok saymayı ifade edeceğini ileri sürmektedir (Benhabib, 2018: 40-41). Bir başka ifadeyle, şimdiye kadar olan mülkiyet ilişkileri dünyanın ortak sahipliği düşüncesi ile saf dışı edilmekte ve mülkiyetin tarihsel ilişkilerinden ve bağlarından koparıldığı düşünülebilmektedir.

Kant, dünyanın ortak sahipliği düşüncesini aslında Locke'un mülkiyet görüşlerinden hareketle ve emperyalizmi önleyecek şekilde ele almaktadır. Bu bağlamda, başka toprakları elde etme hırsının savaşa yol açacağını (Şallı, 2018: 104), dolayısıyla da ebedi barışa ket vuracağını belirtmektedir. Buradan hareketle Locke'un *res nullius* (sahipsiz mal) tezinin emperyalizmi gizlice meşru gösteren bir tarafı olduğunu ileri sürerek reddetmektedir (Benhabib, 2018: 41). Locke'a göre tanrı dünyayı insanlara ortak olarak vermiştir; fakat aynı zamanda insanlara faydalı olsun diye verdiğinden, gayretli, çalışkan ve rasyonel olanlar kullanabilir ve haklı olarak mülkiyet edinebilir (Locke, 2014: 50). Yani, gayret gösteren ve rasyonel olanların toprağı mülk edinmesi haklı olduğundan sömürüye kapı araladığı düşünülebilmektedir. Dolayısıyla Kant bunu engellemek adına her topluluğun topraklarına

giren ötekilere karşı kendini savunma hakkı olduğunu ileri sürmüştür. Ancak Benhabib'e göre (2018: 42) bu noktada da dünyanın ortak sahipliği sadece ötekinin yaşam tehlikesi ile sınırlandığından kozmopolit hakkın temelleri için eksik kalmaktadır. Daha açık ifadeyle Kant'ın ziyaret hakkı ile sınırlı, ki bu hak dahi çok katı koşullara bağlanabilirken, dünyanın ortak sahipliği düşüncesi dünya vatandaşlığı hukukunun oluşması için yeterli bir gerekçe oluşturmamaktadır.

Benhabib için Kant'ın kozmopolit hak için sunduğu dünyanın küreselliği ve insanların birleşme kapasitesi olduğu gerekçesi de eksik kalmaktadır. Benhabib'e göre Kant insanlar arasındaki iletişimin artmasıyla beraber, dünyanın bir yerinde olan adaletsizliklerin herkes tarafından hissedileceği ve bu iletişim dolayısıyla dünya barışına ulaşılacağı şeklinde ütopyacı bir umut beslemektedir (Benhabib, 2013: 31). Ancak Benhabib'e göre (2018: 43) bir noktada insanların zorunlu olarak temasa geçmesi, birbirlerine karşı her zaman saygı ve itibara uygun muamele göstermelerini zorunlu kılmamaktadır. Dolayısıyla dünyanın küresel oluşu ötekilere karşı uymamız gereken bir ödev yüklemes. Bu anlamda dünyanın küresel yüzeyi Benhabib için kozmopolit hakkı temellendirecek bir ahlaki gerekçe değil; adalet şartı yaratmaktadır (Benhabib, 2018: 44).

Benhabib, Kant'ın ebedi barış düşüncesinin, kendi sınırları içerisinde nihai otoriteye sahip, diğer devletlerle gönüllülüğe dayalı olarak ilişkiler kuran ve sınırlar arası süreçleri ise özel bir mesele olarak gören “Westfalen hükümlanlığı”ndan; nihai ve keyfi otoritenin olmadığı, insan haklarına saygılı, yasal kurallara ve demokratik özgür iradeye bağlı “liberal uluslararası hükümlanlık”a geçiş için zemin hazırladığını belirtmektedir (Benhabib, 2018: 50). Bu geçiş, Kant'ın cumhuriyetçi yapılanmayı ebedi barış için nihai ilk koşul olarak görmesi dolayısıyla klasik ulus-devlet sistemine dayalı egemenlik biçimlerini gerekli görmesi ve bununla beraber de ziyaret hakkına dayalı evrenselci ahlaksal talepleri göz önüne alarak kozmopolit hukuku ortaya atmasında ifadesini bulmaktadır. Bu doğrultuda Kant'ın ebedi barış düşüncesinin, evrenselci ve cumhuriyetçi idealler arasında yapısal çelişkileri barındırdığı ve bu çelişkilerin Benhabib'in ifadesiyle bir “demokratik meşruluk paradoksu” yarattığı düşünülebilmektedir (Benhabib, 2018: 52). Bir başka ifadeyle, evrensel insan hakları talepleri ile demokratik yurttaşlık hakları arasındaki bu çelişki aşılamamaktadır.

Kant, ebedi barış için egemen cumhuriyete dayalı ulus-devletlerin varlığını gerekli görmektedir. Bu anlamda dünya vatandaşlığı sıfatı yüklediği insanlar da tek tek cumhuriyetlerin birer vatandaşlarıdır. Ayrıca Kant, sürekli misafirlik hakkını da cumhuriyete dayalı hükümlanın iradesine bırakılmaktadır. Bununla beraber devlet egemenliğinin aşılamayacağını düşündüğünden, kozmopolit fikrini de vatandaşlardan oluşan bir birlik olarak değil;

devletlerden oluşan bir federatif birlik olarak tasarlamaktadır (Habermas, 2019: 85). Ancak Kant'ın cumhuriyetçi düzen içerisinde bireylere atfettiği özgürlük, eşitlik ve özerklik gibi nitelikleri kozmopolit hukuk çerçevesinde değerlendirmede (Şallı, 2018: 104), dolayısıyla ötekileri gelip geçici olarak gördüğü ve üyelik konusuna pek sıcak bakmadığı düşünülebilmektedir. Buna karşın Benhabib, kozmopolitizmin günümüzde demokratik katılımı ilişkili olduğunu ve Kant'ın sürekli misafirlik ve ziyaret hakkı arasında yaptığı ayrımın artık kabul edilemeyeceğini vurgulayarak, ötekinin daima potansiyel bir vatandaş olduğunu ve ötekiye üyelik olanağı veren kurumların olması gerektiğini savunmaktadır (Utlı, 2009). Bu çerçevede ötekilere karşı ahlaki ödevlerin bölgesel olarak sınırlandırılmış devlet merkezli sistemi aştığını ileri sürmektedir (Benhabib, 2018: 47). Böylelikle, bir dünya perspektifi sunmayı hedeflemekte ve fakat sınırların veya sınırlandırıcı yönetmeliğin olmadığı bir perspektifi değil; bu sınırlandırıcı uygulamaların insan hakları ve demokrasiye uygun formüle edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir (Utlı, 2009).

Evrensel hak talepleri ile egemenlik arasındaki bu gerilim, bir anlamda Schmittyen yaklaşımla liberalizm ile demokrasi arasındaki uzlaşmaz paradoksu¹⁴ da yansıtmaktadır. Politik üyelik sorunu da bu noktada ortaya çıkmaktadır. Benhabib bu sorunun, ötekilerin hak ve taleplerinin, insan hakları ve egemenlik iddiaları arasında kalan savaş alanı üzerinde müzakere edilmesinden kaynaklandığını vurgulamaktadır (Benhabib, 2018: 56). Öte yandan Benhabib (2018: 53), evrensel insan hakları talepleri ile ulusal kimlikler ve kültürler arasındaki bu gerilimlerin, aynı zamanda demokratik meşruluk için kurucu bir rol üstlendiğini ve bir sivil topluluğun evrensel ilkeler adına eyleyerek kendisini demokratik yapı olarak kurduğunu ileri sürmektedir. Bu nedenle de ziyaretçinin üyelik hakkının “insan hakkı” olarak anlaşılması gerektiğini belirtir (Benhabib, 2018: 52). Dolayısıyla Benhabib, Kant'taki koşullu konukseverliği genişletmekte ve ziyaretçinin de daima potansiyel vatandaş olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır. Buradan hareketle Benhabib'in amacının, insan hakları ve egemenliğin taahhütlerini yeniden ele alarak söz konusu paradoksu yumuşatmak (Benhabib, 2018: 56) ve insan hakları ve demokratik ideallerin birbirlerini içselleştirmesi yoluyla oluşturulacak bir politik üyelik görüşü sunmak olduğu görülmektedir. Başka bir ifadeyle, ötekilerin bir hakkı olarak politik üyeliğin, egemenlik iddiaları ve evrensel insan haklarının birbirlerini içselleştirdiği bir düzenle sağlanabileceğine dikkat çekmektedir. Benhabib'in bu

¹⁴ Schmitt, liberalizmin bireye yoğunlaşan bir ahlaki söylem iken demokrasinin homojenlik temelinde bir kimlik oluşturmayı hedefleyen ideal olduğu; ayrıca liberal eşitlik anlayışının her kişinin bir kişi olarak diğer bir kişiyle eşitliğini varsayarken, demokrasinin halka ait olanlar ile onun dışında kalanlar arasında bir ayrıma gittiğini ve zorunlu bir eşitsizliği beraberinde getirdiğini belirtmektedir (Mouffe, 2015: 49). Dolayısıyla Schmitt'in düşüncesi kozmopolit birliğin olamayacağına yöneliktir.

gerilimlerle birlikte politik üyelik meselesine yaklaşımının temellerinde yer alan bir başka düşünce de Arendt'in "haklara sahip olma hakkı" düşüncesidir.

2.2. "Haklara Sahip Olma Hakkı" Üzerine Bir Tartışma

Benhabib'in politik üyelik konusundaki argümanını serimlerken merkezi bir önem atfettiği uğrak noktalarından biri de Hannah Arendt ve onun "haklara sahip olma hakkı" düşüncesidir. Arendt, iki dünya savaşı döneminde yaşanan olayları temel alarak politik kötülük meselesine ve buradan hareketle de uyruksuzluk sorununa odaklanmıştır. Bu sorunla birlikte, evrensel insan hakları ve ulusal egemenlik arasındaki paradoksu ortaya koyarak, haklara sahip olma hakkı düşüncesini geliştirmiştir.

Arendt, modern dönemde insanların arasındaki bağı kuran dünyanın, bir araya getirme, birleştirme ve ayırma gücünü yitirdiğini ve artık ortak dünyaya ilgilerini kaybetmiş insanların bulunduğunu ileri sürmüştür (Arendt, 1994: 78). Başka bir ifadeyle Arendt, yaşadığı dönemde insanların ortak yaşama, topluma, dünyaya ve kendilerini ilgilendiren sorunlara karşı duyarsız ve eylemde bulunmaktan yoksun olduğu ve dolayısıyla da ortak deneyim olanaklarının olmadığı ve bireylerin birbirinden kopuk olduğu tarihteki "karanlık zamanlar" olduğunu düşünmektedir (Kılıç, 2009: 542; Çörekçioğlu, 2010: 425-426). Arendt için modernitenin yarattığı bu insanlık durumu ise politik kötülüklerin oluşmasına zemin oluşturmaktadır. Arendt, modernizmin ve onun ulus devlet projesinin tek tip vatandaş yaratma idealinin ayrımcılıklara yol açtığını ve bu bağlamda da *Totalitarizmin Kaynakları (The Origins of Totalitarianism)* adlı eserinde ele aldığı üzere, antisemitizm ve emperyalizmin yirminci yüzyıla damga vuran ve totalitarizme zemin hazırlayan politik kötülükler olduğunu savunmaktadır (Çörekçioğlu, 2010: 426). Sorun olarak gördüğü "hak-sızlık" durumunu da bu politik kötülükler temelinde ele almaktadır.

İlk olarak antisemitizm, Arendt'e göre (2014: 20), kabaca taşkın bir milliyetçilikle ve yabancı korkusunun yarattığı sansasyonlarla özdeşleştirilmesine rağmen, aslında geleneksel milliyetçiliğin ve Avrupa ulus-devlet sisteminin zayıflamasıyla paralellik göstermiştir. Bu durumu ise Nazilerin milliyetçiliği sığ bulmalarıyla ve ulus-devletin belirli toprak parçası ile sınırlandırılmasını eleştirmeleriyle örneklendirmektedir (Arendt, 2014: 20). Öte yandan, antisemitizmin sebebi olarak, Yahudilerin devleti olmayan ve bundan dolayı da "hükümetlerle ve devletlerle müttefik olmaya son derece istekli ve uygun" (Arendt, 2014: 54) bir halk olması görülebilmektedir. Şöyle ki; bu durum Yahudilerin, devletlerin ve hükümetlerin sorumlu olduğu şeylerden dolayı sorumlu tutulmasına neden olmuştur (Kılıç, 2009: 540). Böylece günah keçisi olan öteki olarak konumlanan Yahudilerin yurtsuz kalması ve dolayısıyla insanların bir

arada yaşadığı ortak dünyaya darbe vurulması hak-sızlık durumunun oluşmasında önemli bir rol oynamıştır.

Emperyalizm ise Arendt'in politik kötülük kategorisindeki ikinci deneyimdir. Arendt'e göre (1998: 10), burjuvazinin siyasi hakimiyet amacı gütmeyen ulus-devletle beraber gelişerek hâkim sınıf durumuna gelmiş, fakat ulus-devletin kapitalist ekonominin büyümesi için yeterli kapasiteyi barındırmaması nedeniyle uygun bir yapı olmadığı ortaya çıkmıştır. Öte yandan önceleri siyasi hakimiyet amacı beslemeyen burjuvazi, yönünü yayılma uğruna ekonomik ilkelerden politik ilkelere çevirmiştir (Kılıç, 2009: 541) ve böylelikle özel alana ait faaliyetlerin (ekonomi) kamusal (politik) alana dahil olmasını beraberinde getirmiştir. Bu anlamda emperyalizm hem ulus-devlet sınırlarını aşarak onun çöküşüne yol açmış hem de politik olanı ele geçirerek kamusal alanın yok olmasına neden olmuştur. Aynı zamanda ulus-devletin çökmesi, yine ulus-devlet temelli olan “hak” kavramının yitimine yol açmıştır. Arendt'in ifadesiyle (Arendt, 2014: 12):

(Sadece Yahudilere duyulan nefretten ibaret olmayan) antisemitizm, (sadece fetihten ibaret olmayan) emperyalizm, (sadece diktatörlükten ibaret olmayan) totalitarizm; her biri diğerinden daha acımasız olan bu [fenomenler], insan onurunun yeni bir güvenceye ihtiyacı olduğunu göstermiştir.

Arendt, işte bu çerçevede iki savaş arası dönemi ele alarak, yurtsuz, devletsiz ve hak-sız olanların durumunu incelemekte ve açıklama getirmeye çalışmaktadır. Bu anlamda Birinci Dünya Savaş'ının hemen ertesinde yaşanan olayları inceleyerek işe başlamıştır. Savaşın ardından çok uluslu imparatorlukların dağılmasıyla birlikte heterojen yapıda birçok ulus-devlet ortaya çıkmış, artan ekonomik sorunlarla birlikte yayılan iç savaşların ardından “hiçbir yere kabul edilmeyen ve bir yerde asimile olamayan” yurtsuz, devletsiz ve hak-sız olanların sayısı, yani *yeryüzünün posaları* artmıştır (Arendt, 1998: 255-256). Böylelikle “azınlıklar” denilen üçüncü bir milliyet grubu yaratılmış ve zaten çok fazla yükü olan yeni kurulan ulus-devletlere bu grup için özel düzenlemeler yapma yükü de eklenmiştir (Arendt, 1998: 261). Bununla birlikte azınlıklara eşitlik, özgürlük ve hoşgörü gibi taahhütleri olan Azınlık Anlaşmaları hazırlanmış, ancak bu anlaşmalarda “ulusal azınlık”ın nasıl tanımlanacağı muğlak olmasının yanı sıra; mağlup olan Almanya'ya bile değil, sadece mağlup kuvvetlerin müttefiklerinin ve yeni kurulan devletlerin bu anlaşmalara mecbur edilmesi tepki toplamıştır (Arendt, 1998: 261; Benhabib, 2018: 63). Öte yandan, bu durum aynı milliyetten fakat farklı devletlerde azınlık durumunda olanların haklarının korunmasında bir standardın olmamasını ifade ettiğinden (örneğin, Çekoslovakya'daki Alman azınlığı Milletler Cemiyetine başvurabilirken; İtalya'daki Alman azınlığının aynı hakka sahip değildir), garantör olarak görülen Milletler Cemiyeti'ne güvenin azalmasına neden olmuştur (Benhabib, 2018: 64). Bununla birlikte Arendt'e göre (1998: 264, 268-269), Azınlık Anlaşmalarının niyetinin acısız ve insani asimilasyon yöntemi

olduğunun ortaya çıkması ve bir milliyete dahil olma konusunda direnenlerden, yani asimile edilemez kişilerden ulusal yasaların sorumlu tutulmayacağını iddia edilmesi ulusun üstünlüğünü ilan etmiştir. Başka bir ifadeyle, bu durum ulusun devleti fethetmesini, yani devletin yasaların bir aygıtı olmaktan ziyade ulusun bir aygıtına dönüşmesini kanıtlamıştır (Arendt, 1998: 269). Böylece haklar ulusallık çerçevesinde değerlendirilmiş, ulus-devletin egemenliği altındaki azınlıkların statüsünü de tehlikeye atmıştır. Bu aynı zamanda, bir ulusa bağlı olmayanların devredilemez diye düşünülen “insan hakları”nı da yitirdiklerini göstermiştir (Arendt, 1998: 258). Bu olaylar çerçevesinde, Milletler Cemiyeti’ne içkin uyumsuzluk ve yetersizlikler ve azınlıklara yönelik iki yüzlü tavırlar 1930’larda yaşanacak olayların habercisi olmuş, kitlesel vatandaşlıktan çıkarma hareketlerini ve sınırlarda azınlıkların, yurtsuzların ve sığınmacıların artışı beraberinde getirmiştir (Benhabib, 2018: 64).

Arendt, haklara sahip olma hakkı fikrini geliştirirken, devredilemez diye düşünülen insan haklarının iki dünya savaşı arası dönemde uygulanabilir olmamasını odağına almakta ve buradan hareketle de Fransız Devrimi ve onun icadı olan İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’nin eleştirisini yapmaktadır. Arendt bildirgeyi, yasanın kaynağının tanrısal veya töresel değil, insan olacağı anlamını haiz olduğundan tarihte bir dönüm noktası olarak görmektedir (Arendt, 1998: 294). Ayrıca, insan haklarının insanın doğasından kaynaklandığı düşüncesinin kabul gördüğünü ve bu hakların insani çoğulluktan bağımsız, yani tek bir insanın kalması durumunda dahi sürdürüleceği varsayılmaktadır (Arendt, 1998: 306). Bu, tinsel veya toplumsal bir dayanağı olmadan; insan doğasından ve insanın adına şekillenen, doğuştan gelen ve devredilemez bir haklar fikrini ifade etmektedir. Bununla birlikte Arendt, insan haklarının korunmasına yönelik özel bir yasaya gerek duyulmadığını, bunun nedeninin ise farazi olarak tüm yasaların ona dayandığının kabul edilmesi olduğunun altını çizmektedir (Arendt, 1998: 294).

Bu noktada Arendt insan haklarının insana yönelik tutumu nedeniyle en başından beri bir paradoksu barındırdığını ileri sürmektedir. Bu paradoks Arendt’e göre (1998: 295), bir yandan insanın hiçbir yerde var olmayan, “soyut” ve dolayısıyla yalıtılmış ve her türlü otoriteden kurtulmuş olarak tasvir edilmesinden; diğer yandan ise aynı zamanda insanın bir halkın unsuruna dönüşmesinden kaynaklanmaktadır. Başka bir ifadeyle insan hem kendinde bir varlık olarak hem de ulusun mensubu olarak konumlandığından insan haklarına içkin bir paradoks kendini göstermektedir. Bu çerçevede Arendt’in öne sürdüğü üzere (1998: 295), Fransız Devrimi sonrasında insanlık bir ulus çerçevesinde kavranması ve insanın birey değil halk olduğu anlayışı sebebiyle insan hakları ve ulusal özgürleşme sorunları iç içe geçmiş, insan haklarının sadece halkın özgürleşmiş egemenliği ile temin edileceği görülmüştür. Bu durum, öncelikle bütün siyasi yönetimlerden bağımsız olduğu için devredilemez olarak nitelenen insan

haklarının, bu siyasi yönetimlerin olmadığı durumlarda, korunması ve garanti altına alınmasının sekteye uğramasında açığa çıkmıştır (Arendt, 1998: 296). Yani, insan haklarına sahip olabilmek için bir ulusun üyesi olmanın gerekliliğiyle birlikte, devletsiz ve yurtsuz olanların insan hakları konusunda hak-sız konumunda oldukları gün yüzüne çıkmıştır.

Arendt, hak-sızların ilk kaybının yurtları olduğunu ve bunun beraberinde yurt bulmanın olanaksızlığını getirdiğini; yani sıkı örgütlenmiş kapalı ulusların birinden atılan insanın bütün uluslardan dışlanmış durumda olmasıdır. İkinci olarak ise her türlü siyasi yönetimin korumasını yitirmeleridir (Arendt, 1998: 299). Bu kayıplar, aynı zamanda hak-sız konumuna düşenlerin hem bir topluluğun üyesi olmaktan ve toplumsal dokudan hem de haklarının korunması noktasında başvurabilecekleri bir otoriteden yoksunluklarını ifade etmektedir. Bu çerçevede hak-sızların içinde bulunduğu durum şöyledir (Arendt, 1998: 302-303):

Hak-sızların içinde bulunduğu felaket, yaşamak, özgür olmak ve mutluluğu aramak hakkından ya da yasalar karşısında eşit olmak ve düşünce özgürlüğü haklarından yoksun oldukları için değil, ... her ne türden olursa olsun artık herhangi bir topluluğun üyesi olmamalarından kaynaklanmaktadır. Kötü durumda olmamalarının nedeni, yasalar karşısında eşit olmamaları değil, onlar için bir yasanın var olmamasıdır; ezilmeleri değil, kimsenin onları ezmek istememesidir.

İşte bu çerçevede Arendt “haklara sahip olma hakkı” fikrini öne sürmektedir. Arendt’in deneyimleri ışığında işaret ettiği nokta, insanın insan olarak korunabileceği bir alanın olmaması ve bunun ancak bir örgütlü bir topluluğun, yani ulus-devletin üyesi olduğunda sağlanmasıdır. Dolayısıyla haklara sahip olma hakkı, insan haklarının da temelini oluşturmaktadır. Ona göre bu hak, insanlık tarafından garanti edilen, insanlığın üyesi olma hakkını anlatmaktadır (Arendt, 1998: 308). Başka bir biçimde ifade edilecek olursa, haklara sahip olma hakkı, “kişinin eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşaması”nı ve kişinin örgütlü bir topluluğun üyesi olma hakkını işaret etmektedir (Arendt, 1998: 304). Yani bu hak, insanları birbirinden farklı kılan ve doğumla birlikte edinilen niteliklerden üstün olarak; sadece edimlerimiz ve düşüncelerimiz doğrultusunda yargılandığımız bir politik toplulukta var olabilmeyi gerektirmektedir (Benhabib, 2018: 69). Bu doğrultuda, Burke’un hakların ulusun içinden doğduğu düşüncesini paylaşarak, insan haklarının tesis edilmesinin ulusal hakların tesisiyle gerçekleştirildiğini ifade etmektedir (Arendt, 1998: 309-310). Bu ifade, aynı zamanda Arendt’in doğal ve devredilemez hak anlayışına karşı tutumunu göstermektedir. Doğal ve devredilemez hak anlayışına dayalı insan haklarının “insandan başka bir şey olmamanın soyut çıplaklık”ını getirdiğini ve bunun da insanı vahşiler gibi gösterdiğini ileri sürmektedir (Arendt, 1998: 310). Böylece Arendt, soyut ve yalıtılmış olarak kavranan insanın “insan olmak”tan başka bir güvencesinin olmadığı insan hakları düşüncesini eleştirerek, temeline bir siyasi

topluluğa üye olma hakkını, yani haklara sahip olma hakkını koymuştur. Buradan da anlaşılacağı üzere Arendt'in eleştirisi yurttaşlık hakları ile birlikte ilerleyen insan haklarının, devletsiz, yurtsuz, yeryüzünün posaları, yani öteki konumundaki insanlara koruma sağlayamamasıdır. Bu nedenle haklara sahip olma hakkını, insanlığın üyesi olma hakkı olarak savunmakta ve böylece insan haklarının anlamlı kılınabileceğini ileri sürmektedir.

Arendt, devletin ulus tarafından fethedilmesi ve hukuksal bir araç olmaktan saptırılması nedeniyle ulus-devlet sistemine yönelik eleştiriler de getirmekte ve fakat ulus devletin çöküşü ile yeryüzünün posalarının artışı paralel görmekte ve kozmopolitan bir dünya devletine kuşku ile yaklaşmaktadır. Arendt'e göre dünya hükümeti olasılığı; hakkın (birey, aile ya da çoğunluk) "için iyi" olarak anlaşıldığı tehlikeli durumda¹⁵, bunun tüm insanlık kadar geniş bir uygulama alanı bulabilmesi olanaklı olacak ve tasfiye etmenin tüm insanlık için iyi olacağına karar verilebilecektir (Arendt, 1998: 308). Bu anlamda, modern ulus-devletin totaliter rejimlerde gösterdiği yıkımın, dünya çapında alacağı biçime yönelik endişesinden kaynaklı olarak dünya hükümetine karşı olumsuz bir tavır takınmaktadır (Soysal, 2010: 498). Daha açık ifade edilecek olursa, Arendt'in, kötülük sorununun insanlık kadar genişlemesine yönelik kuşkusu dolayısıyla kozmopolit bir dünya devletine olumlu bakmadığı anlaşılabilmektedir. Dünya hükümetine karşı ikinci argümanı ise politik toplulukların sınırlara ihtiyaç duyduğu ve bireylerin ortak varlık alanlarının bir dünya devletinde tamamen yok olabileceği düşüncesinden hareketle, ulus-devlet sisteminin haklara sahip olma hakkının tek garantörü olacağı yönündedir (Soysal, 2010: 498-499; Benhabib, 2018: 71). Bu düşüncesine, eşit haklara sahip olmanın tüm bireylerin kabulü ile garanti altına alınabileceği, haklara sahip olma hakkının ancak bu yolla gerçekleştirilebileceği ve bu yolun da cumhuriyetçi yönetim biçimlerinin tesisi ile mümkün olacağı fikri kaynaklık etmektedir (Arendt, 1998: 312-313; Soysal, 2010: 499). Yani Arendt, eşitliğin verili olmadığını; aksine diğerleriyle karşılaştığımız kamusal alanda eşit hale geldiğimizi savunmakta, bu çerçevede de haklara sahip olma hakkının sağlanabilmesini kamusal alanın korunmasıyla imkanı görmektedir.

Arendt, yaşadığı dönemde yurtsuz ve devletsiz olanların insan haklarından da mahrum kaldığını gözlemleyerek, temelini haklara sahip olma hakkı ile attığı bir insan hakları fikri geliştirmeye girişmiştir. Bu anlamda insan haklarına içkin çelişkiyi ortaya koymuştur. Bu çelişki, ya vatandaş haklarının insan hakları olduğu ya da insan haklarının vatandaş hakları olduğu yönünde totolojik bir sonuç doğmasından kaynaklanmaktadır (Rancière, 2009: 57). Şöyle ki; Rancière'nin ifade ettiği üzere (2009: 57), ilk durumda insan haklarının siyasallıktan bağımsız kişilerin hakkı olduğu varsayımıyla, haklar hiçbir hakkı olmayanların hakkı ve

¹⁵ Arendt, burada Hitler'in "hak, Almanlar için iyi olandır" düsturundan hareketle bir açıklama getirmektedir.

dolayısıyla bir hiç anlamına gelmekte; ikinci durumda ise zaten vatandaş durumunda olan ve hak sahibi olanların hakkını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle, Arendt'in yakaladığı çelişki, insan haklarının hak sahibi olanların yararlanabileceği bir hak olduğuna ve siyasallıktan bağımsız olmadığına yöneliktir. Buradan hareketle, Arendt'in vatandaşlığı bir insanın haklarının garantörü olarak konumlandığı görünmektedir.

Bu çerçevede Benhabib, Arendt'in bu çelişkiyi aşmak için sunduğu haklara sahip olma hakkının anlamını tartışmaktadır. Öncelikle, haklara sahip olma hakkı ikili talebi açığa çıkarmaktadır: belirli bir haklar düzeni ve herkesin bu düzene ait olması (Hönig, 2006: 107). Bu anlamda Benhabib, haklara sahip olma hakkı deyişindeki “hak” kavramının iki farklı kullanımına dikkat çekmektedir. Buna göre; “...hakkı” ifadesi ahlaki bir buyruğu ifade etmekte, yani “tüm insanlara bir topluluğun mensubu ve bu topluluğun koruması altında bulunmaya hak kazanmış kişiler olarak muamele edin” anlamını içermektedir (Benhabib, 2018: 66). Dolayısıyla Arendt, insan türünün bir üyesi olması nedeniyle her insanın haklara sahip olma hakkının tanınmasını gerekli görmekte ve bundan dolayı Benhabib tarafından “politik modernist” olarak yorumlamaktadır (Benhabib, 1990: 168). Öte yandan, “haklara...” ifadesi ise hukuki-sivil bir topluluğun ortağı olarak karşılıklı hak ve yükümlülükleri, yani sivil ve politik ya da vatandaş haklarını anlatmaktadır (Benhabib, 2018: 69). Böylelikle Benhabib'in düşüncesinde haklara sahip olma hakkının bir yandan ahlaki diğer yandan politik bir içerimi vardır. Yani, tıpkı konukseverlik hakkında olduğu gibi ahlaki bir boyut da taşımaktadır.

Kant'ın konukseverliğinde karşımıza çıkan başka topraklarda düşmanca muamele görmeme ahlaki talebi gibi Arendt'in bir topluluğun üyesi olma yönündeki ahlaki talebi de bazı muğlak noktalar barındırmaktadır. Benhabib'e göre (2018: 67) Arendt, odaklandığı üyeliğe yönelik taleplerin muhatabının, yani talebi karşılayacak diğer kişilerin insanlığın kendisi olduğunu ileri sürmekte ve açık ve belirsiz kalmaktadır. Ancak, her ne kadar açık ve belirsiz olarak görünse de Arendt'in cumhuriyetçi fikirleri bu belirsizliği ortadan kaldırır gibi görünmektedir. Kant'ta cumhuriyete dayalı hükümdarın yetkisine verilen üyeliğe ilişkin karar, Arendt'in düşüncesinin temellerinde eşit haklara sahip olmanın ancak tüm bireylerin karşılıklı kabulü ile garanti altına alınacağı fikrinden dolayı cumhuriyetçi yönetim biçimine dayandırılmaktadır (Benhabib, 2018: 75). Başka bir deyişle, Arendt eşit haklar için cumhuriyet düzenini gerekli görmekte ve ötekinin üyeliğine ilişkin esasların cumhuriyet düzeni içerisinde belirleneceğini ileri sürmektedir. Fakat bu durum, Arendt'in de farkında olduğu üzere, cumhuriyetçi düzenin “içerdekiler” ve “dışardakiler” yaratmasından kaynaklanan paradoksu ortadan kaldırmamaktadır (Benhabib, 2018: 75). Dolayısıyla cumhuriyetçi düzen politik olarak eşitliği sağlamasına rağmen, üyeliğe yönelik talebi bazı çerçeveler içinde sınırlandırmakta ve

“biz” ve “öteki” ayrımını korumaktadır. Arendt’in bu yaklaşımı, Benhabib’in ifadesiyle (2018: 75-76) “politik eşitlik sığınağı bazılarını koruyacak biçimde genişletilse bile asla tümünü barındıracak kadar genişleyemez” durumunu gün yüzüne çıkarmaktadır. Buradan hareketle Benhabib, “politik bir topluluğa üyelik hakkı” olarak öne sürülen haklara sahip olma hakkının genişletilmesini; yani insan olma niteliği temel alınarak, insanın herkes tarafından hukuki bir şahıs olarak kabul edildiği ve tanındığı dünya hukuk düzenini önermektedir (Benhabib, 2013: 31; Aydın, 2016: 142).

Arendt için haklara sahip olma hakkı ancak sınırları belirlenmiş bir yönetim biçimi ile sağlanabilmektedir. Bu anlamda Benhabib de Arendt’e katılarak, politik aktörlerin her zaman şehirler, bölgeler, devletler ya da uluslar ötesi kurumlar içerisinde temsil, katılım ve müzakere mekanizmalarını sağlayacak sınırlandırılmış topluluklara ihtiyaç duyduğunu ileri sürmektedir (Benhabib, 2006c: 169). Başka bir deyişle, medeni ve kamusal hayat, konuşma ve eyleme geçme hakkının imkânı için gerekli görünmektedir (Benhabib, 1999a: 190). Fakat, bu sınırların gerekliliği bir yandan da tehlike barındırmaktadır. Şöyle ki; ulus-devlet sistemi sınırları vasıtasıyla dışarıda bırakmaya, yani ötekileştirmeye yol açma potansiyeli taşıırken, aynı zamanda sınırların ötesinde saldırganlık eğilimi de göstermektedir (Benhabib, 2018: 71). Bu anlamda, gerek Kant’ta gerekse Arendt’te evrensel ahlaki hakkın, politik ve hukuki olarak oldukça sınırlı bir çerçeveye içerisine alındığını ve bundan dolayı da kendi içlerinde dışarıda bırakmaya zemin hazırladığını ileri sürmektedir (Benhabib, 2018: 76). Başka bir ifadeyle, bu sınırlandırmalar, aynı zamanda öteki ile kurulacak ilişkiye yönelik sınırlandırmalar olarak karşımıza çıkmakta ve politik üyeliğe yönelik çözüm getirmekte yetersiz kalmaktadır. Dolayısıyla sınırların olması veya olmaması ya da konukseverliğin koşullu veya koşulsuz olması sorunu içinden çıkılmaz paradoksu sürdürmektedir. Benhabib ise belirli sınırlar içerisinde egemenlik, yani demokratik öz yönetim hakkı ile evrensel hak talepleri arasındaki bu gerilimi, liberal demokrasilerin özeğinde yatan ikilem olarak görmekte ve bu iki idealin içsel yeniden yapılandırılması ile politik üyelik sorunun çözüme kavuşacağını ileri sürmektedir (Benhabib, 2018: 12).

Benhabib, bir yandan demos’un gerekliliği konusuna katılmakta, fakat diğer yandan ötekileştirmeyi ve dışlamayı hoş görmemektedir. Bu çerçevede, haklara sahip olma hakkının kimliğimizin hem genelleştirilmiş öteki hem de somut öteki olarak kabul edilmesini içerdiğini belirtmekte; insanları yalnızca ben/biz gibi olduğu için haklara sahip olarak görmenin farklı olmayı gerektiren bireysellikleri reddettiğini, fakat insanları yalnızca ben/biz gibi olmadığı ve farklı olduğu için haklara sahip olmayan olarak görmenin ise ortak insanlığı reddettiğini ifade etmektedir (Benhabib, 2008b; 2013: 100-101). Buradan hareketle de Arendt’e atıfla yeni bir

insan hakları anlayışı geliştirmeyi hedeflemekte ve politik üyelik sorununa çözüm olarak paradoksu yumuşatacak olan demokratik yinelemeler kavramını ileri sürmektedir. Diğer bir ifadeyle Benhabib, evrensel hak talepleri ile demokratik öz belirlenim hakkı arasında ve evrenselcilik ile tikelcilik arasında eleştirel bir konumda yer almaktadır. Ayrıca bu konumu doğrultusunda gerilim içindeki her iki idealin birbirini içselleştirilmesi sağlayacak demokratik yinelemeleri önermektedir. Fakat, Benhabib'in bu çözümüne geçmeden önce, politik üyeliğin temas ettiği bir diğer mesele olarak küresel adalet ve göç ile ilgili sorunları göz önüne almak gerekmekte ve bu nedenle de Benhabib'in uğrak noktalarından biri olan John Rawls'u da ele almak gerekli görülmektedir.

2.3. Halkların Yasası ve Küresel Adalet

Benhabib'in politik üyeliğe ve dolayısıyla öteki ile kurulacak ilişkiye yönelik düşüncesini geliştirirken özeğine aldığı ve eleştirdiği bir düşünür de John Rawls'tur. Benhabib Rawls'un özellikle toplumu nasıl tasvir ettiği, göç olgusuna nasıl baktığı ve uluslararası toplumu nasıl kurguladığı noktasında değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu çerçevede, Rawls'un, 1999'da yayımlanan *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması* (*Law of Peoples with Idea of Public Reason Revisited*) adlı çalışmasında adaleti merkeze alan bir uluslararası toplum modeli geliştirmesine odaklanmaktadır. Rawls'un amacı adalet ilkelerine göre kurgulanmış ve iyi düzenlenmiş bir uluslararası toplum modeli ile liberal ve liberal olmayan toplumlar arasında kurulacak ilişkinin nasıl olması gerektiğine dair bir çözüm sunmaktır. Öte yandan bu modelini öne sürerken 1971 yılında yayımlanan *Bir Adalet Teorisi* (*A Theory of Justice*) ve 1993 yılında yayımlanan *Siyasal Liberalizm* (*Political Liberalism*) çalışmalarında yer verdiği başlangıç durumu, bilgisizlik peçesi, makul çoğulculuk, örtüşen uzlaşım (consensus) ve kamusal akıl fikirlerini temel almaktadır. Dolayısıyla Rawls'un uluslararası toplum modelini okurken bu fikirlerini hareket noktası olarak belirlemek gerekli görünmektedir.

Rawls, Bir Adalet Teorisi'nde temel yapının¹⁶ nasıl kurgulanması gerektiğine odaklanmakta ve *hakkaniyet olarak adalet* (*justice as fairness*) anlayışı gereği, hakkaniyet ile işleyen bir süreçle ulaşılabilecek adil ilkeleri belirlemeye çalışmaktadır (Borovalı, 2006: xi; Denli, 2018: 128). Diğer bir deyişle, adil bir liberal toplumda var olan kurumlara yön verecek temel ilkelere ulaşmayı hedeflemektedir. Bu anlamda Rawls, geleneksel sözleşme kuramını hareket noktası olarak ve liberal toplumun üyelerini bu sözleşmede taraflar olarak belirleyerek (Macit,

¹⁶ Rawls, "temel yapı" ile toplumun başat toplumsal, siyasal ve ekonomik kurumlarının oluşturduğu ve nesilden nesile aktarılacak sürdürülen iş birliği düzenini kastetmektedir (Rawls. 2007: 57).

2015: 214) düşüncesini geliştirmektedir. Bu sözleşme kurgusunu ise *başlangıç durumu* (*original position*) olarak adlandırdığı hipotetik duruma ve *bilgisizlik peçesi* (*veil of ignorance*) olarak adlandırdığı kuramsal ögeye dayandırmaktadır.

Rawls'a göre (2020: 41), başlangıç durumu “belirli bir adalet kavramına öncülüğü karakterize eden mutlak bir faraziye hal olarak anlaşılmalıdır”. Bu anlamda, doğa durumuna denk gelen ve adalet ilkelerinin seçilmesi noktasından tarafsızlığı önceleyerek, adil iş birliği koşullarının özgür ve eşit bireylerce belirlendiği durumu yansıtmaktadır (Kocaoğlu, 2015: 36). Bu doğrultuda başlangıç durumunda bireylerin rasyonel, özgür ve eşit olduğunu önsel olarak kabul etmektedir. Böylelikle bireylerin adil toplumun ilkelerini belirlerken rasyonel olarak kendi hayat planlarına uygun olarak en iyi adalet ilkelerini¹⁷ seçeceklerini düşünmektedir (Kocaoğlu, 2015: 38). Bununla birlikte Rawls, başlangıç durumunda bilgisizlik peçesinin aracılığını başat görmektedir. Bilgisizlik peçesi ile farazi olarak katılımcıların bazı özel olguları bilmediği; yani kimsenin karşısındaki kişinin yerini, statüsünü, sınıfını ve bununla birlikte kendisinin de zekasını, gücünü ve doğal yeteneklerin ve varlıkların dağıtımındaki şansını bilmediği kabul edilmekte ve bu sayede adalet ilkelerini yalnızca kendi düşünceleri ile değerlendirmektedirler (Rawls, 2020: 163-164). Başka bir ifadeyle, müzakereye katılan tarafların ilkelerini, dünya görüşlerini ve yaşamdaki iyi anlayışlarını gizlemekte, bireylerin tüm bağlam ve özelliklerinden sıyrıldığı bir durumu yansıtmaktadır (Aydın, 2015: 78). Bu anlamda bilgisizlik peçesi, tarafların objektifliğine ve tarafsız olarak adil ilkelerin belirlenmesine olanak sağlamaktadır (Kocaoğlu, 2015: 47). Diğer bir deyişle, bilgisizlik peçesi adil ilkelerin belirlendiği müzakere ortamında tarafların eşit olmasını ve herkesin uygulanabilir göreceği iyyinin tarafsızca belirlenmesini garanti etmektedir.

Rawls'un bu sözleşme tasviri ile evrenselci bir adalet fikri öne sürdüğü düşünülebilmektedir. Bunun sebebi ise soyut aklı merkeze alarak ve farklılıkların çatışmalı içeriğinin artalanı itilerek uzlaşmanın aranması ile hak ve özgürlüklerin doğal hak statüsünde ele alınmasıdır (Denli, 2018: 130). Dolayısıyla Rawls, ilkeleri direkt sunmak yerine metodolojiyi sunmayı hedeflese de herkesin aynı adalet ilkelerine ulaşacağı fikrini benimsemektedir. Bu nedenle Rawls, liberalizmin temeli olan bireylerin kendi yaşamlarını

¹⁷ Rawls düşünümsele süreç sonunda iki adalet ilkesine ulaşılacağını öngörmektedir. İlk ilke olan *özgürlük ilkesi* herkesin, diğerlerinin özgürlükleriyle uyumlu olarak eşit temel özgürlüklere sahip olduğunu belirtmekte; siyasal özgürlük, ifade özgürlüğü, düşünce özgürlüğü, mülkiyet hakkı gibi insan hakları düşüncesini yansıtan hak ve özgürlükleri kapsamaktadır. İkinci ilke ise sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin düzenlenmesini odağına almakta ve ilk olarak eşitsizliklerin en dezavantajlıların yararına olması gerektiğini (ki bu *fark ilkesi* olarak adlandırılır), ikinci olarak ise toplumdaki mevkilerin fırsat eşitliği bozulmadan herkese eşit olarak açık kalması gerektiğini ifade etmektedir (Rawls, 2020: 90).

özgürce kendilerinin şekillendirmesi ilkesine engel olan kapsamlı bir liberal adalet fikri öne sürdüğü ve çoğulculuk karşısında yeterli çözüm getiremediği ile eleştirilebilmektedir.

Rawls kendisini yöneltlen eleştiriler doğrultusunda, çoğulculuk gerçeğini ön planda tutarak, iyi bir toplum düzenini yeniden kurgulamaya girişmektedir. Bu anlamda Rawls, *Siyasal Liberalizm*'de hakkaniyet olarak adalet anlayışını siyasal adalet anlayışına dönüştürme hedefiyle kapsamlı doktrinler ile siyasal anlayışlar arasında ayrıma gitmektedir. Rawls'un buradaki amacı, özgür ve eşit kabul edilen ve iş birliği içinde olan vatandaşlar arasında adil kuralların ne olduğunu ve bununla birlikte demokratik toplumun gereği olarak özgür kurumların varlığı nedeniyle kaçınılmaz olan makul çoğulculuk ile toplumun varlığını istikrarlı olarak nasıl sürdürebileceğini açıklamaktır (Rawls, 2007: 49-50). Diğer bir deyişle, günümüzde göz ardı edilemez bir gerçek olarak çoğulluğa uygun bir adalet fikrine odaklanmaktadır.

Rawls'a göre (2007: 24), liberal veya liberal olmayan ve dinsel veya dinsel olmayan makul doktrinlerin bulunduğu bir topluluğunun özgür iradesi ile kabul edeceği ve özgürce yaşayarak kendi erdemlerini belirleyebileceği, anayasal demokrasi çerçevesinde iyi düzenlenmiş ve istikrarlı bir yapı kurarak siyasal adaleti sağlamak hareket noktasıdır. Bu anlamda liberalizmin toplumsal yaşamın tüm alanlarını düzenleme, yani kapsamlı bir doktrin olma savından vazgeçerek (Denli, 2018: 130) siyasal açıdan kurgulamaktadır. Rawls bu siyasal kurgusunu ise temelde *makul çoğulculuk (reasonable pluralism)* olgusunun gerçekliğine istinaden açıklamaya gitmektedir. Bu anlamda makul çoğulculuğu, toplumdaki görüşler, inançlar, değerler vb. bakımından farklı iyi kavrayışı olan birey ve grupların, öteki iyi kavrayışlarını saygıya değer görme ve hoşgörülü davranma zorunluluğunun olmadığı basit çoğulculuktan ayırmaktadır (Çelik, 2016: 91). Rawls, makuliyet kavramını şu şekilde ele almaktadır (2007: 93):

Kişiler, bir yönüyle, eşitler arasında, diğerlerinin de aynı şekilde hareket edeceğini düşünerek, iş birliğinin hakkaniyetli şartları olmak üzere ilkeler ve standartlar önermeye ve bunlara isteyerek uymaya hazırlarsa, makul sayılırlar. Bu normları herkes için makul görürler ve bu anlamda onları meşru kabul ederler ve diğerlerinin önereceği adil şartları da tartışmaya hazır olurlar.

Bu anlamda makuliyet kavramı özgür ve eşit olan bireylerin farklılıklarını belirli bir uzlaşma çatısı altında toplamayı önermektedir. Daha açık ifadeyle, özgür ve eşit olarak bir toplumda var olan bireylerin makul olabilmeleri, toplumsal dayanışmanın sürekliliği için adil şartlar ileri sürebilmeleri ve yeri geldiğinde kendi çıkarlarının tersine olsa da bu adil şartlara uymaya hazır olmalarına (Rawls, 2007: 27) bağlanmaktadır. Yani makul çoğulculukta farklı iyi anlayışlarına sahip birey ve grupların varlığıyla birlikte bu birey ve grupların öteki iyi anlayışlarının da benimsenmeye değer olduğu kabul edilmektedir. Böyle bir makuliyet konumu, her insanın benzer bazı değerlerde birleştiği ve eşit derecede değer görme hakkının

olduğunu açığa çıkarmaktadır. Bu yaklaşım ise Benhabib'in öne sürdüğü "genelleştirilmiş öteki"nin konumunu yansıtmakta ve karşılıklı evrensel ahlaki saygı ilkesinin gereğini yansıtmaktadır.

Rawls, *örtüşen görüşbirliği* (*overlapping consensus*) fikrini, makul çoğulculuğun olduğu bir toplumda istikrar ve uzlaşmayı sağlayan siyasal liberal adaletin ilkelerinin neler olduğu ve bu ilkelere nasıl ulaşılabileceği noktasında devreye sokmaktadır. Örtüşen görüşbirliği, toplumda her biri ahlaki, dini ve felsefi anlayışlar bakımından farklılaşan makul kapsamlı doktrinlerin farklı gerekçelerle uygun gördükleri ve aynı zamanda herhangi bir makul kapsamlı doktrini benimsemeden ulaşılan ortak noktayı temsil etmektedir (Borovalı, 2006: xvii). Başka bir ifadeyle Rawls, örtüşen görüşbirliğini ne kapsamlı doktrinler arasında bir denge sağlamayı ne de siyasal toplumdaki belirli doktrinlere uyarlamayı hedeflediğini; aksine karşılıklılık ölçüsü ile makul kapsamlı doktrinlerin doğru nedenlerle ulaşacağı bir görüşbirliği olarak ileri sürmektedir (Rawls, 2007: 30-31). Bu anlamda Rawls, makul farklılıkların varlığının kabulünden yola çıkarak, bu makul farklılıkların kamusal tartışma içerisinde kendi iyi anlayışları çerçevesinde eritilmeden yer alabilmesinin imkanını tartışmaktadır. Dolayısıyla burada farklılıkların uzlaşısı ile eritilmesinden ziyade, bu farklılıkların içtenlikle benimsenmesinin gidiş yolunu belirleyen bir uzlaşısı söz konusu olmaktadır.

Rawls için örtüşen görüşbirliğine ise *kamusal akıl* (*public reason*) ile ulaşılmaktadır. Bu anlamda kamusal akıl en basit ifadesiyle yurttaşların kendi makul siyasal adalet anlayışına inanması ve öteki yurttaşların da özgür ve eşit olarak kabul edeceğini düşündüğü akıl yürütme biçimidir (Rawls, 2006: 153). Kamusal akıl, Rawls'un ifadesiyle (2007: 56) "vatandaşların kamusal forumda anayasal esaslar ve adaletin temel meseleleri ile ilgili konularda kullandıkları akıl yürütme yolu" olarak açıklanmaktadır. Dolayısıyla Rawls, kamusal alanı siyasi alan dışında olan sivil toplumda görmez; aksine öncelikle hukuk alanı olmak üzere devlet ve devlet kuruluşlarında görmektedir (Benhabib, 1999c: 114). Bu anlamda, Rawls'a göre (2006: 153; 2007: 257;) kamusal akıl; temel hak ve özgürlükleri belirleyen bir içeriğe sahip, bu hak ve özgürlüklere bireysel veya genel faydayı amaçlayan değerler karşısında öncelik sağlayan ve tüm vatandaşların bu hak ve özgürlüklerini güvence altına alan usuldür. Bu noktada, her ne kadar farklı kapsamlı doktrinlerin kamusal/siyasal tartışmaya dahil olmasına yönelik fikri benimsese de çoğulculuğu makuliyet kavramıyla sınırlandırmakta ve örtüşen görüşbirliği ile istikrar sağlama amacı doğrultusunda yine farklılıkların bir uzlaşısı potasında eritilebileceği düşünülebilmektedir. Öte yandan kamusal akıl fikriyle de siyasal tartışmanın çerçevesini çizildiğinden farklılıkların törpülenebileceği düşünülebilmektedir. Başka bir ifadeyle,

bireylerin farklılıklarının ön planda olduğu ve bu farklılıkların belirli çerçevelerle sınırlandırılmadan kavranmaya çalışıldığı somut ötekilik konumuna ters düşmektedir.

Rawls, *Halkların Yasası*'nda ise buraya kadar anılan kavramsal çerçeve ile uluslararası bir toplum perspektifi geliştirmeye yönelmektedir. Bu doğrultuda Rawls, yukarıda ele alınan yaklaşımlarında kapalı bir toplum varsaymaktadır. Rawls'a göre (2007: 84): demokratik, yani siyasal bir toplum kendine yeterli olması ve yaşamsal amaçların karşılanması noktasında yoksunluğun olmaması nedeniyle tam; bu topluma girişin yalnızca doğumla, çıkışın ise yalnızca ölümle mümkün olması nedeniyle de kapalıdır. Fakat, *Halkların Yasası*'nda bu kapalı toplum varsayımından vazgeçerek adil liberal bir toplumun diğer toplumlarla kuracağı ilişkinin çerçevesini belirlemeye odaklanmakta ve adil bir dış politikanın kurulmasında gerekli olan ilkeleri belirlemeye koyulmaktadır (Borovalı, 2006: xviii). Bir anlamda Rawls, kapalı toplumda kurguladığı evrenselci adalet anlayışını, uluslararası ilişkiler alanında kültüralist bir biçimde yeniden kurgulamaya ve adalet fikrini toplumsal sınırların ötesine taşımaya yönelmektedir.

Rawls toplumlar arasında ilişkileri düzenlerken ilk olarak halklar ve devletler arasında bir ayrıma gitmektedir. Bu ayrımda Rawls, uluslararası alanda devlet ve devlet çıkarını esas gören realist anlayıştan uzak durmakta ve küresel adalet noktasında ilgili aktörler olarak "halklar"ı görmektedir (Macit, 2015: 218). Rawls'a göre (2006: 26) devletlerin uluslararası hukuktan kaynaklı olarak egemenlik yetkileri ve devletler başka devletlerle ilişkilerinde çıkarlarını gözettiğinden adil bir uluslararası alan kurulamayacaktır. Halklar ise devletler gibi sağgörülü ve akılcı çıkarları adına hareket etmez; ahlaki bir karaktere ve adil veya düzgün bir rejime sahip olmakla birlikte, hak ve görevleri öteki toplumlarla karşılıklı olarak onaylayacakları yasa ile ortaya çıkmaktadır (Rawls, 2006: 28). Dolayısıyla Rawls uluslararası alanda çoğulculuğu kabul etmekle birlikte, halkları makuliyet kavramında olduğu gibi bazı sınırlar çerçevesinde ve devletlerden veya diğer toplumlardan ayırarak ele almaktadır. Bu noktada Rawls birbirinden farklı beş toplumdan¹⁸ söz etmektedir. Rawls bu toplumlar arasından liberal halkları ve düzgün halkları *iyi düzenlenmiş halklar* olarak konumlandırmakta (Rawls, 2006: 2-3), diğer toplumların ise kendilerine özgü sebeplerden dolayı iyi düzenlenmedikleri

¹⁸ Rawls bu toplumları, makul liberal halklar, düzgün halklar, yasatanımsız devletler, zorluk içindeki toplumlar ve iyiliksever mutlakiyetçiler olarak sınıflandırmaktadır. Yasatanımsız devletler, tüm toplumlar için geçerli olan insan haklarını ihlal eden ve diğer toplumlarla ilişkilerde şiddet ve kuvvet kullanan, saldırgan ve tehlikeli devletlerdir. Bu anlamda bu devletlere yaptırımlar ve müdahale gerekebilmektedir (Rawls, 2006: 86-87). Zorluk içindeki toplumlar, saldırgan olmayan, fakat insan kaynaklarından, maddi zenginliklerden, siyaset ve kültür geleneklerinden yoksun olmaları dolayısıyla iyi düzenlenmiş bir toplum olamayan toplumlardır. Bu anlamda iyi düzenlenmiş toplumlar bu toplumları halklar topluluğuna dahil etmek için destek vermelidir (Rawls, 2006: 115-116). İyiliksever mutlakiyetçi toplumlar ise insan haklarına saygı göstermelerine rağmen, üyelerinin siyasal karar alma süreçlerinde pasif kalmaları dolayısıyla iyi düzenlenmiş toplum kategorisine dahil edilmemektedir (Rawls, 2006: 2-3).

ileri sürülmektedir. Bu anlamda, halklar topluluğu olarak nitelenen iyi düzenlenmiş toplumların ikinci başlangıç durumunda yer alarak müzakere süreçlerine katılımlarını öngörmektedir.

Rawls'a göre (2006: 24) liberal halkların temel özellikleri; vatandaşların çıkarlarına hizmet eden demokratik ve adil bir hükümetin olması, vatandaşların ortak duygular çerçevesinde birleşebilmesi ve siyasal (ahlaki) bakımından doğruluk ve hak kavramlarına bağlılığı gerektiren ahlaki doğanın olmasıdır. Yani liberal halklar insan haklarına saygılı, ortak iyi ile ulaşılan adalet anlayışına sahip eşit ve özgür yurttaşların olduğu halkları ifade etmektedir (Meydan, 2018: 89). Öte yandan düzgün halklar ise saldırgan amaçları olmayan, ortak iyiden oluşturulmuş bir adalet fikri ve bu adalet fikrinden kaynaklı olarak insan haklarını güvence altına alan, hukuk sistemi içerisinde üyelerine ahlaki görev ve yükümlülükler yükleyen ve fakat üyelerinin eşit temel haklara sahip olmadığı toplumlardır (Rawls, 2006: 69-71). Dolayısıyla düzgün halklar da liberal halklarda olduğu gibi ortak iyi düşüncesinden hareketle adalet anlayışı geliştirebilen ve insan haklarına saygılı halklar olarak görülmekte ve halklar topluluğunun üyesi olabilmektedir. İşte Rawls bu iki topluluk kategorisinin oluşturduğu iyi düzenlenmiş toplumların uluslararası alandaki adalet ilkelerinin belirlenmesinde söz sahibi olmasını olanaklı görmektedir.

Rawls, uluslararası alanda, sözleşme fikrini tekrar gündeme getirmektedir. Ancak, burada daha önceki sözleşme kurgusundaki gibi toplumun adil şartlarını belirlemeye değil, küresel adaletin sağlanmasına odaklanmaktadır (Meydan, 2018: 91). Rawls ikinci başlangıç durumu adlandırdığı bir hipotetik durum kurgulayarak adalet ilkelerine ulaşılacağını ön görmektedir. Rawls'a göre (2006: 31) iki kademeli bir müzakere süreci olan başlangıç durumunun ilk kademesi yerel ölçekte gerçekleşen ve liberal toplumların eşit, özgür, akılcı ve makul vatandaşların temsiliyle temel yapının belirlenmesini içermektedir. Böylece liberal toplumların iki kez, düzgün halkların ise sadece ikinci kademede olmak üzere bir kez başlangıç durumunda olduğunu savunmaktadır (Rawls, 2006: 75).

İkinci başlangıç durumunda katılımcılar, ilk kademede olduğu gibi toplumun üyesi değil, iyi düzenlenmiş halkların temsilcileridir (Macit, 2015: 216). Bu aynı zamanda bireylerin bir toplumun üyesi olarak konumlanmasını ve küresel adaletle ilişkin konularda söz haklarını temsilcilerine devrettiklerini ifade etmektedir. Bu konumda iyi düzenlenmiş halkların temsilcilerinin yine bilgisizlik peçesi ile bir araya gelmesi söz konusu olmakta, katılımcılar temsil ettikleri halkın gücünü, toprak büyüklüğünü veya nüfusunu bilmemekte, fakat hangi halkı temsil ettiğini bilmektedir (Rawls, 2006: 34). Dolayısıyla böyle bir bilgisizlik peçesi durumunda taraflar hangi halka mensup olduklarını bildiklerinden, yerel topluluk düzeyinde geçerli olan bilgisizlik peçesinden daha az katı olduğu düşünülebilmektedir (Denli, 2018: 133).

Böylelikle halkların temsilcileri özgür, eşit, akılcı, hakkaniyetli ve bu anlamda makul kabul edilerek, Halklar Yasasının içeriği hakkında tartışma yürütmeleri ön görülmektedir. Ayrıca Rawls bu tartışmaların ilk kademe başlangıç durumunda belirlenen liberal adalet anlayışını yansıtacağını düşünmektedir (Rawls, 2006: 34-35). Dolayısıyla Rawls'un en iyi adalet ilkelerinin liberal toplum içerisinde belirlenen ilkeler olduğu ve bunların uluslararası alanda da kabul göreceği ön kabulünden hareketle düşüncesini geliştirdiği söylenebilmektedir. Nitekim Rawls, düzgün toplumların temsilcilerinin, liberal toplumların temsilcilerinin onayladığı Halklar Yasasını kabul edeceğini belirtmektedir (Rawls, 2006: 68). Ancak bu noktada liberal olmayan halkların neden veya nasıl liberal halkların temsilcilerinin uygun gördüğü Halkların Yasası'nı onaylayacağı sorusu cevapsız kalmaktadır (Benhabib, 2018: 86-87). Bu bağlamda, her ne kadar liberal olmayan düzgün halklara da küresel adaletin belirlenmesi noktasında müzakerelere katılma rolü verilse de son kertede buradan çıkan sonuç liberal halkların belirlediği ilkeler¹⁹ olmakta ve bu ilkeler liberal ve liberal olmayan tüm toplumlar için geçerli kabul edilmektedir. Yani, halklar hukuku siyasal liberalizme dayandırılmaktadır.

Halklar Yasası'nda insan haklarına özel bir önem atfetmektedir. Bu önemin nedeni ise savaşın hükümet politikası olmaktan çıkarak, yalnızca kendini koruma ve insan hakları ihlallerine karşı müdahale söz konusu olduğunda meşru görülebilmesi ve bir rejimin içerideki özerkliğinin sınırlandırılmasındandır. Bu anlamda insan haklarının önemi, toplum düzeninin korunması, öteki toplumlardan zarar görmeyen engellenmesi ve halklar arasında çoğulculuğa bir sınır getirmesi noktasında belirlemektedir. Bununla birlikte Rawls, insan haklarını, “yerel siyasal ve toplumsal kurumların düzgün kalabilmeleri için gerekli, ancak yeterli olmayan standartları” belirlediğini ileri sürmektedir. Öte yandan bu haklar, Halkların Yasası'nın bir gerçeği olduğu ve yerel ölçekte desteklenip desteklenmediğine bakılmaksızın tüm toplumlar için bağlayıcı olduğu gerekçesiyle evrensel haklar olarak ilan etmektedir. Ayrıca, bu haklara saygı göstermeyen ve ihlal eden devletlere (yasatanırmaz devletler) müdahale yolunu açmaktadır (Rawls, 2006: 85-86). Bu anlamda, Rawls insan haklarına, bir toplumsal ve siyasal yaşamın içerisindeki haklardan ayrı bir konum atfetmekte ve fakat hem toplum içerisindeki hem de uluslararası alandaki ilişkilerde bir temel niteliği yüklemektedir. Öte yandan, savaşın önlenmesi noktasında Kantçı geleneği izleyerek “ulusların hukuku”na benzer bir yaklaşımı

¹⁹ Rawls bu ilkeleri şu şekilde sıralamaktadır (2006: 38): i) halklar özgür ve bağımsızdır, öteki topluluklar bu özgürlük ve bağımsızlığa saygı göstermelidir, ii) halklar anlaşmalara ve taahhütlere uymalıdır, iii) halklar eşittir ve onları bağlayan anlaşmalara taraftır, iv) halklar içişlerine müdahale etmeme sorumluluğunu gözetmelidir, v) halklar kendini savunma hakkına sahiptir, fakat kendilerini savunma amacı dışında savaş çıkarma hakları yoktur, vi) halklar insan haklarına uymalıdır, vii) halkların, adil ya da düzgün siyasal ve toplumsal rejime sahip olmalarını engelleyen olumsuz koşullar altından yaşayan diğer halklara yardım etme yükümlülüğü vardır.

benimsediği düşünölebilmekte, fakat Kant'ta olduğu gibi bu ulusların hukukunu bir milletler federasyonuna değil, herkesin bağlı olduğu Halkların Yasasına dayandırmaktadır.

Rawls'un insan haklarına verdiği önem karşısında bir de göç olgusuna dair görüşlerine değinmekte fayda vardır. Rawls'a göre (2006: 40), tarihsel bakımdan bir topluluğun sınırları keyfi olarak belirlenmiş gibi görünse de bir halkın hükümetinin halkın toprakları ve nüfusu üzerinde sorumluluk alması ve halk adına eylemesi gerekmektedir. Bu sorumluluk halk adına eyleyen hükümete toprak ve nüfusu koruma görevi yüklemektedir. Aynı zamanda böyle bir görüş Rawls'un adalet konusunda fikir yürütürken kozmopolit değil; devleti merkeze alan bir açıdan baktığını göstermektedir (Benhabib, 2013: 31). Diğer taraftan, Rawls için içinde yetişilen, tarihinden ve geleneğinden yararlanan, her türlü yönüyle kendini ifade etmek için dilinin kullanıldığı toplumu ve kültürü terk etmek zordur (Rawls, 2007: 256). Dolayısıyla göç etmek ve başka bir topluma entegre olmak insanın alıştığı toplumsal ve kültürel değerlerin dışına çıkması anlamına geleceğinden istenmeyeceği varsayılmaktadır. Bu bağlamda Rawls böyle güçlü bağlılıkların olmasının önemine dikkat çekerek, temel yapıya yönelik belirlenen ilkeler göç etme hakkını tanıyabileceğini, lakin böyle bir hakkın kişilerin yaşamı boyunca kabul ettiği adil temel yapıyı bozmayacağını ileri sürmektedir (Rawls, 2007: 306). Bununla birlikte Rawls göçü önlemeye yönelik yaklaşımının nedenini; bir taraftan belirli sınırlar içerisindeki bir halkın anayasal ilkelerini ve siyasal kültürünü muhafaza etmeye, diğer taraftan ise halkların tükettikleri kaynaklarını ve topraklarını başka toprakları işgal ederek veya izinsiz göç ederek telafi etmeye yönelmelerini engellemeye dayandırmaktadır (Rawls, 2006: 40). Başka bir deyişle, Rawls'un göçe karşı olumsuz bir tavır almasının sebebi, sadece Kantçı anlamda kendini koruma hakkı çerçevesinde komşunun güvensiz olması ve savaşa sebep olabilmesi değil, aynı zamanda sınırları belirli bir topluluğun anayasal, siyasal, kültürel ve tarihsel değerlerini korumaktır. Fakat burada, Rawls topluluktan çıkışın ölümle gerçekleşeceğini düşüncesi karşısında, Arendt'in argümanı çerçevesinde belirli bir topluluğa bağlı olmayan, yeryüzünün posası konumunda olanların niteliğinin ne olacağı bir sorun olarak görölebilmektedir. Ayrıca bu konumda olanların küresel adaletin ilkelerinin belirlenmesine katılması da söz konusu olmamakla birlikte, tüm toplumlar için geçerli ve bağlayıcı olan insan haklarından yararlanabilmeleri, herhangi bir topluluk üyesi olmadıklarından mümkün görünmemektedir.

Benhabib'in Rawls'un açıklamalarına yönelik eleştirilerinin ilk boyutu, daha önce de bahsedildiği üzere, sözleşme fikri çerçevesinde başlangıç durumu ve bilgisizlik peçesi ile sunulan tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlarından koparılmış türedi benlik fikrine yöneliktir. Bununla birlikte bir diğer eleştiri odağı kapalı ve tam toplum varsayımına dayanmaktadır. Benhabib bu varsayımın, Rawls'un kişilerin iyiye ulaşma ve onu takip etme kapasiteleri olduğu

ile adalet bilinci ve ortaklaşa girişimde bulunma kapasiteleri olduğu yönündeki fikri ile çeliştiğini belirtmekte; bireylerin iyi anlayışlarının, onları doğduğu topluluğun dışına sürükleyebileceğine veya halkın sınırları dışında ortak anlayışları (uluslararası kadın grupları gibi) benimseyebileceğine değinmektedir (Benhabib, 2018: 95-96). Başka bir ifadeyle Benhabib, kapalı ve tam bir toplumun bireyin özgürce iyi hayat anlayışını belirlemesine ve o yönde ilerlemesine aykırı olduğunu ve böyle bir toplumun liberalizmin temelinde yatan özgürlük ilkesiyle uyuşmadığını göstermektedir. Öte yandan Rawls, bu toplumları adalet ve iyiliğe dair konularda çatışmasız olarak gördüğü ve dolayısıyla bir “derin politik birlik” tasvir ettiği gerekçesiyle farklı yaşam biçimlerini ihmal ettiği düşünülmektedir (Benhabib, 2018: 94). Bununla birlikte Benhabib’e göre (2006: 68), halkların böyle bir kapalı ahlaki evrenler olarak kurgulanması hem normatif hem de empirik olarak kusurludur ve böyle bir görüş bireylerin ikili kimlikleri açısından, yani bir etnisiteye (ethnos) bağlı olmaları ve aynı etnisiteden olsun veya olmasın homojen bir topluluğun (demos) üyesi olmaları bakımından adaleti sağlayamaz. Başka bir ifadeyle böyle bir görüş farklı etnik kimliklerin varlığını demos’un kimliği içerisinde göz ardı ederek adaleti kusurlu bir zemine yerleştirmektedir. Bu anlamda Rawls’un toplum tasviri kültürel, etnik, dini farklılıkların temsilini ve hayat biçimlerini zorlaştıran bir homojen birlik olarak görülebilmektedir. Bununla birlikte, adil temel yapıya ulaşmak için kurguladığı tam ve kapalı toplum varsayımını Halkların Yasası argümanı ile birlikte terk ettiği düşünülmeye rağmen, uluslararası alanın aktörleri olarak öne sürdüğü “halklar” fikri de Benhabib’in eleştiri ağına takılmaktadır.

Benhabib bu noktada halklar ile devletler arasındaki ayrımının yetersizliğine odaklanmaktadır. Benhabib’e göre (2018: 88) böyle bir ayrım ikna edici değildir; Rawls’un devlet egemenliğine ahlaki sınırlamalar getirme arzusundan kaynaklanır ve böyle bir durumda toprak egemenliğine sahip olmayan bir halkın anayasal yönetimi söz konusu olmayacağından halk kavramı havada kalmaktadır. Başka bir deyişle, halk kavramını devletin egemenlik gücünün sınırlandırılmasını öngörerek ortaya atmakta, fakat bunu yeterli ampirik bir temele oturtmamaktadır. Öte yandan Rawls’un halkların ahlaki niteliğe sahip olması gerekliliğine vurgusu, tarih boyunca halkın oluşmasında rol oynayan sınıf, etnisite, cinsiyet, din vb. içsel ayrışmaları göz ardı etmekte ve halkları “ortak anlayışlar”ın kaynağı homojen oluşumlar olarak göstermektedir (Benhabib, 2018: 90-91). Bu anlamda Benhabib, ötekilerin göz ardı edildiği ve belirli bir ahlaki nitelik altında birleştirilerek yok edildiği toplum kurgusunu eleştirmekte, içsel çelişkilerin bir halkın oluşumunun temel koşulu olarak görmektedir. Bu görüşü şöyle ifade etmektedir:

“Biz, halk” ifadesi, tarihsel olarak konumlandırılmış bir bütünlüğün sınırları içindeki demokratik egemenlik mücadelelerinin ve hak taleplerinin evrenselleştirilmesi gayelerini kapsamaya çabalayan,

gerilim yüklü bir formüldür. Bu tür bir bütünlük “ötekiler”ini içinde ve “hariç”te taşır. Halk kavramı bir olgu değil, bir gayedir (Benhabib, 2018: 92).

Böyle bir halklar kurgusu aynı zamanda uluslararası alanda ötekilerle kurulacak ilişkilerin boyutunu da yansıtmaktadır. Benhabib’in ifadesiyle (2018: 102), halkların böyle homojenleştirici bir biçimde sunulması aynı zamanda halkların “dışarıya açık pencereleri bulunmayan, bir araya gelme, karışma, ötekilerle etkileşme isteği ve ilgisi duymayan bölünmez birimler (monad)” olduğunu göstermektedir. Bunun en bariz ifadesi ise Rawls’un göçe karşı sunduğu argümanlar ile karşımıza çıkmaktadır. Benhabib, Rawls’un göçe yönelik anlayışını iki eleştiri ile ele almaktadır. Bunlardan biri, Rawls’un kişinin ve halkın kendi mal varlığını ve toprağını korumakla yükümlü olduğu ve bu anlamda sınırlara ihtiyaç duyulduğu düşüncesine dayanmaktadır. Benhabib, böyle bir yaklaşımın açık ve geçirgen sınırlardan elde edilen karı yok saydığını belirtmekte ve sınırların geçirgen olması dolayısıyla göç ekonomisinin ve insanların, malların ve hizmetlerin sınırların ötesinde özgürce dolaşımının getirdiği karın yüksek olduğuna yönelik ampirik kanıtların olduğunu ileri sürerek eleştirmektedir (Benhabib, 2018: 98). Öte yandan, Rawls’un göçe yönelik yaklaşımına ikinci eleştiri anayasal ilkelerin ve siyasal kültürün korunmasına yönelik argümanına dayanmaktadır. Benhabib, bunun aksine 20. yüzyılın başlarında Yahudi, İrlandalı, İtalyan ve diğer cemaatlerden göçmenlerin Amerikan politik kültürüne katkısını örnek göstererek, göçmenlerin bir halkın politik kültürünü canlandırabileceğini ve derinleştirebileceğini ileri sürmektedir (Benhabib, 2018: 100). Dolayısıyla Rawls’un göçmenlerin zararın aksine fayda sağlayabileceğini göz ardı ettiği görülebilmekte; göçmenlere karşı olumsuz tavrının kabul edilebilir olmadığı söylenebilmektedir. Bununla birlikte Rawls’un insan haklarını ihlal eden uygulamalarda yasatanımsız devletlere müdahale edilerek ve zor durumdaki halklara destekler verilerek makul liberal halklara yöneltilebileceği düşüncesi de göçe karşı duruşunun bir yansıması olarak yorumlanabilmektedir. Şöyle ki; bahsi geçen halklar, iyi ve refah kabul edilen liberal halklarla benzer düzeye getirilecek, dolayısıyla insan hakları ihlallerinden veya zor durumdan dolayı göç etmek durumunda kalan bireyler olmayacaktır. Bu durum da göç engelleme politikasının meşru bir yöntemi olarak görülebilmektedir. Bununla birlikte Rawls, liberal halkların yasatanımsız devletlere müdahaleyi ve zor durumdaki toplumlara desteği önermesi, bir bakıma yayılmacı devletlerin demokrasi götürme vaadiyle diğer devletlere müdahalesini meşrulaştırır görünmektedir.

Bunun yanı sıra Rawls’un insan haklarına yüklediği anlam da Benhabib’in eleştiri odağını oluşturmaktadır. Benhabib, Rawls’un insan haklarını “bütün halklar için, düzenli politik kurumlardan oluşan asgari bir standart” olarak daralttığını ileri sürmektedir (Benhabib, 2013: 92). Bu daraltma insan haklarını küresel kamusal aklın belirlediği halkların yasası

çerçevesinde değerlendirdiğini göstermektedir. Öte yandan Benhabib'e göre (2013: 92), Rawls bir miktar verilse de azınlık dinlerine eşit vicdan hürriyeti vermeyen düzgün toplumlara uygun olacak şekilde vicdan hürriyetini geri planda bırakmaktadır. Bunun yanı sıra Benhabib'in Rawls'u eleştirdiği bir diğer nokta da *İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi*'nde yer verilen, herkesin ülkesinin yönetimine katılma hakkına, yani özyönetim hakkına kendi kurguladığı insan hakları düşüncesinde yer vermemesidir (Benhabib, 2013: 92). Dolayısıyla Rawls kendi kurguladığı halklar sınıflaması ve liberal hak ve özgürlükler çerçevesinde dar bir insan hakları fikri öne sürmektedir. Öte yandan daha önce değinildiği üzere, insan haklarını topluluk ve onun üyeleri bakımından değerlendirerek, bir topluluğa üye olmayan yurtsuz ve devletsizleri göz ardı etmektedir. Böyle bir insan hakları kavrayışı, Arendt'in haklara sahip olma hakkının önemini tekrar gün yüzüne çıkarmaktadır.

Benhabib, Rawls eleştirisi çerçevesinde kapalı toplum varsayımına, insan hakları anlayışına, göçe karşı yaklaşımına, halklar kavramı ve bu kavram temelinde oluşturulan küresel bir adalet fikrine odaklanmaktadır. Benhabib'in kuramı daha önce de vurgulandığı üzere evrenselliğe veya tikelciliğe indirgemeciliği değil; bunlar arasında çelişkinin, yani evrensel hak talepleri ile demokratik öz belirlenim arasındaki paradoksun yumuşatılabileceğini ve bunun da demokratik yinelemeler kavramı ile mümkün olduğunu ileri sürmektedir. Rawls'a bakıldığında, anayasal hükümetin evrenselleştirici değerler ve normlar ile tikelci ahlaki nitelikler arasında daima olan çekişme ve uyuşmazlığı görmezden gelmekte, bütünleşmiş bir Halklar Toplumu sunmaktadır (Benhabib, 2018: 92). Bu anlamda, Rawls'un demokratik istikrar ve süreklilik adına farklılıkları ve ötekiliği kurban ettiği düşünülebilmektedir. İşte bu noktada Benhabib, ötekilerin haklarının savunulmasının, siyasal liberalizm projesini daha fazla dahil etme hedefiyle, daha müzakereci ve dinamik bir demokratik projeye dönüştüreceğini ileri sürmektedir (Benhabib, 2018: 100). Rawls'un modeline karşı söylem etiğinin tercih edilmesine vurgu yapmakta; bunu da hem insanların eşit ahlaki failer olarak genelleştirilmiş ötekilik konumunu hem de indirgenemez farklılıklara sahip bireyler olarak somut ötekilik konumunu yok etmeden, gerçek benliklerin gerçek bir diyalog kurmasına dayandırmaktadır (Benhabib, 1999a: 232). Başka bir deyişle farklılıkların eritilmediği veya görmezden gelinmediği, evrenselleştirici ilkeler ile demokratik değerlerin arasındaki çelişkinin demokratik yinelemeler aracılığıyla yumuşatıldığı ve müzakere süreçleriyle ilerleyen çoğulcu bir demokratik model sunmaktadır. Bu çerçevede, ilerleyen bölümde, Benhabib'in Kant, Arendt ve Rawls eleştirileri ve değerlendirmelerinden hareketle sunduğu müzakere temelli ve ötekilerin merkeze alındığı çoğulcu ve evrenselci çözümü ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MÜZAKERECİ DEMOKRASİ, DEMOKRATİK YİNELEMELER VE KOZMOPOLİT FEDERALİZM

Benhabib, günümüzde yeni üyelik biçimlerinin ortaya çıktığı düşüncesi ile politik üyelik meselesini odağına alarak, ötekileştirme ve dışarıda bırakma sorunlarına karşı bir çözüm önerisi getirmeyi hedeflemektedir. Bu anlamda, ikinci bölümde ele alınan politik üyelik, kozmopolitizm, göç ve insan hakları konuları Benhabib'in çözümüne düşünsel temel sağlamaktadır. Benhabib, bir insan hakkı olarak gördüğü politik üyelik sorununu, evrenselci hak talepleri ile demokratik özyönetim arasındaki çekişmeye, yani liberal demokrasilerin merkezindeki demokratik meşruluk paradoksuna dayandırmakta ve bu paradoksu yumuşatmanın yolunu aramaktadır. Bu çerçevede ilk bölümde ele alınan Benhabib'in kimlik ve öteki yaklaşımı temelinde ve ikinci bölümde ele alınan düşünsel bağlam doğrultusunda Benhabib'in çoğulcu demokrasi alternatifi bu bölümde açığa çıkarılacaktır.

Benhabib meşruiyet modeli olarak müzakereci demokrasi modelini ileri sürmekte ve bu modelden hareketle demokratik yinelemeler ve kozmopolit federalizm fikirleriyle çoğulculuğu genişletmeye yönelmektedir. Benhabib, söylem etiğine dayalı müzakereci meşruiyet modelini, vatandaşlığın dönüştüğü ve parçalandığı kabulü çerçevesinde ve Habermas'a yönelen toplulukçu, feminist ve postmodern eleştirileri göz önüne alarak geliştirmektedir. Bu anlamda, söylem etiğine dayalı etkileşimsel evrenselcilik düşüncesi temelinde müzakereci bir demokrasi modeli sunmaktadır. Aynı zamanda bu modelde Benhabib, "iletişim özgürlüğü", "gerekçelendirme hakkı" ve "perspektiflerin tersine çevrilebilirliği" fikirlerini sistemin işlemesi için yapı taşları olarak görmektedir. Bununla birlikte, karmaşık müzakere süreçleri olarak betimlediği demokratik yinelemeler fikri ile çoğulculuğu genişleten bir model sunmaktadır. Demokratik yinelemeler, politik üyeliği ve demos'un sınırlarını, içerdikleri ve dışardakileri, yani biz ve ötekiyi gerekçeli olarak konumlandırmayı hedeflemektedir. İşte bu çerçevede, Benhabib'in politik üyelik meselesine, ötekinin konumlandırılmasına ve dolayısıyla göz ardı edilemez bir gerçek olarak çoğulculuğa yönelik yaklaşımı ortaya koyulacaktır. Dolayısıyla bu bölümde vatandaşlığın geçirdiği dönüşüm, etkileşimsel evrenselcilik ve müzakereci meşruiyet modeli ile birlikte demokratik yinelemeler ve kozmopolit federalizm fikirleri ele alınacaktır. Bu anlamda, izlenen strateji doğrultusunda, Benhabib'in kuramını nasıl kurguladığına yönelik sorunun cevaplanması bu bölümün kapsamını oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, araştırmanın yöntemi çerçevesinde belirlenen ve çoğulculuk kavramına götüren ara kavramlar bu bölümde serimlenecektir.

3.1. Vatandaşlığın Dönüşümü ve Bölünmüş Vatandaşlık

Yirminci yüzyılın sonlarında, hakim liberal demokrasi ve onun karar alma formu olan temsili demokrasinin bir kriz içerisine girdiği düşüncesi yayılmaya başlamış ve bunun üzerine yeni demokrasi modelleri ortaya atılmıştır. Yayılan bu düşüncenin temelinde ise “Westfalen modeli” olarak anılan ulus-devlet egemenliğinin sarsılmasına neden olan, serbest piyasaya dayalı küresel ekonominin yükselmesi ve dolayısıyla sermaye, işgücü ve silahlanmanın uluslararasılaşması; bilişim ve iletişim teknolojisindeki gelişmeler ile birlikte yerel ve ulusötesi kültürel ağların ve politik aktörlerin öneminin artması yatmaktadır (Benhabib, 2018: 14).

Habermas’a göre (2019: 24) anayasal devletin içerisinde bir boşluk vardır ve bu boşluk 19. yüzyıl itibarıyla “millet” kavramının doğalcı anlamıyla doldurulmuştur. Bu anlamda modern ulus-devlet, egemenliğini ve sınırlarını, karşılıklı eylemleri mekanda denetim altında tutarak ve ulusun saflığını zamanda garantiye alarak korumaktadır (Benhabib, 2018: 27). Ancak küreselleşme ve teknoloji ile birlikte zaman ve mekanın değiştiği (Bauman, 2012: 25) ve bir dolgu olan “millet” sözcüğünün meşruluğunu kaybetmeye başladığı bu dönemde, kimlik ve farklılık temelli hak mücadeleleri ön plana çıkmaktadır. Benhabib bu gelişmeler doğrultusunda, ulusal vatandaşlık kategorisine göre düzenlenen ve liberal demokrasinin uygulama alanı olan ulus-devlet sisteminin yıprandığını ve ulus-devlet sınırları ile üyeliliğin belirlenemeyeceğini ileri sürmektedir (Benhabib, 2018: 11). Başka bir deyişle, mevcut ulus-devlet düzeninde belirlenen sınırların, kimlik temelli yaklaşımlara ve hak taleplerine karşılık veremeyeceğini düşünmektedir. Ancak Sassen’e göre (2007: 434), bu süreçlerin meydana gelmesinde ulus-devletin yapıcı bir rolü vardır ve bu süreçler ulus-devleti yıpratmaktan ziyade, ulus-devlete ihtiyaç duymaktadır. Bu görüşün aksine, Benhabib bu süreçlerin ulus-devleti yıpratıcı etkisi olduğu düşüncesini korumakta ve bu süreçlere paralel gerçekleşen bazı örnekleri öne sürmektedir. Benhabib’e göre (2007: 48-49) bu durum en çok; Birinci Dünya Savaşı sonrasında işgal güçlerinin sınırlarını kurnazca çizdiği Orta Doğu’da, Sovyetler Birliği’nin dağılması sonrası kurulan ulus-devletlerin sınırlarında, silahlı bir grubun devlet gücünü aldığı Afganistan gibi ülkelerde, kırılgan bir yapı olan Afrika’daki ulus-devletlerde ve Batı demokrasilerinde yaygın olarak görülen kimlik ve çokkültürlü içme mücadelelerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda Benhabib, ulus-devlet sisteminin, kimliğe dayalı olarak ortaya çıkan bölgeselci ve sosyal hareketleri bir uzlaşıya götürmek için büyük; küresel çevrelerin meydana getirdiği ekonomik, ekolojik ve bilişimsel sorunlara karşı durabilmek için küçük olduğunu ifade etmektedir (Benhabib, 2018: 15). Diğer bir ifadeyle, homojen bir kolektif kimlik temelinde kurulmuş olan ulus-devlet sisteminin, kimlik temelli yeni hak mücadelelerinin olduğu çoğulcu küresel dünyadaki belirli sınırlarla işaretlenmiş egemenliğine yıpratıcı etkiler söz konusudur.

Dolayısıyla hem küreselden hem de yerelden baskılanan ulus-devlet ve onun vatandaşlık yaklaşımı yeniden biçimlendirilmeye ihtiyaç duymaktadır.

Benhabib'e göre (2002: 454; 2007: 48; 2018: 154), modern ve üniter ulus-devlet sisteminin Weberci anlamda ideal tipik model olarak kabul gören vatandaşlık kavramı; bir ülke sınırları içerisinde ikamet eden, idareye tabi olan, kendisi adına yasaların çıkarıldığı ve kültürel birliğin üyesi olanı ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle vatandaşlık, belirli sınırlar içerisinde, tabiyet temelinde belirli hak ve görevler yüklenen nüfusu ifade etmekte ve ötekileri dışarı tutma işlevi görmektedir. Ancak bu ideal tip, küreselleşme, kimlik siyasetinin yükselmesi, farklılıkların ön plana çıkması ve buna bağlı olarak ulus-devletin zayıflaması gibi gelişmeler dolayısıyla geçerliliğini kaybetmekte ve dönüşmektedir. Bu durumun en açık göstergesi ise homojen vatandaşlar topluluğu olarak görünen ulus-devlet sistemi ve onun yapı taşı olan "milliyet" kavramının yıpranmasına neden olan ulusötesi göç hareketleri, mülteci ve sığınmacı hareketleri ve dolayısıyla kendi ulusunun dışında ikamet eden kişilerin sayısındaki artıştır (Benhabib, 2007a: 49; Üstel, 2014: 131).

Bu noktada, ulus-devletin ve vatandaşlığın dönüşümüne neden olan bir olgu olarak göçe karşı tutumlar da gün yüzüne çıkmaktadır. Rawls'a göre (2006: 40) bir hükümetin halkın toprakları ve nüfusu üzerinde sorumluluk alması gerekmektedir. Yani Rawls için, hükümetlerin toprak, kimlik, kültür vs. bütünlüğünü korumak için göçü engelleyen politikaları meşru görülmelidir. Bununla birlikte vatandaşlığın çöküşü kuramcıları da Rawls'a paralel olarak, vatandaşlığın ortak dil ve kültüre dayandığını ve devletin kültürel kimliği koruması gerektiğini ileri sürmekte; topluluğun sınırlarının ve kimliğinin göç ve küreselleşme sebebiyle bozulmasının engellenmesi gerektiğine dikkat çekerek, sadece "biz gibi" olanlarla ilişki kurulmasına olanaklı bakmaktadırlar (Benhabib, 2018: 126, 136). Bu doğrultuda Rawls ve vatandaşlığın çöküşü kuramcıları, sınırları belirli topluluklar olarak ulus-devletlerin göç, mülteci ve sığınmacı hareketlerine yönelik tedbir alarak öteki'yi dışlama ve dışarıda tutma işlevini sürdürmesi gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Ancak Benhabib'in, modern demokrasilerin bölgesel kendine yeterlilik ve homojen halk kabulünü "anayasal yanılsamalar" (Benhabib, 2018: 179) olarak görmesinden hareketle, göçü bir ülkenin siyasi ve kültürel yapısına karşı bir tehlike olarak görmek yersizdir. Aksine toplumun kültürel kimliğinden farklı olan kimlikler, yani ötekiler, ekonomik katkı ile birlikte, politik kültürün ve kimliklerin yeniden yorumlanmasına, zenginleşmesine ve güçlenmesine ortaklık etmektedir (Benhabib, 2018: 100). Benhabib, dünya genelinde büyük şehirlerde yer alan birden çok kültürün ikamet ettiği alanları işaret ederek, vatandaşlığın toprak merkezinden koptuğunu ve bireylerin çoklu bağlılıklar ve

ulus-devlet sınırlarını aşan bağlantılar geliştirmesini sağlayan *bölünmüş (disaggregated) vatandaşlığın* yükselişte olduğunu ileri sürmektedir (Benhabib, 2018:182-183).

Vatandaşlığın dönüşümünün bir yansıması da vatandaşlığın üç bileşeni olarak yorumlanan politik üyelik ayrıcalıklıkları, sosyal hak ve menfaatler ile kolektif kimliğin birbirinden kopmasında kendini göstermektedir (Benhabib, 2006b: 45). Şöyle ki, ulusal sınırlar içerisinde kolektif kimliği paylaşmayan veya politik üyelik statüsüne sahip olmayan, lakin sosyal hak ve menfaatlerden yararlanan kişilerin olması bu kopmanın ifadesi olmaktadır. Aynı zamanda bu kopma, kimlik ve üyelik arasındaki bağın kopmasını ve devlete üyeliğin artık kendine özgü (*sui generis*) bir kimlik anlamına gelmediğini göstermektedir (Üstel, 2014: 132). Benhabib böyle bir durumun “sürekli yabancılık” tehlikesi yaratacağını, toplum içerisinde politik haklara erişemeyen bir grubun oluşmasına neden olacağını ileri sürmektedir (Benhabib, 2002: 455; 2018: 156). Benhabib, vatandaşlığın dönüşümü üzerine bu yaklaşımını ise Avrupa Birliği üzerinde sosyolojik-kurumsal bir analizle desteklemektedir.

Benhabib, çağdaş Avrupa’da sivil, politik ve sosyal haklar²⁰ çerçevesinde yaptığı analiz sonucu hem ulusal vatandaşlığın sivrildiğine hem de birlik içerisinde vatandaş ve yabancı ayrımının azaltıldığına tanık olmuştur (Benhabib, 2018: 152-153). Dolayısıyla üniter vatandaşlık modelinin bölünmüş görünümüne ve ulus-devlet sisteminin ikircikli yapısına dikkat çekmektedir. Avrupa Birliği vatandaşlarının kendi ülkelerinin dışında farklı ülkelerde ikamet etmeleri durumunda, ev sahibi olan Avrupa Birliği üye ülkelerinde politik üyelik imtiyazlarından yararlanabildiği (yerel seçimlerde oy kullanma ve aday olma, Avrupa Parlamentosu seçimlerine katılma) ve hatta uzun süreli ikamet durumunda sosyal hak ve menfaatlerden faydalanabildiği görülmektedir (Benhabib, 2006b: 46). Bu bize, haklara sahip olma hakkının artık ulusal vatandaşlığa bağlı olmaması ve demos’un genişlemesini²¹ göstermektedir. Öte yandan, Avrupa Birliği vatandaşları ile üçüncü ülke vatandaşlarının durumları farklılık göstermekte ve bu durum politik üyeliğin kültürel kimliğe ve kökene bağlı kaldığını açığa çıkarmaktadır. Şöyle ki, Avrupa Birliği bünyesinde kapsamlı bir göç ve sığınma politikasının olmadığını belirten Benhabib, kayıtlı olmayan mükimlerin, sığınmacıların ve

²⁰ T. H. Marshall (1950) tarafından ortaya koyulan bu haklar sınıflaması şunları içermektedir: sivil haklar 18. yüzyılda ortaya çıkmış ve yaşam, özgürlük, mülkiyet, ticaret ve adalet hakkı gibi hakları; politik haklar özbelirlenim, siyasal iktidara katılma ve aday olma gibi hakları; sosyal haklar ise eğitim, sosyal güvenlik, sağlık, barınma gibi ekonomik refah ve çağdaş bir birey gibi yaşayabilmeye yönelik hakları içermektedir (Üstel, 2014: 127; Benhabib, 2018: 155).

²¹ Kymlicka demos’un genişlemesi üzerine “liberal ulusluluğun aşılması” ve “liberal ulusluluğun evcilleştirilmesi (taming)” olmak üzere iki farklı ve karşıt görüş olduğunu belirtmektedir. Bunlardan ilki ulus-devletin tehlikelerine odaklanarak kozmopolit dünya düzenini umut ederken, Kymlicka’nın da kabul ettiği ikinci görüş ise ulus-devletin aşırılıklarının giderilerek yeniden uyarlanması ve zenginleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu açıdan Kymlicka için Avrupa’daki gelişmeler, liberal ulusluluğun yeniden yapılandırılmasını ve yayılmasını ifade etmektedir (Kymlicka, 2006: 130-132).

mültecilerin haklarının belirsiz kaldığını, birlik üyesi ülkelere giriş koşullarının ulusal yasama organlarınca belirlendiğini, üçüncü ülke vatandaşlarının ikamet, hareket ve istihdam haklarının birlik içerisinde çok fazla çeşitlilik gösterdiğini ve birlik genelinde üçüncü ülke vatandaşlarının (ulusal ve kültürel kökenlerine bağlı olarak) politik haklara sahip olmadığını ya da uzun bir ikamet süresi sonrası bu haklardan kısmi olarak yararlanılabildiğini ifade etmektedir (Benhabib, 2018: 162-164). Ayrıca, üçüncü ülke vatandaşlarının genel olarak (insan hakları dahil) haklardan ya hiç yararlanamadıkları ya da sınırlı ve kısmi yararlanabildikleri görülmektedir (bkz. Benhabib, 2018: 168-171). Bu anlamda Avrupa Birliği içerisinde gösterilen konukseverliğin daha çok Avrupa Birliği vatandaşlarına yönelik olduğu görülebilmektedir (Larsen, 2012). Dolayısıyla Avrupa Birliği içerisinde üye ülkelerde vatandaşlığın yerel, ulusal ve uluslararası şekilde parçalandığı ve bununla birlikte üçüncü ülke vatandaşlarının ise bu parçalı yapının dışında ve belirsiz bir konumda kaldığı söylenebilmektedir. Bu görüntünün bize ifade ettiği ise bir yandan (gerek Avrupa Birliği vatandaşlarına verilen haklar dolayısıyla gerekse kısmi ve sınırlı olsa da üçüncü ülke vatandaşlarına tanınan imkanlarla) haklara sahip olma hakkının ulusal vatandaşlık ile bağının zayıfladığı, diğer yandan da vatandaşlığın bölünmüş suretine rağmen ulus-devlet sisteminin hala etkinliğini koruduğudur. Öte yandan üçüncü ülke vatandaşlarına tanınan imkanların şartlarının zor olması, politik üye statüsünde olmayanların, yani ötekilerin hak-sız durumda olduklarını gösterdiğinden Arendt'in "haklara sahip olma hakkı"nın gerekliliğini gün yüzüne çıkarmakta ve insan haklarının yeniden düzenlenmesi için zemin hazırlamaktadır.

Böylelikle Benhabib, yirminci yüzyılın ikinci yarısından sonra göçmen, mülteci ve yaşadığı alandan çıkarılmış kişi sayısında ve bunların içinde bulunduğu kötü koşullardaki artışa dikkat çekmektedir. Bu durum ise devletin egemenliğinin askeri, ekonomik ve teknolojik alanlarda yıpranmasına ve daha geçirgen olmasına rağmen; yabancı, öteki ve istenmeyen misafirlere karşı, var olan politik yapıların dışarıda tutma işlevini sürdürdüğünü göstermektedir (Benhabib, 2002: 441; 2018: 15-16). Aynı zamanda insan haklarına yönelik talepler ve çalışmaların yükselişe geçtiği bu dönemde, göçmen, mülteci ve ötekilerin dışlanması ve hak-sız kalmalarının önüne geçilemediği de söylenebilmektedir. Benhabib, bu durumda İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin, giriş hakkı, yabancı uyruklu mukimlere vatandaşlık izni ve sığınma hakkı gibi konularda sessiz kaldığını, bu hakların muhataplarını belirsiz bıraktığını, tarafların yükümlülüklerini güvence altına almadığını ve devletlerin egemenliğini desteklediğini ileri sürmektedir (Benhabib, 2018: 20). Dolayısıyla, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde Burke'un "sahip olduğumuz haklar ulusun içinden doğar" (Arendt, 1998: 309-310) ifadesini haklılaştıran bir anlayışın sürdürüldüğü ve ulus-devlet egemenliği lehine,

vatandaşlık bağı olmayanların evrensel haklardan yararlanamayan dezavantajlı kimseler olarak konumlandıkları görülebilmektedir. Bu anlamda, Benhabib, ulus-devletin egemenlik iddiaları karşısında evrensel insan hakları ilkelerinin çelişkili kaldığını ve sorunun bu noktadan türediğini ileri sürmektedir. Aynı zamanda Habermas'ın ifadesiyle (2019: 23), eşitlikçi hukuk ve insan haklarının evrenselliği ile ortak tarihsel yazgıların ve kültürel kimliklerin bölgeciliği ikilemini içeren bu durum modern ulus-devletin Janus yüzü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Başka bir yönden bakılacak olursa, Benhabib, Tarihin Sonu (End of History) teziyle liberal demokrasinin evrenselleşeceği düşüncesini ortaya koyan Fukuyama'ya karşı, evrensel insan haklarına yönelik küresel bir eğilimin olduğunu ve fakat bu eğilime egemen uluslara bağlı görülen kültürel, dinsel, etnik vb. farklılık biçimlerinin karşı koyduğunu ileri sürmektedir (Benhabib, 1997: 28; 1998a: 86; 1999b: 11-12). Geline bu nokta ise kimlik/farklılık politikası ya da yeni toplumsal hareket siyaseti olarak ifade edilmektedir. *Postmateryalist değerlerin*²² yükselişinin bir ifadesi olarak görülen bu gelişmeler, sosyal refah ve toplumsal olanaklardan yararlanma mücadelelerinin yerini “yaşam biçimi gramerlerine” yönelik mücadelelerin, Taylor'un²³ ifadesiyle “tanınma mücadelelerinin” almasını; aynı zamanda da yirminci yüzyılın ikinci yarısına kadar hakim olan işçi sınıfı ve burjuvazi siyasetinin yerine ekoloji, kürtaj, etnisite, ırk, din, LGBTİ+ hakları ve toplumsal cinsiyet gibi konuların merkeze doğru geldiği bir siyaset biçiminin yükselişini ifade etmekte ve siyasal partiler yerine aktivizmi içeren hareket siyasetine doğru yönelişi göstermektedir (Benhabib, 1997:29; 1998a: 88; 1999b: 11-12; 2007: 49). Benhabib ise kimlik/farklılık siyasetinin aktörleri olarak göçmen, mülteci, sığınmacı gibi politik üyelik imtiyazlarından ve dolayısıyla insan haklarından yoksun kalan ötekileri odağına almakta ve hak taleplerine karşılık verilmesinin çözümünü sorgulamaktadır. Ancak daha önce de belirtildiği üzere bu evrensel hak taleplerine egemen ulus-devletin özbelirlenim hakkı ket vurmaktadır. Bu anlamda Benhabib'e göre (2018: 12) göçlerin ve sınır ötesi hareketlerin gözler önüne serdiği bu çelişkili durum aynı zamanda bir yanda insan haklarına bağlılığı diğer yanda demokratik özbelirlenim hakkını içeren liberal demokrasinin kalbinde yatan ve ona içkin olan yapısal çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla liberal demokrasinin farklılıklara ve

²² Ronald Inglehart tarafından ileri sürülen bu ifade, insanların bilişsel yeteneklerinin geliştiğini, yeni değerler edindiklerini ve dolayısıyla vatandaşlığın politik rolünün dönüşüme uğradığını anlatmaktadır (Alkan, 2018: 28-29).

²³Charles Taylor, öne sürdüğü “tanınma” yaklaşımıyla çoğulcu bir perspektif sunmaktadır. Bu perspektifi, liberal anlayışın atomistik bireyci yaklaşımını reddederek, kültürün ve topluluğun önemine vurgu yaparak öne sürmektedir. Taylor, bir kültürün üstünlüğünü ve hiyerarşik yaklaşımını ifade eden hoşgörü (tolerance) anlayışını da reddederek, farklı kültürel kimliklerin eşdeğer saygı esasına göre değerlendirilmesi ve tanınmasını ifade eden bir çoğulculuk anlayışı geliştirmektedir (Köker, 2018: 13). Bu çerçevede Taylor iki çeşit saygın politikadan bahseder: hak ve yetkiler açısından eşitliği vurgulayan evrenselci politika ile farklılıkların eşsizliğinin, değerinin ve eşit saygınlığının tanınmasını içeren tanınma ya da farklılık politikası (Sönmez Selçuk, 2011: 334). Taylor, bu iki saygın politika dahilinde kültürel çoğulcu bir yapı öne sürmektedir.

hak taleplerine yanıt vermekte yetersiz kaldığı ve meşruiyet krizine girdiği ileri sürülebilmektedir. Diğer bir ifadeyle, aidiyetlerin yön değiştirdiği, farklı kimliklerin kamusal alana dahil olarak hak elde etme mücadelesine girdiği ve öznelar arası ilişkilerin değiştiği küresel dünyada liberal demokrasi modelinin etkisiz kaldığı söylenebilmekte (Aydın, 2017: 139-140) ve bu durum yeni demokrasi modellerini gün yüzüne çıkarmaktadır. Benhabib ise bu kriz karşısında müzakereci demokrasi modelini savunmakta; bununla birlikte hak talepleri yanıtsız kalan ötekilerin ve demokratik özbelirlenim hakkına sahip toplulukların arabulucusu olan demokratik yinelemeleri öne sürmektedir. Bu çerçevede de önümüzdeki başlıkta söylem etiği ve onun temelinde kurulan müzakereci demokrasi modeli ele alınacaktır.

3.2. Söylem Etiği, Etkileşimsel Evrenselcilik ve Müzakereci Demokrasi Modeli

Modern yaklaşımların tek-tipleştirici ideali karşısında yükselen yeni toplumsal hareket siyaseti, her bir bireyin somut ve kendine özgü kimliklere sahip olduğu, bu farklı kimliklerin kamusal alanda hak taleplerinin ve tanınma mücadelelerinin ön plana geldiği yeni aktif siyaset biçimini ifade etmektedir. Bu yeni siyaset biçiminin yükselmesi ile birlikte, küresel ekonominin yükselmesi, bilişim ve iletişim teknolojisindeki gelişmeler ve yerel ve küresel ölçekte aktörlerin öneminin artması, ulus-devlet ölçekli liberal demokrasi ve onun kurumlarının etkinliğini yıpratmıştır. Böylece, bir meşruiyet krizi içerisine giren liberal demokrasinin demokratikleştirilmesi ve derinleştirilmesi amacıyla yeni demokrasi modelleri ortaya atılmıştır.

Müzakereci demokrasi modeli ortaya atılan bu alternatif modellerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu model, demokratik meşruiyetin Cohen'in ifadesiyle (1999: 140) "toplumu oluşturan bireylerin, toplum üyelerinin kolektif otoritesini tanımak üzere tasarlanmış toplumsal ve siyasal kurumlar içinde yaptığı ve kurumlar aracılığıyla dile getirdiği tartışmalardan ve kararlardan" doğduğu kabulüyle, siyasal ve hukuki ilişkilerin merkezine kamusal müzakereyi koymaktadır. Yani müzakereci demokrasi modeli, yeni toplumsal hareket siyaseti veya kimlik/farklılık siyasetine içkin kamusal alanda tanınma mücadelelerini karşılayacak bir çerçeve geliştirmekte ve bunu kamusal müzakereleri temeline alarak meşruiyet modeli olarak sunmaktadır. Müzakereci demokrasi modeli meşruiyete dayalı bu geçerlilik iddiasını ise söylem etiğine dayandırmaktadır.

Söylem etiği, Locke, Rousseau ve Kant'ta karşılaştığımız haliyle, bireylerin bazı argümantasyona dayalı edimler sonucu rıza gösterecekleri normlar ve normatif düzenlemelerin geçerli olacağını gösteren "modern özerklik ve toplum sözleşmesi" teorilerinde dayanağını bulmaktadır (Benhabib, 1999a: 45). İlk formülasyonlarını Jürgen Habermas ve Karl-Otto Apel'in yaptığı kabul edilen söylem etiği, genel anlamıyla bir iletişim ortamında gerçekleşen

tartışmalarda, öne sürülen çeşitli ahlaki savların ve bu savlar için ortaya koyulan geçerlilik iddialarının ahlaki ve söylemsel açıdan inceleyen (Dursun, 2012: 36) ve bu doğrultuda etik ve normatif çerçeve sunan kuramdır. Bir bakıma söylem etiği, katılımcıların kimliği, konuşma ve tartışmanın kuralları, üzerine konuşulacak konunun oluşum süreci, konuşma eyleminin dağılımı gibi bazı prosedürleri, uyulması gereken genel kuralları belirlemektedir (Benhabib, 2013: 196). Habermas tarafından ise rasyonel kişilerin, geçerlilik iddialarını konu edinen bir tartışma ortamında karşılıklı kabul edilebilir iddialarla uzlaşma (consensus) varmaya çabaladıkları söylem merkezli etik kuram olarak açıklamaktadır (Habermas, 2001: 42-43; Yükselbaba, 2010: 154). Bu anlamda müzakerenin çizgilerini belirleyen etik-politik kuram olarak görülmektedir. Benhabib de Habermas'ı izleyerek, kendi ifadesiyle “demokratik meşruiyetin normatif temellerini, söylemsel geçerlilik modeline dayalı ahlak kuramına sıkıca bağlayarak” (Benhabib, 1999c: 106), bir söylem etiği anlayışı geliştirmektedir.

Habermas, söylem etiği teorisinde doğruluk veya yanlışlık belirtmeyen, yani bilişsel olmayan normatif ifadelerin nasıl gerekçelendirileceğine odaklanmakta ve bu normatif bildirimlerin özel savlama işlemleri, yani söylemler ile gerekçelendirilebileceği ve bilişsel biçime bürünebileceğini ileri sürmektedir (Dursun, 2012: 36). Bu anlamda Habermas, ahlaki bilişsellik, diğer bir ifadeyle, normatif ifadeler olarak ahlaki yargıların, tıpkı bilginin öznelerarası haklılaştırılmış “hakikat” olması gibi, öznelerarası haklılaştırılmış “doğru” olabileceğini savunmakta ve ahlak yargılarının rasyonel bir temeli olduğunu vurgulamaktadır (Yükselbaba, 2010: 155). Öte yandan Habermas böyle bir öznelerarası iletişim ortamında rasyonellik dolayısıyla uzlaşma varılacağını öngörmekte ve bu düşüncesini evrenselleştirilebilirlik düşüncesi ile desteklemektedir. Böylelikle Kant'ın (2002: 65) “kendini genel bir yasa olarak da nesne edinebilecek maksimden başka hiçbir maksimle eylemde bulunmama”yı ifade eden kategorik buyruğunda karşımıza çıkan evrenselci düşünceye yaklaşmaktadır. Lakin, Kant'a yönelik Hegelci itirazı temel alarak söylem etiği düşüncesini geliştirmektedir.

Kant ahlak yasasının evrensel olabileceğini düşüncesini kabul ederken sunduğu kategorik buyruk ile genel bir yasa olarak kabul görecektir maksime göre davranmayı evrensel kabul etmekte ve bunu otonom ve soyut özdeş-ben isteminde temelleneceğini ileri sürmektedir (Coşkun, 2012: 188). Hegel'in itirazı ise işbu düşünceye yöneliktir. Hegel'e göre insan ve dolayısıyla ahlaki yargılar bağlamda, yani tarih ve kültürle biçimlenmekte, soyut ve bağlamın ötesinde evrensel olarak açıklanamamakta ve bu anlamda Kantçı evrenselcilik *tarihi-etik birliktelik (Sittlichkeit)* olarak görülmektedir (Bracci, 2002: 467; Coşkun, 2012: 189). Diğer bir deyişle, Hegelci itiraz “tek başına arı ahlak yasası biçiminden, eyleme ilişkin hiçbir somut kural

çıkamaz; çıktığı takdirdeyse bunun nedeni, tanımlanmamış başka öncüllerin söz konusu argümana sızarak girmiş olması”nı gösterdiği yönündedir (Benhabib, 1999a: 50). Dolayısıyla Kantçı anlamda ahlaki yargılara ulaşma yöntemi tek başına rasyonel ben’in istemine dayanmaktadır. Yani ötekilerden, sosyo-kültürel bağlamdan koparılmış bir etik anlayışı yansıtmaktadır. Bu anlamda Kant’ın etiği “monolojiktir” ve farklılıkların görmezden gelindiği tanımlanmış bir akıl sahibi tekil-ben’in bakış açısını; yani akıl sahibi olarak tekil-ben’in tek başına düşünümü dolayısıyla herkes tarafından kabul edilebilecek bir bakış sunacağı düşüncesini yansıtmaktadır (Benhabib, 2005: 378-379). Bu bakış açısı, aynı zamanda Benhabib’in Rawls dahil doğa durumu metaforu yapan düşünürlere yönelik ve aydınlanmanın metafizik yanılsamaları olarak ileri sürdüğü eleştirisinin konusunu yansıtmaktadır.

Kant’a yönelik Hegel’in itirazdan hareket eden söylem etiği, ahlaki akıl yürütmenin diyalog temelli modeli olarak karşımıza çıkmakta ve ahlaki meseleler üzerine öznelarası fiili istişareyi önermektedir (Benhabib, 2005: 380). Başka bir deyişle, ahlaki yargıların gerekçelendirilmesi üzerine kurulan iletişim dolayısıyla haklılaştırımın ve meşruluğun zemini sağlanması söz konusu olmaktadır. Bu anlamda söylem etiği, Kantçı anlamda bir insanın evrensel yasa olarak neyi isteyebileceğinden ziyade; hangi normların söylemin katılımcıları olarak etkilenen herkes için genel-geçer olacağı sorusuna yönelmektedir (Benhabib, 2018: 142). Habermas ise bu anlayış çerçevesinde evrenselleştirilebilirlik ilkesini²⁴, tartışmalı bir normun, çıkarların tatmini açısından beklenen sonuç ve yan etkilerinden etkilenen herkesin gerçek söylemler aracılığıyla özgürce kabul etmesi olarak formüllemektedir (Benhabib, 2005: 375; Yükselbaba, 2010: 158). Böylelikle evrenselleştirilebilirlik ilkesi, söylem ortamında uzlaşma ulaşmak için arabuluculuk vazifesi gören ilke olarak görülmektedir (Dursun, 2012: 37). Yani, söylemler dolayısıyla uzlaşma varmak için genel kabul gören, rızaya dayalı ilkedir. Bu anlamda evrenselleştirilebilirliğin garantörü de öznelarası gerçekleşen bir gerekçelendirme süreci olarak söylem ve iletişimsel eylemdir. Habermas’a göre iletişimsel eylem, bir araç olarak dilin gerekliliği dahilinde “ tarafların bir dünyayla ilişki kurarak karşılıklı kabul edilebilir ya da tartışılabilir geçerlilik iddialarında bulunduğu anlaşma süreçleri” olarak açıklamaktadır (Habermas, 2001: 127). Bununla birlikte Habermas, iletişimsel eylemin dilin önsel gerekliliğiyle beraber iletişimsel rasyonalitenin gerekliliğini de öne sürmektedir.

²⁴Habermas evrenselleştirilebilirlik ilkesinin temellendirmesini pek önemsemese de Apel’in transendental-pragmatik yöntemine başvurmuştur. Buna göre, evrenselleştirilebilirlik ilkesi söylem ile temellenmekte ve söylem reddedilse dahi reddeden kişi reddetmenin de bir savlama olması dolayısıyla özçelişik bir konumda olacak ve kendisi de söylemin içerisinde olacaktır.

İletişimsel rasyonalite, bireylerin karşılıklı olarak birbirlerini anlaması, yaşama²⁵ ilişkin bakış açılarını uyumlu hale getirmeleri ve uzlaşmaları için gerekli olan rasyonaliteyi ifade etmektedir (Akkol, 2019: 176). Dolayısıyla Habermas, aydınlanmanın kendi kendini temellendiren akıl anlayışına karşı, öznelerarası etkileşimli bir rasyonellik ve böylelikle oluşacak ortak akıl üzerine kuramını ortaya koymaktadır. Böylelikle Habermas, Kant'ın kategorik buyruğunu yeniden formüle ederek, “öyle eyle ki, genel bir yasa olarak kabul edilebilir gördüğün maksim söylem ortamında test edilebilir olsun” şekline dönüştürmüştür. Başka bir ifadeyle, Kant'ın kategorik buyruğuna ek olarak söylem ortamında test edilebilir olması dolayısıyla evrensel olabilecek bir ahlaki yasaya dikkat çekmektedir.

Habermas, rasyonalitenin, uzlaşmanın ve evrenselleştirilebilirliğin zemini olarak ise “ideal konuşma durumu (ideal speech situation)”nu ileri sürmekte ve söylem etiği çerçevesinde pratik söylem ortamı için bu konuşma durumunu gerekli görmektedir (Yükselbaba, 2010: 159). Bu ideal konuşma durumunu yansıtan ilkeler ise şöyle ifade edilmektedir: *i)* bir söylemde konuşan ve eyleyen her özne yer alabilir, *ii)* herkes herhangi bir iddiayı sorgulama, söyleme herhangi bir iddia sokma ve arzu, talep ve davranışlarını ifade etme hakkına sahiptir ve *iii)* herkes ilk iki maddede öne sürülen haklarını içsel ya da dışsal bir müdahale olmaksızın kullanabilir (Dursun, 2012: 38). Dolayısıyla herkesin eşit ve özgür olarak katıldığı ve söz sahibi olduğu bir müzakere ortamının sağlanmasının amaçlandığı görülmektedir. Bunun sebebi ise Habermas'ın ideal iletişim durumunu ortaya atarken, rasyonel olarak güdülenmiş onayın gerekliliği nedeniyle, sıradan insanların sezgisel bilgiye dayalı ahlaki argümanlarını yeniden kurarak haklı gerekçeler sunmalarının her zaman mümkün olmadığı ve bunun etiksel bir sorun yaratacağı düşünmesidir (Habermas, 2001: 43). Bu anlamda Habermas, bir iletişim ortamında öne sürülecek savlamaların koşullarını kapsayıcı bir biçimde prosedürleştirmekte ve böylece söylemin gerçek anlamda oluşturulmasına olanak sunmaktadır. Bu olanaklılığı sağlayan ideal konuşma durumu, normatif yargıların temellendirilmesi ve denetlenmesinde tek-ben'in bakış açısından değil, uzlaşma yönelimli olarak iletişimin diyalog yapısından yararlanmaktadır (Coşkun, 2012: 193). Böylece Habermas, ortak yaşama dair konuların konuşulduğu ve karşılıklı rızaya dayalı uzlaşmanın olduğu söylem tasarımı ile ideal konuşma durumunun yürürlükte olduğu katılımcı bir kamusal alandan bahsetmektedir. Bu anlamda Habermas, piyasa mantığına ve bireylerin çıkarının dengeli bir şekilde temsil edilmesine dayalı liberalizmin meşruluğu sağlama noktasında yetersiz kalması dolayısıyla, piyasa mantığına ek olarak iletişim mantığını

²⁵ Bu noktada Habermas'ın “sistem dünyası” ile “yaşam dünyası” arasında yaptığı ayrıma değinmek gerekir. Yaşam dünyası toplumdaki demokratik kurumların, ahlak ve hukukun ve ortak yaşamın sürdüğü alanı ifade ederken, sistem dünyası bu kurumların dışında kalan ekonomi ve devlet alanını ifade etmektedir. Dolayısıyla, iletişimsel eylemin ve ortak yaşama ilişkin sorunların çözüldüğü alan olarak yaşam dünyası karşımıza çıkmaktadır (Akkol, 2019: 173).

ileri sürmekte ve kamusal alanı bireysel hakları haiz yurttaşların tam ve açık olarak katılabileceği şekilde genişletmektedir (Altınkök, 2016: 9). Diğer bir ifadeyle Habermas, liberal kamusal alana iletişim olgusunu ekleyerek ve politik yapıyı herkesin katılımına açık hale getirerek meşruluğun sağlanacağını düşünmekte ve liberalizm temelinde yükselen bir kamusal alan modeli sunmaktadır. Bu bakımdan, rasyonel iletişim temelli kamusal müzakere, liberal demokrasi ve onun karar alma formu olan temsili demokrasinin kurumları zemininde yürütülebilir görünmektedir (Erdoğan, 2012: 41). Bu kamusal alan anlayışı ise bazı çevreler tarafından eleştirilmektedir. Benhabib ise bu eleştirileri dikkate alarak kuramını geliştirmektedir.

Benhabib, Habermas’a yönelen toplulukçu, feminist ve postmodern eleştirileri dikkate alarak kuramını ortaya atmaktadır. Benliğin atomistik ve serbest görünümüne karşı olan Taylor gibi toplulukçulara göre Habermas, her ne kadar atomistik anlayışı reddetse de Rawls ve Kohlberg gibi iyi hayat anlayışlarının öznel olduğuna vurgu yaparak ve söylem etiğini liberal modernist anlamda rasyonalist prosedürel adalete bağlı kılarak, özcü bir benlik/kimlik anlayışını benimsemektedir (Bracci, 2002: 477-478). Bu doğrultuda köksüz ve bağlamından koparılmış bir benlik tasviri eleştirinin odağını oluşturmaktadır. Öte yandan feminist eleştiri, Habermas’ın liberal varsayımlara yaklaşan adaletin kamusal tartışmanın meşru alanını oluşturduğuna yönelik görüşünün, aynı zamanda adalet konularını ekonomik özgürlük ve ahlaki ve dini özgürlük ile sınırlayan ekonomik, politik ve özerk erkek modelini yansıttığı ve liberal adaletin geleneksel olarak dışlanan kadın ve aile içi ilişkileri dışlamayı sürdürdüğü yönündedir (Bracci, 2002: 473). Bu anlamda Benhabib’in ifadesiyle (1999: 154), içerisinde Habermas’ın da olduğu çağdaş etik ve politik teori “toplumsal cinsiyet körlüğü” yaşamakta ve erkek ve kadının farklılıklarını ihmal etmektedirler. Dolayısıyla Habermas’ın bakış açısı genelleştirilmiş ötekinin konumunu yansıtmakta ve somut benliği göz ardı etmektedir.

Farklılıklara yönelik böylesi bir eleştiri aynı zamanda postmodern eleştirinin de odağını oluşturmaktadır. Hiç kimsenin evrensel bilgi iddiasında bulunamayacağını öne süren Lyotard, Foucault ve Derrida gibi postmodern düşünürlere göre, marjinalleşmiş seslerin anlatılarından farklı gerçekler çıktığında, hakikat iddiasında olan kültürel üstanlatıların geçerliliğini sürdürülemezdir (Bracci, 2002: 473). Dolayısıyla tek bir geçerlilik iddiası sunan evrenselci yaklaşımların farkı ve farklılığı dışlayan bakış açısı eleştirilmekte ve Habermas da bu eleştirinin uğrak noktalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan radikal demokrasi teorisyenlerinden Mouffe²⁶ da müzakereci demokrasi modelinin farklılığı yok sayan bir

²⁶ Bu anlamda, Mouffe’un biz ve öteki ayrımının başat olduğu çoğulcu fikri demokrasi kuramında önemli bir yer tutmaktadır. Mouffe öne sürdüğü radikal demokrasi projesinde farklılıkların uzlaşısı gibi bir potada eritilmeden

yaklaşım olduğunu ve uzlaşmayı amaçlaması dolayısıyla, dışlama olmaksızın herkesin dahil olduğu bir müzakerede kamusal alandaki çoğulluk ortadan kalkıp farklılıklar yok edileceği için (Mouffe, 2015: 58) siyasal olanın doğasının anlaşılmadığını ifade etmektedir. Bu eleştiriler çerçevesinde Benhabib de evrenselciliğin kadınlar ve diğer grupların farklı deneyim ve ihtiyaçlarının adalet alanından dışlanması endişesini yaşamaktadır (Diprose, 1994: 237). Böylece kuramının çerçevesini çizen Benhabib, her ne kadar evrenselci bir yaklaşım sergilese de farklılıkların ortadan kaldırılmaması gerektiği yönündeki kaygıyı paylaşmakta; ortaya koyduğu ötekilik konumları ile birlikte etkileşimsel bir evrenselcilik tasarımı ile farklılığın korunması temelinde kuramını düzenlemektedir.

Benhabib böyle bir tasarımı, evrenselciliğin post-Aydınlanmacı bir savunusu olarak yorumlamakta ve kendi ifadesiyle “bu tip evrenselcilik yasa koyucu değil etkileşimsel, toplumsal cinsiyet karşısında kör kalmayıp toplumsal cinsiyet farklılığından haberi, özgül durumlar karşısında kayıtsız kalmayıp bağlamlar karşısında duyarlı” olarak görmektedir (Benhabib, 1999a: 19). Böyle bir evrenselcilik savunusu için ise öncelikle benliğin anlatsal inşasına vurgu yapmaktadır. Bu anlayış, daha önce de bahsedildiği üzere, benliğin/kimliğin tek başına ve monolojik değil, sonlu ve somut bir birey olarak dilsel, kültürel, ailevi ve toplumsal cinsiyet gibi hayat öykülerinin benliğin/kimliğin bir anlatı halinde kurulmasına katkı sağladığını ve insan eylemlerinin de topluluk içerisindeki etkileşimlerle şekillendiğini anlatmaktadır (Benhabib, 1994: 174; 1999a: 220). Bu çerçevede Benhabib, evrensel ideallerin çağdaş eleştirilerine yanıt vermek adına benlik algısını ötekilerle etkileşim ve söylemler ile şekillendirmeye girişmektedir (Bracci, 2002: 463). Bu sayede ötekiler arasında açığa çıkan kimliklerle bir dünya perspektifinin kazanılacağına (Benhabib, 2005: 435) ve dolayısıyla farklılıkları yok etmeyecek şekilde anlatı çoğulluğunun sağlandığı bir evrenselliğe vurgu yapmaktadır.

Benhabib, benliğin/kimliğin oluşumunda çağdaş eleştirileri dikkate alarak benimsediği anlatsal inşa, aynı zamanda onun öteki için bakış açısının da temellerini oluşturmaktadır. Bu

nasıl kurgulanacağına çözüm sunmayı hedeflemektedir. Mouffe Laclau ile birlikte, çoğulcu hedefinde eşdeğerlik zinciri ve farklılık mantığına dayalı bir siyaset biçimini önermektedir. Yok edilemez antagonizmanın önkoşulu olan farklılık mantığı (Kanatlı, 2014: 127), toplumun heterojen yapıda olduğunu ve her toplumsal aktörün kendi söylemi dolayısıyla bir farklılık konumu işgal ettiğini ifade etmektedir (Öztürk Lider, 2019: 127). Bu tikellikler ise kendi farklılığını sürdürmek ve politik mücadelede yer edinmek için eşdeğerlik zincirine katılır. Eşdeğerlik mantığı, farklılığını sürdüren tikelliklerin olumsal olarak eşdeğerlik ilişkisi kurarak eklenmesi ve bu sayede öznenin sürekli yeniden belirlenebilirliği dolayısıyla farklılıkların dönüşüme uğrayarak bir arada yaşamasının önünü açan ilişki biçimidir (Öztürk Lider, 2019: 129). Mouffe eşdeğerlik zincirinin kurulması yoluyla “etik politik ilkeler (özgürlük ve eşitlik)”in, yani evrensel ile tikelin beraber düşünülmesinin sağlanacağını ve esas olanın etik politik ilkelere bağlılık olduğunu belirtmekte, fakat bu bağlılığın nasıl düzenleneceği eksik kalmaktadır (Kanatlı, 2014:125). Bu ilkeler sayesinde antagonizmaların ehlileştirilerek agonizme, yani hasım ilişkilerine dönüştüğü bir çoğulluk fikri öne sürmektedir. Dolayısıyla bir uzlaşma öngörmekten ziyade, çatışmalı bir mutabakat öne sürmektedir.

anlamda ötekinin kimliğinin salt genel geçer bir özü olduğu bakış açısını reddetmekte ve somut ötekinin korunmasına dikkat çekmektedir. Ancak bir yandan da evrenselci geleneği sürdürdüğünden genelleştirilmiş bir ötekinin gerekliliğinde de ısrar etmektedir. Burada genelleştirilmiş ötekilik konumu her insanın ahlaki açıdan saygı görülmeye değer olduğunu ve kendi hayatı hakkında tercih ve kararlarda söz sahibi olma hakkı olduğunu ifade etmektedir (Ashford, 2011: 35). Bu anlamda bu ötekilik konumu her insanın eşit değerinde olduğu soyut bir varlık gibi tasarlanmakta ve Aydınlanma geleneğinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte Kant'ın kategorik buyruğunda karşımıza çıkan her benliğin rasyonel olarak evrensel ahlaki maksime ulaşabileceğine, yani herkesin ahlaki olarak eşit olması dolayısıyla herkesten beklenenin ötekilerinde benden bekleyebileceğine atıfta bulunmakta ve bu normu *biçimsel eşitlik ve karşılıklılık* olarak ileri sürmektedir (Benhabib, 1999a: 215; 2005: 426; 2013: 101). Buna karşılık somut ötekilik konumu ise her bireyin somut bir tarihe, kimliğe ve duygusal bir bünyeye sahip olduğunu ve bu doğrultuda herkesin ötekinin kendine has ihtiyaçları, yetenekleri ve kapasiteleri olduğunun tanınmasını ifade etmektedir. Somut ötekilik konumunda, ötekinin ihtiyaçlarının, güdülenimlerinin ve arzularının farklı olduğunu anlamak ve bunları kavramaya çalışmak önem kazanmakta ve bu noktada ben-öteki ilişkisini *denklik ve tamamlayıcı karşılıklılık* normu yönetmektedir (Benhabib, 1999a: 216; 2005: 426; 2013: 101). Bu konumda, genelleştirilmiş ötekinin yansıttığı bağlamından koparılmış, soyut ve eşit derecede ahlaki varlıkların somut farklılıklarının ön plana çıktığı görülmektedir. Bununla birlikte Benhabib sadece genelleştirilmiş ötekiliğin olduğu durumun geleneksel evrenselci teorileri yansıttığını ve farklılıkları yok saydığını (Benhabib, 1999a: 223); sadece somut ötekiliğin olduğu durumun ise farklılıklara saygı duymakla birlikte bu farklılıkların yarattığı çoğulluk durumunun bir arada yaşama ket vuracağını düşünmektedir (Madakbaş Gülenler, 2017: 203). Bu anlamda Benhabib'in amacı, farklılıkları yok etmeden ve ötekiyi günah keçisi olarak görmeden, evrenselciliği post-Aydınlanmacı tezahürde ortaya koymaktır. Bir başka deyişle genelleştirilmiş öteki ve somut ötekinin dolayımı ile ortaya çıkan etkileşimsel bir evrenselciliktir.

Öte yandan Benhabib, ben-öteki ilişkisine yönelik sunduğu ve etkileşimsel evrenselcilik düşüncesini oluşturan ötekilik konumlarını söylem etiğinde ilkeleştirmektedir: *evrensel ahlaki saygı ilkesi* ve *eşitlikçi karşılıklılık ilkesi*. Benhabib bu ilkeleri aynı zamanda, Habermas'ın ideal konuşma durumu ile birlikte “argümantatif konuşmanın evrensel ve zorunlu iletişimsel önvarsayımları” olarak belirttiği düşüncenin temelini güçlü etik varsayımlara ihtiyacı olduğu fikrinden hareketle söylem etiğine yerleştirmektedir (Benhabib, 1999a: 53-54). Bunlardan evrensel ahlaki saygı ilkesi konuşan ve eyleyebilen her varlığın söylemin katılımcıları olarak

görülme hakkının olduğunu; eşitlikçi karşılıklılık ilkesi ise her bireyin söylemin katılımcıları olarak söz edimlerinde bulunmaya, yani argüman sunmaya, sunulan argümanları kabul veya reddetmeye ve söylemin ön kabullerinin tartışmaya açılması için talepte bulunmaya yönelik simetrik²⁷ haklara sahip olduğunu ifade etmektedir (Benhabib, 1999a:53-54; 1999c:117-118). Benhabib bu ilkeleri Habermas'ın yaptığı gibi sorgulanmayan evrensel pragmatik varsayımlar olarak sunmaz; aksine kültürel açıdan hassas, yani bağlamı dikkate alan bir başlangıç noktası olarak görmektedir (Benhabib, 1999a: 55-56; Bracci, 2002: 470). Bu açıdan Benhabib'in yaklaşımı evrenselciliğe veya tikelciliğe indirgemeciliği reddetmekte (Soysal, 2010: 500) ve ileri sürdüğü ilkelerin ne kendi kendine düşünen akıl sahibi olan ben'in transendental varsayımları ne de ahlaki faillerin yetkilerinin biçimsel öğelerine ilişkin tek genel geçer yorum olduğunu belirtmektedir (Benhabib, 1999a: 55). Dolayısıyla onun evrenselciliği de bir tür öz ya da insan doğasına sahip olduğumuzu ifade etmekten ziyade, farklılıkların, çatışmanın ve mücadelelerin olduğu süreçte ortak bir payda yaratma deneyimlerinde dayanak bulmaktadır (Benhabib, 2013: 102).

Böylelikle Benhabib, iletişimsel eylemin ön kabullerinin temellerini Habermas'ın yaptığı gibi rasyonel uzlaşma varan bir şekilde değil, olumsal bir biçime büründürmektedir. Bunun sebebi ise söylem ortamında öne sürülen ahlaki argümanların, savlama durumunun önvarsayımları tarafından normatif olarak öncelenmesi ve bunun döngüsellığe (*petito principii*)²⁸ sebep olmasıdır (Dursun, 2012: 40). Buna karşın Benhabib, sunduğu söylem kuramında biçimsel ön koşulların söylem içerisinde sunulan gerekçelere yönelik mecburi kısıtlamaları olsa da bu ön koşulların yine söylem içerisinde yeniden yorumlandığını (Benhabib, 2013: 103) ve böylece, temellendirme olmadığı için kısır bir döngüsellikten ve dogmatizmden kaçındığı söylenebilmektedir. Benhabib'in temellendirmeden ve uzlaşma arayışından kaçınması, sonunda anlaşmanın gerektiği bilinen ötekilerle beklenen iletişimi kurma olarak ifadesini bulmaktadır (Benhabib, 1994: 175). Benhabib böylesi bir söylem kuramsal çerçevelemeyi ise hermenötik bir bakış açısı ile ortaya koymaktadır. Hermenötik bakış açısı ahlaki yargıların çerçevelendiğini, fakat konuşma durumunda önsel kabullerin de düzenlenerek kültürel yorumsal anlayışların da incelenebileceğini ifade etmektedir (Bracci:

²⁷ Iris M. Young tarafından öne sürülen eleştiriye göre bu terim “ayna benliğinin görüntüleri” olarak ileri sürülmektedir. Fakat Benhabib, simetrinin aynılık anlamına gelmediğini, simetri ile özne konumlarının eşitliğinin ifade edildiğini ve Young'ın öne sürdüğü eleştirinin somut olanın yapısı dolayısıyla geçersiz olduğunu belirtmektedir (Benhabib, 1994:186).

²⁸ Döngüsel olan yanıltılı usamlama olarak ifade edilen bu kavram sonucun aynı zamanda bir öncül olduğunu ve sonucun farkında olmadan öncül olarak kullanıldığını ve doğru olacağını ifade etmektedir (Benhabib, 2018: 142).

2002: 467). Dolayısıyla bir müzakere durumunun ilkelerine *düşünümsel denge*²⁹ süreçleri yoluyla ulaşılmaktadır. Benhabib'in Rawlsu anlamda ele aldığı düşünümsel denge, "kişinin felsefeci sıfatıyla kültürel olarak tanımlanmış ahlaki sezgileri, dile getirilmiş olan felsefi ilkeler ışığında analiz ettiği, geliştirdiği ve yargıladığı" (Benhabib, 1999a: 55-56) bir süreci ifade etmektedir. Bu noktada Benhabib'e göre (2005: 368), Habermas evrensel pragmatik tündengelim yoluyla anlama ilişkin içeriğin tek anlamlılığa ulaşacağını düşünmesi nedeniyle hatalıdır. Daha açık ifadeyle, Habermas söylem etiğinin önvarsayımları sebebiyle rasyonel bir uzlaşma ulaşılacağını düşünmesi, henüz müzakerenin başından sonuca gittiğini ve müzakerenin tek anlamlılığa götürdüğünü göstermektedir. Young bu durumun, tüm tarafların paylaştığı ortak bir noktaya başvurulmasıyla tartışmanın başarılı olacağını gösterdiğini ve bunun da ötekinin yalnızca bir ayna görüntü olarak var olmasına sebebiyet vererek, farklı bakış açılarına ve deneyimlere ihtiyacı ortadan kaldırdığını ifade etmektedir (Young, 1999: 182).

Bu noktada Benhabib'in evrenselliği bağlamsallıkla yumuşattığı görülebilmektedir. Bununla beraber rasyonellik vurgusu bakımından da Habermas'tan ayrılmaktadır. Habermas'ta olduğu gibi rasyonelliği iletişimsel olarak kurgulamakla beraber, ahlaki yargıların özünde rasyonel olarak belirlendiğine ve bu sayede bir uzlaşma varılacağına karşı durmaktadır. Benhabib benliğin/kimliğin anlatsal yapısını vurgulamakla birlikte, ahlaki yargıların da bir sosyal bağlam içerisinde oluştuğuna ve şekillendiğine dikkat çekmektedir. Benhabib'e göre (1999a: 22-23) ahlaki bakış açısının Arşimet noktası değil, ortak yaşama dair genel kurallar üzerinde hipotetik akıl yürütme ve sorgulama temelinde eriştikleri bir aşamayı göstermektedir. Bu anlamda müzakere süreçlerinin ve iletişimsel etik anlayışının rasyonel olarak uzlaşma yanılması olmadan açıklamanın gerekliliğini öne sürerek, rasyonel uzlaşım yerine "rasyonel olarak gerekçelendirilebilir anlaşmanın olumsal süreçleri"ni benimsemektedir (Benhabib, 1994: 187). Bununla beraber, Habermas'ın rıza dolayımı ile yaptığı uzlaş ve evrensellik savunusuna da karşı çıkarak, rızanın bir son amaç değil, geçerli normların birlikte üretimi için bir işlem olduğunu ve tek başına hakikatin ya da ahlaki geçerliliğin ölçütü olamayacağını savunmaktadır (Benhabib, 1999a: 67). Dolayısıyla Benhabib, teleolojik anlamda uzlaşımı reddederek, müzakerenin olumsal olarak işlemlerini ve etkileşimselliği ön plana çıkarmaktadır (Üstüner, 2007: 330). Toparlayacak olursak, Benhabib'in kuramında benliğin oluşumu anlatsal inşa, rasyonellik iletişimselliğe, uzlaşım olumsal süreçlere ve evrensellik ise bağlamsal olarak hassas ahlaki bakış açısına dayanmaktadır.

²⁹ Rawls'a göre (2007: 409) düşünümsel denge, kişinin, felsefi geleneğinin önde gelen siyasal adalet anlayışlarını ve buna karşı olan eleştirileri değerlendirmesi ve bunlara ilişkin farklı felsefi gerekçeleri tartması dolayısıyla, kendi genel inançları, ilk ilkeler ve öne sürülen gerekçelerin, fikirler değişebilir olsa da sonunda aynı noktaya geldiğini varsayan denge durumunu ifade etmektedir.

Öte yandan Benhabib, müzakere süreçlerine içkin olarak vurguladığı ve aynı zamanda söylem etiğinin temellerini oluşturan perspektiflerin tersine çevrilebilirliğini de kuramının zeminine yerleştirmektedir. Bu anlayış evrensel ahlaki saygı ilkesinin gerekliliği olarak karşımıza çıkan ve somut ötekinin varlığı ile hayat bulan bir anlayışı yansıtmaktadır. Benhabib'e göre (1999a: 58) evrenselleştirilebilirlik, toplumu bir arada tutan karşılıklı ilişkileri için gerekli olan, ahlaki toplumun içerisindeki aktörler arasında perspektiflerin tersine çevrilmesini ve ötekinin perspektifinden yargılama yapmayı öğütlemektedir. Bunun sebebi, tersine çevrilebilirliğin birlikte yaşam biçimlerine ilişkin bir bakış açısının ne anlama geldiğine dair alternatif anlayışlar sağlamasıdır (Johnson, 2003: 188). Diğer bir ifadeyle, birlikte yaşama yönelik ileri sürülen alternatif iyi anlayışlarını anlamaya ve yargılamaya olanak vermektedir. Bununla birlikte, evrensel ahlaki saygının, yani konuşan ve eyleyebilen her varlığın söylemin katılımcıları olarak görülmesinin gereğini yerine getirmektedir. Öte yandan bu ilke somut ötekilerin açığa vurduğu farklılıklardan kaynaklanabileceği düşünülen parçalanmışlığı önlemek için yeni bir şefkat dili ve empati biçimi olarak sunulmaktadır (Johnson, 2003: 185). Ancak bu noktada empatiden farklı olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Benhabib, empatinin ötekinin bakış açısını duygusal olarak kabul etmeyi veya üstlenmeyi ifade ettiğini; perspektiflerin tersine çevrilebilirliğinin ise ötekinin bakış açısının ne olduğunu veya olabileceğini düşünerek ötekinin rızasını kazanmanın imkanını sorgulamasını ifade etmektedir (Benhabib, 1999a: 185-186). Daha açık bir ifadeyle, empati ötekinin yerine kendini koymayı ifade ettiğinden bir anlamda onun farklılığını kendi perspektifine sığdırarak özgül yapısını yok etmekte, perspektiflerin tersine çevrilebilirliği ise ötekinin farklılığına dair düşünümsel bir süreci ön plana çıkarmaktadır.

Perspektiflerin tersine çevrilebilirliği anlayışı aynı zamanda Kantçı evrenselliğin sunduğu rasyonel bir birey olarak herkesin yerine düşünebilmekten de farklıdır. Benhabib'e göre ötekinin perspektifinden düşünmek, ötekinin bakış açısını bilmeyi, arzulamayı ve bir öteki olmadığında dahi kendini öteki ile konuşuyor gibi imgeleyebilmeyi ifade etmektedir (Benhabib, 1999a: 186). Bir diğer ifadeyle, perspektiflerin tersine çevrilebilirliği "ötekinin kafasının içine girmek" anlamına gelmez; aşağı yukarı tahmin etmek, diğerinin ne yapacağını, belirli bir konuda nasıl hissettiğini veya tepkilerinin ne olacağını az çok anlamak anlamına gelmektedir (Benhabib, 1994: 187). Yani ötekiyi yok sayacak şekilde onun yerine düşünmek değil, onun bakış açısını ve anlatısını anlama imkanının yaratılmasıdır. Bu da müzakere süreçlerinde tarafların bakış açılarını genişleterek karşılıklılığın sağlanmasına ve insanların kendi çıkarlarını daha az düşünerek ötekilerin düşüncelerini de öğrenmesini ifade eden "genişlemiş zihniyet"e olanak vermektedir (Sitembölükbaşı, 2005: 152). Bu çerçevede bakıldığında, müzakereci

süreçlerin bilgi aktaran ve öğretici süreçler olduğu da gün yüzüne çıkmaktadır. Benhabib'e göre (1999c: 107) bireyler tek başına, ötekilerin etik ve siyaset bakış açılarını bilemezler ve herkesi etkileyen kararların önemli görülen bilgilerine önceden sahip olamazlar. Dolayısıyla müzakereci süreçler bilgi edinme alanı olarak da görülebilmektedir.

Müzakereci demokrasi modeli katılımın genişlemesine yönelik bir temeli benimsemektedir³⁰. Aynı zamanda katılım, söylemin ve genişlemiş bir zihnin gerçekleşmesi için gerekli görülmektedir. Bu çerçevede bakıldığında katılım, ötekilerin bakış açısından düşünmek için ahlaki; ötekilerin seslerinin duyulmasına olanak verecek uygulamaları hayata geçirmek için siyasi bir yükümlülük getirmektedir (Bracci, 2002: 476). Bununla birlikte Benhabib'e göre (1999c: 105; 2013: 204; 2018: 22) söylemin katılımcısı olabilecek kapasiteye sahip ilgili herkesin üzerinde anlaşacağı normların geçerliliği kabul edildiğinden katılımın genişlemesi önemli bir yer tutmaktadır. Benhabib, söylem etiğine göre, yani evrenselci ahlaki saygı ve eşitlikçi karşılıklılık ilkelerine göre düzenlenmiş ve perspektiflerin tersine çevrilebilirliğine dayanan müzakereci süreçlerin özelliklerini ise şu şekilde ifade etmektedir (Benhabib, 1999c: 105): i) konuşma başlatma, soru sorma, itiraz etme ve tartışma gibi konularda herkesin aynı fırsatlarla donatılmasını ifade eden katılımı eşitlik ve simetri, ii) konuşulan konuları sorgulama hakkı ve iii) içerisinde bulunan söylemin kurallarını ve usulünü tartışma ve bunun üzerine savlar ortaya atma hakkı herkese verilmekte ve konuşma gündemini ve katılımcıların kimliğini sınırlayan bir ideal tip olmadığından, bu müzakere süreçlerinden dışlanan kişi ya da gruplar gerekçeli olarak ortaya çıkan normlardan etkilendiklerini ortaya koymalarına müsaade edilmektedir.

Benhabib'in ortaya koyduğu müzakereci süreçlerin özellikleri önsel bir normatif temellendirme olarak görülmemelidir. Aksine söylem modelinin gerçekleşmesi için belirli bir karşılıklılığın, simetrinin ve eşitliğin benimsenmesi gerektiği ve ancak böylelikle söylem içerisinde düşünömsel gerekçelendirmenin önünün açılacağını vurgulamaktadır (Benhabib, 2013: 103). Daha açık ifadeyle, müzakere süreçlerinin özellikleri bir temellendirme ve sınırlama girişimi değil; rasyonel olarak haklılaştırılabilir anlaşmanın olumsal süreçlerin gerçekleşmesine olanak olarak görölmektedir. Bu anlamda müzakere süreçleri sonunda varılacak anlaşma da gözden geçirilebilir ve değiştirilebilir bir niteliğe bürünmektedir. Böyle bir durumda hangi geçerlilik iddiasının sürdürölebilir olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Bu soru karşısında Benhabib, müzakere sonucu ortaya çıkan anlaşmadaki geçerlilik iddiasının aksi

³⁰ Liberal demokrasinin bir kriz içerisinde olduğunu fakat bu krizin, müzakereci demokrasi modelinin de içinde bulunduğu radikal demokrasi modellerinin öne sürdüğü üzere katılımın artırılması yoluyla değil, aksine katılımın azaltılması yoluyla çözülebileceğini ileri süren görüşler de vardır. Bu alternatiflerden biri olarak "gizli demokrasi" görüşü örnek gösterilebilir. (Bkz. Alkan, 2018).

gösterilene dek geçerli kabul edildiğini belirtmektedir. Ayrıca böyle bir anlaşmaya adil ve rasyonel olan çoğunluk kuralı ile varılabileceğini, lakin bu kuralın meşruiyeti sayılara indirgemek anlamına gelmesinin aksine çoğunluk kuralının, müzakerelerin sonucuna yakın olarak ortaya konmuş bir iddianın, gerekçeli olarak başka bir geçerlilik iddiası ortaya koyuluncaya dek sürdürülebilir olmasını sağladığını ifade etmektedir (Benhabib, 1999c: 109). Fakat bu noktada, çoğunluğun dışında kalan, kızgın veya alaycı bakışlara maruz kalabilecek olan katılımcıların, desteklemedikleri ama baskın olan görüşe karşı görüş belirtmekten kaçınma eğiliminde olacakları ve çoğunluğun düşüncesine uyacakları (conformity) düşünülebilmektedir (Erdoğan, 2012: 36). Ancak Benhabib'in müzakereci demokrasi modelinde çoğunluk kuralı uzlaşma amaçlı olarak görülmemelidir. Benhabib ahlaki iletişimin devamlılığını öngörür ve rasyonel uzlaşım yanılsaması olmaksızın rasyonel olarak haklılaştırılabilir anlaşmanın olumsal süreçlerini vurgulamaktadır. Bu nedenle çoğunluğun içerisinde olmayanlar uzlaşmayı bozan taraf olarak algılanmaktan ziyade, müzakerenin gereğinin yerine getiriyor olacakları için görüş belirtmekten kaçınmayacaklardır. Çünkü görüş belirtme, soru sorma ve itiraz etme gibi haklar simetrik olarak dağılmaktadır. Ancak böyle bir durumda da katılımcıların diğer görüşlere karşı iyi bir argüman sunabilmek için kendi anlatılarının (topluluk, din, aile vs.) dışına çıkmak zorunda kalacağı ileri sürülebilmektedir (Bracci, 2002: 469). Ancak, bu durum kimliğin anlatısal olması ve var olan anlatıları değerlendirilerek sürekli yeniden kuruluyor olması (Benhabib, 1990: 187-188) sebebiyle bir zorunluluk yaratmayacak, aksine bireylerin kendi yaşam anlatılarını yeniden kurmalarına olanak sağlayacaktır.

Bu ilkeler ışığında, müzakereci demokrasi modelinde herkese gerekçelendirme hakkının verildiği görülmektedir. Şöyle ki, söylem kuramı kendi hak ve taleplerini karşılayacak olan iyi anlayışlarını sundukları savların, bu savlara ilişkin sorgulamanın ve tartışmanın olduğu süreçleri ve bu anlamda öne sürülen savlara yönelik ikna etme süreçlerini anlatmaktadır. Dolayısıyla bu süreçte, aktörlerin geçerli gördükleri normların geçerliliğini ikna yoluyla ötekilere kabul ettirmeleri gerekmektedir (Aydın, 2017: 144). Bu anlamda, müzakereci demokraside herkesin kendi savını gerekçeli olarak sunma hakkı vardır. Bu gerekçelendirme hakkı şunu ifade etmektedir: "Senin ve benim belli şekillerde hareket etmemizin neden doğru olduğunu sana ispat edebiliyorsam, o halde, senin, her ikimiz için de eşit biçimde etkili olan nedenler temelinde benimle aynı fikirde olma ya da fikrime katılmama yetkine saygı göstermek zorundayım" (Benhabib, 2018: 143).

Gerekçelendirme hakkı aynı zamanda evrensel ahlaki saygı ilkesinin ve eşitlikçi karşılıklılığın gereğinin yerine getirilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani, konuşabilen ve eyleyebilen her varlığın söylemin aktörleri olması ve aynı zamanda herkesin bu söylem

içerisinde söz edimlerinde (konuşma başlatma, soru sorma, sorgulama, itiraz etme vs.) simetrik haklara sahip olması gerekçelendirme hakkında ifadesini bulmaktadır. Bu anlamda Benhabib gerekçelendirme hakkını temel bir hak olarak görmekte ve insanların kendi geçerlilik iddialarını söylem içerisinde ortaya koyabilmeleri gerektiğini vurgulamaktadır (Benhabib, 2013: 99). Bu anlayış Kant'ın (2002) akıl sahibi varlıkların salt araç olarak değil aynı zamanda kendinde amaç olarak görülmesi gerektiğine yönelik anlayışıyla kesişmektedir. Şöyle ki, bir kişiye yeterli sebep sunulmamış bir amaca hizmet etmesine yönelik zorlama yapılması, bu kişiye sırf araç olarak muamele edildiğini gösterdiğinden (Nagel'dan akt. Benhabib, 2018: 142) gerekçelendirme hakkının verilmesi kişiye amaç olarak muamele edildiğini göstermektedir.

Gerekçelendirme hakkı, aynı zamanda iletişim özgürlüğünü öngörmektedir. Benhabib, “doğal veya sembolik bir dil konuşabilen” herkesin en azından potansiyel olarak iletişim özgürlüğüne sahip olduğunu ve bu anlamda bir müzakere ortamında öne sürülen savları anladıkları ve kabul ya da ret vermeye yönelik yetenekleri barındırdıklarını belirtmektedir (Benhabib, 2013: 99). Dolayısıyla söylem kuramında iletişim özgürlüğü bir ön kabul ve söylemin *sine qua non*'u³¹ olarak görülmektedir. Benhabib için iletişimsel özgürlüğe saygı göstermek ötekinin bireysel özerklik bakımından yetkisine de saygı göstermeyi ifade ettiğinden, iletişim özgürlüğü temel hakkın ön koşuludur (Benhabib, 2018: 143). Bu anlamda Benhabib, insan haklarının “iletişim özgürlüğünü tatbik etmemizi güvenceye alan ahlaki ilkeler” olarak yorumlamakta ve hukuki bir zeminde korunması gerektiğini ifade etmektedir (Benhabib, 2013: 99). Bunun için ise yine konuşabilen ve eyleyebilen tüm insanların ahlaki saygı görmeye değer olduğunun kabul edilmesi gerekmektedir. Bu çerçevede Benhabib, bireyin ahlaki olarak saygı görme hakkının olması, haklarının öteki bireyler tarafından hukuki olarak güvenceye alınması ve başka bireyleri de bu şekilde kabul etmesi olarak açıkladığı “haklara sahip olma hakkı”nı tek temel ahlaki hak olarak ileri sürmektedir (Benhabib, 2013: 90). Bu temel ahlaki hak aynı zamanda Benhabib'e göre (2008b; 2013: 100-101), bireyselliğini yok sayacak şekilde ötekinin sadece bize benzemesi dolayısıyla haklara sahip olduğunu kabul etmeyi ya da ortak insanlığı yok sayacak şekilde farklı olması dolayısıyla ötekinin haklara sahip olmasını reddetmeyi benimsemez; aksine bu temel ahlaki hak hem genelleştirilmiş öteki hem de somut öteki olarak kimliğin kabul edilmesini benimsemektedir. Buradan hareketle Benhabib'in insan hakları mefhumunu iletişimsel özgürlük ve haklara sahip olma hakkı ile kurguladığı ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada iletişim özgürlüğüne sahip konuşan ve eyleyen varlıklar ile neyin işaret edildiği sorusu gündeme gelmektedir. Bu aynı zamanda, müzakereci demokrasinin kapsamına

³¹ Olmazsa olmaz, vazgeçilmez, zorunlu koşul anlamına gelen Latince deyiş.

yönelik bir sorudur. Benhabib, konuşma ve eylem kapasitesini baz alarak “küçük çocukların, psikolojik engellilerin ve zihinsel engellilerin” ahlaki etkileşim süreçlerinin dışında bırakılabileceğini ve ahlaki kurban olduklarını ileri sürmektedir (Benhabib, 2018: 22-23). Böyle bir dışlama sonrasında Benhabib, belirli bir sınırlama sunmaktan ve Habermas’ın yaptığı gibi ideal katılımcı ortaya koymaktan geri durmaktadır. Bu anlamda söylem etiğine dayanan müzakereci demokrasi modelinde, “hiçbir tartışma konusunun ve hiçbir iyi hayat anlayışının” kamusal alanda konuşulabilmesine yönelik sınırlama koyulmamaktadır (Benhabib, 1999a: 135). Yani, evrensel ahlaki saygı ve karşılıklı eşitlikçilik olarak müzakere koşullarına uyması koşuluyla ırkçının veya bağnaz dindarın da katılabileceğini ve müzakereye katılım koşullarına uyması dolayısıyla ırkçılığını veya dindarlığını törpülemiş ve ötekilerin görüşünden bakabilmeyi öğrenmiş olacağını belirtmektedir. Aksine müzakere koşullarına uymadığı durumda bu kişilerin müzakere içerisinde yer alamayacağını veya müzakere sürecinin kesintiye uğramasına sebep olacaklarını ifade etmektedir (Üstüner, 2007: 330). Bu noktada, başkalarının bakış açısını benimsemelerini emretmenin sorunlu olduğunu iddia eden Young’a³² karşı Benhabib, söylem etiğinin amacının kişinin kendi duruşunu ifade etmesi için katılımcı siyasi yapılara olanak vermek olduğunu hatırlatmakta (Benhabib, 1994: 188) ve dolayısıyla bu olanağı yok edecek düşünce ve uygulamaları dışlamanın meşru olduğuna varmaktadır. Bununla birlikte Benhabib’e göre (1994: 178), bazı dini toplulukların iyi yaşam kavramlarının içeriğinin temel insani, siyasi ve medeni haklarla çatışması durumunda, müzakerenin bu iyi yaşam iddialarının bağlamını bozacak güçte olması dolayısıyla, haklar iyi yaşam anlayışlarına baskın olacaktır.

Söylem kuramı evrenselci ahlaki bir perspektifi sunması sebebiyle ulusal sınırlar ile çerçevelenememekte, konuşan ve eyleyen her varlığın ahlaki değerine saygının gerekliliği dolayısıyla tüm insanlığı kapsayacak şekilde görmeye ve her ahlaki özneyi potansiyel konuşma ortağı olarak kabul etmek gerekliliğine dayanmaktadır (Benhabib, 2018: 23). Bu anlamda, Benhabib modelinde her ötekinin her zaman katılımcı olacağını kabul etmemizi önermektedir.

³² Iris Marion Young, asimilasyona dayalı farklılıkları bütünleştirici evrenselciliğe karşı çoğulcu bir konum sergilemektedir. Young hareket noktası olarak eşitlik ve farklılık çelişkisini belirlemekte ve grup farklılıkları temelinde bir çözüm geliştirmektedir. Young’a göre (2015: 59) “her grubun belirli geleneklere bağlılığı, dilsel ve kültürel birtakım faaliyetleri, sosyal varlığın olmazsa olmaz bir parçasıdır” ve insanlar grup aidiyetlerinden vazgeçmeme eğilimindedir. Bu anlamda, eşitlik iddiasıyla geliştirilen evrenselci bütünleştirici asimilasyon politikaları dezavantajlı gruplar ile ayrıcalıklı gruplar arasındaki farklılığı görmezden gelmekte ve dezavantajlı grupları belirli standartlara göre hareket etmeye zorlamaktadır (Young, 2015: 60). Bu çerçevede dahilinde Young’ın çoğulcu çözümü pozitif ayrımcılık üzerine inşa edilmektedir. Young, bazı durumlarda herkese uygulanan yasaların gerekli olmakla birlikte, çoğu durumda farklılıkların genel kurallarla dezavantajlı duruma düşmesi nedeniyle grupların niteliklerine özgü kanunlarla bu dezavantajların telafi edilebileceğini ve böylelikle bu gruplara yönelik gereken hassasiyetin gösterileceğini belirtmektedir (Young, 2015: 69). Dolayısıyla Young’ın çoğulcu modeli, grup farklılıklarının liberal kamusal alan çerçevesinde korunmasına dayanmaktadır.

Dolayısıyla Benhabib, “öteki her zaman içimdeyse, dışarıdaki ötekiyi tanımak neden bu kadar zor olsun” (Benhabib, 1994: 188) düsturu ile hareket etmektedir. Öte yandan söylem etiğinin evrenselci varsayımları ve ulusal sınırları aşan gereksinimleri ile demokrasinin, yani belirli sınırları olan demos yönetiminin müzakereci demokrasi çerçevesinde kurgulandığı görülmekte, ancak müzakereci demokrasinin kapsamının nasıl olması gerektiği soru işareti yaratmaktadır. Bu noktada Benhabib tarafından öne sürülen, evrenselci talepler ile özbelirlenim hakkı arasındaki çelişkiye yönelik çözüm olan demokratik yinelemeler gün yüzüne çıkmaktadır. Böylelikle, Benhabib’in demos’un sınırların belirlenmesine yönelik çözümü ile birlikte, son kertede evrensel söylem normlarını ulus-devlet sınırlarının ötesine taşıyan kozmopolitizm fikri önümüzdeki başlık altında incelenecektir.

3.3. Politik Üyelik, Demokratik Yinelemeler ve Kozmopolit Federalizm

Benhabib, söylem etiğine dayalı müzakere süreçlerinin özelliklerini ifade ederken katılımcıların kimliği ve konuşma gündemi üzerine bir sınırlama getirmeden, dışlanan ancak önerilen normlardan etkilenen kişilerin gerekçe sunarak dahil olabileceğini ileri sürmektedir. Öte yandan, Habermacı anlamda söylemsel geçerlilik ilkesi çerçevesinde, müzakereler sonucu varılacak anlaşmanın ilgili herkesin vardığı sonuç olarak görülmesine dikkat çekmektedir. Böylelikle Benhabib, herkesin gerekçelendirme hakkının korunduğu bir kapsam ileri sürmektedir. Ancak öncelikle bu ilkeyi “etkilenen çıkarlar ilkesi” olarak görmemek gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Benhabib, sonuçlardan etkilenen herkesin katılma hakkına sahip olduğunu ifade eden etkilenen çıkarlar ilkesinin hatalı olduğunu ileri sürmektedir. Benhabib’e göre (2013: 203-204) böylesi cılız bir çıkar kavramı çerçevesinde öne sürüldüğünden, çıkarların birçok biçimde tanımlanması mümkün olduğundan ve Fraser’ın ifade ettiği “kelebek etkisi” uyarınca bütün çıkarlar birbirini etkilediğinden, etkilenen kişiler sürekli değişecek ve genişleyip daralacaktır. Dolayısıyla böylesi bir belirsizliğin demokrasinin işleyişi noktasında sorunlar yaratacağı düşünülebilmektedir. Benhabib, buna karşın söylem ilkesinde dışarıda bırakılan failerin olumsuz etkilendiklerini gerekçeli olarak her zaman ileri sürebileceklerini ve diyaloga katılabilmelerine dair olanağın verildiğini belirtmektedir (Benhabib, 1999c: 105). Bununla beraber, Benhabib söylemlerin varsayımsal düşünce deneyleri veya sohbet odaları olmadığını, yaşama dair gerçek problemlerin gerektirdiği diyaloglar olduğunu ve bu nedenle keyfi olarak girilip çıkılmayacağını öne sürmektedir (Benhabib, 2013: 104). Dolayısıyla, son derece önemli konuların konuşulduğu söylem ortamına girmenin basit bir çıkar temelinde değil, ilgililerin sağlam gerekçeler öne sürmesi temelinde mümkün olduğu söylenebilmektedir. Benhabib’e

göre (2013: 205) bu durum, kararların vaktinde alınamayacağını göstermekten ziyade, ilgili kişilerin gerekçelendirme hakkının çiğnenmesi ile kararların meşruiyetinin olmayacağını göstermektedir. Daha açık ifade edecek olursak, Benhabib kararların meşruiyetini, kararların vaktinde alınmasına yeğ tutmaktadır. Bu anlamda Benhabib, demokrasinin “iktidarın zor kullanmasının kamusal olarak gerekçelendirilmesi” ile ilgilendiğini ve dolayısıyla müzakereci demokrasi modelinde kişilerin birbirlerinin çıkarlarını hesaba katmasının değil, zor kullanımının karşılıklı olarak gerekçelendirilmesinin asli unsur olduğunu belirtmektedir (Benhabib, 2013: 205-206).

Daha önce de bahsedildiği üzere, gerekçelendirme hakkı iletişimsel özgürlüğü ön varsaymaktadır. İletişim özgürlüğü ise insan hakları ile mümkün hale geldiğinden, gerekçelendirme hakkı bir insan hakkı olarak karşımıza çıkmaktadır. Keza, bireyin ahlaki saygıya değer görülmesi, öteki bireyler tarafında haklarının güvenceye alınması ve öteki bireyleri de bu şekilde kabul etmesi anlamında temel ahlaki hak olan “haklara sahip olma hakkı”nda (Benhabib, 2013: 90) temellenmektedir. Başka bir ifadeyle, her birey haklara sahip olma hakkına sahip varlık olarak, gerekçelendirme hakkını haizdir. Bu çerçevede Benhabib, iletişim özgürlüğü ve gerekçelendirme hakkı ile birlikte söylem etiğine dayalı etkileşimsel modelinde sınırların genişlemesine yönelik bir tutum sergilemektedir. Böylelikle, müzakereci süreçlerin işlediği alanın sınırlarını, yani demos’un sınırlarını bir insan hakkı olarak gerekçelendirme hakkı dahilinde yeniden düzenlemeye girişmektedir. Bu düzenlemede ise vatandaşlığın dönüşümü dolayısıyla politik üyelik kavramlaştırması ve ulus sınırları dışında kalan ötekilere başvurmaktadır.

Benhabib, vatandaşlığın dönüşümü ile ortaya koyduğu düşüncede, küreselleşme, uluslararasılaşma ve bilişim ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler ile birlikte yerel ve ulusötesi aktörlerin ön plana çıkması sebebiyle ulus-devlet yapılarının yaralandığını (Benhabib, 2018: 14) ve yeni vatandaşlık biçimlerinin ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ancak yine bu dönem içerisinde her ne kadar ulus-devletin zayıfladığı görülse de bir yandan da sınır politikaları ile yabancı, istenmeyen misafir ve ötekileri dışarıda tutmaya yönelik işlevini sürdürdüğü görülmektedir (Benhabib, 2002: 441). Dolayısıyla böylesi bir durum Benhabib’in ifadesiyle (Benhabib, 2018: 16) “farklı bir zamanda ve farklı ihtiyaçlara cevap vermek üzere yapılmış olan eski haritaların yardımıyla bilinmeyen bir bölgede seyahat etmeye çalışan gezginler gibiyiz. Yolculuk ettiğimiz bölge, yani dünya toplumları değişirken bizim normatif haritamız değişmeden kalıyor” şeklinde yorumlanabilmektedir.

Bu noktada Benhabib, bu ikircikli yapı dolayısıyla liberal demokrasinin içinde bulunduğu çelişkinin gün yüzüne çıktığını ifade etmektedir. Bu çelişki dolayısıyla,

demokrasinin sadece biz/onlar ayrımına dayandırılması ve homojenliğinin savunusu ile ulusal şovenizmin ve konukseverlikten yoksunluğun; liberalizmin evrenselci ve sınırların olmadığı taahhütleri ile de halk egemenliği göz ardı edilmesinin, despotizmin ve emperyalizmin körüklemesi gündeme gelmektedir (Soysal, 2010: 503). Aynı zamanda bu çelişki, daha önceden de bahsedildiği üzere sınır ötesi göçler dolayısıyla katmerlenen, evrensel insan haklarına yönelik talepler ile demokratik özbelirlenim hakkı arasındaki çelişkiyi yansıtmaktadır (Benhabib, 2018: 12). Başka bir ifadeyle, liberal demokraside demokratik özbelirlenim hakkı nedeniyle, her bireyin iletişim özgürlüğüne ve haklara sahip olma hakkına sahip varlıklar olarak görülmesine ket vurulmaktadır. Bu durum mevcut insan hakları anlayışında da karşımıza çıkmaktadır. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde bir yandan yerleşme, serbest dolaşma, ülkeyi terk etme ve geri dönme hakkı (madde 13) verilirken, diğer yandan bir topluluğun üyesi olarak haklardan yararlanılabileceği (madde 22) ve özbelirlenim hakkının esas olduğu (madde 21) belirtilmektedir³³. Demokratik özbelirlenim hakkı aynı zamanda ilk kabul ve üyelik şartlarının belirlenmesi, yani göçün sınırlandırılmasına yönelik hakkı ifade ettiğinden (Benhabib, 2013: 193), böyle bir çelişki içerisinde yabancı, göçmen, mülteci ve sığınmacı gibi ötekilerin demos sınırlarının dışarısında kaldığı görülmektedir. Böylelikle Benhabib, insan haklarının yapılandırılmasına ve evrensel insan hakları ile demokratik özbelirlenim hakkı arasındaki çelişkiyi yumuşatmaya yönelik “demokratik yinelemeler” kavramını ortaya atmaktadır. Bu kavram temelde Benhabib'in söylem etiği ile temellenen etkileşimsel evrenselci düşüncesine dayalı müzakereci demokratik süreçlerini yansıtmaktadır. Ancak, demokratik yinelemeleri liberal demokrasiye içkin çelişkinin ve somut ötekinin varlığı sebebiyle liberal kamusal alan ile sınırlı perspektifin aşılmasının daha iyi anlaşılması adına ayırmakta fayda vardır. Nitekim, genelleştirilmiş öteki liberal kurum ve kurallar içerisinde yer bulabilirken, somut öteki, yani tüm farklılıklar liberal kamusal alanda yer bulamamakta ve Benhabib bu iki konunun ilişkisi dolayısıyla yeni bir kamusal alan fikri ortaya atmaktadır (Üstüner, 2007: 329). Bu anlamda demokratik yinelemeler, Benhabib'in liberal demokrasinin meşruiyet krizine sunduğu müzakereci çözümün tam da kendisidir. Bu adım aynı zamanda Benhabib'i kozmopolit düzene götürmektedir.

Benhabib, politik üyeliği bir insan hakkı olarak görmektedir. Bunun sebebi ise, haklara sahip olma hakkının ve iletişim özgürlüğünün ve bu çerçevede düzenlenen insan haklarının evrensel olarak yerine getirilebilir olmasını sağlamaktır. Aksi halde, politik üye olmamak, Arendtçi anlamda bir topluluğun mensubu olmamak beraberinde yersiz yurtsuzların, yani ötekilerin insan haklarından yoksun kalmasını getirmektedir. Benhabib bu durumun kaynağı

³³ Bkz. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (erişim tarihi: 02.12. 2021).

olarak, modern ulus-devlet sisteminin ve liberal demokrasi etrafında kurguladığı anayasal düzenlerin “toprağa bağlı kendine yeterlilik” ve “halkın homojenliği” yanılsamalarını görmektedir (Benhabib, 2018: 179). Diğer bir ifadeyle, belirli sınırlar içerisinde homojen halk ve kendine yeterlilik kisvesi altında, ötekileri dışlayan ve haklara sahip olma hakkından mahrum bırakan bir düzen söz konusudur. Bu doğrultuda Benhabib demos’un sınırlarının gözenekli olmasını, yani politik üyeliğin genişlemesini önermekte ve temel hak olarak haklara sahip olma hakkından ötekilerin de faydalanabileceği bir alan yaratmaya girişmektedir. Böylelikle, politik üyelik ile “yabancıları ve başka ülkelerin vatandaşlarını, göçmenleri ve yeni gelmiş kişileri, mültecileri ve sığınmacıları mevcut politikalara dahil eden ilkeleri ve uygulamaları” (Benhabib, 2018: 11) odağına almaktadır.

Benhabib, politik üyeliğe yönelik bu anlayışını söylem etiği perspektifi ile kurgulamaktadır. Şöyle ki; eğer öteki içinde bulunduğumuz devletin üyesi olmayı istiyorsa, devletin üyesi olarak biz, karşılıklı ve eşit derecede geçerli olacak nitelikte savlar sunarak üye olamayacağını gerekçelendirmemiz gerekmekte ve bu savlar birbirimizin yerinde olsaydık da kabul edilebilecek nedenler olmak durumundadır (Benhabib, 2018: 148). Böyle bir durum, gerekçelendirme hakkı dahilinde politik üyeliğe kabul veya reddin geçerli olacağını ifade etmektedir. Bu çerçevede ötekinin iletişim özgürlüğü elinden alınmamış olacak ve dolayısıyla iletişimsel özgürlüğün tatbik edilmesini sağlayan ahlaki ilkeler bütünü, yani insan hakları geçerliliğini ötekiler için de koruyacaktır. İletişim özgürlüğünün korunması, aynı zamanda vatandaşlıktan çıkarmayı da engelleyici bir yönü barındırmaktadır. Böylelikle de evrensel insan hakları normları demos’un içerisine dahil edilmiş olacaktır. Öte yandan Benhabib, üyelik hakkını engellemeye yönelik nedenler arasında gösterilen, ait olunan dil topluluğu, din, etnik köken, ırk, deri rengi ve cinsiyet gibi seçime bağlı olmayan niteliklerin kabul edilebilir gerekçeler olmadığını ve böyle bir gerekçelendirmenin iletişim özgürlüğünü ötekinin seçimine bağlı olmayan niteliklerine indirgemek olacağını belirtmektedir (Benhabib, 2013: 192; 2018: 148-149). Aynı zamanda böyle bir durum, kişinin elinde olmayan nitelikleri dolayısıyla suçlanmasına ve ayrımcılığa uğramasına neden olarak evrensel ahlaki saygı ilkesinin geçerliliğini kaybetmesine neden olacaktır (Benhabib, 2013: 192). Yani, ötekilerin politik üyeliğe yönelik taleplerinin söylem etiği çerçevesinde gerekçelendirilmesi ve bu süreçlerin evrensel ahlaki saygı ilkesi ile eşitlikçi karşılıklılık ilkesini gözetmesi gerekmektedir.

Benhabib’e göre (2018: 149-150), liberal demokrasilerde karşılaştığımız dil yeterliliği, kalma süresi, siyasal okuryazarlık ve piyasaya ilişkin becerilere sahip olma gibi üyelik kriterleri iletişimsel özgürlüğe ket vurmadığı için kabul edilebilir gerekçelerdir. Avrupa Birliği incelemesinde de görüldüğü üzere bu kriterler dahilinde uygulamalar mevcuttur (yerel

seçimlerde oy kullanma, aday olma ve bazı durumlarda sosyal haklardan faydalanma gibi). Ancak Benhabib, vatandaş olması tamamen engellenen ve dolayısıyla hak-söz durumda kalan kişilere yönelmektedir. Bu sebeple Benhabib, politik yeliği ahlaki bir hak olarak kurgulamakta ve ülkelerin vatandaşlık mevzuatının ötesine taşıtmaktadır (Benhabib, 2018: 151). Böylelikle, sınırların gözenekli olmasının her zaman göçmenlerin hak ve ihtiyaçlarına karşı daha az zorlayıcı veya daha duyarlı devleti meydana getirmeyeceği (Urbinati, 2005: 103) yönündeki eleştiriyi, politik üyeliğe ahlaki bir hak vasf yükleyerek savuşturmaktadır. Bu anlamda geçirgen sınırları savunarak, göçmen, mülteci ve sğınmac statüsündeki hak-söz kişilerin giriş taleplerini “yeterli bir geçim kaynağı aramak için gerekli imkanlara sahip olması” yönündeki temel insani hak sebebiyle ahlaki olarak savunulabilir görmektedir (Benhabib, 2013: 193). Aynı zamanda Kantçı kozmopolit gelenekten ayrılan Benhabib, konukseverliğin ötekinden zarar görme tehlikesi nedeniyle reddetme ya da ötekiyi hayatının tehlike altında olması nedeniyle kabul etme (Kant, 1960) gibi koşullara bağlamaktan kaçınmaktadır. Buna bağlı olarak geçici ikamet ve sürekli ikamet arasındaki ayrımın geçerliliğini kaybettiğini ve daimi dışarıda bırakmanın uygun temellerle ispat edilemeyeceğini belirtmektedir (Benhabib, 2018: 150). Benhabib’e göre (2018: 146-147), liberal devlet anlayışında “vatandaşlar kendi devletlerinin mahkumu” olmadığından, üyelik için belirli koşullar olsa da ötekilerin sonsuza kadar ye olmaları engellenemez; böyle bir engelleme ancak faşist, milliyetçi, teokratik ve otoriter rejimler tarafından uygulanır. Dolayısıyla her toplumun yabancıların/ötekilerin dahil edilmesine olanak sağlayan kurumlar olmasını ve konuğun hane halkından olma ihtimalinin göz ardı edilmemesini gerekli görmektedir (Utl, 2009).

Bu erevede Benhabib, politik üyelik sorunu karşısında evrensel hak talepleri ile demokratik özbelirlenim hakkı arasında bir konum belirlemektedir. Bu konum, haklara sahip olma hakkına sahip ötekinin iletişim özgürlüğünün korunduğu ve böylelikle gerekçelendirme hakkının teslim edilerek demos’un sınırlarına yönelik tartişmaların sürdürüldüğü demokratik yineleme süreçleri ile sağlanmaktadır. Başka bir ifadeyle, demos’un yeniden yapılandırılması ihtiyacı, liberal demokrasilerde demos’un sınırları dışındaki ötekilerin insan haklarından yararlanması durumunun çelişkili ve belirsiz kalmasına yönelik tepkiyi yansıtmaktadır. Benhabib buradan hareketle demos’un sınırlarını gerekçelendirmeyi gerekli görmektedir. Demokratik yinelemeler ise bu noktada işlev görmektedir. Demokratik yinelemeler, Benhabib’in ifadesiyle şöyle açıklanabilir (Benhabib, 2018: 187):

“Yasal ve politik kurumların genelinde ve ayrıca sivil toplum birimlerinde evrenselci hak taleplerinin ve ilkelerinin ihtilafa düştüğü, bağlamsallaştırıldığı, başvuru noktası olduğu ya da geçersiz kılındığı, varsayıldığı ve konumlandırıldığı kamusal tartişma, mütalaa ve karşılıklı değişime ilişkin karmaşık süreçler” olarak açıklamaktadır.

Bu anlamda demokratik yinelemeler, demokratik irade ile evrensel normlar arasında arabuluculuk görevi gören müzakere süreçleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani, evrensel hak talepleri olan yabancı, göçmen, mülteci veya sığınmacı statüsündeki kişilerin demos'a dahil edilmesinin müzakere edildiği süreçler olarak görülebilmektedir. Bu süreçler aynı zamanda, kimliklerin ve hak taleplerinin anlamlarına farklı anlamlar yükleyerek ve yeniden anlamlandırılarak yeniden sahiplenilmesini sağlamaktadır (Benhabib, 2018: 215). Yani, kimliğin anlatısallığı dolayısıyla ötekilerle karşılaşması durumunda kimliğin yeniden inşa edilmesi gibi haklar da anlatısal olarak yeniden inşa edilmekte ve evrensel insan hakları normları ile bütünleşmektedir. Bu anlamda Benhabib'e göre (2018: 177) demokratik yinelemeler, *kanun koyucu politika (jurisgenerative)* sahasında, yani "yeni politik öznelik ve etkileşim tarzlarının yolunu açan haklar ve yasal kurumlar etrafında yaşanan çekişmenin" alanında gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle, demokrasilerde insanların sadece yasaların konusu değil, aynı zamanda onları ilgilendiren yasaların yazarı olduğunu gösteren ve evrensel normlar ile demokratik çoğunlukların iradesi arasındaki müdahale ve yorum alanını ifade etmektedir (Benhabib, 2018: 189). Bu çerçevede demokratik yineleme süreçlerinin iki düzeyde işlev gördüğü açığa çıkmaktadır (Post, 2006: 4; Soysal, 2010: 506): i) Demokratik hukukun özünü değiştirir ve etik evrenselcilik ilkelerini yansıtacak şekilde yeniden inşa edilmesi olanağı yaratır ve ii) demokratik devletlerin tanımladığı sınırları değiştirerek politik toplulukların sınırlarını açık ve ihtilaflı bir kamusal tartışma sürecine sokar. Şöyle ki, demokratik yinelemeler bir yandan yerel topluluğun evrensel haklar ile karşılaşmasını, diğer yandan da bu karşılaşma ile demos'un sınırlarını, yani biz/halk anlayışını geliştirmektedir. Bu süreçlerin sürekliliği ise yineleme olarak ifadesini bulmaktadır.

Yineleme kavramını Derrida'dan ödünç alan Benhabib, yinelemenin basit bir tekrarlamanın ötesinde olduğunu ve her yinelemenin anlamı dönüştürdüğünü, bir şeyler eklediğini ve zenginleştirdiğini belirtmekte; buradan hareketle gerçek anlamda esas ve ilksel bir anlam kaynağının olmadığını ileri sürmektedir (Benhabib, 2018: 187). Bu durum aynı zamanda, kimliğin sürekli ve yeniden değişerek ve dönüşerek inşa edilmesini anlatan anlatısal kimliğin yapısında karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Benhabib, kimliğin anlatısallığı dolayısıyla demokratik süreçlere de anlatısal bir perspektifle yaklaşmaktadır. Böylelikle, demos sınırlarının belirlenmesi süreçlerinde de ötekinin anlamı dönüştüren ve zenginleştiren rolüne odaklanmaktadır. Bununla birlikte, sadece genelleştirilmiş ötekinin değil, somut ötekinin konumundan düşünmenin gerekliliği sebebiyle de yineleme anlamlı hale gelmektedir (Thomassen, 2011: 131). Bu çerçevede dahilinde, Benhabib'e göre (1998b: 108) demokrasilerin

sadece üyelerine değil, aynı zamanda yabancılara, yani demos'un dışındaki ötekilere nasıl davrandıklarına göre değerlendirilmesi gerekmektedir.

Bu durumda demos'un özbelirlenim hakkı tekrar gündeme gelmektedir. Benhabib'e göre (2006c: 169), politik aktörlerin temsil, katılım ve müzakere edimleri için şehirler, bölgeler, devletler ya da ulusötesi kurumlar gibi adına ne dersek diyelim her zaman sınırlandırılmış bir topluluğa ihtiyacı vardır. Başka bir ifadeyle, Benhabib demos'un gerekliliğini göz ardı etmek bir yana gerekliliği konusunda ısrar etmektedir. Bunun sebebi ise demokratik özbelirlenim hakkıdır. Bu noktada Benhabib, dünya vatandaşlığının olduğu düzende dahi birbirinden bazı kriterler dolayısıyla ayrılan çeşitli yargı birimleri olacağını belirtmekte ve sınırların gerekliliği noktasında Kant ve Arendt'i takip ederek küresel siyasanın sınırlarının belirli olması dolayısıyla demokratik olacağını savunmaktadır (Benhabib, 2013: 185-186). Fakat, ulus-devlet sistemi bir yandan da sınırları vasıtasıyla dışarıda bırakmaya, yani ötekileştirmeye yol açma potansiyeli taşıdığından ve aynı zamanda sınırların ötesinde saldırganlık eğilimi gösterdiğinden tehlike barındırmaktadır (Benhabib, 2018: 71). Bu anlamda Benhabib, ulus-devletten ziyade, temsil birimlerini şeklinde demos'un sınırlarının belirlenmesini gerekli görmektedir. Zira Benhabib, küresel adaletsizliğin kaynağını temsiliyet birimlerinde değil, demokratik söz hakkını ve üyeliği hakkaniyetli olarak dağıtamayan ulus-devletlerde bulmaktadır (Benhabib, 2013: 186). Ayrıca Benhabib, bu sınırlama biçimiyle cemaatçilerin yaptığı gibi cemaatin kültürel bağlarını korumak ya da vatandaş odaklı cumhuriyetçiler gibi vatandaşlığın değeri çerçevesinde siyasi bağları korumak amacı gütmemektedir (Benhabib, 2013: 184). Bu çerçevede dahilinde Benhabib'e göre (2013: 37) kozmopolit hakların bağlama oturtularak hayata geçirilmesi için özbelirlenim esaslı birimlere ihtiyaç vardır. Bu dolayısıyla, Benhabib'in kozmopolitizm düşüncesinin federalist unsurlar barındırdığı açığa çıkmaktadır. Keza Benhabib'in umudu, biri daha küçük ölçekli, diğeri ise kozmopolit vatandaşların bir "Küresel Halklar Meclisi"nde temsilini sağlayan iki düzeyde temsiliyet birimlerinin varlığıdır. Bununla birlikte, mevcut demos'un zaman içerisinde değişebileceğini, yeni farklı konfigürasyonlar içerisinde yaşanabileceğini ve devleti olmayan halkların kendi kamusal temsil birimlerini oluşturabileceğini düşünmektedir (Benhabib, 2013: 185).

Benhabib'in öne sürdüğü temsiliyet mantığını liberal demokrasinin karar alma formu olan temsili sistemden ayırmakta fayda vardır. Aksi halde, Larsen'in ifade ettiği üzere (2012), temsil mantığı sadece küçük bir elit tabakanın yer alabileceği müzakerelere neden olabileceği düşünülebilmektedir. Diğer bir ifadeyle, temsiliyet dolayısıyla müzakerenin bir oligarşik düzen evrilebileceği ihtimali açığa çıkmaktadır. Bu noktada Benhabib'in temsiliyet mantığını, demos'un sınırlarının gerekliliği ve bu sınırların kurgulanmasında kültürel ve siyasi bağları

merkeze almadan, farklılıkların ve ötekilerin yok saymadan düzenlemenin gerekliliği nedeniyle ortaya attığı ve bunun katılım ve müzakereye ket vurmayacağı görülebilmektedir. Başka bir deyişle, Benhabib'in sunduğu modelde temsiliyet mantığı sınırın kurgulanması noktasında işlev görmek ve bu sınırların belirlenmesinde müzakere etme hakkı ve demokratik söz hakkının saklı kaldığı bir temeli barındırmaktadır. Bu anlamda Benhabib'e göre (2018: 226) temsiliyet mantığı, demokratik söz hakkını geliştirmek adına, bir normun sonuçlarından etkilenen herkesin söz hakkı olması yönündeki anlayışı yerine getirmektir. Bununla beraber, *jurisgenerative* ilkesi dolayısıyla yasaya konu olanlar aynı zamanda yasanın oluşturucuları olarak görülmesinin müzakere imkanını koruduğu görülebilmektedir. Aynı zamanda müzakerelerin sürekliliği ve sivil toplum aktörleri, sosyal hareketler veya sınır ötesi çalışan örgütler aracılığıyla hayata geçirilen demokratik yinelemeler (Benhabib, 2013: 40), temsil birimlerinin, yani demos'un akışkanlığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu temsiliyet, belirli bir toprağa, kültüre ya da siyasi geleneğe bağlılığa indirgenmemekte, her türlü farklılığın dahil edilme olanağını haiz birimleri ifade etmektedir. Dolayısıyla Benhabib'in demokratik yinelemeler çözümü, demos'un sınırlarını ortadan kaldırmak ya da demos'un sınırlarını katı bir şekilde ortaya koymak olarak anlaşılmamalıdır.

Böylelikle Benhabib, modern ulus-devletin kimliğini oluşturan iki unsurdan biri olarak demos'un yeniden yapılandırılmasına odaklanmaktadır. Ancak bu edimler karşısında duran, modern ulus-devletin kimliğinin ikinci bir unsuru söz konusu olmaktadır: “ethnos”³⁴. Benhabib, demos'u ikinci unsur olan ethnos'tan ayırmayı önermektedir. Bunun sebebi ise ethnos'un sadece doğumla veya evlilik ile üyeliğe izin vermesi ve bunun dışında serbest giriş ve çıkışa olanak vermemesidir (Benhabib, 2006b: 65). Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, demokratik yinelemeler biz gibi olmayan yabancıları içerecek şekilde demos'un sınırlarının genişletilmesini sağlarken, aksine ethnos, bu süreçlere doğal olarak dirençlidir ve sadece biz gibi olanlar ile ilişki kurmaya olanak vermektedir (Soysal, 2010: 509). Yani, somut ötekinin perspektifini kabul etmemekte, biz gibi olmayanları dışlamakta ve evrensel ahlaki saygı ilkesini bir kenara fırlatmaktadır. Bu noktada Benhabib, demos ve ethnos'u birleştiren vatandaşlığın çöküşü kuramcıları ya da Rawls'un aksine, “biz/halk”ın inşasının akışkan, dinamik, çekişmeli ve ihtilafli olduğunu belirtmektedir (Benhabib, 2018: 217-218). Başka bir yönden bakılacak olursa, göçmenler bir yandan halkın yapısına ve politik kültürüne zarar değil zenginlik ve derinlik katarken, diğer yandan genellikle eğitimleri için yatırım yapılmamış çalışma çağındaki kişiler olduğundan ekonomik katkı sağlarlar (Benhabib, 2018: 98, 100). Bu doğrultuda

³⁴ Bir topluluğun ortak kaderin, anıların, dayanışmanın ve aidiyetin gücüyle birbirine bağlı olduğu sosyal dayanıklılığı ifade etmektedir (Benhabib, 2006b: 65).

Benhabib, sivil, sosyal ve bazı siyasi hakların azami ölçüde ulusal aidiyetten ayrılması gerektiğini ileri sürmektedir (Benhabib, 2006c: 171). Böyle bir ayrışma, yani kültürel bütünleşme ile politik bütünleşmenin ayrılması ve ethnos'un etkinliğinin azalması dolayısıyla kültürel çeşitliliğin artacağı ve çoğulluğun sağlanabileceği düşünülebilmektedir (Benhabib, 2018: 130). Öte yandan bunun için Benhabib, asimilasyon yoluyla farklılıkların yok edilmesinin yerine, bütünleşmeyi sağlayacak evrensel bir dayanışma dili olarak sosyo-ekonomik eşitlik iddialarının geçebileceğini ifade etmektedir (Benhabib, 2006c: 175). Ancak bu şekilde ethnos'un etkinliğinin azami seviyeye geleceği ve böylece konukseverliğin erdemlerinin ve yükümlülüklerinin mümkün olduğunca sağlanacağı yönünde anlayışı benimsemektedir (Post, 2006: 9). Bu durum aynı zamanda Benhabib'in kozmopolit dünya düzenine yönelik umudu yansıtmaktadır.

Post'a göre (2006: 9) demos ile ethnos'un birbirinden ayrılması, demos'u sürtünmesiz kümelenmeler haline getirecek ve saf demokratik otoritenin sağlanacağı bir dünyaya neden olacaktır. Ayrıca bu durum, Bauböck'ün ifadesiyle (2007: 403) kültürel çeşitliliğin meydan okumalarını yok sayarak siyasi sınırlarla ilgili sorulara yönelmek olarak görülmektedir. Dolayısıyla böyle bir durumda Benhabib'in bağlamı dikkate alan evrenselcilik düşüncesinin çelişik kaldığı ve onu bağlamdan ziyade evrenselciliğe yaklaştıran bir konuma getirdiği söylenebilmektedir. Aynı zamanda böyle bir ayrım dolayısıyla, ulus inşası süreçlerindeki tarihi ve mevcut adaletsizliği göz ardı ederek ve ulusal ve yerli azınlıkların taleplerini, anlatıları, sınırları ve toplumsal kültürleri baskın bir ulus/demos kavramı içerisinde eriterek siyasete dahil etme yönünde bir anlayışı benimsediği (Bauböck, 2007: 404) yönünde eleştirilebilmektedir. Ancak Benhabib'in amacı, belirli bir demos kavramı sunmak değil, demokratik yinelemeler aracılığıyla önsel olarak belirli olan demos'un özbelirlenim hakkının da korunduğu yeniden anlamlandırma süreçlerini aktifleştirmektir. Bu çerçevede kozmopolit ideali de küreselleşen dünyanın, totalizasyon ve indirgeme olmaksızın nasıl düzenlenebileceğine yönelik çözümü olarak kurgulamaktadır (Benhabib, 2006a: 20).

Bu çerçeve dahilinde, Benhabib'in tamamen açık sınırları ve tamamen evrenselliğe dayalı bir düzeni benimsemediği de açığa çıkmaktadır. Benhabib, Kantçı kozmopolit federalist geleneği feyz alarak, sınırlı topluluklar içerisindeki üyelik olgusuna dikkat çekmekte ve insanların sınırlar arasında geçişini engellemeyecek şekilde geçirgen sınırları savunmaktadır (Benhabib, 2013: 185; 2018: 13). Bu anlamda, her zaman içeridekiler ve dışarıdakiler olacağından (Benhabib, 2013: 209), demokratik yinelemelerin dışlamayı tamamen yok edeceği düşünülmemelidir. Diğer bir ifadeyle, bu süreçler her zaman demos'un genişlemesi ve ötekilerin dahil edilmesi olarak görülmemesi gerekmektedir. Bu noktada Benhabib'in öngörüsü

demos'un genişlemesine ve demokratik yinelemelerin kapsamı genişleterek ötekinin dahil edilmesine olanak sağlaması yönünde olsa da demokratik yinelemelerin geriletici etkisinin, olumsuz sonuç verebilmesini, demos'un daralmasının ve vatandaşlıktan çıkarma uygulamalarının olabileceği söz konusu olabilmektedir (Thomassen, 2011: 132; Larsen, 2012). Bu durum karşısında Benhabib, demokratik yinelemelerin geriletici etkisi olabileceğini belirtmekle birlikte, demokratik yinelemelerin başarısızlığını teorize etmediğini kabul etmektedir (Benhabib, 2006c: 197). Öte yandan Benhabib'in, demokratik yinelemeleri söylem etiği çerçevesine alarak, dolayısıyla evrensel ahlaki hakkın ve biçimsel karşılıklılığın temelinde ahlaki yükümlülükleri öne sürerek demos'un dışlama pratiklerinin yumuşatılacağını sunması söz konusudur. Başka bir deyişle, Benhabib'in demokratik yinelemelerin genişletici ve zenginleştirici etkisine yönelik öngörüsünün temelinin, politik üyeliğin ahlaki bir hak ve demokratik yinelemelerin olumsal süreçler olarak görülmesi olduğu söylenebilmektedir. Bu anlamda Benhabib için dışarıdaki ötekilerin, dahil etme ve dışarıda bırakmaya yönelik kuralları koyanların arasında olmaması paradoksu her zaman sürecektir; fakat çok sayıda ve sürekli demokratik yineleme süreçleri aracılığıyla bu kurallar kolay şekillenir hale gelecektir (Benhabib, 2018: 185-186). Diğer bir ifadeyle, demokratik yinelemeler dışlama pratiklerinin düşünümsel süzgeçten geçirilerek haklı olma eşiğini artırmaktadır (Benhabib, 2006b: 71). Daha önce de bahsedildiği üzere demokratik yineleme süreçleri paradoksun "yumuşatılmasını" öngörmekte; evrensel insan hakları normlarının yerel demokratik birimlere bir anda aktarılması olarak işlev görmemektedir. Dolayısıyla demokratik yinelemeler, tepeden inmeci bir hak anlayışı karşısında bağlamı dikkate alan ve tabandan gelişen bir insan hakları anlayışını ifade etmektedir. Bu anlayış, Benhabib'in kozmopolit federalizm umuduna kaynaklık etmektedir. Mouffe'un ifadesinden yararlanacak olursak, böyle bir aşağıdan federalist yapılanma farklılıkların kimlikliklerinin tanınmasına, çatışmayı yok etmeyecek bir özerklik biçiminin kurulmasına ve dayanışmaya (Mouffe, 2002: 64) olanak sağlayacak bir perspektif yansıtmaktadır. Bu anlamda Rawls'un herkes için geçerli olacak küresel adalet ilkeleri olarak sunduğu Halkların Yasası gibi değil; farklılıkların yok edilmediği ve demokratik müzakerenin sürdürüldüğü bir ortamda, herkesin süreç içerisinde içselleştirerek kabul edeceği bir hak anlayışı ortaya koymaktadır.

Demokratik yinelemeler, bölünmüş vatandaşlık görünümüne yönelik bir yaklaşımı ortaya çıkarmaktadır. Özellikle 20. Yüzyılın sonlarından itibaren farklılıkların demokratik söz hakkı arayışı, mahalli olduğu kadar uluslararası düzeyde de vatandaşlık biçimlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Benhabib, 2018: 225). Yani, vatandaşlığın yerel, ulusal ve ulusötesi bağlamlara taşındığı (Avrupa Birliği örneği) ve bu durum karşısında ulusal vatandaşlık

statüsünün yetersiz kalmasına karşın öne sürülmüştür. Bu anlamda Benhabib, demokratik yinelemelerin “ulusaşırı söylem ve eylem toplulukları”nda gerçekleşeceğini ileri sürmektedir (Benhabib, 2013: 211). Aynı zamanda Benhabib, demokratik yinelemelerin, kozmopolit normlar olarak insan haklarının kamusal alanda nasıl hayata geçirileceğine dair bir yaklaşımı ifade ettiğini ve sadece yasama organları ile değil; sivil toplum aktörleri, sosyal hareketler veya sınır ötesi çalışan örgütler aracılığıyla hayata geçirilebileceğini belirtmektedir (Benhabib, 2013: 40). Dolayısıyla Benhabib, küresel bir sivil topluma ve kozmopolitizme dayalı bir hukuk düzenine gönderme yapmaktadır.

Bu doğrultuda bakıldığında, demokratik yinelemeler biz/halk anlayışının yapılanması amacıyla kozmopolit normları pozitif hukuka taşıyan ve demokratik yurttaşların, müzakerenin bilgi aktaran ve öğretici yönü dolayısıyla bu normları içselleştirmesini sağlayan süreçler olarak ifade edilebilmektedir. Bu noktada Benhabib’in bu yaklaşımı, ulusal olmayan bir rejim olarak insan haklarının ulus-devlete süzülmesine yönelik anlayışı, ulus-devletin ve uluslararası rejimin biçimsel farklılıklarını yok saymak olarak anlaşılabilmektedir (Sassen, 2007: 435). Ancak Benhabib’in demokratik yinelemeleri gerilim yumuşatıcı süreçler olarak yorumlaması, aynı zamanda ulus-devlet ve uluslararası rejimler arasındaki biçimsel farklılıkların da zaman içerisinde azalacağına yönelik inancını göstermektedir. Benhabib, bu süreçler aracılığıyla gelişecek olan kozmopolit düzeni ise temel haklar çerçevesinde gelişen uluslararası adalet normlarının sürekli olarak yeniden yorumlanarak ve kurgulanarak somutlaştırıldığı bir hukuk düzeni olarak sunmaktadır (Aydın, 2017: 141). Ancak Benhabib’in, insanların belki de geçmişin ortak anıları tarafından üretilen dayanışma ile yaşama eğilimi gösterdiğini ve sonsuz tekrardan sonra dahi toplumun inatçı bir biçimde bölünmüş görünebileceğini (Post, 2006: 9) göz ardı ettiği düşünülebilmektedir. Fakat Benhabib, bu durumu göz ardı etmekten ziyade, daha önce de bahsedildiği üzere, sosyo-ekonomik eşitlik iddiaları ile yumuşatılabileceğini düşünmektedir.

Benhabib’in kozmopolit düzeni sunmasının nedeni üyeliği ve demokratik söz hakkını hakkaniyetli olarak dağıtmak için yetersiz kalan ulus-devlet yapılarının küresel adaletsizliğe kaynaklık etmesidir (Benhabib, 2013: 186). Bu anlamda Benhabib uluslarötesi göçler sebebiyle görünürlüğü artan liberal demokrasiye içkin çelişki dolayısıyla politik üyeliği küresel adalet teorisinin merkezine yerleştirmektedir (Urbinati, 2005: 101). Aynı zamanda, ortaya çıkan vatandaşlığın bölünmüş yapısının doğurduğu yeni taleplere karşılık vermek için kozmopolit düzeni gerekli görmektedir. Şöyle ki, yeni bilgi formlarının yükselişi, sınır-ötesi dayanışma biçimlerinin oluşması, yerel ve küresel aktörlerin yeni ağlar meydana getirmesi (Benhabib, 2007b: 33) ve Avrupa Birliği’nde görüldüğü gibi çok düzeyli (yerel, ulusal ve ulusaşırı)

vatandaşlık biçimleri bu ihtiyaca temel hazırlamakta ve küresel sivil toplumun oluşturulmasına kaynaklık etmektedir.

Benhabib'e göre (2013: 108), böylesi bir küresel sivil toplumda, her ne kadar devletler en güçlü aktör olsa da hukuki ve meşru etkinliklerinin alanı daralacağından, bireyler herhangi bir devletin vatandaşı olması dolayısıyla değil, salt insanlıkları temelinde hak sahibi olacaklardır. Benhabib'in "haklara sahip olma hakkı" üzerine yorumu bu durumu yansıtmaktadır: her insanın ahlaki saygıya değer olarak görülmesi dolayısıyla haklarının güvenceye alınması. Bu noktada Arendt'in vatandaşlık ile insan hakları arasındaki bölünmeyi kapatamadığını, kendi stratejisinin vatandaşlık ile evrensel insan haklarını bütünleştirmek (Benhabib, 2018: 31) olduğunu ileri sürerek haklara sahip olma hakkını genişletmektedir. Daha açık ifade edecek olursak, Arendt insan haklarından yararlanmak için vatandaş olmak gerektiği üzerine haklara sahip olma hakkını kurgularken, Benhabib bu durumu genişleterek haklara sahip olma hakkının vatandaşlığa değil, insanlığa dayanması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Böylelikle Benhabib, kozmopolit adaletin en önemli ödevinin, ahlaki saygıya değer varlıklar olarak tüm bireyleri kapsayan genişletilmiş insan haklarının uygulanması olduğunu ifade etmektedir (Benhabib, 2018: 176-177).

İnsan hakları genellikle devletlerarası anlaşmalar ya da yerel hukuk sistemlerinin insan haklarını pozitif hukuka dahil etmeye razı olması yoluyla uygulamaya geçmekte ve dolayısıyla dar hukuk temellerine sığdırılmaya çalışılmaktadır (Benhabib, 2006a: 16). Ancak, daha önce vurgulandığı üzere, bir devletin yasalarının kapsamı dışında kalan yabancı, göçmen, mülteci ve sığınmacı konumundaki kişilerin insan haklarından yararlanamaması söz konusu olmaktadır. Bu nedenle Post'un ifadesiyle (2006: 3) Benhabib, bu sorunu ele alarak insan haklarından yoksun kalan kişilerin devletlerin pozitif yasalarından üstün ve egemen ulusların iradesini bükebiyen bir yasa ile korunmalarını önermektedir. Bu nedenle Benhabib, kozmopolit normları sadece hukuk ve ahlak kurallarından ibaret olmadığını ifade ederek, daha ziyade "hukukun ahlakı" çerçevesi olarak nitelendirilmesini önermektedir (Benhabib, 2006a: 20). Buradan hareketle Benhabib, Habermas'ın yaptığı gibi kozmopolit normları kendi hukuki normları olarak ortaya atmamakta (Entl, 2011: 166) ve indirgemeci yaklaşımdan kaçınarak olumsuzluğu ön plana çıkarmaktadır. Yani, ne demokratik özbelirlenim hakkı çerçevesiyle oluşturulan yerel pozitif hukuku reddetmekte ne de tepeden inme evrensel ve genel geçer kuralları benimsemektedir. Bu durum Benhabib'in kozmopolit federalizm umudunun temelini oluşturmaktadır. Keza sınırların geçirgenliği yönünde bir taleple hem sürekli yabancılaşmanın önüne geçmeyi hem de koşulları yerine getiren yabancıların vatandaşlık alma hakkını gözetmeyi hedefleyerek arabulucu bir teori geliştirmektedir (Özçelik ve Xidias, 2018: 34).

Dolayısıyla, Benhabib'in ifadesiyle (2006a: 20), "kozmpolitlik, indirgeme ya da totalizasyon değil; arabuluculuğun felsefi bir projesidir".

Benhabib, Kantçı anlamda konukseverlik ve başkasının topraklarında düşmanlık görmeme yönündeki ahlaki talebi yansıtan kozmpolit hakka yönelik temellendirmeyi yaparken Kant'tan ayrılmaktadır. Kant, kozmpolit hakkı ispatlamaya girişirken dünyanın küreselliği ve yeryüzünün ortak mülkiyeti argümanlarına başvurmakta (Kant, 1960) ve ahlaki bir kozmpolit düzeni öngörmektedir. Ancak Benhabib, kozmpolit hakkın ispatını haklara sahip olma hakkına ve bu temelde yükselen iletişim özgürlüğüne dayandırmaktadır (Benhabib, 2018: 69). Bu anlamda Kant'ın demokratik olmaması ve kozmpolit düzen için demokrasiyi bir yol olarak görmemesi nedeniyle kozmpolit hakkın meşru kökenini açıklamada yetersiz kalmaktadır (Entl, 2011: 166). Bununla birlikte Benhabib, sadece ahlaki değil, evrensel insan hakları ve ulus-devlet yasalarını uzlaştıran hukuki bir perspektifle kozmpolit hakkı öne sürmektedir. Dolayısıyla Benhabib'in kozmpolit yaklaşımı, ahlaki evrensel ile sivil hukuki olanı özdeşleştirmeyi önermektedir (Benhabib, 2018: 144). Ahlaki taraftan söylem etiğine, yani evrensel ahlaki saygı ile eşitlikçi karşılıklılık normlarına dayanan bu anlayış, hukuki olarak da demokratik yinelemeler aracılığıyla inşa edilerek meşru bir temele dayandırılmaktadır (Entl, 2011: 166). Bu anlamda kozmpolit dayanışmaya giden yolun iyi işleyen demokratik yineleme süreçlerinden geçtiğini savunmaktadır. Şöyle ki, demokratik yineleme süreçleri ben/biz ve öteki arasındaki ayrımı yumuşatması dolayısıyla, mevcut üyelerin dışarıda bırakma imtiyazlarını azaltacak ve evrensel haklar ağında birleşen post-ulusal bir kozmpolit dayanışmaya ulaşılabilecektir (Benhabib, 2018: 30). Böyle bir dayanışmada, siyasi failler olarak bireylerin önceliği ve iktidarın hesap verebilirliği odak noktası olduğu için kozmpolit normlar halkların yasası olarak nitelendirilmektedir (Benhabib, 2006a: 31). Ancak burada bahsedilen halkların yasasını Rawls'un küresel adalet düşüncesindeki argümanından ayırmakta fayda vardır. Rawls, liberal halklar ve düzgün halkların ikinci başlangıç durumu dolayısıyla ulaşacağı ilkeleri, yani liberal ilkeleri anlatır. Fakat Benhabib'in modelinde hem halklar kavramı iyi düzenlenmiş gibi bir sınırlamaya tabi tutulmaz; hem de ortaya çıkan normlar "liberal ilkeler" gibi önceden belirlenmiş değil, müzakere ve yinelemelere dayalı olarak ortaya çıkmaktadır. Öte yandan Benhabib'in Rawls'a temsiliyet mantığı dolayısıyla yaklaştığı düşünülebilmektedir.

Benhabib'in sunduğu model, küreselleşme ve bölünmüş vatandaşlığın yükselişi düşünüldüğünde, demos'un sınırlarını ve demokratik özbelirlenim hakkını koruyan kozmpolitizm anlayışı sahte totalleşmeyi engellemeye yönelik negatif bir idealdir (Benhabib, 2013: 24). Bu ideal temelde kimliğin anlatısal yapısı ve öteki'nin ve farklılıkların korunmasına yönelik talebin karşılanmasına dayanmaktadır. Bu talepler karşısında liberal demokrasinin

yetersiz kalması dolayısıyla Benhabib, söylem etiğine dayalı, etkileşimsel evrenselcilik ve müzakereci demokrasi modeli temelinde işleyen demokratik yineleme süreçlerini ortaya atmaktadır. Bu süreçler de kimliğin ve hakların anlatisallığı kabulüyle gerçekleşmektedir. Bu anlatisal inşa dolayısıyla demos'un kimliğinin ve sınırlarının gerekçelendirilerek kurulması ve aynı zamanda belirsiz kalan insan haklarının demokratik halk tarafından içselleştirilmesi sağlanmaktadır. Bu perspektif de onu, bir yandan özbelirlenim hakkı dahilinde sınırları belirli demos'un gerekliliği, diğer yandan da evrensel normların uygulanabilmesi olanağının "hukukun ahlakı" olarak garanti altına alınmasının gerekliliği sebebiyle kozmopolit federalizme götürmektedir. Dolayısıyla Benhabib'in sunduğu çözüm bir arabuluculuk projesi olarak yorumlanabilmektedir: evrenselcilik ile tikelcilik arasında, insan hakları ile demokratik özbelirlenim hakkı arasında, evrensel etik ile çıplak devlet gücü arasında ve kozmopolitizm ile sınırlı demos arasında.

Böylelikle Benhabib, farklılıkların korunacağı, somut ötekinin tanınacağı, ötekilerin dışlanmasının haklı sebeplere (ırk, din, dil, etnisite, deri rengi, cinsiyet ve cinsel kimlik gibi sebepler haklı olamaz) dayandırılacağı ve küresel adaletin sağlanacağı çoğulcu bir perspektif geliştirilmektedir. Benhabib'in çoğulculuğu temelde kimliğin anlatisal yapısına ve ötekinin somut varlığına yaptığı vurgu ile karşımıza çıkmakla birlikte; etkileşimsel evrenselci düşüncesi ve müzakere sınırlarını, yani demokratik yinelemeler ile demos'un kapsamını genişletmeye yönelik çabasıyla açıkça görülebilmektedir. Ancak, Young'ın ifadesiyle (1988:), Benhabib'in somut farklılıklara yönelik cazibesi soyut kalmakta; sınıf, ırk, etnisite, cinsiyet, kültür ve grup bağları gibi farklılıkları bir araya getirmek yerine, çoğulluğu sadece bireyin ihtiyaçları ve hakları bağlamında ele aldığı görülmektedir. Şöyle ki, demokratik kapsam alanını genişletme çabasının hak-sız durumda olmaları dolayısıyla göçmen, mülteci, sığınmacı gibi ötekiler çerçevesine sığdırması ve kozmopolit federalizm umuduna yönelerek, ethnos ve demos'u ayırarak ötekilerin farklılığını kaynağı olan bağlamından koparılması, onun çoğulculuğuna ket vurur nitelikler olarak görülebilmektedir. Ancak, somut farklılıkları dışlayan evrenselci bakış açısını etkileşimsel olarak sunarak ötekilerin dahil edilmesine olanak vermesi ve demos'un sınırlarını genişletmeye yönelik fikriyle dışlama pratiklerini haklılaştırılabilir bir zemine dayandırması onun çoğulcu bir perspektif olarak değerini korumaktadır.

SONUÇ

Günümüzde, vatandaşlık bağı ile bağlı insanların belirli sınırlar içerisinde yaşadığı ulus-devlet yapıları, içeride ve dışarıda birçok ötekiye barındırmaktadır. Bu ötekilik durumu ise çağımızın en büyük meselelerinden biri olan çoğulluğu beraberinde getirmektedir. Özellikle küreselleşme ve postmodernizmin düşünsel etkisi ile birlikte ön plana çıkan ve görünürlüğü artarak demokrasinin merkezi sorunlarından biri haline gelen çoğulluk durumu, demokrasinin yeniden yapılandırılması ve kurgulanması ihtiyacına yönelik kaygıları da gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu kaygılar; kültürlerin, toplumların ve siyasetin çoğulculuk ışığında yeniden düzenlenmesini yansıtmaktadır. Bu süreçler doğrultusunda, odak haline gelen ihtiyacı karşılama noktasında yetersiz kaldığı düşünülen hakim liberal demokrasi ve onun karar alma formu olan temsili demokrasiye yönelik alternatif modeller sunulurken, ötekiliğin temelini attığı çoğul yapıya yanıt aranmaktadır. Bu yanıtlardan biri de Seyla Benhabib tarafından ileri sürülmektedir. Bu anlamda, çalışmanın hipotezi bir müzakereci demokrasi teorisini olan Benhabib'in genişletilmiş çoğulcu bir demokrasi alternatifi sunduğu yönündedir. Çoğulcu demokrasi arayışlarının yükselişe geçmesinin zemininde, kimlik/benlik ve ötekiye yüklenen anlamların değişime uğramasının katkısı olduğu varsayılmaktadır. Dolayısıyla çalışmada da kimlik ve öteki anlayışlarının değişimini göz önüne alarak, Benhabib'in bu değişim sürecinde konumunu belirlemek ve buradan hareketle çoğulcu demokrasi alternatifini değerlendirmek hedeflenmiştir.

Benhabib, postmodernizm felsefesi ile destek bulan ve bilgi iletişim teknolojilerinin gelişmesi ile görünürlüğü artan farklılık taleplerinin yol açtığı kimlik politikası ve aktivizm siyaseti olarak karşımıza çıkan tanınma mücadelelerine yönelik eksikliği hareket noktası olarak belirlemiştir. Şöyle ki, bir yandan küresel çevrelerin diğer yandan yerel ve bölgesel hak taleplerinin yükselişe geçmesi dolayısıyla ulus-devlet yapılarının yıprandığı ve bu yapılara bağlı olan vatandaşlık olgusunun dönüşüme uğradığı görüşü bağlamında kuramını geliştirmiştir. Aynı zamanda, böyle bir ortamda yine ulus-devlet yapısı içerisinde uygulama alanı bulan liberal demokrasinin de yetersiz kaldığı görüşünü benimsediği görülmüştür. Bu yetersizliğin kaynağı olarak ise evrenselci hak talepleri ile demokratik özbelirlenim hakkı arasındaki uzlaşmaz paradoksu ileri sürmüş ve bu paradoks, Benhabib'i hak temelli ötekilik ve dolayısıyla çoğulculuk anlayışı geliştirmeye sürüklemiştir. Daha açık ifadeyle, liberal demokrasi modeli liberal olması bakımından otonom bireye odaklanarak herkesin insan olması bakımından diğeriyle eşit olduğu evrensel ahlaki bir yaklaşım sunarken, demokrasi olması bakımından ise sınırları belirli demos içerisinde homojen olmayı ve bu sınırlar dolayısıyla

dışlamayı gerektirmektedir. Bu durumda da evrenselci hak taleplerini yansıtan liberalizm ile özbelirlenim hakkını yansıtan demokrasi arasında bir çelişki açığa çıkmaktadır. Ancak, liberal demokrasi bu çelişki üzerine kurulduğundan, dışlanmaya karşı çözüm geliştirememekte ve dışarıda kalan ötekilerin evrensel hak talepleri yanıtsız kalmaktadır. Bu anlamda Benhabib'in kuramının, dışarıda kalanların, yani ötekilerin hakları üzerinde geliştirildiği için hak temelli bir öteki veya hak temelli bir çoğulculuk sunduğu sonucuna varılmıştır. Ayrıca Benhabib, böyle bir paradoksun görünürlüğünün sınır ötesi göçler ile arttığını belirtmiştir. Böylelikle Benhabib, sınır ötesi göçlerle meydana gelen ötekilerin evrensel hak talepleri olduğuna ve fakat bu ötekilerin, demokratik özbelirlenim hakkı dolayısıyla demos'un sınırları dışında kalarak haklardan yoksun kaldığına odaklanmıştır. Böylece Benhabib'in, bu durumun küresel adaletsizliklerin artmasına zemin hazırladığı düşüncesini benimsediği sonucuna varılmıştır. Böylelikle Benhabib, evrensel ile tikel olanın, yani evrensel ahlaki bakış ile çeşitli farklılık biçimlerinin uzlaşmamasının sebep olduğu ötekileştirme ve bu doğrultuda çoğulluğa ket vurma durumuna dikkat çekmiştir. Bu anlamda Benhabib'in, liberal demokrasiye içkin olan evrensel ile tikel paradoksunu yumuşatarak, yani hem bağlam çerçevesinde özbelirlenim hakkını hem de hak-sız durumdaki ötekilerin haklarını teslim etmeye yönelerek, demos sınırlarını yeniden kurgulama ve ötekilerin haklarının garanti altına alındığı yeni vatandaşlık biçimlerine karşılık verme amacıyla kuramını geliştirdiği açıklık kazanmıştır. Dolayısıyla, çalışmanın önceki bölümlerinde de görüldüğü üzere, Benhabib'in temel derdi ötekinin konumlandırılması olarak karşımıza çıkmaktadır.

Benhabib'in bu amaç doğrultusunda ilk uğrak noktasını kimlik ve ötekiye yönelik görüşleri oluşturmuştur. Başka bir ifadeyle, amacına ulaştıracak temeller kimlik ve öteki anlayışında vücut bulmuştur. Bunun için, öncelikle akıl merkezli, monolojik ve özcü yaklaşımın yarattığı bağlamından koparılmış ve narsist benliği reddederek, yani "Aydınlanmanın metafizik yanılsamaları"ndan ve modernizmin kötü yanlarından kurtularak perspektifine zemin hazırlamıştır. Başka bir ifadeyle, Benhabib'in eleştirisi tek-benci, olumsuzluktan uzak, kendi kesinliğinden hareketle ve bu kesinliğini korumak üzere evrensel ahlaki bir yaklaşım sunan benlik tasviri dolayısıyla Aydınlanmacı geleneğe yönelmiştir. Bunun sebebinin ise böyle bir monolojik ve özcü yaklaşımın, farklılık biçimlerine (etnisite, ırk, din, dil, cinsiyet, kültür vs.) dayalı bağlamı, ilişkileri, etkileşimi ve dolayısıyla ötekileri yok sayması ve bu doğrultuda çoğulluk durumuna karşılık verememesi olduğu sonucuna varılmıştır. Böylelikle Benhabib'in, kimliğin olumsal olarak inşa edildiği ve şekillendiği süreçleri yansıtan anlatısal kimlik yaklaşımı benimsemesi, onun ötekinin değerini koruduğunu ortaya çıkarmıştır. Çünkü bu yaklaşım, insanın cinsiyet, aile, kültür, etnisite gibi bir anlatılar ağı içerisinde

doğduğunu ve yaşam boyu girdiği anlatı ağları dolayısıyla kendi anlatısını inşa ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla, insanın etkileşim içerisinde kimliğinin şekillendiğini yansıtan bu anlayış, etkileşim için ötekilere yönelik ihtiyacı gün yüzüne çıkarmaktadır. Böylece Benhabib'in, ötekinin kimliğin kurulmasında kurucu rolünün teslim edildiği, kimliğe öz atfetmekten kaçınılarak olumsal inşa süreçlerine vurgu yapan ve kimliğe parçalanmışlık, görelilik, belirsizlik, değişkenlik gibi nitelikleri yükleyen postmodern anlayışa temas ettiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Bu durumda ise ötekiyi nasıl konumlandıracağımız sorusu gündeme gelmektedir.

Çalışmada Benhabib'in bu soruya karşılık olarak geliştirilmiş öteki ve somut öteki olarak ikili bir konumlandırma sunduğu görülmüştür. Böyle bir konumlandırmayı ise evrensel ve tikel gerilimini odağına alarak ortaya koymuştur. Başka bir ifadeyle, evrenselci hak talepleri ile demokratik özbelirlenim arasındaki liberal demokrasiye içkin çelişkiyi aşma çabasının ilk adımını bu konumlandırma ile atmıştır. Nitekim Benhabib, liberal demokrasinin yetersiz kaldığı düşüncesinden hareketle ötekilik taleplerine karşılık vermeyi hedeflemiştir. Benhabib, geliştirilmiş öteki konumu ile ötekinin ben'in ayna görüntüsü olarak tasvir edildiği ve dolayısıyla biçimsel eşitlik ve karşılıklılık normları ile yönetilen ben ve öteki ilişkisini ifade eden konumu serimlemiştir. Bu konumlandırma her insanın insan olması bakımından ahlaki olarak değerli görülmesi yönündeki talebi karşılamaktadır. Bu anlamda, Benhabib'in evrenselcilik perspektifini koruduğu görülmüştür. Benhabib, somut ötekilik konumuyla ise her insanın birey olarak farklı ihtiyaç, arzu, yetenek, kapasite, duygu ve düşüncelere sahip olduğuna dikkat çekmiş ve ben ve öteki ilişkisinin denklik ve tamamlayıcı karşılıklılık normları ile yönetildiği konumu yansıtmıştır. Dolayısıyla, Benhabib'in bu konum ile tikelcilik perspektifini korumaya yönelik bir anlayışı benimsediği sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte Benhabib, sadece geliştirilmiş ötekilik konumundan bakmanın bireylerin farklılıklarını yok sayarak insanı soyut bir nesne haline getireceği; sadece somut ötekilik konumundan bakmanın ise farklılıkların bir arada yaşama olanağına ket vuracağı gerekçesiyle her iki ötekilik konumunun birlikte ele alınması gerektiğini vurgulamıştır. Bu bağlamda Benhabib'in evrensel ile tikeli uzlaştırma çabası açığa çıkmaktadır.

Benhabib'in bu çabası, söylem etiksel yaklaşımının temellerini atmaktadır. Habermas'a yönelik toplulukçu, feminist ve postmodern eleştirileri dikkate alarak kurguladığı bu yaklaşımla birlikte, bir yandan söylem etiğinin evrenselci karakteri diğer yandan da farklılıkların ve ötekinin değerinin korunduğu tikelilikleri bağdaştırmayı hedeflemiştir. Böylelikle, etkileşimsel evrenselcilik adını verdiği bir temellendirmeye ulaşarak, uzlaşım dayalı bir söylem kuramının ötesine geçmiş ve bireylerin somut kimliğinin varlığı sebebiyle olumsal olarak işleyen

süreçlerin sürekliliğine vurgu yapmıştır. Bu çerçeve ile Habermas’a yönelen ve farklılığın önemi üzerine kurgulanan çoğulcu eleştirileri kendi kuramından savurduğu söylenebilmektedir. Böyle bir söylem etiksel yaklaşımda ise “iletişim özgürlüğü” ve “perspektiflerin tersine çevrilebilirliği”nin en önemli aktörler olduğu görülebilmektedir. Benhabib, bu aktörler ile ötekinin perspektif sunma hakkını ve bizim bu perspektifi anlayabilme kapasitemizi ya da tam tersi durumu karşılıklı güvenceye almıştır. Dolayısıyla Benhabib, böyle bir yaklaşımla ötekinin farklılığını garantilemiş, bu sayede normatif düzeyde çoğulculuk imkanını sağlamıştır. Bu normatif düzey Benhabib’in, Habermas’ın kuramına yönelen eleştirilerden sıyrılmasını sağlamıştır. Şöyle ki, Benhabib söylem etiğini geliştirirken ötekini anlayabilme imkanlarını genişletmiş, Habermas gibi ideal konuşma durumu ve ideal katılımcı fikrinden ziyade, ötekinin katılabilme, söz söyleyebilme ve iletişim kurabilme hakkını bir insan hakkı olarak yorumlayarak garantilemiş ve öteki’yi anlamayı rasyonellik ile temellendirmekten ziyade, karşılıklı işleyen süreçlere bırakarak perspektiflerin tersine çevrilebilirliği olanağını vurgulamıştır. Ancak bu yaklaşım, Benhabib’i normatif düzeyde çoğulcu ilan etmeye yöneltse de uygulama noktasında herkesin ötekinin iletişim özgürlüğünü tanımaya veya ötekinin perspektifinden bakmaya yönelik bir eğiliminin olmaması gündeme gelmektedir. Bu durumda da müzakerenin ontolojisinin, sürekliliğinin ve eğitici rolünün ötekinin perspektifinden bakmaya yönelteceği sonucu çıkarılabilmektedir. Zira, Benhabib’in kuramında haklara sahip olma hakkı herkese verilmekte ve bu hakkı tanımayanların dışlanması söz konusu olmaktadır. Bu anlamda Benhabib’in kuramında herkese açık ve geniş katılımın öngörüldüğü sonucu açığa çıkmaktadır. Öte yandan, demokrasi sınırları gerektirdiği için, böyle bir söylem modelinde kapsamın ne olacağı ve ötekinin hangi koşullar çerçevesinde dahil edileceği veya dışlanacağı tamamlanmamaktadır. Bu sebeple, ötekiyi nasıl konumlandığımızla ilgili olan “çoğulculuğu nasıl sağlayacağız” ve “nasıl birlikte yaşayacağız” soruları da pratik anlamda net karşılık bulamamaktadır. Buradan hareketle Benhabib, sınırları gerekçeli olarak şekillenen ve dünya vatandaşlığı hukukuna dayalı bir müzakereci demokrasi modeli ile bu sorulara karşılık vermiştir. Böyle bir yapının kurulmasında da Benhabib’in kuramının artalanındaki düşünsel temeller önemli bir rol oynamaktadır. Bu temeller ise Kant, Arendt ve Rawls’un düşünceleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Benhabib, ilk destek noktası olarak Kant’ın ebedi barış düşüncesi ile birlikte sunduğu konukseverlik ve kozmopolit hak yaklaşımlarını ele almıştır. Çalışmada da açığa çıktığı üzere Benhabib, Kant’ın ahlaki bir hak olarak sunduğu kozmopolit hakka hukuki bir perspektif katmıştır. Bunu da kozmopolit hakkı, tarihsel süreçteki mülkiyet ilişkilerini yok sayan yeryüzünün ortak sahipliği ve karşılıklı saygıya dair zorunluluğu gerektirecek bir gerekçe

sunamayan dünyanın küreselliği gibi temellendirmelerden ziyade; ahlaki olarak haklara sahip olma hakkı ve iletişim özgürlüğüne, hukuki olarak ise demokratik yinelemeler aracılığıyla yerel ile kozmopolit hukuku birleştiren süreçler ile temellendirmeye gitmiştir. Aynı zamanda konukseverliğin Kant'ta görülen dar anlamını genişletmiştir. Bu çerçevede, konukseverliğin koşullarını meşru kendini savunma hakkının merkezi önemiyle egemen hükümdara bırakan ve sürekli ikamete yönelik şartları zorlaştıran anlayışı eleştirerek ve genişleterek “misafir daima hane halkındandır” mottosunu ileri sürmüştür.

Elbette Benhabib'in bu yaklaşımı, onun sınırları olmayan ve sınırsız geçiş serbestisi tanıyan bir yaklaşımı benimsediğini göstermemektedir. Aksine Benhabib, sınırların gerekli olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Bu sınır ihtiyacını, Arendtçi anlamda haklara sahip olma hakkının sağlanabilmesi, yani demokratik söz ve eyleme geçme hakkının yok edilmemesi için gerekli görmüştür. Öte yandan Benhabib, Arendt'in insan haklarının ancak vatandaşlık statüsü ile sağlanacağı temeliyle ortaya attığı haklara sahip olma hakkını da genişletmeyi önermiştir. Bu noktada Benhabib, ulusal vatandaşlık statüsünün kapsamını aşan bir kozmopolit hukuk ile insan haklarının sağlanacağına yönelik bir tutum sergilemiştir. Aynı zamanda Benhabib, haklara sahip olma hakkını söylem etiği içerisine dahil etmiş ve bu hakkın, genelleştirilmiş öteki ve somut öteki konumlarını bir arada tutma işlevine vurgu yapmıştır. Diğer bir ifadeyle, haklara sahip olma hakkı, her insanın farklılıkları ile birlikte ahlaki saygı görmeye değer olduğu yönündeki talebi hak kapsamında garantilemiştir.

Bu düşüncelerin yanı sıra, Benhabib küresel adaletin sağlanacağı bir yapının nasıl kurulacağı noktasında Rawls'un düşüncelerine başvurmuştur. Bu başvuru ile Benhabib, Rawls'u eleştirmiş ve kendi küresel adalet anlayışını ayırmıştır. Rawls, evrensel haklar ve küresel adaleti sağlayan normları “halkların yasası” altında toplamıştır. Bu noktada Benhabib'in kuramı açısından, Rawls'un küresel adaleti ulus-devletler arasındaki anlaşmalara sığdıran realist yaklaşıma karşı halkların aktör olduğu modeli sunmasının önemi açığa çıkmaktadır. Nitekim Benhabib, küresel adaletsizliğin kaynağının ulus-devlet olduğunu ileri sürmüştür. Öte yandan Benhabib, Rawls'un formülasyonunda karşılaştığı kapalı toplum varsayımına, homojen halk anlayışına ve sınırlı sayıdaki halk kavramlaştırmasına karşı gelmiş; böylece göçü engelleyen ve insan haklarını liberal haklar çerçevesinde değerlendiren yaklaşımı reddetmiştir. Aynı zamanda, Rawls'un böyle bir yaklaşımla ötekileri yok saydığı ve çoğulculuğu belirli çerçevelere sığdırdığı görülmüştür. Dolayısıyla, Benhabib için Rawls'un küresel adaleti sağlamaya yönelik kurgusu yetersiz kalmıştır.

Bu düşünsel temeller ile birlikte, ulus-devletin yıprandığı, vatandaşlığın bölünmüş görünümünün ve farklılık odaklı siyasetin yükselişe geçtiği dönemde Benhabib'in çözümü,

müzakereci süreçler olan demokratik yinelemeler ve böylece ulaşılmasını umut ettiği kozmopolit federalizm olarak karşımıza çıkmıştır. Benhabib sorun olarak liberal demokrasiye içkin çelişkiyi gördüğü için kuramını bu çelişkiyi yumuşatmaya ve böylece ötekilerin değerinin göz ardı edilmediği çoğulcu bir demokrasi sunmaya yönlendirmiştir. Bu çelişkiyi açık hale getiren durumun ise ulusötesi göçler ve bu göç hareketleri dolayısıyla haklardan yoksun hale gelen gruplar olduğu görülmüştür. Bu çerçevede Benhabib; yabancı, göçmen, mülteci ve sığınmacı statüsündeki ötekilik durumları üzerinden çoğulcu perspektifini sunmuş ve bu perspektifle politik üyeliği insan hakkı olarak ele almıştır. Bu anlamda Benhabib, demokratik yinelemeler ile evrensel insan hakları ve demokratik özbelirlenim hakkı arasında uzlaşmayı sağlayacak bir çözüm önerisi ortaya koymuştur.

Benhabib, demokratik yinelemeleri demos'un sınırlarının gerekçelendirilmesi üzerine yapılan tartışma süreçleri olarak kurgulamıştır. Böyle bir kurgulamanın sebebi ise daha önceden de bahsedildiği üzere, bir yandan demokratik özbelirlenim hakkına sahip "biz", diğer yandan evrensel hak talepleri olan "öteki" arasında bir konuma yönelik ihtiyacın olmasıdır. Benhabib böylesi bir konumda, yani demos'un sınırlarında gerçekleşen yinelemelerin, anlamı dönüştüreceğini, zenginleştireceğini ve yeniden kurgulayacağını öne sürmüştür. Diğer bir ifadeyle Benhabib, söylem etiğinin ve müzakerenin kuralları çerçevesinde demokratik yineleme süreçleri ile demos'un sınırlarının çizilmesinin ve ötekilerin maruz kaldığı dışlama pratiklerinin haklı gerekçeler ile desteklenmesinin altını çizmiştir. Benhabib, böylesi bir müzakere ortamında karşılaşılan evrensel haklar ile tikel taleplerin ise birbirini içselleştireceği öngörüsünde bulunmuştur. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, demokratik yinelemeler aracılığıyla demokratik halkın ve hukuk sistemlerinin, evrensel insan haklarını içselleştireceği öngörülmüştür. Bu yönde bir kavrayış ise Benhabib'i sınırların gözenekli olması yönündeki düşünceye ve kozmopolit federalizme götürmüştür.

Benhabib, kozmopolitizm idealini sahte totalleşmeyi engellemek adına negatif bir ideal olarak kurgulamıştır. Bu idealde Benhabib, kozmopolit normları hukukun ahlakı olarak öne sürmüş; dolayısıyla böyle bir yaklaşım ile Benhabib'in evrensel hakların garanti altına alınmasını amaçladığı sonucuna varılmıştır. Böyle bir garantileme isteğinin sebebi ise vatandaş olmayanların haksız durumda kalmaları olarak açığa çıkmaktadır. Bu doğrultuda, Benhabib'in kozmopolit ideal ile ulusal vatandaşlık statüsü temelinde düzenlenen hak anlayışına karşı evrensel talepleri karşılayacak şekilde ulusal sınırların ötesinde bir hukuk sisteminin kurulmasını önerdiği görülmüştür. Ancak Benhabib'in amacı salt bir evrenselcilik olarak görülmemelidir. Zira Benhabib'in, bağlama, demokrasiye ve bu dolayısıyla sınırlı bir demos'un özbelirlenim hakkının teslim edilmesine vurgu yapması nedeniyle ise tikeli ve bağlamı dikkate

alan kültüralistliğe yaklaştığı sonucu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Benhabib'in kozmopolit federalizm umudu aynı zamanda onu arabulucu bir konuma getirmiştir. Bunun yanı sıra Benhabib'in bu konumu modernizmin evrenselciliğine ve postmodernizmin kimlik yaklaşımına temaslarıyla da açığa çıkmaktadır.

Sonuç olarak Benhabib'in sunduğu arabuluculuk çözümünün ötekinin varlığının korunduğu çoğulluk durumuna karşılık verdiği görülebilmektedir. Çalışmada görüldüğü üzere, Benhabib'in çoğulculuğu ilk olarak kimliğe ve ötekiye yüklediği anlamda ifadesini bulmuştur. Bunun yanı sıra çalışmada, kimliğin öteki anlatılar ile karşılaşarak inşa edildiği yönündeki anlatısal kimlik anlayışının, ötekinin değerini ön plana çıkararak çoğulluğu koruduğu görülmüştür. Diğer taraftan, Benhabib'in genelleştirilmiş öteki ve somut öteki konumlandırmalarına başvurarak ötekiliği kuramının zemine yerleştirmesiyle, farklılıkların göz ardı edilmediği ve aynı zamanda ortak insanlığın da mümkün hale getirildiği çoğulcu bir demokrasinin yapı taşlarını oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır. Nitekim, bu kimlik ve öteki yaklaşımlarıyla birlikte çalışmada, Benhabib'in öne sürdüğü söylem etiği ve müzakereci demokrasi modeli de çoğulculuğuna kanıt olarak görülmüştür.

Benhabib sunduğu söylem etiği yaklaşımında, Habermasçı anlamda teleolojik olarak rasyonel uzlaşımdan kaçınarak, rasyonel olarak haklılaştırılabilir anlaşmanın olumsal süreçlerine olan vurgu yapmış ve çalışmada bu vurgunun onu uzlaşımın farklılıkları eriten karakterinden kurtardığı sonucu ortaya çıkmıştır. Benzer şekilde, söylem etiğinin evrenselcilik yönünü bağlamı dikkate alarak etkileşimsel evrenselcilik olarak yeniden kurgulaması da farklılıkların tek bir potada erimesine olanak vermediğini göstermiştir. Bu sayede ise çoğulcu demokratik modele uygun temeli atmıştır. Bununla birlikte Benhabib, iletişim özgürlüğü ve gerekçelendirme hakkının, haklara sahip olma hakkı çerçevesinde değerlendirerek, konuşan ve eyleyen her varlığa simetrik olarak verilmesi gerektiğine yönelik vurgusu ile ötekinin haklarını güvenceye almayı hedeflemiştir. Bunların yanı sıra perspektiflerin tersine çevrilebilirliği düşüncesi ile müzakereci süreçlerde ötekinin değerini yok saymadan anlamayı ifade etmiştir. Bu açıdan bakıldığında da Benhabib'in çoğul durumu bertaraf etmeden kuramını öne sürdüğü sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Benhabib'in politik üyeliği bir insan hakkı olarak sunarak sınırların gözenekli yapısına dikkat çekmesi ve bu çerçevede de demokratik yineleme süreçleri ile demos'un genişlemesine yönelik tartışmaları gündeme getirmesi ötekiye verdiği değerin göstergesi olarak anlaşılmıştır. Böyle bir yaklaşımla, Benhabib'in ötekiye verilen değeri ulusal sınırların ötesine taşıyarak genişlettiği görülmüştür. Benhabib'in buna paralel olarak, demokrasi için sınırların gerekliliğine vurgu yapmakla birlikte bu sınırları kapalılığa ve homojenliğe zemin hazırlayan kültürel veya vatandaşlık bağlarından kurtarması dolayısıyla

çeşitliliği artıran bir perspektifi benimsediği açığa çıkarılmıştır. Ayrıca, Rawls'un yaptığı gibi çoğulluğu küresel adaleti sağlama noktasında makul gördüğü iyi düzenlenmiş toplumlara indirgemekten kaçınarak; küresel adaletin, farklılıkların temsilinin sağlandığı küresel sivil toplum ve kozmopolit düzen aracılığıyla sağlanacağına yönelik bir anlayışı benimsemiş ve çoğulluk durumunu korumuştur. Son olarak, Benhabib'in bu çoğulcu yapıyı demokratik yineleme süreçleri ile inşa ettiği ve aynı zamanda kozmopolitizm ile hukuki olarak güvenceye aldığı sonucuna ulaşmıştır.

Bu noktalar çerçevesinde Benhabib'in çoğulcu bir demokrasi alternatifi sunduğu açıktır. Fakat, böyle bir alternatifte yönelen eleştirileri de göz önüne almakta fayda vardır. Bu doğrultuda Benhabib, öncelikle demos'un sınırlarının genişlemesi önerisinde bulunurken, demos'un dışındaki ötekilere odaklı bir çoğulculuk anlayışı sunması sebebiyle eleştirilebilmektedir. Şöyle ki, Benhabib'in demokratik yinelemeler ile demos'un sınırlarının gerekçelendirilmesi yönünde bir perspektif sunarken demos'un içerisindeki ırk, etnisite, cinsel kimlik, din, dil ve kültüre dayanan farklı ötekileri yok saydığı ve demos'u homojen olarak gördüğü düşünülebilmektedir. Bu anlamda Benhabib'in evrensel hak talepleri ve demokratik özbelirlenim hakkı arasındaki paradoks dolayısıyla hak-sız durumda olan ötekilere yöneldiği, demos'un içerisindeki ötekilik durumlarının evrensel haklardan yararlandığı için böyle bir taleplerinin olmadığı yönündeki görüşü benimsediği sonucu çıkmaktadır. Bu durum da Benhabib'in çoğulculuğundaki eksikliklerden biri olarak yorumlanabilmektedir. Ancak her ne kadar bir eksiklik olarak görülse de Benhabib'in demokratik yinelemeler aracılığıyla demokrasinin kapsamını genişlettiği gerçeği göz ardı edilmemelidir.

Benhabib'e yönelen bir diğer eleştiri ise onu kozmopolit umuda ulaştıran demos ile ethnos ayrımında ortaya çıkmaktadır. Böyle bir ayrım ile Benhabib'in kültürel bağlamı yok saydığı ve yerli grupların anlatsal varlığını göz ardı etmesi sebebiyle eleştirilebilmektedir. Benhabib böyle bir ayrım dolayısıyla, ethnos'un göz ardı edildiği saf bir politik toplulukta dolaylı olarak farklılıkların da yok edildiği ileri sürülebilmektedir. Bunun yanı sıra, böyle bir yaklaşım ile Benhabib'in evrensel ile bağlam arasında arabuluculuk işlevi yüklediği kuramı bu işlevini yitirmekte ve Benhabib'i evrenselciliğe yaklaştırmaktadır. Bu anlamda Benhabib'in kültür, grup bağları, ulusal aidiyet gibi somut farklılıklara yönelik cazibesinin soyut kaldığı, yani somut ötekinin konumunu karşısında genelleştirilmiş ötekilik konumunun ağır bastığı söylenebilmektedir. Dolayısıyla evrenselci bir yaklaşımın farklılığı ve çeşitliliği eritme potası olarak görülmesi yönündeki eleştiri Benhabib'in kuramına da uyarlanabilir hale gelmektedir. Buna karşın Benhabib'in kozmopolit düzene geçme çabası, küresel iklim krizi gibi herkesi etkileyen büyük çapta sorunlar karşısında sahte totalleşmelerden daha değerli görünmektedir.

Bu anlamda Benhabib, kozmopolit düzene geçebilmek için bu ayrımı gerekli görmekte ve bunu kültürel çeşitliliği artıracak düşüncesiyle temellendirmektedir. Çünkü Benhabib, böyle bir durumda farklılıklara direnç gösteren ethnos'un etkinliğini yitireceğini ve demos içerisinde çoğulluğun sağlanacağını ileri sürmektedir.

Benhabib'in bu temellere dayanan çoğulculuğunun değerini görmek için çoğulcu demokratik teoriler içerisindeki konumunu da görmek gerekmektedir. Bu anlamda Benhabib'i, onunla aynı hareket noktasından yola çıkan, yani evrenselcilik ile tikelcilik gerilimi ışığında çoğulcu alternatif sunan teorisyenlerden ayırmak gerekmektedir. Bu teorisyenlerden Taylor, evrensel ile tikel politik biçimine dönüştürerek birlikte ele alınması gerektiğini ileri sürmüştür. Young, evrensel ile tikel pozitif ayrımcılık gibi bir yaklaşımla yumuşatmayı hedeflemektedir. Mouffe ise evrensel ile tikel gerilimini, eşdeğerlik zinciri ile etik politik ilkeler çatısı altında beraber düşünülmesi gerektiğini belirtmiş, fakat esas olan etik politik ilkelere bağlılığın nasıl sağlanacağını netleştirmemiştir. Benhabib ise evrensel ile tikel geriliminin demokratik yineleme süreçleri ile yumuşatılabileceğini, yinelemenin anlamı değiştiren ve zenginleştiren niteliği sayesinde evrensel ile tikelin birbirini içselleştireceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla Benhabib'in kuramının değerinin, evrensel ile tikel arasındaki gerilimi olumsal süreçlere bırakmasında yattığı sonucuna ulaşılmıştır. Daha açık ifade edilecek olursa, Benhabib'in kuramı evrensel ile tikel arasındaki gerilimi tepeden inme bir anlayışla uzlaştırmaya girişmekten ziyade, bu unsurların olumsal olarak işleyen yineleme süreçleri ile birbirlerini içselleştireceği anlayışından dolayı değerli görülmüştür. Bununla birlikte bu içselleştirme süreçlerini haklar temelinde ele alması açısından farklılaşmıştır. Ayrıca Benhabib'in, kozmopolit hukuk ile bu süreçlerin sürdürülebilirliğini garanti altına aldığı kanısına varılmıştır. Bu anlamda Benhabib'in çoğulculuğunu, evrensel haklar söylemiyle ahlaki, bu hakların tartışılması ve içselleştirilmesi yoluyla politik ve bu süreçlerin güvenceye alınması noktasında hukuki bir zemin üzerine kurduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Sonuç olarak çalışmada Benhabib'in, kimlik ve farklılıkların yükselişe geçtiği dönemde ulus-devlet yapılarının, vatandaşlığın ve liberal demokrasi modelinin yıpranması ve yetersiz kalmasına yönelik çoğulcu bir alternatif sunduğu ortaya koyulmuştur. Bununla birlikte, Benhabib'in evrenselci çoğulcu demokratik projesini kimlik anlayışı ve ötekiye biçtiği değer çerçevesinde temellendirdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu anlamda, böyle bir çalışmanın gerçekleştirilmesi günümüzde reddedilemeyecek bir gerçek olan çoğulluk ile bir sorunsal olarak varlığını sürdüren ötekiyle birlikte nasıl yaşayacağımıza dair problemlere alternatif bir perspektif sunması bakımından önemlidir. Çalışma, Benhabib'in feminist, insan hakları kuramcısı ve müzakereci demokrat değerlendirmelerinin yanı sıra, öteki ve buna bağlı olarak

çoğulculuk anlayışını öne çıkarması bakımından alan yazına katkı sunmaktadır. Aynı zamanda Benhabib'in demokratik yinelemelerinin, hak sahibi olsalar da içerideki farklı ötekilik biçimlerinin haklardan yararlanma noktasında dezavantajlı kalabileceğini göz önüne alacak, yani daha çeşitli ötekileri kapsayacak şekilde çoğulcu biçimde yeniden kurgulandığı kuramsal bir çalışmaya öncülük edeceği düşünülmektedir. Bununla birlikte, bu çalışmanın kapsamı dışında kaldığından dolayı çağdaş çoğulculuk yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı bir analiz yapılmamıştır. Dolayısıyla, Benhabib'in çoğulcu yaklaşımının konumun daha net görebilmek amacıyla, diğer çoğulculuk yaklaşımlarıyla karşılaştırmalı bir analiz çalışması yapılabileceği önerilebilmektedir. Bunun yanı sıra bu çalışma, küresel iklim krizi gibi totalleşmeyi gerektiren konularda Benhabib'in kuramı değerini açığa çıkardığından ilgili çalışmalara temel sağlayacağı düşünülmektedir. Ayrıca bu çalışma, sınırların gittikçe geçerliliğini yitirdiği bir geleceği düşünecek olursak, özellikle de “metaverse” gibi sınırsız, serbest ve hızlı yer değiştirmenin mümkün olduğu bir aşkın evren vaadi karşısında, Benhabib'in evrensel haklar ile tikel talepler arasındaki arabulucu çözümünün değerli olduğu görülmekte ve bu doğrultuda yapılacak çalışmalarda kaynak niteliği taşımaktadır.

KAYNAKÇA

- Abramson, J. (2013). *Minerva'nın Baykuşu: Batı Siyasal Düşünce Tarihi*. (Çev. İ. Yıldız). Dipnot Yayınları, Ankara.
- Acar Vanleene, S. M. (2011). *Paul Ricoeur'de Kendiliğe İlişkin Bir Sorgulama Olarak "Anlatısal Kimlik" Sorunu*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Akkol, M. L. (2019). "Jürgen Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı ve Kamusal Alan Kavramının Analizi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (37): 171-180.
- Alan Sümer, B. (2019). "Derrida'nın Konuksev(er/mez)lik Düşüncesi Üzerine". *Düşünbil*, 13 (75): 13-16.
- Allison, H. E. (1966). "Locke's Theory of Personal Identity: A Re-Examination". *Journal of the History of Ideas*, 27 (1): 41-58.
- Alkan, Y. S. (2018). "Gizli Demokrasi: Temsili Demokrasi Krizi ve Doğrudan Demokrasi Talebi Arasındaki İlişkiye Yönelik Bir Görüş". *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 18 (Özel Sayı): 23-43.
- Altınoğlu, S. (2016). "Müzakereci Demokrasi ve Uygulama Yöntemi Olarak "Vatandaş Jürileri" Yaklaşımı". *Uyuşmazlık Mahkemesi Dergisi*, (6): 1-39.
- Altunoğlu, M. (2009). *Kimlik'in Modern İnşası, Kimlik Politikaları ve Türkiye'de Kimlik Tartışmaları*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. (Çev. B. S. Şener). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (1998). *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*. (Çev. B. S. Şener). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2014). *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm*. (Çev. B. S. Şener). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*. (Çev. A. Arslan). Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Ashford, N. (2011). *Özgür Toplumun İlkeleri*. (Çev. C. Madenci). Liberte Yayınları, Ankara.
- Aydın, İ. (2015). "Başlangıç Durumu, Bilgisizlik Peçesi: Rawls, Habermas ve Sandel". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (20): 75-84.
- Aydın, S. (2016). "Müzakereci Demokrasi Modeli'nin Kamusal Alanı: Nasıl Bir İletişim Özgürlüğü?". *The Turkish Online Journal of Design, Art and Communication*, 7 (1): 139-149.

- Aydoğdu, H. (2004). "Modern Kimlikte Öznenin Ölümü". *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (10), 115-147.
- Babacan, A. (2018). "Siyaset, Postmodern Kimlik ve Gençlik". *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, 6 (1): 211-228.
- Bamberg, M., De Fina, A., Schiffirin, D. (2011). "Discourse and Identity Construction". S. J. Schwartz, K. Luyckx, V. L. Vignoles (Ed.). *Handbook of Identity Theory and Research*. Springer, New York, 177-199.
- Bauböck, R. (2007). "The Rights of Others and the Boundaries of Democracy". *European Journal of Political Theory*, 6 (4): 398-405.
- Bauman, Z. (1996). "From Pilgrim to Tourist or A Short History of Identity". S. Hall and P. Du Gay (Ed.). *Question of Cultural Identity*. Sage Publications, California, 18-36.
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum*. (Çev. Y. Alogan). Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.
- Bauman, Z. (2012). *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*. (Çev. A. Yılmaz). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Benhabib, S. (1990). "Hannah Arendt and Redemptive Power of Narrative". *Social Research*, 57 (1): 167-196.
- Benhabib, S. (1994). "In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self". *New German Critique*, (62): 173-189.
- Benhabib, S. (1997). "Strange Multiplicities The Politics of Identity and Differance in a Global Context". *Macalester International*, (4): 27-56.
- Benhabib, S. (1998a). "Democracy and Identity: In Search of the Civic Polity". *Philosophy and Social Criticism*, 24 (2-3): 85-100.
- Benhabib, S. (1998b). "On European Citizenship: Replies to David Miller". *Dissent*, 45 (4): 107-109.
- Benhabib, S. (1999a). *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları*. (Çev. M. Küçük). Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Benhabib, S. (1999b). "Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu". S. Benhabib (Ed.). *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. (Çev. Z. Gürata ve C. Gürsel). Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 11-33.
- Benhabib, S. (1999c). "Müzakereci Bir Demokratik Meşruiyet Modeline Doğru". S. Benhabib (Ed.). *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. (Çev. Z. Gürata ve C. Gürsel). Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 101-139.
- Benhabib, S. (2002). "Transformations of Citizenship: The Case of Contemporary Europe". *Government and Opposition*, 37 (4): 439-465.

- Benhabib, S. (2005). *Eleştiri, Norm ve Ütopya*. (Çev. İ. Tekerek). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Benhabib, S. (2006a). "The Philosophical Foundations of Cosmopolitan Norms". R. Post (Ed.). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, New York, 13-44.
- Benhabib, S. (2006b). "Democratic Iterations: The Local, the National and the Global". R. Post (Ed.). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, New York, 45-80.
- Benhabib, S. (2006c). "Hospitality, Sovereignty and Democratic Iterations". R. Post (Ed.). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, New York, 147-186.
- Benhabib, S. (2007a). "Just Membership in a Global Community". *Macalester Civic Forum*, 1(1): 45-61.
- Benhabib, S. (2007b). "Twilight of Sovereignty or the Emergence of Cosmopolitan Norms? Rethinking Citizenship in Volatile Times". *Citizenship Studies*, 11 (1): 19-36.
- Benhabib, S., Butler, J., Cornell, D. ve Fraser, N. (2008). *Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi*. (Çev. F. E. Sezer). Metis Yayınları, İstanbul.
- Benhabib, S. (2013). *Buhran Çağında Haysiyet: Zor Zamanlarda İnsan Hakları*. (Çev. B. Yıldırım). Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Benhabib, S. (2018). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. (Çev. B. Akkıyal). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Bilgin, N. (2001). *İnsan İlişkileri ve Kimlik*. Sistem Yayıncılık, İstanbul.
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası*. Aşina Kitaplar, Ankara.
- Borovalı, M. (2006). "John Rawls ve Siyaset Felsefesi", *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*. J. Rawls. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ix-xxiii.
- Bozkurt, E. (2007). "Kant'ın Ebedi Barış Üzerine Felsefi Denemesinin Günümüze Yansıması". *Anayasa Yargısı*, 24: 501-523.
- Bracci, S. (2002). "Seyla Benhabib's Interactive Universalism: Fragile Hop efor a Radically Democratic Conversational Model". *Qualitative Inquiry*, 8 (4): 463-488.
- Cevizci, A. (1999). *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Castells, M. (2006). *Kimliğin Gücü (Enformasyon Çağı: Ekonomi Toplum ve Kültür Cilt 2)*. (Çev. E. Kılıç). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Cohen, J. (1999). "Müzakereci Demokraside Usul ve Esas". S. Benhabib (Ed.). *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. (Çev. Z. Gürata ve C. Gürsel). Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 140-173.
- Connolly, W. E. (1995). *Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri*. (Çev. F. Lekesizalın). Ayrıntı Yayınevi, İstanbul.

- Copleston, F. (1996). *Felsefe Tarihi: Hegel*. (Çev. A. Yardımlı). İdea Yayınları, İstanbul.
- Coşkun, S. (2012). “Ahlaki Etik Olanaklılığı Olarak Söylem Etiği”. *Kaygı*, (18): 187-195.
- Çelik, R. (2016). “Kapsamlı Liberalizmden Siyasal Liberalizme: Adaletin Siyasal Alan İçerisinde Gerekçelendirilmesi”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (22): 83-98.
- Çörekçioğlu, H. (2010). “Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak: Hikaye Anlatımı”. *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*. 14-16 Ekim 2010, Bursa, 423-432.
- Dalbay, R. S. ve Avcı, N. (2018). “Kimlik İnşasına İlişkin Temel Yaklaşımlar ve Bu Yaklaşımların Türkiye’ye Yansımaları”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 23 (1): 17-39.
- Denli, Ö. (2018). “Evrenselcilikten Vazgeçiş: John Rawls’un İnsan Hakları Kavrayışının Dönüşümü”. *Turkish Studies: Economics, Finance and Politics*, 13 (30): 125-135.
- Diprose, R. (1994). “Book Review: Situating The Self: Gender, Community and Postmodernism in the Contemporary Ethics”. *Australian Feminist Studies*, 9 (20): 237-239.
- Direk, Z. (2008). “Paul Ricoeur’le Söyleşi: Hafıza, Tarih, Unutma”. *Cogito*, (56): 192-200.
- Duman, M. Z. (2009). “Küreselleşme, Kimlik ve Çokkültürlülük”. *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2 (1): 91-112.
- Dursun, Y. (2012). “Söylem Etiği”. *Akdeniz Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, (17): 35-42.
- Entl, B. (2011). Book Review: Another Cosmopolitanism. In *Journal of East-West Thought*, 1(1), 165-167.
- Erdoğan, M. (2012). “Müzakereci Demokrasi ve Sınırları”. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (22): 25-43.
- Ergün, N. (2020). “Kimlik Gelişimi: Anlatı Kimliği ve Kuşaklararası Anlatı Kimliği”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 12 (4): 455-475.
- Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*. (Çev. C. Güzel). Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Gleason, P. (1983). “Identifying Identity: A Semantic History”. *The Journal of American History*. 69(4): 910-931.
- Gözübüyük Tamer, M. (2014). “Kimlik/lerin Seyrine Bir Keşif”. *Folklor/Edebiyat*, 20 (77): 83-99.
- Gürel, E. ve Mutur, C. (2007). “Psikomitolojik Terimler: Psikoloji Literatüründe Mitolojinin Kullanılması”. *Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (1): 537-570.
- Güven, A. (2015). “Premodern’den Postmodern’e Benliğin ve Kutsalın Dönüşümü: Narsist Benliğin Kutsal Algısı”. *İnsan ve İnsan*, 2 (5): 38-54.

- Habermas, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. (Çev. M. Tüzel). Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Habermas, J. (2019). “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak. (Çev. İ. Aka). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Honig, B. (2006). “Another Cosmopolitanism? Law and Politics in the New Europe”. R. Post (Ed.). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, New York, 102-127.
- Höffe, O. (2010). “Uluslararası Hukuk Topluluğunun Teorisyonu Olarak Kant”, *Kant Felsefesinin Politik Evreni*. H. Çörekçioğlu (drl.). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Johnson, G. (2003). “On the Importance of Reversibility in Deliberative Democracy”. *Social Philosophy Today*, (19): 179-191.
- Kalfa, C. ve Ataay, F. (2015). “Rousseau ve Çoğunlukçu Demokrasi Anlayışı”. *Alternatif Politika*, 7 (3): 457-489.
- Kanatlı, M. (2014). “Chantal Mouffe’un Radikal Demokrasi Projesi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Tesam Akademi Dergisi*, 1 (2): 115-135.
- Kant, I. (1960). *Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme*. (Çev. Y. Abadan ve S. L. Meray). Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara.
- Kant, I. (2002). *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. (Çev. İ. Kuçuradi). Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- Kılıç, Y. (2009). “Hannah Arendt”. Ç. Veysal (Ed.). *1900’den Günümüze Büyük Düşünürler (Cilt 1)*. Etik Yayınları, İstanbul, 535-581.
- Kılıç, Y. (2015). “Hobbes, Locke ve Rousseau’da “Doğa Durumu” Düşüncesi”. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (2): 97-117.
- Kılıçbay, M. A. (2003). “Kimlikler Okyanusu”. *Doğu Batı Dergisi*, 6 (23), 155-159.
- Kocaoğlu, M. (2015). *John Rawls: Adalet Teorisi ve Temel Kavramları*. İmaj Yayınevi, Ankara.
- Köker, L. (2018). “Charles Taylor: Kimlik/Farklılık Sorununa Sahici Demokratik Çözüm Arayışı”, *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*. A. Gutmann (hızl.). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Kymlicka, W. (2006). “Liberal Nationalism and Cosmopolitan Justice”. R. Post (Ed.). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, New York, 128-144.
- Laclau, E. ve Mouffe, C. (1992). “Amasız, Fakatsız Marksizm Sonrası”. (Çev. A. Kardam). *Marksizm ve Gelecek*, (5): 9-39.
- Larsen, S. (2012). Larsen, “Refugees, Nationalism, and Political Membership.” *Icelandic E-Journal of Nordic and Mediterranean Studies*, 7 (3).

- Lebow, R. N. (2015). "Identity and The Self". M. T. Gibbons (Ed.). *The Encyclopedia of Political Thought*. Wiley-Blackwell, New Jersey.
- Locke, J. (2014). *Hükümet Üstüne İkinci Tez*. (Çev. A. Doğan). İlya Yayınevi, İzmir.
- Lucas, S. D. (2017). "The Primacy of Narrative Agency: Re-reading Seyla Benhabib on Narrativity". *Feminist Theory*, 19 (2): 123-143.
- Maalouf, A. (2000). *Ölümçül Kimlikler*. (Çev. A. Bora). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Macit, M. H. (2015). "John Rawls'un Halklar Sınıflaması Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (19): 213-222.
- Madakbaş Gülen, E. (2017). *Epistemik Adaletsizlik Üzerine Bir Tartışma*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- McAdams, D. P. ve McLean, K. C. (2013). "Narrative Identity". *Current Directions in Psychological Science*, 22 (3): 233-238.
- McCarthy, J. (2007). *Dennett and Ricoeur on the Narrative Self*. Humanity Books, New York.
- Mead, G. H. (2019). *Zihin, Benlik ve Toplum*. (Çev. Y. Erdem). Heretik Yayınları, Ankara.
- Merkit, N. (2016). "Sigmund Freud'da Uygarlığın Temel Dinamikleri ve Birey Üzerindeki Etkisi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (21): 123-140.
- Meydan, V. (2018). "John Rawls ve Küresel Adalet Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme". *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (1): 87- 99.
- Mills, C. R. (2007). *Toplumbilimsel Düşün*. (Çev. Ü. Oskay). Der Yayınları, İstanbul.
- Morva, O. (2016). "Ben, Kendim ve Dijital Benliğim: Dijital İletişim Çağında Benlik Kavramsallaştırması Üzerine". *Dijital: Kavramlar, Olanaklar, Deneyimler*. N. Timisi (hızl.). Kalkedon Yayınları, İstanbul.
- Mouffe, C. (2002). "Which Public Sphere for a Democratic Society?". *Theoria: A Journal of Social and Political Theory*, (9): 55-65.
- Mouffe, C. (2015). *Demokratik Paradoks*. (Çev. A. C. Aşkın). Epos Yayınları, Ankara.
- Mouffe, C. (2010). *Siyasal Üzerine*. (Çev. M. Ratip). İletişim Yayınları, İstanbul.
- Özçelik, B. ve Xidias, J. (2018). *An Analysis of Seyla Benhabib's Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens*. Macat Library, London.
- Özdemir, E. (2014). "Kimlik", *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. G. Atılgan ve E. A. Aytekin (hızl.). Yordam Kitap, İstanbul.
- Özen, Y. ve Gülaçtı, F. (2010). "Benlik Kavramı ve Benliğin Gelişimi Bilen Benliğe Gereksinim Var mı?". *Erzincan Eğitim Fakültesi Dergisi*, 12 (2): 21-37.

- Öztürk Lider, H. Y. (2019). *Öteki Kavramı Bağlamında Radikal Demokrasi Üzerine*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Özyurt, C. (2005). *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*. Açılım Kitap, İstanbul.
- Post, R. (2006). "Introduction". R. Post (Ed.). *Another Cosmopolitanism*. Oxford University Press, New York, 1-9.
- Ranci re, Jacques (2009), "İnsan Hakları'nın Öznesi Kimdir?" (Çev. E. Koyuncu). *Tesmeralsekdiz*, (4): 53-65.
- Rawls, J. (2006). *Halkların Yasası: Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*. (Çev. G. Evrin). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Rawls, J. (2007). *Siyasal Liberalizm*. (Çev. M. F. Bilgin). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Rawls, J. (2020). *Bir Adalet Teorisi*. (Çev. V. A. Coşar). Phoenix Yayınevi, Ankara.
- Ricoeur, P. (2013). *Zaman ve Anlatı 4: Anlatılan (Öykülenen) Zaman*. (Çev. U. Öksüzan ve A. Altınörs). Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Sartre, J. P. (1965). *Gizli Oturum*. (Çev. B. Onaran). De Yayınevi, İstanbul.
- Sassen, S. (2007). "Response". *European Journal of Political Theory*, 6 (4): 445-462.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji Düşüncesinin Özünde Öteki ile İlişki*. (Çev. A. Sönmezay). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Sitembölükbaşı, Ş. (2005). "Liberal Demokrasinin Çıkmazlarına Çözüm Olarak Müzakereci Demokrasi". *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 3 (10): 139-162.
- Soysal, Ö. (2010). "Evrenselcilik-Tikelcilik Gerilimi Işığında Ötekiler'in Kaderi". *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*. 14-16 Ekim 2010, Bursa, 495-512.
- Sönmez Selçuk, S. (2011). *Küresel Dönüşümün Kimlik Boyutu: "Öteki"nin İnşası*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.
- Şallı, S. (2018). "Kant'ta Barış Düzeni, Dünya Vatandaşlığı ve Ötekiler: Modern Kozmopolitizm Düşüncesinin Temelleri Üzerine Bir İnceleme". *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5 (12): 92-108.
- Şan, M. K. (2006). "Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme". *Milel ve Nihal*, 3 (1-2): 69-117.
- Temizkan, V. (2019). "Kant'ta Ben Problemi". *Munzur Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (14): 7-30.

- Thomassen, L. (2011). "The Politics of Iterability: Benhabib, the Hijab, and Democratic Iterations". *Politiy*, 43 (1): 128-149.
- Tunç, S. (2010). "Konukseverlik: Hukukta ve Hukukun Ötesinde". *Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi Bildiri Kitabı*. 14-16 Ekim 2010, Bursa, 481-494.
- Türk Dil Kurumu. (1998). *Türkçe Sözlük (Cilt 2)*. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- Urbinati, N. (2005). "The Politics of Immigration and Membership". *Dissent*, 52 (4): 101-105.
- Uslu, A. (2014). "Demokrasi". *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. G. Atılgan ve E. A. Aytekin (hızl.). Yordam Kitap, İstanbul.
- Üstel, F. (2014). "Vatandaşlık". *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler*. G. Atılgan ve E. A. Aytekin (hızl.). Yordam Kitap, İstanbul.
- Üstüner, F. (2007). "Radikal Demokrasi: Liberalizm mi Demokrasi mi? Evet, Lütfen!". *OTDÜ Gelişme Dergisi*, 34 (2): 313-336.
- Yalçın, Ş. (2011). "Ben Neyim?". *Beytül Hikme: Uluslararası Felsefe Dergisi*, 1 (2): 27-38.
- Young, I. M. (1988). "Critique, Norm, and Utopia: A Study of Foundations of Critical Theory by Seyla Benhabib". *Ethics*, 98 (2): 410-411.
- Young, I. M. (1999). "İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde". S. Benhabib (Ed.). *Demokrasi ve Farklılık: Siyasal Düzenin Sınırlarının Tartışmaya Açılması*. (Çev. Z. Gürata ve C. Gürsel). Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 175-196.
- Young, I. M. (2015). "Sosyal Hareketler ve Farklılık Yaklaşımları". (Çev. B. Köseoğlu). *Felsefelogos*, 1 (56): 51-86.
- Yükselbaba, Ü. (2010). "Kant'ın Ahlak Felsefesinden Habermas'ın Söylem Etiğine Geçiş". *Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi (HFSA)* 22. H. Ökçesiz (hızl.). İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul.
- Zariç, S. (2017). "Tarihsel Kökeninden Ülkelere Göre Türlerine Aydınlanma Felsefesi (Çağı) ve Türkiye Cumhuriyeti". *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3 (28): 33-54.

İnternet Kaynakları

- Benhabib, S. (2008b). "Cosmopolitan Norms, Human Right and Democratic Iterations". *Stanford Humanity Center Presidential Lectures*, 27 October 2008, California, <https://shc.stanford.edu/multimedia/cosmopolitan-norms-human-rights-and-democratic-iterations> (erişim tarihi: 07.04.2021).
- Online Etymology Dictionary. "Identity". <https://www.etymonline.com/search?q=identity> (erişim tarihi: 20.01.2021).

- Utlu, D. (2009). “Der Gast ist immer Mitbürger”. <https://www.freitag.de/autoren/der-freitag/der-gast-ist-immer-mitburger> (erişim tarihi:26.03.2021)
- United Nations, “Universal Declaration of Human Rights”. <https://www.un.org/en/about-us/universal-declaration-of-human-rights> (erişim tarihi: 02.12. 2021).



ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI	Yasin KİRİŞ
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Gülizar Zeki Obdan Anadolu Lisesi
Lisans Diploması	Akdeniz Üniversitesi, Kamu Yönetimi, Antalya
Yabancı Dil	İngilizce
BİLİMSEL FAALİYETLER	
Kiriş, Y. (2021). “Temsili Demokrasi Krizi ve Bir Çözüm Olarak E-Demokrasi: E-Parti Girişimi Üzerine Bir İnceleme”. 10. Uluslararası Sosyal Beşeri ve Eğitim Bilimleri Kongre Kitabı. 16-17 Eylül 2021, İstanbul, 446. Kiriş, Y. (2021). “Müzakereci Demokrasi Modeli ve Kent Konseyleri: Antalya Kent Konseyi Üzerinde Bir Değerlendirme”. 10. Uluslararası Sosyal Beşeri ve Eğitim Bilimleri Kongre Kitabı. 16-17 Eylül 2021, İstanbul, 447.	