

ARENİT VE DOUZINAS'IN DÜŞÜNCELERİNDEN İNSAN HAKLARINI OKUMAK

Araştırma Makalesi

*Taylan ŞENGÜL**
*Anıl AYGEN***

ÖZET

Bu çalışma güncelliğini koruyan bir tartışma alanı olarak insan haklarının 'olanaklılığı' tartışmasına odaklanmaktadır. Günümüzde küresel olarak çeşitli vesilelerle devam eden hak ihlallerinin ve haklara erişimde karşılaşılan engellerin temelinde hakların konusu olarak bireyler ve hakları tanımak/korumakla yükümlü devletler ile devletlerarası/devletler üstü kurumlar arasında yaşanan gerilimin olduğu öne sürülmektedir. Hakların muğlaklaşmasına yol açan bu gerilimin ise tarihsel olarak liberal teoriden kaynaklandığı vurgulanmaktadır. Bu bağlamda hakların gerçekleşmemesini modern bir kopuş; adikia olarak gören Costas Douzinas'ın perspektifi de haklara ilişkin tartışmaya bir giriş imkânı sağlamaktadır. Bunun yanında Hannah Arendt'in "haklara sahip olma hakkı" kavramı ise tartışmanın bel kemiğini teşkil etmektedir. Arendt'in insan haklarını hayata geçirmek adına vita activa terimi üzerinden ele aldığı anlamlı bir emek anlayışı ise cumhuriyetçi bir perspektiften insan haklarına zemin tesis etmektedir. Ancak Arendt'in bu yolla tartıştığı kamusal düşünçesine ilişkin bir sorun olarak görülen "dışlama" biçimlerini aşmak adına ise, Douzinas'ın ütopyacılık temelli hak düşüncesi ve arzularından kaynaklı hak taleplerini göz önüne alma önerisi ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Adikia, Haklara sahip olma hakkı, Vita Activa, Ütopyacılık, Cumhuriyetçilik

* Arş. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, İ.İ.B.F., Kamu Yönetimi Bölümü, Siyaset ve Sosyal Bilimler A.B.D., taylan.sengul@gop.edu.tr
ORCID: 0000-0002-3865-0063

** Arş. Gör., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Hukuk Fakültesi, Kamu Hukuku Bölümü, Genel Kamu Hukuku A.B.D., a_aygen@anadolu.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4025-6436

Makale Geliş Tarihi: 11.09.2023

Makale Kabul Tarihi: 01.02.2024

READING HUMAN RIGHTS FROM THE THOUGHTS OF ARENDT AND DOUZINAS

ABSTRACT

This study aims on human rights' 'possibility', as an area of discussion that preserves its actuality. It is claimed that the tension between individuals as the subject of rights and the states/interstate/supra-state institutions is responsible for recognizing/protecting rights is the essence of the violations of rights and barriers fronted to access rights, which continue on various occasions globally today. It is underlined that this tension, which causes the ambiguity of rights, is historically caused by liberal theory. In this context, the perspective of Douzinas, who sees the lack of actuality of rights as a modern break as adikia, also provides an introduction to the debate on rights. Beside this, Hannah Arendt's "right to have a right" concept constitutes the spine of the discussion. In order to actualize human rights, the understanding of "meaningful labor", which is discussed by Arendt through the term vita activa, provides a basis for human rights from a republican perspective. However, in order to overcome the forms of "exclusion", which is seen as an inherent problem in the idea of public space that Arendt discusses, Douzinas' proposal to consider the rights claims stemming from utopian-based right ideas and desires is put forward.

Keywords: Adikia, Right to Have Right, Vita Activa, Utopianism, Republicanism

GİRİŞ

İnsan hakları, hukuk, siyaset bilimi ve siyaset felsefesi gibi birden fazla disiplinin ilgilendiği ve üzerine yapılan tartışmalar sebebiyle güncelliğini koruyan bir çalışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakların neler olduğunun belirlenmesi; hakların tanınması, bu hakların garanti altına alınarak sürekliliğinin sağlanması ve geliştirilmesi adına devletler, bireyler ve çeşitli siyasal-toplumsal organizasyonlar arasında meydana gelen gerilimler¹ ise insan haklarının konusunu ve alanını belirleyen temel zemini oluşturmaktadır.

Dünya üzerinde yaşanagelen sayısız insan hakkı ihlali bahsedilen gerilimin güncelliğini koruduğunu göstermektedir. Özellikle bir siyasal organizasyon biçimi olarak ulus devletin, hukukun üstünlüğü ve halk egemenliği söylemiyle iktidara taşındığı dönemden bu yana en temel örgütlü siyasal birim olması, öncelikle devlet ile özne/birey arasında ilişki kurulmasını ve ardından bu ilişkinin hukuk yoluyla düzenlenmesini beraberinde getirmiştir. Bunun ötesinde

¹ İnsan haklarını korumaya yönelik mevcut mekanizmaların da bu gerilimi teşkil eden kurumlar üzerinden şekillenmesi söz konusudur. Somut bir örnek olarak Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine mağdur sıfatıyla kimlerin başvurabileceği bir diğer deyişle kişi yönünden yetkinin kapsamı insan haklarına dair problemlerin kimler ve hangi kurumlar arasında ortaya çıktığını da gösterir. Bu konuda geniş bilgi için; Salihpaşaoğlu, Yaşar: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Yargılamada Kullandığı Yöntem, İlke ve Usuller, 1. Baskı, Adalet Yayınevi, Ankara, 2020, s. 50 vd.

konu olan bu denkleme, tikelin hukuk yoluyla tanındığı ve siyasal olarak aidiyetinin “tanımlandığı” ulus devletten başka devletlerin de dahil olduğunu ve haliyle birey-devlet arasında kurulan bu ilişkinin uluslararası bir nitelik kazandığını söylemek gerekmektedir. Kaldı ki ekolojik yıkım, küresel salgın veya göç süreçlerinde görülebileceği üzere insan hakları ihlalleri ve hakların korunmasındaki problemler önemli ölçüde ulus devlet sınırlarını aşmaktadır. Özellikle 2. Dünya Savaşı’nın bitiminden itibaren devletlerin egemenlikleri çeşitli “ulusüstü” koruma mekanizmalarıyla sınırlandırılmış ve çeşitli eksikliklere rağmen bireysel haklar temelde güvence altına alınmaya çalışılmıştır. Bu eksikliğin bir gerekçesi olarak ulus devletin oluşumu ve devletlerarası reel-politiğin yarattığı koşulların baskısı gösterilebilmektedir. Ancak insan hakları ihlallerinin çağımızda bile bu denli yaygınlaşması ve hakları korumaya ilişkin pek çok organizasyonun inşasına rağmen ihlallerin devamı sadece reel-politiğin bir dayatmasıyla açıklamak mümkün müdür? Yoksa sorunu daha geride, insan haklarının temellerinde mi aramak gerekmektedir?

Tam da bu soru çerçevesinde çalışmamız, insan haklarının niteliği ve hakların ne olduğu sorusu etrafında şekillenmektedir. Bu doğrultuda modern dönemde insan haklarının barındırdığı paradoksu, içinde bulunduğu dönem itibarıyla deneyimleyerek net bir biçimde ifade eden ünlü düşünür Hannah Arendt, hak düşüncesi ile bu hakların korunması adına siyasal bir zemin olarak tahayyül ettiği kamusalılık anlayışı doğrultusunda cumhuriyetçi bir tavır almıştır.² Ancak Arendt’in hak kavramı üzerinden çerçevesini çizdiği kamusalılık fikrinin karşılaştığı ve bu düşüncenin yanıtı bırakmadığı birtakım çelişkiler de söz konusu olmaktadır. Özellikle rasyonel-evrensel bir tahayyül olarak bu kamusalılığın ortaya çıkardığı başlıca sorun ise yine böylesi bir oluşumun, bir aradalığın imkânı ile hak iddialarının ve insan hakları taleplerinin evrensel anlamda kurulabileceğine dair sorun olmaktadır. Bu noktada ortaya çıkan mesele ise hak taleplerinin kültürel, ekonomik, politik vs. nedenlerle çeşitlilik kazanmış ve kazanıyor olmasıdır. Dolayısıyla bu akış, doğası gereği insan hakları anlayışının kendisine ket vurmasını engelleyen bir başka bakış açısına duyulan ihtiyacı da gündeme getirmektedir. Bu bağlamda aktif bir biçimde politik yaşamda yer alan ve aynı zamanda hukuka radikal bir gözle bakan bir düşünür olarak Douzinas’ın insan haklarını özne ve ütopya üzerinden inceleyen perspektifi, Arendt’in kamusalılık anlayışına bağlı olarak erişilmesi oldukça güç hatta imkânsız bir noktaya koyarak askıda bıraktığı haklar sorununa yeni bir perspektif kazandırarak netleştirmeye ve cevaplamaya yönelik bir girişim olarak aktarılacaktır.

² Baştürk, Efe: “Haklara Sahip Olma Hakkı’nın Siyasal Teorisi: Ranciere ve Balibar Üzerinden Arendt’çi Bir Okuma”, Sosyal Bilimler Dergisi, C.X, S.2, 2017, s.43.

1. NİÇİN İNSAN HAKLARI ?

Yukarıda kısaca değinildiği üzere, insan hakları kavramı üzerine yazma ihtiyacının hissedilmesi aslen insan haklarına duyulan ihtiyacın güncelliğini korumasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan insan haklarına yönelik uygulamadaki sorunlardan çok kavramın bünyesindeki açmazlara ve dolayısıyla kavramın yapısına odaklanmaya ihtiyaç vardır. Özellikle kavramın, bir hak ve özgürlük alanından bahsetmekle beraber bu alanı bir egemenlik alanı ve otorite olarak “devlet” nosyonu ile çekişmeli bir biçimde paylaşıyor olması; hakları tanıyan otorite olarak devlet ve devletlerden müteşekkil uluslararası kurum ve kuruluşlar nezdinde insan haklarının uygulamada hayata geçebiliyor olmasından veya özellikle devlet otoritesinin gücü dolayısıyla haklara yönelik ihlallerin ortaya çıkması, kavram olarak insan haklarının karşılaştığı öncül çelişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mülkiyet, emek gibi toplumsal güçlerin temerküz ettiği sınıfların siyasi güç elde etmek için iktidara karşı verdiği mücadele sonucunda bireylerin elde ettiklerini düşündükleri bir alan ve özgürlük olarak haklar “...bireylerin hayatını üstü örtülü ama gittikçe daha kuvvetli bir biçimde devlet düzeninin nesnelere biri”³ haline getirmektedir çünkü doğal olarak mücadeleyi veren sınıf yeni iktidar olarak iktidarının devamı için baskı araçlarını farklı görünüm biçimlerinde de olsa devam ettirmek zorunda kalır ve böylece bireylerin egemene giderek daha fazla tabi olmasını olanaklı kılmaktadır. Bu tabiiyet ilişkisinin hiç kuşkusuz liberal modern demokrasilere içkin olarak da ortaya çıktığına değinmek mümkün olmaktadır: Modern demokrasi kutsal hayatı ortadan kaldırmaktansa parçalar ve bütün insanların bedenine dağıtmaktadır. Bu sistemle siyasal çatışmaların nesnesi haline dönüştürmektedir.⁴ Modern devlet, hukukun öznesi olan bireyi önce doğal haklarla donatır ve şeklen eşitler öte taraftan aynı bireyi kamusal alandan ve yönetim araçlarından dışlar, siyaseten pasifize eder, tektipleştirir ve birer Babbitt’e dönüştürür.⁵ Artık birey -kullanmaya ihtiyaç duymadığı- haklarının ihlalinden de bahsedemeyecektir. Ola ki bir hak ihlaline maruz kaldığında ise bunu duyuracağı kamusal alandan yoksun olmaktadır. Çünkü liberal devlet anlayışı içinde sosyal bağlar ortadan kalkmış ve toplum gittikçe artan nüfusun ve

³ Agamben, Giorgio: Kutsal İnsan, (Çev. İ. Türkmen), 2. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s.146

⁴ Agamben, 2013: s.146-149.

⁵ Babbitt, Sinclair Lewis’in sosyo-politik romanının başkahramanı. Eserde kapitalist üretim toplumu içinde küçük bir burjuva olan Babbitt’in yaşadığı sıkışmışlık ve “kendi olamamak” hissi işlenir. Babbitt, günümüzde ait olduğu sınıfın (genellikle orta sınıfın) gereklerini sorgulamadan yerine getiren kişi anlamında kullanılmaktadır. Lewis, Sinclair: Babbitt, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2022.

üretim ihtiyacının etkisi ile proleterleşme eğilimine girmiş vaziyettedir.⁶ Böylece çatışma çözümsüz kalmaktadır. Bu sebepten hak ile ihlal arasındaki çatışmanın sürekliliği birey, hak ve modern devletin ortaya çıkma ve siyasallaşma biçiminden kaynaklanmaktadır. Bu siyasallaşma tarzından hareketle hakların egemene tabi kılınışı insan haklarının kollayıcı bir potansiyel olarak hukukun dışındaki konumunu da netleştirmektedir. Örneğin Rancière’in, Arendt’in insan haklarının çelişkilerine dair tartışmasından hareketle işlediği mülteciler, haklarından mahrum bırakılmış ve sadece “insan” olmaları sıfatıyla, “bedenleri” ile baş başa kalmışlar olarak tanımlanmaktadır. Bu bakımdan insanların hakları, insan olmak haricinde başka bir özelliği olmayan, mülkiyet sahibi dahi olmayan insanların; hak sahibi olmayanların hakları olarak görünür hale gelmiştir.⁷ İnsan hakları böylece günümüz *homo sacer*’lerinin yaşayabilmeleri için en alt limiti belirleyecek biçimde işlev kazanmışlardır. Öte taraftan liberal teorinin temellerini attığı modern demokrasiler de en nihayetinde bürokrasi ve burjuva sınıfının diktatörlüğünün bir yansıması olarak “hepimizi *homo sacer* olmaya indirgeyen kalıcı bir olağanüstü hale dönüşmektedirler”⁸. Bu çerçevede bakıldığında insan haklarının veya bir başka deyişle temel hak ve hürriyetlerin, özellikle modern bir siyasal örgütlenme biçimi olarak ulusal ve demokratik devletin şekillenmesiyle beraber, tanımlandığı, tanındığı ve baskılandığı bir sürece girilmiştir. Böylece hakların bir mesele olarak güncelliğini sürdürmesinin temel gerekçesi, bahsedilen siyasal ilişkinin güncelliğinin devam ediyor oluşundan kaynaklıdır. Özellikle modern ulus devletin oluşumunda yurttaş fikri, yalnızca biçimsel olarak “doğuştan yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkına” sahip olduğunu ifade eden liberal teoriye dayandığı için haklar, bir yandan devletten türeyen bir yandan da devlet tarafından baskılanan bir alanın konusu olagelmektedirler.

İnsan hakları kavramının özellikle liberal teoriyle yakından ilişkili olması ve kavramın liberalizme kaynaklık eden “doğal hak” anlayışından gelmesi, kavram ile liberal düşünce ve liberal demokratik siyasal rejimler arasında söylemsel bir özdeşliğe yol açmıştır. Tam da bu nedenle insan hakları meselesine eleştirel-sol siyaset de yoğun bir mesai harcamak durumundadır. Örneğin Wallerstein, liberalizmin artık kendi mantığı tarafından köşeye sıkıştırılması nedeniyle insan hakları ve halkların haklarının meşruiyetini savunmaya devam etmek zorunda kaldığını ancak bunda samimi olmadığını ifade eder. Ona göre

⁶ Zabunoğlu, H. G. (2021). “Kapitalizm, Biyoiktidar ve Özne”, Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi, C. 23 S.2, s. 246

⁷ Ranciere, Jacques: “Who Is the Subject of the Rights of Man”, South Atlantic Quarterly, C.103, S.2/3, 2004, s.298.

⁸ Boukalas, Christos: “Olağanüstülük Yok: Otoriter Devletçilik. Agamben, Poulantzas ve İç Güvenlik”, (Çev. A. Aygen), Praksis, 40, 2016, s.44.

liberalizm hakları “tam olarak uygulanmamaları” amacıyla savunmaktadır.⁹ Öyle ki liberalizmin “tarafsızlık” iddiası, yeri geldiğinde insan haklarının ihlali adına işlevselleştirilebilmekte veya ihlallere karşı pasif bir tutumu beraberinde getirebilmektedir. Gerçekten de liberal teorinin kaynaklık ettiği insan hakları kavramı bireyler arasında biçimsel olarak bir eşitlik sağlamakta fakat bu hakların kullanılması için gerekli araçlara bireylerin sahip olması/ulaşabilmesi ile ilgilenmemektedir. Böylece insan haklarının bir toplumda makul ölçüde korunabilmesi için gereken bireyler arası ‘eşitlik’ ilkesi en baştan göz ardı edilmiş olmaktadır. Bu anlamda Zizek, kendisini nötr, ideoloji sonrası ve hukukun üstünlüğüne dayalı olarak gören fakat bunu maddi anlamda gerçekleştirmekten oldukça uzak liberal merkeze karşı, hukukun nötr etki alanını askıya almanın gerekliliğine dayanan sol bir söylemin benimsenmesi gerektiğini savunur. Bu doğrultuda varılan sonuç taraf tutmaktan kaçınılamayacağıdır; tarafsız duruşun ta kendisi bir taraf olmayı gerektirmektedir. Ona göre sol’un iddiası, liberal tarafsız bir duruşun mevcut olmadığı ve bu tarafsızlık anlayışının her durumda bir taraf teşkil ettiğini göstermektedir.¹⁰

Liberal bir hak konsepti vaatlerinin niçin gerçekleşt(e)memiş olduğunu açıklamaya yönelik Douzinas’ın yaklaşımı, yasa-adalet ve adaletsizlik kavramları ekseninde insan haklarına ilişkin temel bir çelişkiyi vurgulaması sebebiyle önemlidir. Adalet ile adaletsizlik, diyalektik kavramlardır fakat Douzinas için bu unsurlar arasında bir sentez söz konusu olamaz. Daha da önemlisi *adikia*¹¹’nin; Platon’un tanımıyla öfkenin, korkunun, hazzın, acının, kıskançlıkların ve tutkunun ruhtaki egemenliği olarak tanımladığı adaletsizliğin¹², modern çağda görünüm biçimi; kapitalizmin kendisidir. *Adikia*, süreklilikte bir kesilme nedeni, düzensizlik yaratan veya eşitliği bozan bir eylemdir. Böylece Douzinas, adaletsizliğin bir görünüm biçimi olarak gördüğü kapitalizmin karşısına doğal olarak komünist ideali, adaletin görünüm biçimi olarak yerleştirir.¹³ İşte bu an’ın; modern bir imkânsızlık, süreksizlik, kopuş ve/veya adaletsizlik olarak kapitalizmin (modern *adikia*’nın) özellikle insan hakları adına bir dönüm

⁹ Wallerstein, Immanuel: Liberalizmden Sonra (Çev. E. Öz), 4. Baskı, 2013, Metis Yayıncılık, İstanbul, s.154.

¹⁰ Zizek, Slavoj: Gıdıklanan Özne (Çev. Ş. Can), Epos Yayınları, Ankara, s.271-272.

¹¹ Douzinas’ın metninde *adikia*, Anaksimandros’un, “şey”lerin kökenleri ile yok oluşlarının aynı yerde gerçekleştiğini vurguladığı fragmana atfen, “kopukluk, yersizlik ve adaletsizlik” anlamında ele alınarak, Varlık’ın düzensizliği veya “süregidişine eşlik eden açık edilmeyişi” biçiminde tanımlanır. Douzinas, Costas: “Adikia: Komünizm ve Haklar Üzerine”. Alain Badiou, Slavoj Zizek (Ed.), Bir İdea Olarak Komünizm (s. 98-120) içinde, (A. Ergenç ve E. Kılıç, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011, s.115.

¹² Platon: Yasalar, (C. Şentuna ve S. Babür, Çev.), 3. Baskı, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007, s.356.

¹³ Douzinas, 2011: s.108-109.

noktasını teşkil ettiğini de vurgulamak gerekmektedir.¹⁴ Çünkü bu kopuş, liberal hak felsefesinin burjuva hak hukukuyla özdeşleştiği bir noktaya işaret eder ve insan hakları kavramını ortaya çıkaran devrimci momentin, politik iddiaların bireyselleştirilmesi suretiyle söğürüldüğü ve haklar aracılığıyla politikanın da politik olmaktan çıkartıldığı bir duruma işaret etmektedir. Bu doğrultuda haklar, “kurucu iktidarın ibarelerinden kurulu hukuki-politik düzenin merkezi ifadelerine” dönüşerek “liberal sınırlı özgürlük ve biçimsel eşitlik¹⁵ ideolojisini” sistematize etmişler ve bu anlamda politik olandan hukuki olana/hukuka dahil olmaya yönelmişlerdir.¹⁶

İnsan hakları Douzinas’a göre “çifte bir tutumla işler: Bir yandan egemen yapıyı örtbas eder ve olumlar fakat öte yandan eşitsizliği ve baskıyı ifşa edip karşı bir mücadele de yürütebilir.”¹⁷ Bu mücadelenin çeşitli iktidar araçları ile toplum içinde devrimci bir nitelik kazanmadan sönmülenmesi günümüzde süregiden hak ihlallerinin de nedenini teşkil etmektedir. Özellikle bölgesel çatışmalarda yaşamlarını kaybedenlerin yanı sıra mültecilerin; hakim üretim ilişkisi olarak neoliberal kapitalizme eklenen neo-muhafazakâr politik ideolojinin, sosyal ve ekonomik hakları devlet organizasyonundan “özgürleştirilmesi” sebebiyle güvencesiz yaşayan yığınların; küresel-ekolojik yıkım nedeniyle sağlık ve temel insani kaynaklara erişim konularında engellerle karşılaşan kitleler göz önüne alındığında insan haklarının korunmasında sadece “devlet” nosyonu ve organizasyonunun yeterli olmadığı ve olamayacağı görünmektedir. Tam da bu noktada Douzinas’a göre bu insanlar “tek kullanımlık” olarak belirlenirler; talep edilen insan haklarının önkoşulu ve aynı zamanda insan haklarının

¹⁴ Douzinas’ın *adikia*’yı kullanımı, kavramın salt bir kesinti olarak okunması gerektiğini de ifade etmemektedir. Bu bağlamda *adikia*, *techne* ile *dike* arasındaki alanı yaratan ve siyasi-teorik-özel niteliği olan bir tür mücadeledir. *Adikia*’nın siyasi yönü, insan eylemi ile toplumsal örüntü ve hiyerarşiler arası değişen tavırları ele alırken felsefi biçimi ise dönemsel kesintilerin kendine has biçimlerini ele alır. Tam da bu çerçevede *adikia*, kendisine direnen ve onu değiştirmeye yönelen özneleri yaratır. Bu bağlamda *adikia*, “siyaset, düşünce ve radikal öznel bir bileşimiyle” tarih yapıcıdır. Öte yandan bu devrim, adalet ile adaletsizlik arasında bir diyalektik ilişki olduğunu kabullenerek bir senteze varmayı hedeflemediği gibi adalet ve adaletsizlik arasında, aralarında sonsuz sayıda bağ kurmak için elverişli olan bir boşluğu da ifade eder. Dolayısıyla denetlenemeyen/yönetilemeyen radikal bir tarih dışı tarihyapıcıdan da bahsedilmiş olur ki modernitede bu tarihdışılığı kavramak adına *adikia*’ya tepki, “direnmeye hakkı” biçiminde ortaya çıkmıştır. Bkz. Douzinas, Costas: *Krizde Felsefe ve Direniş*, (Tulga Buğra Işık, Çev.), Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 120-124.

¹⁵ Biçimsel eşitliği “mülkiyet edinme hakkı” olarak da okuyan Douzinas’a göre bu yolla eşit olmayan kişilere hak ve aidiyet üzerinden eşit muamelenin de önü açılır. Ancak bu çerçevede biçimsel eşitlik, “eşitlik” anlayışını “ideolojik bir kurguya” çevirerek maddi eşitsizliği, yoksulluğu vs. pekiştirerek insani ilişkilere zarar verir. Douzinas, 2011: s.101.

¹⁶ Douzinas, 2011: s.113-114.

¹⁷ Douzinas, Costas: *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, (K. Akbaş ve R. Sağlam, Çev.), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s.114.

imkânsızlığının da bir kanıtıdır. ¹⁸. Bu insanlar kamusal hayattan ve siyasal alandan dışlanmışlardır. İnsan haklarının öznesi değildirler fakat "...vazgeçilmez ön koşullarıdır, çoğunlukla da ölen kanıtlardır"¹⁹. İnsan haklarının öznesi olmayan bu insanlar bir taraftan kapitalist üretim tarzının toplumu homojenleştirme uğraşı karşısında²⁰ belirgin bir heterojen tehlike olarak var olmaya çabalarırken öte taraftan insan hakları mekanizmalarının ajite yüzleri haline gelmektedirler. Şu hâlde günümüzde hakların ihlalinin devamında ve insan hakları ile ilgili tartışmaların güncelliğini korumasında, bir yandan modern *adikia* olarak kapitalizmin bir diğer yandan ise hakların devrimci niteliğini absorbe eden liberal hak felsefesi ve liberal-demokratik kurumların bu kopuşu ile adaletsizliğin sistematik bir biçimde düzenlenme biçimini gözden kaçırmamak gerekmektedir. Özellikle liberal hukuk felsefesinin öne sürdüğü "insanların özgür ve eşit doğduğu" ilkesinin, yalnızca biçimsel bir anlam ifade ettiği fakat bunun dışında gerçekliği karşılamayan bir durum tespiti olduğunu ve bu nedenle de "durumun bu olması gerektiği" yönünde normatif bir ibareyi yansıttığını belirten Douzinas için, yine durumun "bu olması" yani insanların özgür ve eşit doğabilmesi adına politik ve hukuki kurumların müdahalesi gereklidir. Liberal ortodoksinin kurumsal araçları kullanmasındaki asıl amaç ise sınırlı özgürlüğün ve biçimsel eşitliğin yayılmasıdır ki bir "ideolojik kurgu" olarak biçimsel eşitlik, örneğin A.B.D.'nin Irak müdahalesinin de temel dayanak noktası olarak belirlemektedir.

Görüldüğü üzere insan haklarının özellikle liberal teori kökenli bir devlet aygıtıyla olan tarihsel ilişkisi, bu ilişkinin güncelliği nedeniyle halen hakkında konuşmamızı gerektiren bir hal almıştır. Çünkü fazla 20. yüzyılın ilk yarısı bize göstermiştir ki insan haklarının başta devletler olmak üzere bütün siyasi mekanizmalar tarafından içselleştirilmesi gerekmektedir. Fakat liberal teorinin içinden yeşeren insan hakları biçimsel bir korumadan öteye gitmeyen -pek çok zaman bunu bile başarmaktan aciz ve ihlalleri önlemekte yetersiz kurumlar ortaya çıkarmıştır. Devletlerin çıkarları insan haklarının önüne geçmeye 20. yüzyılın ikinci yarısında da devam etmiştir. Hatta insan hakları devletler tarafından bizzat hak ihlallerinin aracı haline getirilmiştir. Dolayısıyla şimdi, insan hakları ve devlet arasındaki paradoksal ilişkiyi, iki büyük savaş ve faşizm olgusunu bizzat deneyimlemiş bir düşünür olarak Arendt'in kuramı üzerinden ele alarak başlamak gerekmektedir.

¹⁸ Douzinas, 2011: s.116.

¹⁹ Douzinas, 2017: 113.

²⁰ Zabunoğlu: 2021: 252

2. ARENDT’TE İNSAN HAKLARI VE “HAKLARA SAHİP OLMA HAKKI”

Arendt’in insan haklarına ilişkin tutumunu belirleyen temel etkenin, bizzat tanıdığı olduğu, Avrupa’dan Dünya’ya yayılan iki büyük savaşın yarattığı koşullar ve faşizm deneyimi olduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede Arendt, özellikle 1. Dünya Savaşı ardından, evrensel bir mesele haline gelen devletsizler ve mülteciler gibi kitlelerin hukuki statülerinin belirsizliğinden yola çıkarak insan hakları üzerine konuşmakta ve fakat “insan hakları”nın savunusundan çok insan haklarının içeriğine dair bir tartışma yürütmektedir. Dolayısıyla Arendt’in genel olarak “hak” kavramıyla insan hakları arasında bir ayrım gözettiğini söyleyerek başlamak gerekir.

Arendt, 1. Dünya Savaşı sonrası gelişmeleri değerlendirdiğinde, özellikle Avrupa’da totaliter politikaların “uygarlığa” nasıl saldırdığına ve bu saldırının, hak ihlalleri bağlamında sisteme içkin gizli yanları açığa çıkardığına dikkat çeker. Bu bakımdan imparatorlukların dağıldığı ve ardından büyük savaşların geldiği bu dönemde göçmenler, yurtsuzlar, devletsizler bağlamında insanların haklardan yoksun bırakılması ve hak sahibi olmayanlar gibi toplulukların ortaya çıkışı yine Avrupa uygarlığına ve ulus devletlerine içkindir. Avrupa ulus devletlerinin hakları tesis etme veya korumada “kifayetsiz” kalması göstermiştir ki totaliter yönetimler kendi değerlerini “muarızlarına” dayatma “becerisine” sahiptir. Şu hâlde Arendt’in işaret ettiği üzere totaliter sistem, kendini uluslararası bağlamda güçlenebilen, birbirinden destek alarak büyüyen ve birinin “öteki”sini yine “öteki” kabul eden bir sistem olarak görülmektedir. Diktatörlükten, tiranlıktan veya alelade bir otoriter rejimden farklı ve çok daha tehlikeli aynı zamanda gelişimi dikkatli bir gözlem ile fark edilmediği müddetçe önüne geçmesi mümkün olmayan sinsi bir hastalık gibidir.²¹ Bu da totaliterizmin kendini ne denli güçlü bir biçimde tahkim edebildiğini göstermektedir. Totaliterizmin güçlenerek yayılması, insan hakları ihlallerinin de yaygın bir “sistem” sorunu olduğunu bize anlatmış olur. Çünkü mevcut bir sistemi kollamak adına, insandan ziyade totaliter devletin *status quo*’su söz konusu olduğunda, yine totaliter devletler arasında bir dayanışmadan bahsedilmektedir. II. Dünya Savaşı sonrası Doğu ve Güney Avrupa’dan sürülen azınlıkların ulusal haklardan yoksun bırakılmasını, “totaliter politikaların güçlü bir silahı” olarak gören Arendt için bu yoksunluk, “insan haklarının devredilemez oluşu” gibi bir söylemin ne denli içerikten yoksun olduğunu göstermesinin yanı sıra insan haklarına yönelik idealist tavrın ikiyüzlülüğünü ortaya koymaktadır.²²

²¹ Yazıcı, Tuğba: “Hannah Arendt’te Totalitarizmin Neliği”, Kaygı, s.30, 2018, s.193.

²² Arendt, Hannah: Totalitarizmin Kaynakları-2: Emperyalizm, (B. S. Şener, Çev.), 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s.256-259.

İnsan haklarına yönelik idealizmin yarattığı ikiyüzlülüğün bir diğer sonucu bizzat insan haklarını korumaya yönelik ortaya çıkan çeşitli uluslararası kuruluşların yol açtığı haksızlıklar olmuştur. Giderek artan hak ihlalleri karşısında ulus devletlerin yetersiz kaldığı alanlarda (ki bu durumun küreselleşen hak ihlalleriyle eş zamanlı olarak artmaya devam ettiği söylenebilir) işlev kazanan uluslararası koruma kurumları sadece etkisiz kalmamış, ayrıca hak ihlalleri lehine işlevselleşen kurumlar haline de gelmişlerdir. Örneğin Milletler Cemiyeti, azınlıklar tarafından asimilasyona götürecektir bir yapı olarak görülmüştür. Cemiyet'e karşı azınlıklardan oluşan Avrupa Devletlerindeki Örgütlü Ulusal Gruplar Kongresi ise çözümü azınlıkların ortak çıkarlarına göre değil, yine ulusal çıkarlara göre üretmiştir.²³

Arendt'in tarihsel bir hattı izleyerek "ulus" kavramının yol açtığı çelişkileri açığa çıkarmaya çalıştığı görülebilmektedir. Bu çelişkilerin en önemlisi ise yine kişinin sahip olduğu haklarla ilgili ortaya çıkmaktadır. Koşulları göz önüne alacak olursak monarşilerin çözülüp yerine ulus devletlerin kurulduğu bu dönemde haklar, çoğunlukla "vatandaş olmak" üzerinden kurgulanan siyasal haklara odaklanmaktadır. Ancak daha da önemlisi, ulus üzerinden tanımlanan egemenlik dolayısıyla, anayasa ile sınırlandırılmış iktidara dayalı yönetimlerin ortaya çıkışıdır. Arendt'e göre ulus devlet ile anayasal devletin çakıştığı ölçüde ulus devlet keyfi yönetime karşı hukukun üstünlüğünün de temsilcisi haline gelmiştir. Ayrıca burada, hakların korunması adına anayasal yönetime de bir vurgu söz konusudur. Ancak Arendt'e göre ulus devlet, her durumda insan haklarını koruyan bir yapı değildir ve özellikle "devletsiz halklar" olgusu, bu yanılsamanın en bariz örneğidir.²⁴ Devletsiz halklar olgusu, bir taraftan insan haklarına ilişkin yetersizliği açığa çıkarmışken öte yandan Arendt'in özellikle işaret ettiği üzere, hakları yaşayabilmek adına bir kaçış alanı olarak belirlemiştir. 1. Dünya Savaşı sonrası Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun dağılması sonrasında insanlar oldukları yerde kalabilmek adına, "yabancı" konumuna düşecekleri bir anavatanı gönderilmemek için "devletsizliğe" sığınmışlardır.²⁵ Bu örnek iki açıdan önemlidir. Birincisi devletsizliğin kendisi, Arendt'in deyiimiyle "haklara sahip olma hakkı"nı ortaya koyan bir örnektir. Yani insan hakları sadece devlet tarafından tanınan ve korunan bir hak kategorisi ise pekala "hak"sız kalma durumuyla da karşılaşmak mümkündür. Ancak devletsizliğin kendisi, çıplak yaşam anlamında bir yaşam imkânını ve bu imkân üzerinden tanımlanabilecek bir hakka alan açabilmektedir ki bu örnekte de ilgili alanın sağlandığını söylemek mümkündür. İkincisi ise bir sürgün ile "anavatan"a gönderilme durumunun tercih edilmemesi, aslen anavatan olarak ulus devletin hakları ne denli sağlayabileceğine dair şüpheyi yansıtmaktadır. Bu noktada

²³ Arendt, 2014: s.266-267.

²⁴ Arendt, 2014: s.269-270.

²⁵ Arendt, 2014: s.272-273.

anavatan, Douzinas’ın ifadesiyle insan haklarının oluşumu için gerekli bir kurucu olumsuzluk²⁶ anlamında ulus devlet ve pozitif hukuku ifade eder. Yani anavatana ilticanın hakları sağlayabileceği varsayılmakta fakat ulus devlet ve haklar paradoksu nedeniyle hakların hayata geçişi veya uygulanması garantilenmemektedir. Dolayısıyla başkalarının, bu örneklerde ise “ev sahibi” olarak ulus devletin vatandaşlarının, vatansızlara iyi davranma yükümlülüğüne dayalı bir etiğe olan güven nedeniyle vatansızlığa sığınmayı tercih ettikleri söylenebilir. Yine de Arendt’in, devletsizlik olgusunu bir tür insan hakkı imkânı olarak gördüğünü söylemek için acele etmemek gerekir. Ona göre yüzbinlerce devletsiz insanın ortaya çıkışının ulus devlete verdiği ilk büyük zarar, insan haklarının temel ilkelerinden biri olan barınma hakkının lağvedilmesidir. Öte yandan barınma (ve iltica) hakkı, devletin uluslararası haklarıyla çeliştiği gerekçesiyle yasal kurumların yetersiz kaldığı anlarda bir başvuru mercii olarak “muğlak” bir varlık kazanmıştır. Nihayetinde ise Avrupa ülkeleri, mültecilik meselesini geri iade veya sığınılan ülkenin uyuşmasına geçirme yoluyla çözmeye yönelmiştir. Hatta 1. Dünya Savaşı sürecinde azınlık anlaşmaları mutlak bir koruma sağlamanın değil, belli grupların nihai sürgün için ayıklanmasının aracı olmuştur.²⁷

Şimdiye kadar verilen çerçeve içinde fark edileceği üzere Arendt’in insan haklarına ilişkin yaklaşımında bir çekince vardır. Çünkü fazla kurumsal anlamda savunulduğu iddia edilen bir tema olarak insan hakları, kişi ve devlet arasındaki gerilim alanında konumlanır. Kaldı ki devletlerin koruyucu örtüsünü uyuşunun üzerinden çektiği an kişilerin hak namına bir statüye sahip olamamaları, insan haklarının paradoksunu net biçimde yansıtmaktadır. Bu bakımdan Arendt, bireylerin yeni bir düzen içerisinde, haklarından eskisi kadar emin olamadıkları bir konumda kaldığını belirtmektedir. Bireyin bu bağlamda insan haklarından yararlanabilmesi için bir başka deyişle insan haklarının birey için anlam ifade edebilmesi için öncelikle bu haklara ihtiyaç duyacak kadar zor bir durumda kalması gerekmektedir. Bu noktada da birey şüphesiz en savunmasız anındayken karşısında devlet aygıtı en güçlü konumdadır. İnsan hakları bu yönüyle adeta devletin nekropolitik²⁸ bir güce erişme imkânı elde ettiği anda görünür hale gelmektedir. Bu doğrultuda gelişen ulus devletler ile bireyler karşı karşıya geldiğinde insan hakları, karar verici konumundaki bir referans kaynağı haline gelerek bir fren mekanizması görevi üstlenmişlerdir. Ancak insan haklarının devredilemez ve başka yasalara indirgenemez ve onlardan çıkarsanamaz olması

²⁶ Douzinas, Costas: İnsan Haklarının Sonu, (K. Akbaş ve U. D. Tuna, Çev.), Dipnot Yayınları, Ankara, 2018, s.396.

²⁷ Arendt, 2014: s.276-279.

²⁸ Nekropolitika, egemenliğin, kimin yaşaması ve ölmesi gerektiğine karar veren bir aşamasını temsil eder. Bkz. Mbembe, Achille: “Necropolitics”, (Libby Meintjes, çev.), Public Culture, C. 15, S. 1, 2003, s. 11-40.

sebebiyle hiçbir otoriteye de başvurulmamıştır ve insan haklarının korunması için özel bir yasa da gerekli görülmemiştir.²⁹ Dolayısıyla Arendt, insan haklarının kaynağının “insan” olarak “bırakılmış” olması nedeniyle kavramın niçin yasalaş(a)madığını, bu anlamda da korunmasına dair mekanizmaların niçin yetersiz kaldıklarını bize göstermiş olur. Diğer yandan Arendt, insan haklarının korunmasına dair özel, ayrıcalıklı bir yasanın gerekli görülmediğini belirterek tam da insan hakları ile bunun ötesinde tanınması gereken haklar arasındaki ayrımı belirtmektedir. Arendt’e göre bu haklar, temel “hak-sızlık” koşullarında dahi tanınabilirler. Çünkü hak-sızların yaşadığı felaket artık herhangi bir topluluğun üyesi olmamaktan, onlar için bir yasanın olmamasından kaynaklıdır; öyleyse onları koruyacak olanlar da yasalar olmayacaktır ve yaşadıkları tehlikenin asıl sebebi, yaşamlarının “lüzumsuz” olarak görülüp kimsenin onlara sahip çıkmaya yeltenmemesinden kaynaklanır.³⁰ Bu bağlamda hak-sızların, sadece bir yasa ile korunmasından veya korunmamasından öte bir dışlamaya maruz kaldıklarına da değinmek gerekir. Öyle ki insanı savunmasız kılan bu durum, kendilerine uygulanabilecek bir yasanın yokluğunun yanı sıra düşüncelerini ifade edebilecekleri bir bağlamdan da yoksun bırakılmış olmaktan kaynaklanır.³¹ İnsan haklarından mahrum kalınan durum, bir aşırılık halidir; özgürlük haklarından değil, eyleme haklarından; istediklerini düşünme hakkından değil, kanaat oluşturma hakkından yoksun bırakıldıkları, kişinin tamamen keyfi muameleye maruz kaldığı bir ‘hiçlik’ durumudur.³² Öyleyse Arendt’in, insan haklarını anlamlandırabilmek adına bir “boşluk” üzerinden tanımlama yaptığını da söyleyebiliriz. Kişinin eylemeye, kanaat oluşturmaya, ifade etmeye vs. hakkının olmadığı bir durum, hakların bir imkân olarak ortadan kalktığı aslen tüm bir siyasi yapının çözülüşünün simgesi niteliğindedir.

Arendt’in haklar tanımı, hakların niteliği hakkındaki doğal hukuk kökenli insan hakları teorisine karşı bir eleştiriyi de içermektedir. Buna göre hakların işleyebilmesi veya var olabilmesi, kişinin kendini “etkin” kılabildiği ve diğer kişilerle bir etkileşime geçebildiği sürece söz konusudur. Dolayısıyla hakların “doğumla birlikte sahip olunması” gibi bir yaklaşımı benimseyen doğal hukuk kaynaklı liberal teorisinin boşluğunun açığa çıkartıldığını söylemek mümkündür.³³ Bu bağlamda hakların anlamı, örgütlü bir topluluğun içindeki sorunların çözümüne yönelmeye ve hakların doğuştan edinilmesinin ötesinde bir etkinlik alanına göndermede bulunmaktadır. Bu bağlamda hak, siyasal topluluğa üye

²⁹ Arendt, 2014: s.293-294.

³⁰ Arendt, 2014: s.302.

³¹ Ecevitoglu, Pınar: “İnsan Hakları Siyasetini Yeniden Düşünmek”, Eğitim Bilim Toplum Dergisi, C.13, S.50, 2015, s.207.

³² Arendt, 2014, s.303-304.

³³ Heper, Altan: “Hannah Arendt’te Haklara Sahip Olma Hakkı”, Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi, C.28, S.2, 2022, s.654.

olmak ile kişinin eylem ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşamaya hakkına karşılık gelmektedir³⁴ Böylece liberal teorinin biçimciliğine karşılık olarak hak düşüncesi, Arendt’de kişinin ancak kamusal alanda varlığıyla sahip olabileceği bir olguya dönüşür. Bu çerçevede Arendt, artık “haklara sahip olma” diye bir hakkın varlığını fark ettiğimizi belirtir. Haklara sahip olma hakkı kavramı, öncelikle hem siyasetin öznesinin kim olduğu hem de siyasetin devindirici ilkesinin ne olduğu sorusuna yöneltmiş bir soru olarak da karşımıza çıkmaktadır.³⁵ Ayrıca haklara sahip olma hakkı bir tür örgütlü topluluğun üyesi olma gibi bir hakkın, yeni bir küresel durumdan kaynaklı olarak yitirilmesi ve yeniden kazanılması olanaksız hale gelmesi sürecinde belirgin hale gelmiştir. Yine insan haklarının bağlamının yitirilmesi, konuşmanın bağlamının ve bütün beşerî ilişkinin, dolayısıyla yaşamın en temel özelliklerinden bazılarının yitirilmesine neden olur. Bu çerçevede Arendt, Aristoteles’in insanı konuşma ve düşünme yetisine sahip bir varlık olarak tanımlamasını referans almaktadır. Arendt’e göre insan hakları ve özgürlüklerinin bu denli muğlak bir içeriğe sahip olmasının nedeni ve asıl tehlikesi, mutlak bir iktidarın baskısından kaynaklanan bir zor kullanım sebebiyle değildir. Burada asıl tehlike kamusal olana karşı ilgisini kaybetmiş ve böylece “uygarlaşmış” bir dünyanın var olmasıdır. Dolayısıyla, insan haklarına karşı asıl kusur, onu doğal kabul edilmesinde ve bu anlamda ona karşı her tür ilginin kaybolmasındadır.³⁶ Kamusal alanda görünürlüğünü yitiren ve haklara ‘kendiliğinden’ sahip olduğunu düşünen kişi *zoonpolitikon* vasfını yitirmekte, böylece hakları da tehlikeye girmektedir. Çünkü bu haklara ihtiyacı olduğunda, toplum tarafından görünmeyecek ve savunma mekanizmalarına erişim olanağı bulamayacaktır. Bu noktada konuşma eyleminin bir topluluğu/toplumu kurucu bir eylem olarak görüldüğüne de işaret edebiliriz ki bu durum da Arendt’i bir ölçüde “müzakere” fikrine, rasyonalist bir temele de yönlendirmiş gözükmektedir. Bu açıdan Arendt’in cumhuriyetçiliği de aktif katılım, irade ve eylem olgularıyla yasa yapımını ve dolayısıyla müzakereyi temel alır. Arendt’e göre kişinin toplumsal karar süreçlerine aktif katılımı ve yönetilen olmak kadar da yöneten olması bir vatandaşlık sorumluluğu olarak gereklidir.³⁷ Böylece, kamusal alanda görünürlük Arendt’in hem cumhuriyetçilik anlayışında hem de haklara sahip olma hakkı kavramı açısından temel bir koşul olarak karşımıza çıkmaktadır.

Arendt, bir yandan hakları “doğumla kazanma” üzerine inşa eden teoriyi ve buna dayalı bir insan hakları anlayışı ve pratiğini eleştirirken öte yandan bu hak anlayışının evrenselliğine ve bu doğrultuda yapılanan garantör kurumlara

³⁴ Ecevitoglu: s.207

³⁵ Baştürk, Efe: “Neoliberalizm ve Cumhuriyetçilik Arasında Bir Sınır-Kavram: Kamusal Alan”, *Liberal Düşünce*, 71, 2013, s.29.

³⁶ Arendt, 2014: s.304-305.

³⁷ Baştürk, 2017: s.145.

karşı şüpheyle yaklaşmaktadır. Haklara sahip olma hakkı ve her bireyin insanlığın üyesi olma hakkının “insanlık” gibi evrensel bir kategoriye yaslan(dırıl)ması ne denli etkilidir? Örneğin bir “dünya hükümeti” fikri, insan haklarına ilişkin bahsedilegelen fikir ve uygulama arasındaki çelişkiden ve bu çelişkiden kaynaklı sorunlardan ne denli muafır?³⁸ Bu temel sorular, Arendt’i insan haklarına karşı mesafeli olmaya ve onu “haklara sahip olma hakkı” kavramına götüren sorulardır. Böylece “insanlık” kavramı, uluslararası hukuk ve ulusların ötesinde bir anlam kazanmaktadır çünkü bireylerin yerini almış uluslardan oluşan liberal bir dünya hükümetinin de veya bizzat ulus devletin bir kısım insanı haklardan dışlamayacağını da herhangi bir garantisi yoktur.³⁹

Haklara sahip olma hakkı ve insan hakları kavramları arasında bir ayrım gözetirken bile Arendt’in, dönem koşulları gereği, ulusal-millî hakların koruyucu niteliğini tamamen yadsıdığını söylemek de oldukça zordur. Özellikle toplama kamplarına kapatılanlar, buralardan sağ kurtulanlar veya devletsizlerin, en büyük tehlike olarak “insandan başka bir şey olmamanın soyut çıplaklığının kendileri için en büyük tehlike” olduğunun farkına varmış olmaları, Arendt’e göre bu insanların doğal haklarına güvenmeyerek ulusal hakları tercih etmelerine ve doğal hakların vahşilere bile bahşedildiğinin farkında olmalarına işaretler.⁴⁰ Bu noktada Arendt, doğal hakkın “vahşilere bile bahşedilmiş” olduğu için insan haklarını koruma anlamında etkin olmadığını belirtir. O halde insan haklarının korunabilmesi için mevcut aygıt ve imkân olarak millî bağlar ve vatandaşlık hakları (vatansızlık durumunda dahi) savunulan bir hat olagelmıştır. Benhabib’e göre Arendt, yine de demokratik egemenliğe ulaşmak ve sınırların ötesinde bir adaletin tesisi için 20. yüzyılın devlet merkezli sisteminin ötesine geçmek gerektiğinin farkındadır; haklara sahip olma hakkının paradoksları ulus-devletin verili çerçevesi içerisindedir.⁴¹ Bu son husus, Arendt’in hakların varlığı adına gerekli olan temel koşulun altını çizdiğini göstermektedir. Arendt’e göre insanlar eşit olarak doğmayan ve “...karşılıklı olarak eşit haklara sahip olduğumuzu birbirimize garanti etme doğrultusundaki kararımıza güvenen bir grubun üyeleri olarak” eşitlenir.⁴² Bu bakımdan da Arendt, hakların doğal olarak verili olmadığını, örgütlü bir yaşam çerçevesinde ve bunun gereği olarak ortaya çıktığının kabul edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Haklar doğal olarak verili kabul edildiğinde etkisiz kaldığına göre insan haklarının etrafında geliştiği çekirdek bir hak, bir ilk sebep olarak “haklara sahip olma hakkı”nın varlığı gereklidir. Arendt’e göre eşitlik, adalet ilkesince yön verildiği kadarıyla insani

³⁸ Arendt, 2014: s.307-308

³⁹ Ecevitoglu: s.209.

⁴⁰ Arendt, 2014: s.310.

⁴¹ Benhabib, Seyla: Ötekilerin Hakları, (B. Akkıyal, Çev.), 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s.74.

⁴² Arendt, 2014: s.312.

örgütlenmenin bir sonucudur.⁴³ Eşitliğin, dolayısıyla da “müşterek yaşamın”, çözüldüğünde veya hiç tesis edilmediğinde ise insanların, tıpkı hayvanlar gibi sadece bir insan ırkının üyeleri olmasını getireceğinden, Arendt için yaşamsal bir öneme sahip olduğu ortadadır.⁴⁴ Kaldı ki tam da bu nokta, yani yaşamın müşterek kuruluşu, Arendt’i siyasal olarak cumhuriyetçi gelenekte konumlandırmaktadır. Dolayısıyla Arendt, insan hakları yerine ikamet ettiği haklara sahip olma hakkının ve insanlığın devamlılığının sağlanabilmesi adına yeni bir başlangıç yeteneği olarak cumhuriyetçiliği somutlaştırmaktadır.⁴⁵ Öyleyse Arendt’in cumhuriyetçilik anlayışı, onun insan hakları anlayışının da tamamlayıcısı veya ayrılmaz bir parçası konumundadır.

3. “HAKLARA SAHİP OLMA HAKKI”NIN EYLEMSELLİĞİ VE ARENDT’İN CUMHURİYETÇİLİĞİ

Arendt’in düşüncesinde cumhuriyetçiliğin⁴⁶, “haklara sahip olma hakkı” bağlamında geliştiğini söylemek mümkündür. Çünkü haklar ile müşterek yaşam arasında kopmaz bir bağ gözetilmektedir. Bu doğrultuda Benhabib, öncelikle “haklara sahip olma hakkı” ifadesinin anlamını sorunsallaştırır ve “hak” kavramının iki biçimde kullanıldığına dikkat çeker. Ancak Benhabib’e göre, hak kavramı, ifadenin iki yanında denk bir biçimde kullanılmaz. Öncelikle haklara sahip olma hakkı, “diğer kişiler tarafından hakları taşımaya yetkili bir kişi olarak kabul görme hakkı” biçiminde anlaşılır. Hak kavramının ilk kullanımı, insanlardan oluşan bir gruba üye olma durumunu tanıma anlamında “ahlaki bir buyruk” niteliğindedir. Kavramın ikinci kullanımı ise kişinin içerisinde bulunduğu örgütlü politik ve hukuki topluluk ile ilişkisi bağlamındadır. Bu noktada hak, kişinin bir eylemi yapmak veya yapmamak talebi karşısında, bu örgütlü topluluğun engelleyici bir tutum takınmamasını talep etmekle ilgilidir. Bu talebin karşılık bulabilmesi için hemen belirtmek gerekir ki toplumun öncelikle politikadan el çekmemiş olması gerekir. Kamusal alana ilgisini kaybetmiş bir

⁴³ Ecevitoglu: s.215.

⁴⁴ Arendt, 2014: s.313.

⁴⁵ İnce, Halil Onur. “Hannah Arendt: Özgürlükçü Bir Cumhuriyetçilik Kuramına Doğru”, Armağan Öztürk (Ed.), Res Publica (ss. 286-310 içinde), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s.299-300.

⁴⁶ Etimolojik olarak cumhuriyetçilik, kamusal ve halk ifadelerini bir araya getirir. Kavramsal olarak ise cumhuriyetçilik hem ideal bir rejim veya yönetimi hem de kamusal-siyasal katılım ve sorumluluk pratiğini yansıtır. Ancak bu tarifler, cumhuriyetçiliğin anlamını kapsamlı bir biçimde ele alamaz. Cumhuriyetçiliği özgürlük-evrensellik diyalektiğinde düşünmek gerekir; özgürlük ve evrenselliğin karşılıklı olarak birbirlerinin formunu alıp verdikleri bir ilişkide ele alınmalıdır Yalçiner, Ruhtan: “Cumhuriyetçilik: Bir Aktüalite Ontolojisi”, Amme İdaresi Dergisi, C.49, S.4, 2013, s.2.

toplum Arendt'e göre beraberinde totaliter rejimleri getirmektedir. Bireyin bu noktadan sonra haklarının mer'i olup olmadığı hususu siyasi rejimin insafına kalacaktır. Sağlam temeller üzerine inşa edilmiş bir kamusal alanın başlıca işlevlerinden biri bu alanda alınan ortak kararlar aracılığı ile hakların korunmasının sağlanmasıdır.⁴⁷ Dolayısıyla haklarla ilgili talepler cumhuriyetçi bir kamusal alan açısından kişileri belli bir eylem doğrultusunda hareket edip etmemeye yetkili kılar ve bu yetkiler karşılıklı yükümlülükler yaratır. Böylece hak ve yükümlülük, topluluğun üyeleri olarak kabul edilenler arasındaki karşılıklı yükümlülük anlamında "sivil ve politik" hakları veya vatandaşların haklarını ifade etmektedir.

Hakkın ikinci anlamı, "hukuki-sivil kullanım" çerçevesinde gelişmektedir. Bu tanımdan ise haklara ilişkin üç unsur belirir: i. hakları kullanmaya yetkili kişi, ii. bu yetkinin üzerine ödev yüklediği diğer kişiler, iii. haklara ilişkin taleplerin korunması. "Kabul görme talebi" anlamında hak, kimin kabul edeceği sorusundan kaynaklı "belirsiz bir kitleyi" de işaretlemiş olur. Bu noktada ise Arendt, üye olarak kabul edecek olan kesimin "insanlığın kendisi" olduğunu belirtir ancak bunun mümkün olup olmadığını hiçbir zaman kesin olmadığını belirtir. Öte yandan hakkın doğurduğu ödev yükümlülüğü de "ödevin ne olduğu" sorusunu ortaya çıkaracaktır ki Arendt'e göre bu ödev, kişiyi yasal-politik otorite tarafından korunan bir üye ve haklardan yararlanma yetkisine sahip biri biçiminde muamele edilecek biri olarak kabul etme ödevidir.⁴⁸ Dolayısıyla Arendt'te haklara sahip olma bağlamında cumhuriyetçiliği tartışabilmek için, kamusal ve siyasallığa ilişkin bir tartışmanın zemini yer aldığı görülmektedir.

Arendt'te kamusal, bir başlangıç olarak kurulu düzen güçlerinin karşısına haklara sahip olma hakkı olarak politik özneyi çıkarır ve bu özne, verili yönetimler ile düzeni tartışmaya açarak "söz" ve "eylem" hakkını iddia eder. Şu haliyle kamusal, aynı zamanda siyasal olanı kuran bir başlangıç niteliğindeki "negatif mevcudiyet"e yani yokluğu halinde anlam kazanan bir kurucu ilkeye işaret etmektedir. Politik özneyi inşa eden, hak sahibi olma bağlamında haklar ise verili koşullar içindeki ayrıcalıklar olmaktan ziyade karşılıklı ve ortak bir varoluş eylemi olarak politikadan türeyen edimlerdir. Siyasal olanın gerçekleşmesi ise eşitleyici-özgürleştirici bir düzlem dâhilinde mümkündür. Bu bakımdan hakların öznesinin kim olduğu sorusu, liberal-burjuva hak anlayışının anti-siyasallığı ve anti-siyasallığın ise hak öznesi olarak bireyi sürekli olarak temsil alanında edilgin kılan ve failliği iş ve emeğe indirgeyen yapısı itibarıyla önem kazanmaktadır. Dolayısıyla bireyin var oluşunu dışarıdan edilginleştiren burjuva hak sahibi birey

⁴⁷ Zabunoğlu, G. "Bir Radikal Demokrasi Teorisi Olarak Müzakereci Demokrasi", Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C. 66, S.4, s. 798

⁴⁸ Benhabib: s.66-68.

anlayışı, Arendt’in bakış açısının dışındadır.⁴⁹ Burjuva hak sahibinin her şeyden önce kendisi de bir *homo laborans*’tır; kamusal olana ilgisiz ve belli davranış kalıplarına sıkışmış haldedir. Bu sıkışmışlık ve ilgisizlik, neoliberal dünyada neoliberal akılsallığın yaşamın her yanını sarması ile devleti iktisadi bir rasyonalizmin aracı olarak tekrar işlevselleştirmesi neticesinde ortaya çıkar.⁵⁰ Birey bu noktada içine düştüğü atomize olma ve filisitenizme tuzağı beraberinde politikayı ve dolayısı ile politikanın bir konusu olarak hakları tartışma ve müzakere konusu olmanın dışına iter ve var olan tartışmaları da banal birer duruma indirger. Politika üretim süreçlerinin nesnesi konumundaki haklar da bu durumdan nasiplerini alırlar. Hayata dair diğer her şey gibi haklar da verilidir ve birer akılsallığın ürünü olarak varlıkları rasyonel oldukları sürece verilirler. “...Arendt, haneye ait olan ekonominin, toplumsalın yükselişiyle politikayı absorbe ederek bireyin kitle içinde erimesine yol açtığını ileri sürer”⁵¹ Oysa politika üretimi Arendt’e göre toplumsal sınırların içine sıkışmaktan ziyade bu sınırlara yeni şeyler eklemeyi gerektirir. Arendt’in cumhuriyetçiliğinin modern *adikia*’ya dair eleştirel bir perspektife sahip olduğunun da tekrar vurgulamakta fayda vardır. Çünkü Arendt’in düşüncesinde mevzubahis kopuşun/adaletsizliğin kökeninde, aslen insan olmayı da işaretleyen ve bir fail veya politik özne olarak insanın iş-emek kategorileriyle beraber tanımlandığı başka bir unsurdan kopuşun bulunduğunu öne sürmek mümkündür. Aşağıda ise bu “başka” unsurun ne olduğu, özellikle salt emek ile yapılan işin veya harcanan emeğin anlamlılığını vurgulayan *vita activa* kavramı farkı üzerinden aktarılmaya çalışılacaktır.

Arendt’in faillik dolayısıyla bahsedegeldiği kamusallık anlayışı, onun cumhuriyetçi anlayışının temelini oluşturmaktadır ve bu anlayış, Antikite’den modern döneme değin uzanan bir hattın izleğini takip eder. Arendt’in, özellikle Aristoteles’in *vita activa-vita contemplativa* yani eylem ve düşünce ayrımını; Kant’ın liberal tavrını ve Rousseau ile Tocqueville’den gelen cumhuriyetçi düşünce geleneğini referans aldığı görülebilir ki bu zemin Arendt’i cumhuriyetçi düşünce içerisinde okumamızı da sağlayan temel hattı teşkil eder.

Arendt *vita activa*’yı öne çıkararak tefekkür yaşamını, *vita contemplativa*’yı, esas alan Platon ve Aristoteles’in karşısında konumlanır. Çünkü katılmak, müzakere etmek varolmak için Arendt’e göre duyu ve düşünüş ile hareket halinde olmak gerekir.⁵² *Vita activa* aynı zamanda Arendt’in cumhuriyetçilik anlayışı içinde önemli bir kavramdır. Çünkü, cumhuriyet fikri en temelde köklerini yönetime aktif bir biçimde katılım fikrinden alır. Böylece bir

⁴⁹ Baştürk, 2017: s. 32-33.

⁵⁰ Baştürk, 2017: s.135.

⁵¹ Yıldırım, Adem: “Hannah Arendt’de Biyopolitika Düşüncesi”, Onur Kartal (Ed.), Biyopolitika I (ss. 249-280 içinde), Nota Bene Yayınları, Ankara, 2016, s.261.

⁵² Yıldırım: s.255.

proje olarak cumhuriyet kapasitesine *vita activa*'yı benimsemiş bireylerin toplumun ne kadar büyük bir kesimini teşkil ettiklerine bağlı olarak ulaşmaktadır. Cumhuriyet fikrinin bir proje olarak ulaşmaya çalıştığı bu kapasitenin adı 'demokrasidir'.⁵³ Öte taraftan Kant'ın bireye attığı otonomi ve özellikle bireylerin ahlaki açıdan değerlerinin birbirlerine eşit olduğu fikri liberalizm için bir başlangıç noktası teşkil eder.⁵⁴ Anlaşılabacağı üzere bu fikir liberalizme öncülük ettiği kadar, demokrasi kapasitesinin olmazsa olmaz bir koşulu olan "eşitlik" anlayışına ve haklara sahip olma hakkına da öncülük teşkil eder ve böylece insan hakları için Arendt'in hak kavramına kaynaklık ederek bir kerteriz noktası oluşturur. Arendt, bireyselleşmenin ve politik konulara karşı ilgisizleşmenin yaratacağı tehlikeler ve bu tehlikenin sonucunda doğacak totalitarizm fikrini Tocqueville'den alır.⁵⁵ Tocqueville'in politikaya ilgisiz, kendi ekonomik kaygılarının peşine düşmüş ve atomize olmuş bireylerin toplum içinde sayısının artması neticesinde ortaya çıkacak 'güçsüzleşme' ve totaliter rejimin ortaya çıkabilmek için uygun şartlara kavuşması endişesi karşısında Arendt *vita activa* önerisiyle gelir. *Vita activa-vita contemplativa* karşılaştırması bu açıdan eylemli bir hayat ile tefekküre dalınmış bir yaşam arasındaki zıtlığın ötesindedir. *Vita contemplativa*, içe dönük bir yaşamı simgeler. Fakat bu içe dönüklüğü geniş yorumlamak gerekir. Yalnızca tefekküre dalmış, episteme'ye yönelmiş bir birey fikrinden ziyade *vita contemplativa* ile kastedilen bundan daha fazlasıdır. Tocqueville'in kendi bireysel sorunlarına yönelmiş apolitize kendi ekonomik kaygılarına yoğunlaşan bireyi de *vita contemplativa* yaşamaktadır. Çünkü politika bir tanımı ile de toplumsal sorunları içselleştirme, kendi sorunlarını ise kamusal hale getirme faaliyetidir.⁵⁶ Bu faaliyet dolayısı ile eylemli bir hayatı diğer bir deyişle *vita activa*'yı gerektirir. Arendt'in siyaset kuramı, marksizm ve liberalizmin siyasal eylemin özündeki anlamı çarpıttığı eleştirisine dayanmakta, modern siyaseti de bir biçimde siyaseti aşağılayan Hıristiyan geleneğinin veya geleneksel anlayışın devamı olmakla eleştirmektedir. Oysa Arendt'e göre siyasetin normatif bir amacı yoktur ve bireylerin nasıl yaşamak istedikleri önceden *a priori* bir şekilde bilinemez ve bu nedenle siyaset bir gerekliliktir. Dolayısıyla Arendt'e göre siyasal olanın otonomisinden bahsetmek mümkündür ve siyasalın otonomisi, siyasalın bir ön belirlenimle kesilmediği bir eylem kuramına bağlanmaktadır.⁵⁷ Siyasetin bir ön belirlenimle kesintiye uğramadığı bu

⁵³ Özdemir, Ali Murat; Saygılı, Abdurrahman; Zabunoğlu, Hamdi Gökçe; Akyıldız, Necat; Ketizmen, Muhammer; Demirli, Aynur; Aykut, Ebubekir; Türkoğlu Karacaova, Ezgi Nur; Uğurlu, Göksu; Şahin, Ozan Giray: Genel Kamu Hukuku, 4. Baskı, İmge Yayınevi, Ankara, 2020, s.29.

⁵⁴ Erdoğan, Mustafa: "Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri", EskiYeni, C.15, 2015, s.8.

⁵⁵ Baştürk, 2017: s.136.

⁵⁶ Baumann, Zigmunt: Liquid Modernity, Polity Press, Cambridge, 2006, s.39.

⁵⁷ İnce: s.288-291.

nokta ise aynı zamanda politik bir öznenin ortaya çıkma imkânını yaratan kamusalığa yönelik vurgu nedeniyle cumhuriyetçi düşünceye bağlanmaktadır.

Her ne kadar Arendt, Antik Yunan düşüncesinden *vita activa* kavramını temel alarak bu yolla bir kamusalılık tahayyül etse de baştan belirtmek gerekir ki *vita activa* içerik olarak dönüşüme uğratılmaktadır. Yalçiner’e göre Arendt’in kullanımıyla *vita activa*, modernlerin cumhuriyetçiliğinin temellerini belirleyen bir aktüalite ontolojisinin hareket dinamiği olarak değerlendirilebilir. Yani *vita activa*, hem eskilerin hem de modern cumhuriyetçiliğin aktüel faillik ve ihtimam dayanağıdır.⁵⁸ Bu bakımdan da Arendt’in *vita activa* üzerinden geliştirdiği izleği takip edebilmek için *İnsanlık Durumu* isimli çalışmasına kısaca göz atmak gereklidir.

Aristoteles doğrultusunda, insanı siyasi bir varlık kılan şeyin “söz” olduğunu ifade eden Arendt, bu anlamda eylemsellik üzerinden kurulan kamusalığın temelini de belirler. Ancak Arendt’in yaşadığı dönemde ve hatta günümüzde sözün bilimsel literatür ve matematik ile ikame edilmesi, sözün anlamsızlaştığı bir süreci ifade eder. Bu sürecin en önemli dönüşüm noktalarından biri olarak modernite, bir yandan çalışmayı kutsamış ancak diğer tüm yüksek anlamlı etkinlikleri yok ederek, emeğinden başka yapacak bir şeyi kalmamış olan çalışan toplumlarını da beraberinde getirmiştir.⁵⁹ Tam da bu noktada Arendt, “gelenekle yüklü”⁶⁰ olan *vita activa* terimini sorgular. Özellikle Aristoteles’in kullandığı anlamda *vita activa* terimi, *bios politikos* olarak siyasal yaşamdan çok *askholia* yani, boş zamana sahip olmama anlamında bir “huzursuzluğu” karşılamaktadır ki *vita activa* terimi bu içeriğini modern çağların başına değin kaybetmemiştir.⁶¹ *Vita activa* yalnız eylemi değil özellikle modern çağda yeni ve siyasi anlamlar kazanan emeği ve işi de içermektedir. Öte taraftan Arendt, *vita activa*’nın içerdiği olguların kendi içinde de hiyerarşik bir ilişkiye sahip olduğuna dikkat çeker. Emek, iş ve eylem bir değildir ve birbirlerinden farklı öneme sahiptirler. İnsan öncelikle, emeği ile hayatta kalır ve yaşamını sürdürmektedir. Bu açıdan emek *vita activa* için olmazsa olmaz bir koşul olarak karşımıza çıktığı gibi marksist teorilerin katkısı ile çarpık bir biçimde iş ile karıştırılarak ve anlam kaymasına uğrayarak hiyerarşik olarak da en önemli bileşen haline gelmiştir.⁶² Oysa Arendt’te emek ve iş arasında ayırım, *animal*

⁵⁸ Yalçiner: s.9.

⁵⁹ Arendt, Hannah: *İnsanlık Durumu*, (B. S. Şener, Çev.), 9. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s.30-32.

⁶⁰ Arendt, 2018: s.42.

⁶¹ Arendt, 2018: s.46-47.

⁶² Özüaydın, Bergen Coskun: “Hannah Arendt’in Vita Activa’sı”, A. U. Hacıfevzioğlu (Ed.), *İnsan, Toplum ve Siyaset: Felsefi Sorgulamalar* (s. 87-140 içinde), Sosyal Yayınları, 2019, s.105.

laborensis ile *homo faber* arasındaki ayrımın ortaya konması ile belirlenir. Kol ve kafa emeği birbirinden bu şekilde ayrılır ve kalıcı olmayan bir ürün üreten emek ile ortaya kalıcı bir ürün koyan iş arasında bir fark vardır. “Arendt’e göre, emeğin varoluşsal açılımı, döngüsel bir şekilde (sürekli yinelenerek) sürdürülen ve kalıcı hiçbir nesne, değer ya da anlam yaratmayan her faaliyet emek zihniyeti ya da mantığı olarak anlaşılabilir. Bu faaliyetin nerede gerçekleştiği önemli değildir; özel alanda olsun, kamusal alanda olsun, fabrikada veya üniversitede ve yahut parlamentoda olsun, harcanabilirlik, tüketilebilirlik, geçicilik ve döngüsellik özelliklerini taşıyan, otomatikleşen, rutinleşen her faaliyet emektir.⁶³ “Oysa iş, Arendt’e göre kalıcı ürünler ortaya koymayı amaçlayan ve *tekhne* aracılığı ile gerçekleştirilen faaliyetlerdir. Antik Yunan’da doğrudan episteme ile ilişkili bir bilgi türü olarak görülen *tekhne*⁶⁴ dolayısıyla Arendt, Antik Yunan’dan beri süregelen *vita activa*’yı *vita contemplativa*’ya dayalı bir biçimde tanımlamaya odaklı bu geleneği dönüşüme uğratmayı hedefler⁶⁵ ve *vita activa* terimini dönüştürerek tartışmayı “kamusalığın oluşumu” sürecine çekmektedir. *Vita activa*, yani “aktif olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşam”ın kökleri, yine insan yapısı olan bir dünyaya dayanmaktadır ve bu köken insanın tümüyle aşamayacağı bir bağıdır. İşte bu köken üzerinden insan ile emek arasındaki ilişkiyi belirleme fikrinde olan Arendt için, emek her ne kadar insanın kendi başına gerçekleştirebildiği bir potansiyel de olsa, onu insan kılan bir nitelik değildir. Dolayısıyla diğer insanların katılımı yoluyla özgün bir biçimde ortaya çıkan şey, “eylem”dir; eylem, *animal laborans* veya *homo faber*’i bir diğer deyişle emek veya işi gerçekleştiren tamamlar ve bunları insan kılan etkinlik olarak karşımıza çıkar.⁶⁶

Arendt’in siyaset kuramında belirleyici bir noktada duran *vita activa* düşüncesinin, tekrar ele alınması, verili olanı bir araç olarak kullanan *homo faber* üzerinden gelişmeye başlayan insan yaşamının yükselişi ve dolayısıyla yeniçağda insan yaşamı ve toplumsal yaşamın kendisinin bir *praxis* olarak algılanması gerekliliği nedeniyle daha önemli hale gelir. Bu süreçte *vita activa*’nın, “insan eylemliliği” bağlamından “üretim şekli ve süreci” bağlamına kayması, eylemin özünü üretime indirgemiş ve bu bakımdan da eylemin belli normlar çevresinde gerçekleşebileceği düşünölmeye başlanmıştır. Dolayısıyla eylem, eylem halinde olanların aslen dönüştürücü ve yaratıcı güçlerini kıran ve öznel arası iletişimsel karakteri zayıflatarak araçsallığı baskılayan bir olgu haline dönüşmekte ve dönüştürmektedir. Bu dönüşümün en belirgin alanı ise apolitikleşme ve kamusal-

⁶³ Gambetti, Zeynep: “Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi”, Birikim, S.217, 2007, s.50.

⁶⁴ Haşlakoğlu, Oğuz: Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme, Sentez Yayıncılık, Bursa, s.17.

⁶⁵ Arendt, 2018: s.48-49.

⁶⁶ Arendt, 2018: s.57-58.

özel olan ayırımındaki dönüşüm olarak ortaya çıkar. Arendt'e göre Marx da emek ve iş arasındaki ayırımı yapamayarak tüketim toplumunu ortaya çıkaran kapitalist üretim tarzının bu yönünü iskalalar ve “düşünsel anlamda ‘emek’ ile ‘iş’ arasında bir ayırım yapma gereği duymamış olması” dolayısıyla Marx’ın kendisi de “farkında olmayarak ‘katı olan her şeyi buharlaştıran’ tüketim zihniyetine” destek verir⁶⁷. Öyle ki, emeğin eylem olmadan yüceltilmesi ve siyasetin bir iş olduğunun atlanarak işçilerin politik söyleme dahil olmaları, özel olanın giderek ve daha çok kamusal dahil edilişi, toplumsal sorunları merkezî bir konuma getirirken siyasal olanın arka plana itilmesini ve siyasete dair yönlendirme ve idare mekanizmalarının ön plana çıkışını beraberinde getirmiştir⁶⁸. Oysa Arendt için kamusal olanın kendisi hane içerisinde “efendi” olmaktan geçen, “yükümlülüklerden” kaynaklanan bir özgürlük sahasıdır; bu özgürlük ise ancak kamusalılıkta mümkündür. Ayrıca kamusal özgürlük, politikadan bir çekilişi değil tam da politikanın kendisiyle meşgul olmayı gerektiren; politikaya dâhil eden bir anlayış olması ve daha da önemlisi siyasi otoriteyi “sınırlandırmayı gerektirmesi” nedeniyle⁶⁹ bir anlamda moderniteyle beraber içeriği sönümlenen bir özgürlük anlayışını ifade etmektedir. Dolayısıyla Arendt için cumhuriyetçiliğin tam da bu kamusal özgürlük alanında yine kamusal yükümlülüklerle temellenen bir anlayış olduğu ortadadır. Evrenselin özgüllüğe doğru hareketi bağlamında cumhuriyetçiliğin, evrenselleştirilebilir ilkeleri yurttaşlar cemaatine özgü biçimlere dönüştüren bir kamusal faillik sistemi olması ve diğer yandan evrensel ilkelerin içkinleştirilmesine ilişkin aktüel bir farkındalık ve sorumluluk rejimini mümkün kılması⁷⁰ dolayısıyla cumhuriyetçi bir politikadan uzaklaşarak ne kamusal ve özgürlük sağlanabilir ne de “haklara sahip olma hakkı” veya ulusal haklar bağlamında bile olsa “insan haklarının” tesis edilmesi veya korunması mümkün olabilir.

Arendt’in kamusal anlayışı ile haklar arasında kurduğu ilişkide vurgulanması gereken bir başka husus Antik Yunan’dan bu yana çizilen bir ayırım olarak özel yaşam-kamusal yaşam ayırımıdır. Bu ayırım üzerinde liberal teorinin modern çağa taşıdığı insan yaşamının temelinde dokunulmaması gereken çekirdek haklar olduğu anlayışı, “özel yaşam” fikrini ve bu anlamda negatif özgürlüğü vurguluyor olsa da Arendt için hakların garantilenmesi asla özel yaşamda mümkün olmayacaktır; ona göre “özel ve içsel yaşamlarımızı aydınlatan alacakaranlık bile gücünü kamusal alanın keskin parlaklığından alır”⁷¹. Dolayısıyla Arendt için kamusalın kendisi, hakların varlığı adına başlı başına bir gerekliliktir. Öte yandan Arendt için kamusal olanın en belirgin özelliği,

⁶⁷ Gambetti: s.47.

⁶⁸ İnce: s.291- 293.

⁶⁹ Arendt, 2018: s.68.

⁷⁰ Yalçın: s.3.

⁷¹ Arendt: 2018: s.94.

sadece bir mekândan ibaret olmayışı ve insanlar tarafından “müşterek bir yapıntı” oluşudur ki bu bakımdan hakların korunması adına insan eylemliliğinin önemi bir kez daha vurgulanmış olur.⁷² Kamusalığın müşterek inşası, insanlar arasında bir araya getirme, ayırma ve bağlantılandırma gücüne de işaret ettiği için kalabalığın bir kitle toplumu olarak amorflaşmasının da önüne geçmektedir. Böylece “birbirimizin üzerine yıkılmamızı önleyen” kamusalılık⁷³, insanlar arasında bir duyarlılığı geliştirerek, aynı zamanda “hak-sızlar” olarak bir yasanın koruyuculuğundan mahrum kalan insan grupları için de haklarına sahip olma hakkının garantisi olarak görülecektir.

Bu noktaya kadar ifade edilmeye çalışıldığı üzere Arendt için haklara sahibi olma hakkı bağlamında insan yaşamı, bir şekilde karşılıklı etkinlik ve müştereklik yoluyla kurulan bir kamusallıkla mümkün olmaktadır. Ancak bu kamusalığın ulus devlet bağlamında hak ihlallerine yol açtığına yine Arendt'in bizzat kendisi farkındadır. Öte yandan Benhabib, bu tip bir kamusalığın veya cumhuriyetçiliğin ve yine haklara sahip olma hakkının “kendi özel dışlama biçimlerini yaratabileceği” yönündeki tehlikeye işaret etmektedir.⁷⁴ Dolayısıyla gerek insan haklarının ve hatta daha ötede “hak”ların var oluşu adına ortaya çıkan paradoksu aşmak mümkün müdür? Bu soru bağlamında mutlak bir cevap üretmek oldukça zor görünmekle beraber insan haklarının niteliğine ilişkin başka bir bakış açısı faydalı olabilir. Tam da bu bağlamda Douzinas'ın postyapısalcı teorisinin imkânlarıyla ele aldığı insan hakları çerçevesine değinilecektir.

4. DOUZINAS'TA ÖZNE, ARZU VE HAKLAR

Douzinas'ın hak teorisinde takip ettiği hat, özne-hukuk-ütopyacılık arasındaki ilişki üzerine gelişmiştir. Douzinas da Arendt gibi insanın doğuştan hakları olduğunu ifade eden doğal hukukçu öğretiye eleştirel yaklaşmaktadır: “...insanlar haklara sahiptir demek yerine insanları haklar inşa eder demek daha doğrudur”⁷⁵. İnsan hem bir tahakküm ve baskı aracı olan devletin ve iktidarın hem de ürettiği bu araçların karşısında kendi haklarını üretir. Böylece zehir de panzehir de aynı kaynaktan çıkar. “Douzinas'ın Hegelci özne eleştirisinden ilham alan insan hakları kuramında haklar, baskı ve tahakkümün panzehiri, her biri eşsiz ve biricik benliklerin tam ve karşılıklı tanınmasına aracılık eden hukuki

⁷² Baştürk, 2017: s.147.

⁷³ Arendt, 2018: s. 94-96

⁷⁴ Benhabib: s.76.

⁷⁵ Douzinas, 2018: s.402.

enstrümanlar olarak anlaşılır”.⁷⁶ Bu bakımdan insanı kurucu bir unsur olarak hakkın nasıl temellendirildiği önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.

Douzinaz’a göre Arendt’in de gösterdiği şekilde insan hakları söyleminin çoğunlukla reel-politiğin dayatması biçiminde işlenmiş olduğu ve bu doğrultuda insan haklarının “dosta yardım etmenin, düşmana zarar vermenin aracı” haline geldiği meselesi üzerinde durmaktadır ki bu bakımdan insan haklarını evrensel bir ahlâk üzerinden tartışmak bir anlam ifade etmeyecektir.⁷⁷ İnsan hakları temelde, ona “son çare olarak başvurmaktan başka yapacak bir şeyi olmayalar için bir tür düşsel ya da istisnai yasa”dır ve bu nedenle de yasamanın ürünü olarak bir yasa değil, onun karşıtıdır. Bu bakımdan insan haklarının korunması ve geliştirilmesi devletlerin, hükümetlerin veya ulusüstü kuruluşların vs. politikalarına değil, “aşağıdan, yaşamları baskı ve sömürüyle karartılanlara ve politik duyarsızlığa neden olan kandırmacaları kabul etmeyenlere” dayanmaktadır.⁷⁸ İnsan hakları kavramından, en nihayetinde dikey etki göstermesi beklenir ve bu kavramlar baskı ve tahakküm aracı olarak gücün temerküz ettiği kurum ve kuruluşlara karşı ortaya çıkmışlardır. Şiddet tekeline sahip kurumlara karşı etkin bir biçimde fren mekanizması işlevi gördükleri oranda başarılı sayılırlar. Bu bağlamda karşılıklı birer korunma mekanizması olarak çıkan hakların ‘korunması ve geliştirilmesi’ için bu kurumların insafına bırakılması kurda kuzunun emanet edilmesinden başkaca bir sonuç doğurmamaktadır. Bu çerçevede Douzinaz’ın insan hakları ile Arendt’in haklara sahip olma hakkı kavramsallaştırması arasında, hakların, hakları ihlal edilme tehlikesi ile doğrudan yüzleşen veya yüzleşme ihtimali altında yaşamak zorunda kalanlar” tarafından savunulması yönünde bir ortaklığın söz konusu olduğu vurgulanabilir. Öte yandan Arendt, hakların korunmasına ilişkin yükümlülüğü tamamen kamuya dair etik yaklaşım olarak sunarken Douzinaz, Arendt’in bu noktada bıraktığı sorunsala ilişkin haklar meselesini etik üzerinden ele almanın bir sonuca ulaştırmayacağına dikkat çekmiş olur.

Douzinaz’ın hakları etik çerçeve dışından değerlendirmeye yönelik önerisi, bir yandan haklar ile formel hukuk arasındaki gerilime ve farka göndermede bulunurken diğer yandan hakların nasıl kurulacağı/gündeme getirileceği sorusunu beraberinde getirir. O’Byrne’a göre insan hakları sadece hukuki inşalar olmanın ötesinde toplumsal olarak kurulan inşalardır. Ancak bu toplumsal kurgunun işlerliğinin sağlanması insan haklarının yaygın toplumsal söylemi ile ilişkilidir. Bu bakımdan insan hakları dili (literatürü) ahlaki bir çerçeve olarak, devletin işlediği suçlar karşısında bir mühimmat olarak

⁷⁶ Türk, Rıdvan: “Sosyal Hakları Yeniden Düşünmek: Costas Douzinaz’ın İnsan Hakları Öznesine Yönelik Eleştirileri Işığında Bir Deneme”, Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, C.11, S.21/22, 2017, s.71.

⁷⁷ Douzinaz, 2018: s.147.

⁷⁸ Douzinaz, 2018: s.165-166.

kullanılmaktadır. Ancak insan hakları dilini güçlendirebilmek için bu yasal dilden uzaklaşarak hak iddialarının “gerçek anlamına” ve temsil ettikleri “genel” hak iddialarına dönülmesi gerekmektedir.⁷⁹ O’Byrne’in öne sürdüğü “hakların gerçek anlamlarına” dönülmesi argümanının, en azından Douzinas’ın da felsefi bir pozisyon olarak kendini konumlandığı postyapısalcı felsefeyle çelişkiye düştüğü öne sürülebilir. Ne var ki “yasal dilden” uzaklaşmak kaydıyla gerçekleşen bu anlam arayışı bir diğer yandan yasal ve gerektiğinde toplumsal dilin yapıbozuma uğratılması potansiyelini de taşımaktadır. Kaldı ki insan haklarının toplumsal olarak kurulan inşalar olduğunu söylemek de dil üzerinde gerçekleşmesi muhtemel bir çekişmeyi ve anlam’ın toplumsal olarak inşası sürecini dışlamayacaktır. Bu nedenle O’Byrne’in dikkat çektiği “insan hakları dili” ve söylemi, dili kullanan toplumsal-politik tikeller olarak “öznel”in potansiyeline işaret etmesi bakımından önem arz etmektedir. Yine Douzinas da bir “insanlık” fikrinden “özne”ye doğru kaymakta ve hakların kaynağı olarak hukuk ile özne arasındaki ilişkiyi de belirginleştirmektedir. Douzinas, hukukun özneyi varsaydığını ve hukukun özneyi yarattığını ifade ederek hak ve öznenin beraber ortaya çıktığına işaret eder.⁸⁰ Ancak bu ifade, hakların kaynağının hukuka dayandığı anlamına da gelmemektedir. Douzinas’a göre; haklar, arzuların hukukileştirilmesi süreciyle ortaya çıkarlar ve tüm arzuların hukuki hale gelmesi mümkündür. Bu durum, insan hakları adına oldukça geniş bir alanı/ımkânı tanımakla beraber kendi paradoksunu da ortaya çıkarmaktadır: Hakların arzuları karşılamak adına “sonsuz” büyümesi hakların korunması adına çeşitli tehditlerin de ortaya çıkmasına yol açmaktadır.⁸¹

Hakların kaynağı olarak özne ve arzular, hakların sadece hukuk yoluyla tanınması ve bu bakımdan sınırlandırılması olgusunun karşısında büyük bir genişleme potansiyelini ve aynı zamanda cumhuriyetçi özgürlüğe içkin dışlama biçimlerini aşma imkânını da bünyesinde barındırması açısından önem arz eder çünkü bu doğrultuda tahayyül edilebilecek insan hakları, “hukukun geleceğe dönük ütopycı yönü”ne işaret etmektedir.⁸² Bu noktada insan hakları paradoksundan çıkan yeni bir imkân olarak, haklarının ütopyik niteliği karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede Douzinas’ın önerdiği ütopya, Ernst Bloch’un *Umut İlkesi*’nden hareketle ortaya çıkar ve gerek hukukun ve hakların içeriğini sorgulaması gerekse de hakları zenginleştiren bir “ilke” olması anlamında önem kazanmaktadır. Öte yandan ütopya, başlı başına “olmayan yer”i ifade ettiğinden, var olmayan hakların işaretlendiği ve bunlara ilişkin bir tasavvurun da üretildiği bir konuma da göndermede bulunmaktadır. Dolayısıyla arzunun “insan hakkı”na,

⁷⁹ O’Byrne, Darren: “Re-imagining the Theory of Human Rights”, *The International Journal of Human Rights*, S.16, C.7, 2012, s. 1082-1083.

⁸⁰ Douzinas, 2018: s.257.

⁸¹ Douzinas, 2018: s.266-267.

⁸² Douzinas, 2018: s.275.

hukukun olumsuzlaması aracılığıyla dönüşebildiği bir süreç için de bu ütöpik momente ihtiyaç duyulmaktadır. İnsanı aşağılayan, köleleştiren, her tür özgürlüğünden mahrum eden her tür ilişkinin bozulması gerektiğini ifade eden umut ilkesi⁸³ bu anlamda yine *adikia*'nın modern biçiminin eleştirisini de bünyesinde taşıması nedeniyle, doğal haklar kuramında olduğu üzere çevresinden yalıtık, soyut ve varsayımsal bir birey anlayışına dayanmaz. Bu bakımdan da insan hakları ütopyasının bir gerçekliğinin olduğunu ifade etmek gerekir. Bu gerçeklik ise hem mevcut hakların savunulabilmesi anlamında hem de potansiyel hak taleplerinin ortaya çıkışına dair imkânların yaratmasına bir dayanak olması sebebiyledir.

Ütopya imgesinin haklar bağlamında ortaya çıkardığı bir başka mesele, edimlerimizin haklar olarak nesneleşmeden önce doğrudan veya dolaylı bir biçimde bir başkasını muhatap almakla ilgilidir. Dolayısıyla insan hakları ütopyası, birinin diğerini, kendi imgesel alanında tasarlanan varoluşsal bütünlüğünü tanıyıp kollamaya yönelik bir öneri biçimindedir.⁸⁴ Öyleyse ütopya, aynı zamanda özneler arasında kurulan ve her öznenin imgesel olarak varoluşsal bütünlüğünü korumaya çalışması anlamında yeni bir kamusal fikriyle de özdeşleştirilebilir. Ancak bu kamusal biçimi, Arendt'in *vita activa* anlayışı yerine özne ve arzuyu ikame eder görünmektedir. Böylece tahayyül edilen bir ütopya, “özgürlüğün dinamik olarak gerçekleştirilmesini teşvik ederek, varlıkların emsalsiz bütünlüklerini, kendi varoluşsal ötekilikleri içerisinde korur”. Tam da bu çerçevede, yani hem öznelerin kendilerinin hem de diğerlerinin “içsel ötekilikleri”nin tanınması bağlamında ütopya, özneye haiz baskılanmış duygulanımların da açığa çıktığı veya en azından bir şekilde tanınmalarının önünün açıldığı bir hal almaktadır. Bu bakımdan ütopyanın bu arzu ve duygulanımları baskılayıcı bir boyuta varmaması önem arz etmektedir. Ve yine insan hakları ütopyacılığının, “kolektif bir plana uyacak ‘yeni insan’ı yaratmayı uman klasik ütopyaların” karşısında yer aldığını vurgulamak gerekmektedir.⁸⁵

Sonuç

Bu çalışmanın dayandığı iki ana referans kaynağı olarak Arendt ve Douzinas düşüncesinde hak, temelde şu soruya istinaden tanımlanma ihtiyacı duyar: Hak nedir ve kendisini nasıl gerçekleştirir? Bu soruya ilişkin verilen cevaba göre Arendt ve Douzinas'ın görüşlerinde beliren ortak nokta ise her ikisinin de haklar ve insanlık arasında kurmuş oldukları bağın biçimine ilişkindir. Buna göre hakların hayata geçebilmesi, sadece hukuk yoluyla değil, hukuk öncesinde gerekli olan bir tür kamusalığa ihtiyaç duymaktadır. Fakat kamusal fikrinin

⁸³ Douzinas, 2017: s.82.

⁸⁴ Douzinas, 2016: s.97.

⁸⁵ Douzinas, 2016: 98.

veya kamusallığın oluşumuna ilişkin yaklaşımın ise iki düşünürde aynı momentleri kapsadığını söylemek de zordur. Bu noktada Arendt, müşterekliğe ve eyleme yönelik bir vurguya sahipken Douzinas'ın meseleyi özneye ve özneler arasında olmasına rağmen öznenin özgünlüğüne taşıdığı görülmektedir.

Öte yandan Arendt'in cumhuriyetçiliğinin bir kamusal duyarlılık yaratması gerekçesiyle hakların garantilenmesi bağlamında bir imkân yaratması söz konusudur. Bu bakımdan cumhuriyetçilik fikri, aynı zamanda evrensel bir ilkenin özgün bir bağlama aktarılması açısından da bir geçiş süreci veya bağlantı noktası olması anlamında önem kazanmaktadır. Bu yaklaşım ise Arendt'i, hakların evrenselliği ve evrensel olarak korunup tanınabileceğine ilişkin bir düşünceye de yaklaştırmaktadır. Fakat Arendt, evrensellik fikrinin de hakları mutlak anlamda koruyabildiğinden şüphe duyar. Ortaya çıkan bu paradoksu tamamlamaya yönelik olarak ise Douzinas'ın "ütopyacı insan hakları" fikri bir bakıma evrensellik ve özgünlük arasında bir bağı farklı bir yerden kurmaktadır. Douzinas'ın önerisinin farklı bir imkân olarak görülebilecek olmasının nedeni ise ütopyacılığın aslında tam anlamıyla ulaşılamayan ve aslen hiç de ulaşılamayacak olan bir noktaya işaret etmesinden kaynaklanır. Dolayısıyla insan hakları, tam da ütopya "ilkesi" üzerinden sürekli olarak sorgulanan ve örneğin bir dizi hukuki ilke ile sabitlenmeyen, bir statü olarak durağanlaştırılmayan, dinamik ve değişken bir "var oluş" olarak algılanmaktadır. Arendt'in bakışının bir anlamda kurumlarda takıldığı noktada "ütopya düşüncesinin" potansiyel zenginliğinin pek çok imkân sunacağı en azından göz ardı edilmemesi gereken bir düşüncedir. Ve hak ihlallerinin onlarca geniş çaplı siyasal, toplumsal, ekonomik vs. organizasyona rağmen yaygınlaştığı ve ihlallerin engellenmediği günümüzde de bu düşünceye bakmaya ihtiyacımız bulunmaktadır.

Kaynakça

Agamben, Giorgio: Kutsal İnsan (İsmail Türkmen, çev.), 2. Baskı, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.

Arendt, Hannah: Totalitarizmin Kaynakları-2: Emperyalizm, (Bahadır Sina Şener, çev.), 4. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Arendt, Hannah: İnsanlık Durumu, (Bahadır Sina Şener, çev.), 9. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.

Baştürk, Efe: "Haklara Sahip Olma Hakkı'nın Siyasal Teorisi: Ranciere ve Balibar Üzerinden Arendt'çi Bir Okuma", YDÜ Sosyal Bilimler Dergisi, C. X, S. 2, 2017, s. 27-49, <http://dergi.neu.edu.tr/public/journals/7/sayi/NEU-Journal-of-Social-Science-Vol-X-No-2.pdf>, Erişim: 05.06.2023.

Baştürk, Efe: "Neoliberalizm ve Cumhuriyetçilik Arasında Bir Sınır-Kavram: Kamusal Alan", Liberal Düşünce, S. 71, 2013, s. 123-151, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/790649>, Erişim: 05.06.2023

Bauman, Zygmunt: *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge, 2006.

Boukalas, Christos: “Olağanüstülük Yok: Otoriter Devletçilik. Agamben, Poulantzas ve İç Güvenlik”, (Anıl Aygen, çev.), *Praksis*, S. 40, 2016, s. 41-66.

Benhabib, Seyla: *Ötekilerin Hakları*, (Berna Akkıyal, çev.), 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.

Douzinias, Costas: “*Adikia*: Komünizm ve Haklar Üzerine”, *Bir İdea Olarak Komünizm*, (Alain Badiou, Slavoj Žižek vd., ed.), (Ahmet Ergenç ve Ebru Kılıç, çev.), *Ayrıntı Yayınları*, İstanbul, 2011, s. 98-120.

Douzinias, Costas: *Krizde Felsefe ve Direniş*, (Tulga Buğra Işık, çev.), *Metis Yayınları*, İstanbul, 2015.

Douzinias, Costas: *Hukuk, Adalet ve İnsan Hakları*, (Rabia Sağlam ve Kasım Akbaş, çev.), 2. Baskı, *Nota Bene Yayınları*, Ankara, 2016.

Douzinias, Costas: *İnsan Hakları ve İmparatorluk*, (Kasım Akbaş ve Rabia Sağlam, çev.), *İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları*, İstanbul, 2017.

Douzinias, Costas: *İnsan Haklarının Sonu*, (Kasım Akbaş ve Umre Deniz Tuna, çev.), *Dipnot Yayınları*, Ankara, 2018.

Ecevitoglu, Pınar: “İnsan Hakları Siyasetini Yeniden Düşünmek”, *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, C. 13, S. 50, 2015, s. 203-226, http://egitimsen.org.tr/wp-content/uploads/2015/06/9045f37bc510abf_ek.pdf, Erişim: 05.06.2023

Erdoğan, Mustafa: “Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri”, *EskiYeni*, S. 15, 2009, s. 5-17, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/484754>, Erişim: 05.06.2023

Gambetti, Zeynep: “Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi”, *Birikim*, S. 217, 2007, s. 46-54.

Haşlakoğlu, Oğuz: *Platon Düşüncesinde Tekhne: Sanat ve Felsefenin Ortak Kökeni Üzerine Bir İnceleme*, *Sentez Yayıncılık*, Bursa, 2016.

Heper, Altan: “Hannah Arendt’te Haklara Sahip Olma Hakkı”, *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, C. 28, S. 2, 2022, s. 650-672, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/2619334>, Erişim: 05.06.2023.

İnce, Hilal Onur: “Hannah Arendt: Özgürlükçü Bir Cumhuriyetçilik Kuramına Doğru”, *Res Publica*, (Armağan Öztürk, ed.), *Doğu Batı Yayınları*, Ankara, 2013, s. 286-310.

Lewis, Sinclair: *Babbitt*, (Gamze Öncül, çev.), *Türkiye İş Bankası Yayınları*, İstanbul, 2022.

Mbembe, Achille: “Necropolitics”, (Libby Meintjes, çev.), *Public Culture*, C. 15, S. 1, 2003, s. 11-40, https://warwick.ac.uk/fac/arts/english/currentstudents/postgraduate/masters/modules/theoryfromthemargins/mbembe_22necropolitics22.pdf, Erişim: 05.06.2023.

O'Byrne, Darren: "Re-imagining the Theory of Human Rights", *The International Journal of Human Rights*, C. 16, S. 7, 2012, s. 1078-1093, Scopus, Erişim: 25.01.2019.

Özdemir, Ali Murat; Saygılı, Abdurrahman; Zabunoğlu, Hamdi Gökçe; Akyıldız, Necat; Ketizmen, Muammer; Demirli, Aynur; Aykut, Ebubekir; Türkoğlu Karacaova, Ezgi Nur; Uğurlu, Göksu; Şahin, Ozan Giray: *Genel Kamu Hukuku*, 4. Baskı, İmge Yayınevi, Ankara, 2020.

Özüaydın, Bergen Coşkun: "Hannah Arendt'in Vita Activa'sı", *İnsan, Toplum ve Siyaset: Felsefi Sorgulamalar* (s. 87-140), (Ed. A. U. Hacifevzioğlu), İstanbul: Sosyal Yayınları, 2019.

Platon: *Yasalar*, (Candan Şentuna ve Saffet Babür, çev.), 3. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2007.

Ranciere, Jacques: "Who Is the Subject of the Rights of Man", *South Atlantic Quarterly*, C. 103, S. 2/3, 2004, s. 297- 310, <http://cscs.res.in/dataarchive/textfiles/textfile.2010-11-27.9388690495/file>, Erişim: 05.06.2023.

Salihpaşaoğlu, Yaşar: *Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Yargılamada Kullandığı Yöntem, İlke ve Usuller*, 1. Baskı, Adalet yayınevi, Ankara, 2020, s. 50 vd.

Türk, Rıdvan: "Sosyal Hakları Yeniden Düşünmek: Costas Douzinas'ın İnsan Hakları Öznesine Yönelik Eleştirileri Işığında Bir Deneme", *Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, S. 21/22, 2020, s. 45-80, http://hfd.kocaeli.edu.tr/dosyalar/dergi/sayi-21-22/2-KocaeliUniversites_OcakTemmuz2020-Sayi21-22_Turk.pdf, Erişim: 05.06.2023.

Wallerstein, Immanuel: *Liberalizmden Sonra* (Erol Öz, çev.), 4. Baskı, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Yalçın, Ruhtan: "Cumhuriyetçilik: Bir Aktüalite Ontolojisi", *Amme İdaresi Dergisi*, C. 49, S. 4, 2016, s. 1-35, http://194.27.218.22/resimler/ekler/457db534a2a3ff9_ek.pdf?dergi=Amme%20Idaresi%20Dergisi, Erişim: 01.01.2019.

Yazıcı, Tuğba: "Hannah Arendt'te Totalitarizmin Neliği", *Kaygı*, S. 30, 2018, s. 191-207, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/451332>, Erişim: 05.06.2023.

Yıldırım, Adem: "Hannah Arendt'de Biyopolitika Düşüncesi", *Biyopolitika I* (s. 249-280), (Onur Kartal, ed.), Nota Bene Yayınları, Ankara, 2016.

Zabunoğlu, H. G. *Kapitalizm, Biyoiktidar ve Özne*. *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, C. 23 S. 2, 2021, s. 231-256

Zabunoğlu, H. G. "Bir Radikal Demokrasi Teorisi Olarak Müzakereci Demokrasi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C. 66, S.4 , 2017, s. 795-818

Zizek, Slavoj: *Gıdıklanan Özne* (Çev. Şamil Can), Epos Yayınları, Ankara, 2007.