

MASKE OLARAK HUKUKİ KİŞİLİK: ARENDT'İN POLİTİK FENOMENOLOJİSİYLE İNSAN HAKLARINI YENİDEN DÜŞÜNMEK

LEGAL PERSONHOOD AS MASK: RETHINKING HUMAN RIGHTS THROUGH ARENDT'S POLITICAL PHENOMENOLOGY

Özgür SOYSAL¹

Özet

Bu çalışma, çağdaş insan hakları söyleminde merkezî hale gelen hukuki tanınma temelli yaklaşımı, Hannah Arendt'in "haklara sahip olma hakkı" formülasyonu üzerinden ele alarak hakların dayandığı hukuki kişi (*persona*) anlayışını fenomenolojik bir perspektiften yeniden düşünmeyi amaçlamaktadır. Günümüzde hak öznesi, giderek tanınabilir bir hukuki maskeye (*persona*) indirgenmekte; bu durum dışlanmış gruplara görünürlük kazandırırken aynı zamanda belirli normlara bağlı tanınmanın dışlayıcı etkilerini de beraberinde getirmektedir. Reformist yaklaşımlar bu tanınmayı genişletmeyi savunurken biyopolitik eleştiriler (özellikle Giorgio Agamben ve Roberto Esposito) hukuki kişiliği yaşamı düzenleyen bir iktidar tertibatı olarak görerek insan haklarını temelden reddetmektedir. Arendt'in politik fenomenolojisi ise bu iki yönelimi aşan özgün bir imkân sunar: Ona göre "kişi", yalnızca hukuken tanınan bir özne ya da doğal bir birey değil; doğarlık (*natalite*) yoluyla dünyaya katılan, konuşma ve eylemle kamusal alanda görünürlük kazanan bir varlıktır. Hukuki *persona*, bu bağlamda sadece temsil eden değil; eşitlik ve özgürlüğün mümkün olduğu ortak dünyayı kuran bir eylem zemini olarak düşünülmelidir. Arendt'in doğarlık kavrayışı da *zoë* ile *bios* arasındaki ayrım temelli biyopolitik analizleri aşarak, bu ayrımı çoğul, ilişkisel ve politik bir düzlemde yeniden düşünmeye çağırır. Bu nedenle çalışma, Arendt'in yaklaşımıyla insan haklarının hem hukuki hem varoluşsal boyutlarını birlikte ele alarak insan haklarını kozmopolit bir "yeryüzü yasası" olarak yeniden düşünmenin imkânını sunmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hukuki kişilik, İnsan hakları, Biyopolitika, Arendt, Politikanın fenomenolojisi.

Gönderim Tarihi/Submitted	: 18.05.2025
Kabul Tarihi/Accepted	: 23.10.2025
Sorumlu Yazar/Corresponding Author	: Özgür SOYSAL
E-posta / E-mail	: ozgur.soysal@ege.edu.tr
Doi	: 10.47124/viraverita.1701736
Atıf / To Cite:	: Soysal, Ö. (2025) Maske olarak hukuki kişilik: Arendt'in politik fenomenolojisiyle insan haklarını yeniden düşünmek. <i>ViraVerita E-Dergi</i> , (22), 124-154. https://doi.org/10.47124/viraverita.1701736

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı. İzmir/TÜRKİYE (ORCID: 0000-0001-7948-3364).

© Bu çalışma [Creative Commons Atıf-Ticari Olmayan 4.0 Uluslararası \(CC BY-NC 4.0\) lisansı](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) kapsamında yeniden kullanılabilir.

Abstract

This study reconsiders the legal person (*persona*) underlying human rights from a phenomenological perspective, engaging Hannah Arendt's formulation of the "right to have rights." In today's discourse, legal recognition has become central, reducing the rights-bearing subject to a recognizable legal mask. While this offers visibility to marginalized groups, it also conceals the exclusionary nature of recognition grounded in normative criteria. Reformist approaches aim to broaden this recognition, whereas biopolitical critiques—especially those of Agamben and Esposito—reject legal personhood as a power *dispositif* that regulates life. Arendt's political phenomenology offers a unique alternative beyond these positions. For her, the "person" is neither a legal construct nor a purely natural being, but one who enters the world through *nativity* and becomes visible in the public realm through speech and action. Legal *persona* is not merely a representational device but a political space enabling the construction of a shared world rooted in equality and freedom. Her notion of *nativity* further disrupts the biopolitical divide between *zoē* and *bios*, urging us to rethink it in relational and plural terms. Accordingly, this study explores how Arendt's thought enables a reimagining of human rights as a cosmopolitan "law of the earth," encompassing both legal and existential dimensions.

Keywords: Legal personhood, Human rights, Biopolitics, Arendt, Phenomenology of the political.

Maske Olarak Hukuki Kişilik: Arendt'in Politik Fenomenolojisiyle İnsan Haklarını Yeniden Düşünmek

GİRİŞ

Birleşmiş Milletler'e bağlı Uluslararası Göç Örgütü'nün (IOM) 2024 Dünya Göç Raporu'na (McAuliffe ve Oucho, 2024) göre, dünya genelinde iki yüz seksen bir milyon göçmen bulunmakta; çatışma, şiddet, doğal afetler ve diğer nedenlerle yerinden edilenlerin sayısı ise yüz on yedi milyonu aşarak tarihî bir zirveye çıkmış durumdadır. Bu veriler, yurttaşlık statüsünden yoksun bireylerin özellikle haklara erişim ve hukuki tanınma bakımından karşı karşıya kaldıkları yapısal eşitsizlikleri görünür kılmaktadır. Günümüzde göç hareketleri yalnızca insani krizleri değil, aynı zamanda mevcut uluslararası hukuki düzenin sınırlarını da ifşa eden bir politik gerçekliğe dönüşmüştür. Öte yandan insan hakları düşüncesi de bu gelişmelerle eşzamanlı olarak tarihindeki en derin krizlerden birini yaşamaya başlamıştır. Nitekim insan haklarına yönelik eleştiriler artık yalnızca bu hakların felsefi temelleri ve meşruiyeti etrafında dönmemekte, aynı zamanda insan haklarının anlamlandırma çerçevesine, toplumsal işlevine ve politik sonuçlarına da odaklanmaktadır. Eleştirmenler, giderek artan bir şekilde, hakların normatif gerekçelendirilmesini sorgulamakla kalmayıp, bu gerekçelendirme arayışının kendisinin ne ölçüde mümkün ya da anlamlı olduğunu da tartışmaya açmakta böylece uluslararası insan hakları rejiminin işlevselliğini ve sınırlarını görünür kılmaktadırlar (Brown, 2004; Cistelegan, 2011; Hoover, 2013; Žižek, 2005; Douzinas, 2007).

Bu bağlamda bir yanda insan haklarını savunmaya devam eden ve mevcut eleştirileri belirli reformülasyonlarla içselleştirmeye çalışan düşünürler yer almakta; diğer yanda ise insan hakları fikrinin yapısal ve giderilemez sorunlara sahip olduğunu öne sürerek bu söylemin tümüyle terk edilmesi gerektiğini savunanlar bulunmaktadır (Zembylas ve Bozalek, 2014, s. 30). Her iki yaklaşımı ortaklaştıran temel nokta ise insan haklarını doğal hukuk geleneğinden kopuk, belirli bir politik formasyonun ve onun için iktidar ilişkilerinin ürünü olan tarihsel ve toplumsal yapılar olarak ele almalarıdır. Bu perspektif, insan haklarının evrensellik iddiasını – yani herhangi bir politik otoritenin meşru güç kullanımını sınırlayan ve tüm insanlar için geçerli olduğu varsayılan haklar, korumalar ve yükümlülükler dizgesi olarak kabul edilmesini – derin biçimde tartışmalı hale getirmektedir. Felsefi gerekçeleri, evrensellik iddiası ve normatif zemini giderek daha fazla sorgulanmakta, hatta yer yer tümüyle reddedilmektedir. Buna rağmen insan hakları söylemi, hâlâ politik ve hukuki meşruiyetin asli dili olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla insan hakları söylemi tarihsel ve felsefi dayanaklarını büyük ölçüde yitirmiş olsa da politik alanda yeniden üretilmekte ve meşruiyetini başka türden stratejik gerekçelerle sürdürüyor gözükmektedir.¹

Çağdaş insan hakları felsefesine dair tartışmalara katkıda bulunmayı amaçlayan bu metnin hareket noktası, Hannah Arendt'in henüz yirminci yüzyılın ortalarında ortaya koyduğu özgün tartışmalardır. Arendt, günümüzde insan hakları felsefesine yöneltilen eleştirilerin büyük bir kısmına yalnızca açıklayıcı bir çerçeve

sunmakla kalmaz, aynı zamanda bu tartışmaların çoğunun (karşıt yaklaşımların da) başlangıç noktasını oluşturur. Arendt'in (1951/2014b) *Totalitarizmin Kaynakları* eserinde dikkat çektiği gibi, iki savaş arası dönemde milyonlarca insanın yerinden edilmesi ve hiçbir egemen devletin yurttaşı olmaması, insan haklarının "anayasaları İnsan Hakları'na dayanan ülkelerde bile" uygulanamaz hale geldiğini açığa vurmuştur (s. 298). Devletsiz kalanlar yalnızca yurttaşlık haklarını değil, kendi başlarına ele alındığında yurttaşlıktan bağımsız olduğu varsayılan insan haklarını da kaybetmiştir. Arendt'e göre, uyruksuz kalmak, tüm İnsan Hakları sözleşmelerine rağmen, insandan başka bir şey olmamanın soyut çıplaklığına düşmeye yol açar. Dolayısıyla, devletsiz kalan bireyler yalnızca yurttaşlık haklarını değil, Arendt'in (1951/2014b) ifadesiyle, "haklara sahip olma hakkını" da kaybetmişlerdir (s. 304). Bu bağlamda, haklara sahip olma hakkı siyasi olarak bir devlete ya da örgütlü bir insan topluluğuna ait olma hakkını ifade eder. Ancak Arendt'e göre bu hak, göreceğimiz gibi yalnızca yasal bir statüye veya belirli bir devlete aidiyeti değil, daha derin bir düzeyde, dünyada anlamlı bir şekilde konuşup eylemde bulunabileceğimiz bir yere sahip olma hakkını ifade eder. İnsanın "eylemleri ve görüşleriyle yargılandığı bir politik çerçevenin içinde yer alması" dünyada anlamlı bir şekilde var olabilmesi için temel bir koşuldur (Arendt, 1951/2014b, s. 304). Bu aidiyet ortadan kalktığında ise bireyler en temel haklarını dahi kaybetmekte ve mutlak bir haksızlık durumuna düşmektedirler. Bu yüzden, devletsiz kişi veya mülteci, insan haklarının paradoksunun somut bir örneğidir: İnsan, yalnızca insan olduğu durumda -yani tüm kamusal kimliğini, hukuki statüsünü ve tanınabilir farklılıklarını kaybettiğinde—insan hakları fiilen anlamını yitirir. Devletsiz kişi, nihayetinde yalnızca insan olarak verilmişliğine (Arendt, 1951/2014b, s. 312; 2007, ss. 264-265) geri düşer ve tam da bu noktada insan haklarını talep edemez hale gelir.

Arendt, haklara sahip olma hakkının yani örgütlenmiş bir politik topluluğa ait olma hakkının evrensel olarak tanınması gerektiğini düşünür. Ancak, hakların yalnızca egemen devletler arasındaki anlaşmalar çerçevesinde korunabildiği bir dünyada, ulusların ötesinde var olan bir alanın mevcut olmadığını belirtir (Arendt 1951/2014b, s. 307). Dahası Arendt'e (1951/2014b) göre, bir dünya hükümeti bile bu açmazı ortadan kaldırmak bir yana, daha da tehlikeli olma potansiyeline sahiptir (s. 308). Çünkü mesele yalnızca yeni bir yönetim biçimi oluşturmak değil, politik aidiyeti ve hakların dayandığı yapıları köklü bir biçimde dönüştürmektir. Arendt'in insanlık onurunu koruyabilecek yeni bir yeryüzü yasası, tüm insanlığı kapsayan, uygulanabilir ve garanti altına alınmış hakları içeren yeni bir hukuk ve politika vizyonu ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla sadece ana hatları itibarıyla bile Arendt'in insan hakları fikrine yönelik eleştirisi bir yandan bu söylemin açmazlarını ve sınırlarını açığa çıkarırken, diğer yandan onu yeniden düşünmenin yollarını da araştırmaktadır.

Nitekim bu metnin başlangıç varsayımı, Arendt'in haklar ve politik olana dair eleştirel analizinin yalnızca insan haklarının tarihsel açmazlarını değil, aynı zamanda bu açmazların günümüzde nasıl yeniden üretildiğini anlamak ve çözüm üretmek için de önemli bir hareket noktası sunduğudur. Elbette bu yönde bir çalışma, Arendt sonrası insan hakları söyleminde yaşanan teorik ve kurumsal dönüşümler dikkate alınmadan eksik kalacaktır. Zira Arendt sonrasında gelişen insan hakları rejimleri, özellikle uluslararası hukukta "hukuki kişilik" temelinde şekillenen yaklaşımlarla birlikte önemli bir dönüşüm geçirmişlerdir. Bu dönüşüm, insan haklarının

evrensel bir “insan kişisi” anlayışına dayandırılmasını mümkün kılmış, Arendt’in belirttiği insan-yurttaş ayrımını hukuki düzeyde aşma yönünde -başarılı ya da başarısız- önemli bir adım olarak görülmüştür (Benhabib, 2004/2006; Crisp, 2014; Douzinas, 2007; Moyn, 2010/2017; Esposito, 2007/2012). Nitekim 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’nin (İHD, t.y.) 6. Maddesi - ‘Herkesin, nerede olursa olsun, yasa önünde bir kişi olarak tanınma hakkı vardır.’ - bu doğrultuda tarihsel bir dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Bu gelişmeler, insan hakları hukukunun, insan onuruna koşulsuz bir biçimde bağlı, biçimsel yurttaşlık sınırlarının ötesine geçen bir kişi anlayışı geliştirme çabasının ürünü olarak değerlendirilebilir. Bu bakış açısından, insan haklarının evrenselci söyleminin tarihsel olarak yayılması ve kurumsallaşması, tüm insanların ideal olarak hukuki kişi statüsüne yükseltilmesi yoluyla aşılması yönünde dereceli bir ilerleme olarak görülebilir.

Bu iyimser ve ilerlemeci çerçeveye rağmen Arendt’in insan haklarının açmazlarına dair analizinde dikkat çektiği gerilimlerin çözüldüğünü söylemek güçtür. Uluslararası hukukta hukuki kişilik ilkesi yaygın kabul görse de göçmenlerin sınır rejimleri karşısında yaşadığı dışlanmalar, ayrımcı uygulamalar ve temel güvencelerden yoksun bırakılmaları, bu dönüşümün pratik sınırlılıklarını açıkça ortaya koymaktadır. Hukukun tüm insanları -yalnızca ayrıcalıklı yurttaşları değil- hukuki özne olarak tanıması gerektiğine dair ilkeler artmış olsa da bu durum ne herkesin eşit siyasi katılım hakkına sahip olduğu ne de eşit korunma gördüğü anlamına gelmektedir. Bu nedenle Arendt’in “haklara sahip olma hakkı”nı yalnızca bir yurttaşlık meselesi değil, insanlığın ortak dünyasına ait olma kapasitesiyle ilgili etik-politik bir hak olarak düşünmesi, hâlâ temel bir eleştirel imkân sunmaktadır.

Bu gelişmelerin ışığında, insan haklarını reforme ederek savunmaya devam edenlerle, bu söylemin yapısal sorunlar nedeniyle tümüyle terk edilmesi gerektiğini savunanlar arasındaki ayrım, artık giderek hukuki kişilik kavrayışı etrafında düğümleniyor görünmektedir. Hukuki kişi anlayışının olumlanması ya da reddi etrafında şekillenen bu tartışma, insan haklarının anlamını, kapsamını ve imkânlarını yeniden tanımlama çabalarının kritik bir kesişim noktasına dönüşmektedir. Bu çalışmanın temel iddiası da tam bu noktada ortaya çıkar: Arendt’in hukuki kişiliğe ilişkin fenomenolojik analizi, yalnızca geçmişe dönük bir teşhis değil; aynı zamanda insan haklarına dair çağdaş yaklaşımlar arasında oluşan gerilimin her iki yönüyle de ilişkilenebilen ve bu ikili sınırları aşabilecek alternatif bir kavrayış imkânı sunmaktadır. Arendt’in analizi, bir yandan bu iki temel yaklaşımın—hukuki tanınma eksenli reformist çabalar ile biyopolitik eleştiriler adını verebileceğimiz yaklaşımların—zeminini kuran ortak sorun alanlarını aydınlatırken, diğer yandan onların ötesine geçme potansiyeli taşıyan özgün bir kişilik anlayışı önermektedir. Arendt’in politik fenomenolojisi, insan haklarını yalnızca pozitif hukukla güvence altına alınmış bir statü olarak değil, insan varoluşunun politik koşullarıyla şekillenen bir imkân alanı olarak ele alır. Bu yaklaşım, hem hukuki tanınma temelinde daha kapsayıcı bir insan hakları anlayışını savunan reformist perspektiflerle hem de hukuku yaşamı boğan bir tahakküm aracı olarak gören ve hak söyleminin radikal reddine yönelen biyopolitik eleştirilerle gerilimli fakat kurucu bir ilişki içerisindedir. Dolayısıyla, bu çalışmanın amacı, insan hakları düşüncesi içinde belirginleşen bu iki eleştirel hattı

Arendt'in özgün yaklaşımıyla birlikte ele almak ve onun ortaya koyduğu "kişi" kavrayışı üzerinden alternatif bir imkân alanı açmaktır.

Bu hedefin daha açık anlaşılabilmesi ve bu eleştiri hatlarının Arendt'in hukuk ve politika kavrayışındaki bağlantı noktalarının tespit edilebilmesi için, hukuki kişi kavrayışının insan hakları söyleminin gelişimindeki tartışmalı konumuna dikkat etmek gerekir. Bu tartışmanın bir kutbunu, hukuki kişi biçiminin insan hakları mücadelesine sunduğu potansiyele odaklanan yaklaşımlar oluşturmaktadır. Bu yaklaşımlar² açısından meselenin, hukuki kişi ile gerçek kişi arasındaki mesafenin kendisi olduğunu söylemek mümkündür: Hukuki kişilik, insanın bedensel, toplumsal ve tarihsel özelliklerini dışarıda bırakan soyut bir kurgu olarak işlev görür³; ancak tam da bu biçimsel ve içeriksiz yapısı sayesinde kapsayıcılığını genişletebilecek esnekliğe sahip olur. Hukukun tanıdığı hak taşıyıcılığı statüsü, yalnızca bireyleri değil, şirket, dernek ve devlet gibi insan olmayan varlıkları da kapsayacak şekilde tasarlanmış yapay bir statüdür.⁴ (Mussawir ve Parsley, 2017, ss. 45-46). Bu esneklik, insan hakları mücadeleleri açısından temel bir dayanak sunabilir: Hak öznesi olmanın zamanla köleler, kadınlar, çocuklar, engelliler ve sömürgeleştirilmiş halklar gibi başlangıçta dışlanan grupları da kapsayacak şekilde genişlemesi, hukuki kişilik kavrayışının biçimselliğinin sunduğu bir potansiyel olarak değerlendirilebilir. Dahası bu perspektiften insan haklarının tarihi hukuki kişi kavrayışının yalnızca kapsayıcılığını artırmaya yönelik olarak değil aynı zamanda bu kavrayışın biçimselliğini içeriğe açan ve böylelikle eksikliklerini gidermeye yönelik bir gelişim süreci olarak da görülebilir. Nitekim insan hakları söyleminde sivil ve politik haklardan ekonomik, sosyal ve kültürel haklara doğru yaşanan genişleme; cinsiyet, etnisite, arzu ve ihtiyaçlar gibi öğelerin de hukukun soyut ve biçimsel kişilik çerçevesine dahil edilmesini sağlamaya yöneliktir (Douzinas, 2000, s. 244). Bu açıdan hukuki haklar sayesinde elde edilen, bireysel özelliklerin ilgisiz olduğu tanınma (biçimsel özgürlük ve eşitlik) biçimi, daha somut tanınma biçimlerini (gerçek kişiliği temsil eden) haklar olarak tesis etmeye yönelik insan hakları mücadelesinin (bu yoldaki politik özneleşmelerin) başlangıcını teşkil ediyor olarak da değerlendirilebilir. Bu düşünce hattı insan haklarının henüz tamamlanmamış bir proje olarak görülmesini de mümkün kılar.

Öte yandan, ekonomik ve sosyal haklar aracılığıyla insan haklarının genişlemesini, politikayı biyolojik düzleme taşıyan bir yönelim olarak gören bir eleştirel düşünce çizgisi de vardır. Bu yaklaşım, yaşamsal gereksinimlerin merkeze alınmasıyla birlikte, yaşam ile hukuk arasındaki tahakküm ilişkisini yeniden ürettiği gerekçesiyle eleştirilmektedir. Bu görüşler de Arendt'in vatansızların korunmasızlığını açığa çıkaran analizlerinden hareketle, özellikle biyopolitik eleştiri bağlamında şekillenir. Michel Foucault (1976/2003; 1984/2003; 2004/2007; 1997/2023), Giorgio Agamben (1995/2001; 1996/2000), Roberto Esposito (2004/2008), Michael Hardt ve Antonio Negri (2000/2023) gibi düşünürlerce geliştirilen biyopolitik perspektif, politikayı yalnızca hukuki normlar ve kurumsal düzenlemeler çerçevesinde değil, aynı zamanda yaşamın bizzat kendisinin iktidar tarafından nasıl şekillendirildiği ve düzenlendiği açısından da ele alır.⁵ Bu süreçte hukuk, yalnızca siyasi yaşamı (*bios*) değil, aynı zamanda biyolojik yaşamı (*zoē*) da kapsayan bir denetim mekanizması haline gelir. Egemen iktidarın insanı yalnızca hukuken düzenlenebilir canlı bir varlık olarak ele alması ise onu

politik anlamından arındırılmış bir biyolojik varoluşa, çıplak hayata (*bare life*) indirger (Agamben, 1995/2001, ss. 9-13). Agamben (1995/2001), Arendt'in totalitarizm çözümlemelerinden esinle, tamamen biyolojik hale gelen modern politikanın temel krizinin, hakların taşıyıcısı olarak kabul edilen ancak yurttaşlık statüsünün dışına itilen mülteci figüründe somutlaştığını ve bu figürün, hukuki korumanın dışında kalmasına rağmen yönetilmeye devam eden bir yaşam biçimi olarak çağdaş hukuk düzeninin yapısal sınırlarını görünür kıldığını öne sürer (ss. 158, 166-175).⁶

Bu bağlamda Arendt'in politik olana ilişkin fenomenolojik analizinde geliştirdiği düşünceler (emek-eylem, kamusal ile özel alan arasındaki ayrımlar gibi), biyopolitik analiz içinde yeniden anlam kazanır; zira ona göre özel alanın genişlemesiyle birlikte hayatın kendisi politik bir mesele haline gelmiş, ancak bu dönüşüm modern hukukun biyolojik yaşama müdahalesiyle birlikte yaşamın düzenlenmesi ve denetimi üzerinden kurulan yeni bir tahakküm biçimini ortaya çıkarmıştır (Arendt, 1958/1994). Agamben ya da onu takip eden düşünürlerin bu analizi daha da radikalleştirerek ileri sürdüğü gibi, insan hakları, özgürleştirici bir çerçeve olmaktan çok, yaşamı yöneten ve sınırlandıran bir iktidar tertibatı haline gelmiş olabilir. Bu bakış açısına göre, insan haklarının meşruiyetini ya da sınırlarını sorgulamak yeterli değildir; bu hakların bizzat modern iktidar biçimlerinin işlemesine hizmet ettiği düşünüldüğünde, onları tümüyle terk etmeyi düşünen daha radikal bir eleştiri hattı oluşturulmalıdır.

Bu çerçevede hukuki kişilik de koruyucu bir statü olmaktan çıkarak, dışlama ve ayrıcalık üretmenin bir aracı haline gelir. Böylece hukuki kişi figürü hem politik aidiyeti olmayanların görünmezliğini hem de istisna rejimleriyle işleyen mevcut düzenin sürekliliğini pekiştiren bir yapı taşına dönüşür. Nitekim bu eleştiri hattını, biyopolitik perspektiften doğrudan hukuki kişi kavrayışına yönelten düşünürlerin başında gelen Esposito'ya (2007/2012) göre, insan haklarının dayandığı kişi anlayışı, akıl, onur ve rasyonellik gibi niteliklerle donatılmış soyut bir özne varsayımına dayanır; bu kurgu, insanın biyolojik, bedensel ve somut varlığını görmezden gelir ya da kişi olmak için egemenlik altına alınması gereken hayvansal yönü olarak belirler (ss. 88-89). Hukuki kişilik maskesi (*persona*) takıldığında insan, bedeninden kopartılarak rasyonel ve hukuki bir temsil nesnesine indirgenir. Bu maskelenme süreci yalnızca kişiliği olmayanlar ile olanlar arasında bir ayrım üretmekle kalmaz, aynı zamanda kişiler arasında da tam kişi, eksik kişi, kişi olmayan ve kişi karşıtı figürler biçiminde dereceli bir varlık hiyerarşisi kurar (Esposito, 2007/2012, s. 13). Bu nedenle Esposito, kişilik temelli insan hakları kavrayışının kişilik kategorisinin terk edilmesi gerektiğini savunur. Aksi halde, insan hakları yalnızca hukuki kişi statüsüne sahip olanlara uygulanabilir olmaya devam edecek, bedenleri, arzuları, engellilik durumu ya da göçmenlik statüsü dolayısıyla bu statüye erişemeyenler sistematik biçimde dışlanacaktır. Böyle bir durumda insan ile yurttaş arasındaki kopuşu giderebileceği düşünülen kişilik kavrayışı sadece hukuki düzenlemenin bir simgesi değil, yaşamın dışına itilmenin aracı hâline gelir (Esposito, 2007/2012, ss. 13, 68-69).

Bu eleştirel bakış açısı, insan haklarını bedensel, somut ve tarihsel yaşam formlarından koparan hukuki kişilik kavrayışının biyopolitik kuruluşuna ve tahakküm edici işleyişine odaklanarak, insan hakları söyleminin temel varsayımlarını sorunsallaştırır. Hukukun yaşamı boğmayan bir temsile dönüşebilmesi için, kişilik

kavrayışının radikal biçimde sorgulanması, reddi ve hatta Esposito (2007/2012) örneğinde olduğu gibi, kişiolmayan ya da üçüncü tekil şahıs (*impersonal* ya da *the third person*) (s. 151) temelinde yeniden icat edilmesi gerektiği öne sürülür. Ancak bu tür eleştiriler, insan hakları söylemini bütünüyle reddetmeksizin ötesine geçmeye çalışan alternatif dayanışma biçimlerine ya da hukuki temsile karşı (bu temsili kullanarak) geliştirilen direniş pratiklerine dair çok az şey söyledikleri için eleştirilebilir. Nitekim Gündoğdu'nun dikkat çektiği gibi, hukuk ile yaşamı tamamen kutuplaştıran ve hak sahibi kişilik anlayışlarına dayanan mücadele biçimlerini hesaba katmayan bu tür radikal eleştiriler kaçınılmaz olarak pasif bir çıkarıma yol açabilir: Hukuki kişilik kavrayışını reddetmek, yalnızca dışlayıcı sistemi teşhir eder; ancak onu dönüştürme ve hukuki temsillerin yaşamı baskı altına almayan tarzda farklı düzenleyebilme potansiyelini gözden geçirir (Gündoğdu, 2021, s. 571).

Bu noktada artık Arendt'in hukuki kişilik analizinin, öncüsü olduğu biyopolitik eleştiri çizgisiyle olan ilişkisini yeniden düşünmeyi gerektiren bir çerçeve ortaya çıkmaktadır. İnsan haklarının yalnızca hukuki formüller ya da egemenliğe içkin iktidar ilişkileri üzerinden değil, aynı zamanda insan varoluşunun politik ve fenomenolojik boyutlarıyla birlikte kavranabileceği bu yaklaşım, çalışmanın ilerleyen bölümlerinde merkezî bir tartışma eksenini hâlini alacaktır. Bu perspektiften Arendt'in çağırısı, çıplak yaşamın ya da *zoē*'nin doğrudan politikaya dahil edilmesi ya da onun basitçe hukuken tanınması yönünde değildir. Aksine, onun yaklaşımı *zoē*'nin *bios*'a (politik yaşama) dönüşmesini mümkün kılacak koşulların yaratılmasını önemser. Bu da yalnızca hakların verilmesiyle değil, hakların kullanılabilmesi ve anlam kazanabileceği bir ortak dünyada yer almanın sağlanmasıyla mümkündür. Politik olanın fenomenolojisi çerçevesinde yaklaşıldığında Arendt'in temel vurgusu, konuşma, eylem ve kanaatlerin başkaları tarafından görülebileceği ve değerlendirilebileceği ortak bir kamusal dünyanın inşasıdır. Ona göre, "haklara sahip olma hakkı" yalnızca hukuki bir statüye sahip olmayı değil, bir topluluk içinde görünür olmayı, eylemde bulunmayı ve söz söyleyebilmeyi gerektirir. Bu nedenle, yalnızca insani yardım ya da hukuki koruma gibi araçlar, hak-sızlığın ortaya çıkardığı çıplak yaşam durumunu dönüştürmek için yeterli değildir. Ancak öte yandan, hukuku ve hukuki kişi anlayışını tümüyle reddetmek de bir çözüm sunmaz. Zira göreceğimiz gibi Arendt'in politik fenomenolojisinde, hukuki kişi yalnızca bir tahakküm figürü değil, aynı zamanda toplumsal varoluşun vazgeçilmez bir biçimi olarak da ele alınır. Bu çerçevede, Arendt'in kişi anlayışının ne doğalcı (biyolojik indirgemeci) ne de kültürcü (saf iradeye dayalı) bir temele oturduğu; aksine, insanın bedenli varoluşunu sosyal ve politik biçimlenişin merkezine yerleştirdiği görülecektir. Bu doğrultuda, onun politikayı biyolojik yaşamdan kesin çizgilerle ayırdığına (*bios*'u *zoē*'ye basitçe üstün kıldığına) dair eleştiriler, yazının ilerleyen bölümlerinde doğarlık (*natality*) kavrayışı üzerinden yeniden değerlendirilecek ve bu kavrayışın, olumlu bir biyopolitika için nasıl kurucu bir zemin sunduğu tartışmaya açılacaktır.

Sonuç olarak Arendt'in hukuki kişilik analizini, onun politikanın fenomenolojisine dair görüşleri bağlamında ele almak suretiyle, insan haklarını ve hak sahibi kişi kavrayışını insanların birlikte yaşama ve ortak dünya kurma kapasitelerinin bir ifadesi olarak görmeyi mümkün kılan bir anlayışa ulaşmaya çalışacağız. Dolayısıyla Arendt'in yaklaşımı hem hukuki tanınma politikalarının sınırlılıklarını hem de biyopolitik eleştirinin

hukuku tümüyle olumsuzlayan yönlerini aşma potansiyeli taşımakta, hakların politik, toplumsal ve varoluşsal temellerini yeniden düşünmenin yollarını açmaktadır. Bu çerçevede çalışmada önce, bir maske (*persona*) olarak hukuki kişi anlayışının fenomenolojik temelleri incelenecek; kişinin yalnızca soyut bir hak öznesi değil, bedensel ve dünyada var olan bir varlık olarak nasıl kurulduğu gösterilecektir. Ardından bu kişi anlayışının, Arendt'in politik fenomenolojisi ışığında yeniden ele alınmasıyla, yaşamın yalnızca biyolojik bir veri değil, doğarlık temelinde dünyada eylem ve görünürlükle kurulan bir varoluş biçimi olduğu ileri sürülecektir. Bu bağlamda Arendt'in "ortak dünya" fikri ile *bios* ve *zoē* ayrımına dair yaklaşımı birlikte düşünülerek hem farklı politik/toplumsal aidiyet biçimleri hem de hukukun bu çoğulluğu nasıl taşıyabileceği sorgulanacaktır. Ortak dünya fikri, yalnızca politik katılımın değil, hukukun özneler-arası anlam ve görünürlük zemini (Loidolt, 2018) olarak yeniden kavramsallaştırılması açısından da değerlendirilecektir. Son olarak insan hakları, bireysel taleplerin ötesinde, ortak bir dünya inşasına yönelen kolektif bir eylem biçimi olarak ele alınacak; Arendt'in Antik ve Roma dönemi hukuk anlayışlarına atıfla gerçekleştirdiği analizi -*nomos* ve *lex* ayrımı- çerçevesinde hukukun bu ortak dünyayı koruma kapasitesi tartışılacaktır. Bu çerçeve, insan haklarının yalnızca yasal statüleri indirgenemeyeceğini; aynı zamanda ontolojik ve politik bir varoluş zeminiyle ilişkilendirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Hakların politik anlamı ise yalnızca taleplerin içeriğinden değil, bu taleplerin ortaya konduğu kamusal ve ilişkisel bağlamdan doğar. Bu bağlamda Arendt'in politik fenomenolojisi, insan haklarını yeniden düşünmek için özgün bir imkân sunabilir.

Kamusal Yüzün Biçimi: Bir Maske Olarak Hukuki Kişilik

Arendt'in hukuki kişi kavrayışına dair analizi, ilk olarak *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserinde, vatansızlar ya da yersiz yurtsuzlar üzerine yaptığı değerlendirmelerde karşımıza çıkar. Daha önce de belirtildiği üzere, Arendt bu meseleye insan haklarının yapısal açmazları bağlamında yaklaşır; zira vatansızlar, kendilerini kabul eden herhangi bir ulus-devletin hukuk topluluğuna dahil olamamış, dolayısıyla uluslararası hukuk düzleminde herhangi bir hakka sahip olmaktan tümüyle yoksun bırakılmışlardır. Bu durum, onların hukuki statülerinin kaybı ile birlikte, "yasanın durumunu düzenlemediği bir anomali"ye dönüşmelerine neden olur (Arendt, 1951/2014b, s. 286). Başka bir ifadeyle sorunun özü, bu bireylerin yasalar önünde eşit olup olmadıkları değil, artık onlar için herhangi bir yasanın var olmamasıdır; yani, bizzat yasasızlığa mahkûm edilmeleridir (Arendt, 1951/2014b, s. 302). Arendt, bu istisnai durumu daha açık hale getirebilmek için, haklara sahip olma hakkını yitirmiş biriyle suç işlemiş bir birey arasında çarpıcı bir karşılaştırma yapar. Ona göre bir kimsenin yasaların dışında bırakılıp bırakılmadığını anlamanın en iyi yolu, işlediği herhangi bir suçun ona herhangi bir fayda sağlayıp sağlamayacağına bakmaktır. Zira küçük bir hırsızlık gibi basit bir suç eylemi bile, hukuki hiçbir statüsü olmayan biri açısından, en azından geçici bir yasal çerçeveye dâhil olmanın bir aracı haline gelebilir, çünkü suç işleyen kişi, normu ihlal etmek suretiyle de olsa hukuki sistemin içine çekilir. Bu durumda, hakkında yasal süreç yürütülen kişi bir yurttaş gibi görülür; avukat tutabilir, koşullarından şikâyet edebilir ve söyledikleri dikkate alınır (Arendt, 1951/2014b, ss. 286–287). Yani suçlu, sistem içinde hâlâ tanınabilir bir özne iken, vatansız kişi tümüyle

hukuki tanınırlıktan yoksun bırakılmıştır. Dolayısıyla Arendt'in analizi, suç işlemenin, sistem dışında bırakılan biri için yeniden tanınmanın ve görünür olmanın bir yolu hâline gelebileceğini gösterir.

Arendt (1951/2014b), Nazilerin Yahudileri fiziksel olarak yok etmeye ancak onları — ikinci sınıf dahi olsa —bütün yasal statülerinden arındırıp gettolara ve toplama kamplarına kapatarak dünyayla bağlarını kestikten sonra başladıklarını hatırlatır (ss. 302-303). Totaliter tahakkümün ilk hamlesi, belirli toplulukları yasa korumasının dışına iterek hukuki kişiliklerini imha etmektir; toplama ve imha kampları da bu yüzden normal hukukun ötesinde konumlandırılmış, böylece mahkûmların her türlü güvencesi ortadan kaldırılmıştır. Suçlular, Yahudiler, “hastalık taşıyıcılar” ve “soyu tükenmesi gereken sınıfların” üyeleri, rejimin keyfi yönetimine terk edilen bu hukuk-dışı alana sürülmüşlerdir (Arendt, 1951/2014c, s. 261). Kamplardaki en büyük grubu ise ne kendilerinin ne de cellâtlarının ilişkilendirebildiği bir suçu işlememiş insanlar oluşturur; yaptıkları hiçbir fiil hukuken suç sayılmadığı hâlde tutuklanmış, dolayısıyla sıradan suçlulardan bile daha büyük bir belirsizlik ve anlamsızlığa mahkûm edilmişlerdir (Arendt, 1951/2014c, s. 264). Hukuki statünün ortadan kaldırılmasını, yaşayan cesetler hâline getirilinceye dek ahlaki kişilik ve bireyselliğin sistemli biçimde yok edilmesi izler; zira kamplar, Arendt'in (1951/2014c) ifadesiyle, bilimsel olarak denetlenen koşullar altında insanın kendiliğindenliğinin (*spontaneity*) tümüyle bastırıldığı ve bireyin hayvanlardan bile aşağı indirildiği mekânlardır (s. 246).

Bu nedenle, totaliter rejimler altında hukuki kişiliğin kaybı, haklara sahip olma hakkının yitirilmesiyle birlikte, yalnızca yasal statünün değil, aynı zamanda insan olmanın temel koşullarının da ortadan kalkması anlamına gelir. Arendt, hukuki kişiliği yalnızca hak ve sorumluluk taşıyan soyut bir özne olarak değil, insan eylemlerine anlam kazandıran ve onları kamusal alanda görünür kılan varoluşsal bir unsur olarak ele alır. Hukuk önünde bir kişi olarak tanınmak, yalnızca bir statü meselesi değil, aynı zamanda kişinin kimliğini gerçekleştirebileceği bir zemine sahip olmasıdır, çünkü bu tanınmadan yoksun kalmak, insanı sadece biyolojik varlığıyla tanımlanan bir çıplak yaşama (*zoë*) indirger. Arendt'e göre “sadece insan” olmak, kişinin kamuya açık kimliğini, hukuki statüsünü ve eylem kapasitesini yitirmesi; yani onu birey kılan tüm farklılıkların silinmesi anlamına gelir. Böyle bir durumda geriye kalan tek şey, onun soyut varlığı, ayırt edici niteliklerden yoksun çıplak mevcudiyetidir. Kamusal alanda varlık gösteremeyen, eylemleri ve düşünceleriyle tanınmayan bu kişi, yalnızca doğuştan verilmiş olan özel kimliğine indirgenir ve bu nedenle, haklara sahip olma hakkı yalnızca vatandaşlıkla ilgili değil, bireyin dünyada anlamlı bir yer edinme kapasitesiyle doğrudan ilişkilidir.

Hukuki kişiliğin kaybının insanı neden “niteliksiz, salt varoluşa” indirgediğini anlayabilmek için, Arendt'in kişilik kavrayışının fenomenolojik boyutunu ve bağlamını daha yakından ele almak gerekir. Arendt'e göre, hukuki kişiliğin taşıdığı karmaşık anlamı kavramanın yollarından biri, “kişi” teriminin etimolojisine dönmektir. Nasıl ki “politika” sözcüğü, kökenini Yunanca “polis”ten alıyorsa, “kişi” sözcüğü de Avrupa dillerine neredeyse doğrudan Latince'deki *persona* teriminden geçmiştir. Arendt (1963/2012), *Devrim Üzerine* adlı eserinde, bu terimin Roma'daki anlamına ilişkin şu açıklamayı sunar:

İlk anlamıyla, *persona*, antik dönem oyuncularının bir oyunda takmak zorunda olduğu maskeyi ifade ederdi. (Dramatis personae ifadesi, Yunancadaki τὰ τοῦ δράματος πρόσωπα terimiyle eşdeğerdir.) Maske, açıkça iki işleve sahipti: Oyuncunun kendi yüzünü ve ifadesini gizlemek ya da onun yerine geçmek zorundaydı; fakat aynı zamanda, sesi dışarıya duyurabilecek şekilde tasarlanmış olmalıydı. Her hâlükârda, sesin bir maske aracılığıyla duyulmasını sağlayan bu iki yönlü işlev, *persona* kelimesinin bir metafor olarak kullanılmasına ve tiyatro dilinden hukuk terminolojisine geçmesine neden olmuştur. Roma’da özel bir birey ile bir vatandaş arasındaki fark, vatandaşın bir *personaya*, yani bizim bugün hukuki kişilik dediğimiz şeye sahip olmasıydı. Sanki hukuk, kişinin kamusal sahnede oynaması beklenen rolü ona atamıştı; ancak bu atama, kendi sesinin yine de duyulmasına imkân tanıyacak şekilde yapılmıştı (ss. 96–97).

Arendt de hukuki kişi kavrayışının işleyişini görünür kılmak üzere, pek çok düşünür gibi Roma hukukuna başvurur ve burada hukukun öznesi için kullanılan *persona* (kişi) teriminin kökensel olarak tiyatrodaki oyuncuların taktığı maskeyi ifade ettiğine dikkat çeker. Maske, tiyatrodaki oyuncunun gerçek kimliği yerine, temsil ettiği rolün kimliğini taşır; benzer şekilde, Roma hukuku da bu anlamı hukuki alana taşıyarak, hukuki kişiliği—gerçek kişinin hukuk sahnesinde taktığı bir maske—olarak şekillendirmiştir. Bu maskeyle birey, hukuki bir rol üstlenir; yasal süreçlerde bu rol aracılığıyla tanınır ve işlem görür. Dolayısıyla hukuki kişilik, gerçek kişinin, hukuk tarafından kurulan ve rollerin önceden belirlenmiş olduğu bir sahnede, kendisine atfedilmiş haklar, yükümlülükler ve yetkilerle donatılmış bir varlık olarak görünür kılınmasını sağlayan ikinci bir yüz, hatta onun bir dublörü gibidir. Bu yönüyle hepimiz, hukuk sahnesinde, belirli haklara ve yükümlülüklerle sahip, rasyonel ve öngörülebilir varlıklar olarak inşa edilen hukuki maskelerimizi takarız.

Bu bağlamda, literatürde *persona* teriminin Antik Roma’da yalnızca tek bir anlama gelmediği hem edebi hem de hukuki bağlamda iki ayrı kullanım alanına sahip olduğu iyi bilinmektedir. Ancak Alastair Hunt’ın (2017) dikkat çektiği üzere Arendt’in fark ettiği esas nokta, hukuki anlamın tarihsel olarak yalnızca ikincil bir kullanım olmadığı, aynı zamanda terimin edebi bağlamdaki daha eski anlamından türediğidir (ss. 183–184). Bu açıdan bakıldığında hukuk, edebiyattan yalnızca rastgele bir metafor ödünç almamış, aksine edebiyatın temel ilkelerinden biri olan “bir karakteri üstlenme” mantığını yapısına dahil etmiştir (Hunt, 2017, s. 186). Maske, oyuncunun kendi yüzünü gizlemek ya da değiştirmek suretiyle bir karaktere bürünmesini sağlar. Arendt’in (2003/2018) *Sorumluluk ve Yargı* çalışmasında belirttiği gibi, bu maske, bireyin kendine özgü çehresini örter ve onun yerine oyundaki rolünü belirten başka bir yüzün imgesini sunar (s. 16). Bununla birlikte tiyatro maskesi yalnızca gizleyici değil, aynı zamanda olanak sağlayıcıdır, çünkü oyuncunun kendi sesini duyurmasına, sahneye katılmasına imkân verir. Arendt’in (2003/2018) ifadesiyle:

Oyuna göre tasarlanan ve belirlenen bu maskelerin ağız kısmında geniş bir aralık vardı ve aktör gizlenmemiş kendi öz sesiyle bu aralıktan seslenebiliyordu. *Persona* sözcüğü de işte bu ‘içinden ses vermekten’ türemiştir: *per-sonare*, içinden ses vermek, maskeye tekabül eden *persona* isminin fiil halidir (s. 16).

Bu yönü, Arendt’in *İnsanlık Durumu*’nda eylem ve konuşma yoluyla kişinin kim olduğunu açığa vurduğu fikriyle örtüşür, ancak burada önemli olan, Arendt’in maskenin gizleyici işlevine yaptığı vurgu ile birlikte, bireyin

eylem ve konuşma alanına girebilmesinin ön koşulunun, ona tanınmış bir role—yani maskeye—sahip olması gerektiği yönündeki düşüncesidir. Başka bir deyişle, kişi olarak görünür ve etkili olabilmek için önce sahneye çıkmasına izin veren, onu tanınabilir kılan bir toplumsal rolü (maskeyi) takması gerekir.

Burada dikkat çekici olan, Arendt'in vurgusunun, çağdaş insan hakları literatüründe sıkça karşımıza çıkan ve hukuki kişilik kavrayışının soyut ve biçimsel doğası ile somut ve canlı insan deneyimi arasındaki yarığı merkeze alan tartışmalardan farklı bir yön izlemesidir. Arendt'e göre, bir kişi olarak görünmek, bireyin doğrudan kendi varlığını ortaya koyması anlamına gelmez; hatta bu tür bir dolaysız görünüm mümkün dahi değildir. Konuşma yoluyla kendini açığa vurmanın ön koşulu, paradoksal biçimde, kişinin kim olduğunu ve ne olduğunu görünürlük içinde gizleyebilmesidir. Bu bağlamda, Arendt'in *persona* kavramının tiyatrodan hukuka geçişine dair gerçekleştirdiği metaforik analiz, hukukun bireyleri nasıl algıladığına ilişkin alışılmadık bir perspektif sunar. Arendt'in bu benzetmeyi daha ileriye taşıdığı da söylenebilir: Tiyatroda seyirciler için asıl ilgi çekici olan şey oyuncunun kendisi değil, canlandığı karakterdir; benzer şekilde hukuk da bireyle değil, ona atfettiği kimlik ve rol ile ilgilenir.

Böylece Arendt, hukukun bireyleri yalnızca görünüşleri üzerinden değerlendirmesini aşılması gereken bir eksiklik olarak görmez, aksine bu görünüşün, kamusal varoluşun temel bir boyutunu oluşturduğunu öne sürer. Ona göre, maske kavrayışı yalnızca politik konuşma ve eylemler için tahsis edilen kamusal alanla sınırlı değildir; birey olarak tanındığımız bir toplumda nasıl görüldüğümüz, nasıl rol aldığımız ve hangi kimliklerle ilişkilendiğimizle doğrudan bağlantılıdır. Bu anlamda, her toplum üyelerinden belirli bir düzeyde “oyunculuk” talep eder; bireylerin, oldukları şeyi sunma, temsil etme ve eyleme geçirme yeteneğini göstermeleri beklenir (Arendt, 1951/2014c, s. 160). Arendt'e (2003/2018) göre, insanlar mesleklerinin kendilerine yüklediği roller aracılığıyla da tanınır; “görünür dünya” adeta bir sahne gibidir ve bireyler bu sahnede doktor, avukat, yazar, öğretmen gibi toplumsal kimlikler üzerinden konumlandırılır (s. 16). *Persona* kavramının gücü, bu rollerin ve maskelerin toplumsal varoluşun kaçınılmaz parçaları olduğunu kabul ettirmesinin yanı sıra, aynı zamanda bu maskelerin sabit değil, değiştirilebilir olduğunu göstermesinden gelir. Arendt (2003/2018) bu meseleye en açık biçimde, Sonning Ödülü'nü kabul ederken yaptığı konuşmada değinir. Konuşmasının başında, kamusal bir figür hâline getirilmiş olmaktan duyduğu rahatsızlığı ifade eder ve “kişisel mizacım ve eğilimlerim gereği kamusal alandan uzak durma eğilimindeyim” diyerek bu tanınmaya mesafesini ortaya koyar (s. 11). Ancak ona bu tanınmayı kabullenme imkânını veren şey, kamusal tanınmanın bireyin içsel özünü değil, kamusal alanda üstlendiği rollerle, yani taktığı maskelerle ilişkili olduğuna dair kanaatidir.

Nitekim hukuk önünde tanınan kişi, gerçekte kim olduğundan bağımsız olarak oynadığı rolle belirlenir; hukukun sahnesine adım attığı anda taktığı maske, onun yüzü hâline gelir. Tıpkı tiyatrodaki seyircinin ilgisinin oyuncunun şahsından çok canlandığı karaktere yönelmesi gibi, hukuk da bireyin gerçek bir kişi olarak kim olduğuyla değil ona atfedilen ve sergilemesi beklenen kimlikle ilgilenir. Bu bağlamda, birey ne kadar kötü bir oyuncu olursa olsun, hukuki kişi olarak tanınması, kendisine biçilen rolü üstlenmiş olmasına bağlıdır. Ancak bu durum, hukukun bireyleri yalnızca sergiledikleri performans üzerinden değerlendirdiği anlamına gelmez.

Seyircinin sahnedeki oyuncunun yalnızca kimliğini değil, performansının niteliğini de yargılaması gibi hukuk da bireylerin kamusal alandaki eylemlerini değerlendirme yetkisine sahiptir. Ne var ki hukukun *persona* kavramını benimsemesinin esas nedeni, bireyleri özsel nitelikleriyle değil, hukuki sistem içinde üstlendikleri roller çerçevesinde görmesidir. Zira hukuk mahkemesine çıkan kişi, içsel benliğiyle değil, hukuk tarafından yaratılmış olan ve haklar ile yükümlülükler taşıyan kişiyle temsil edilir (Arendt, 1963/2012, s. 138). Bu nedenle hukuki kişilik, bireyin birey olarak değil, belirli bir role atanmış bir özne olarak görünür olmasını sağlar.

Arendt'in bu çerçevedeki analizi, her bireyin bir maske taşıma hakkına sahip olmadığı durumların ne denli tehlikeli olabileceğine de dikkat çeker. Zira *persona*'sı olmayan kişi, yani hukuki tanınmadan yoksun olan birey, yalnızca doğal bir varlığa—bir *homo*'ya—indirgenir ne haklara ne de yükümlülükler sahip olur, siyasi topluluğun dışına düşer, tıpkı bir köle gibi politik bakımdan görünmez ve etkisiz hâle gelir (Arendt, 1963/2012, s. 138). Bu açıklama, politikayı bir sahne olarak kavrayan ve bireyleri bu sahnede görünür kılan rollerle tanımlayan Arendtçi perspektifin ne denli merkezi olduğunu ortaya koyar.⁷ Politik olan, bireyin içsel kimliğiyle değil, kamusal alandaki konumlanışıyla, yani üstlendiği rolle ilişkilidir. Bu anlamda hukuki kişilik maskesi, yalnızca bireyin toplumsal tanınmasını değil, aynı zamanda politik ve varoluşsal kabulünü mümkün kılan temel bir araçtır. Arendt, hukuki kişiliği salt biçimsel bir soyutlama ya da eleştirilmesi gereken bir kurumsal kurgudan ibaret saymaz; tersine, bu maskenin, bireyin kamusal görünürlüğünü ve güvenliğini sağlayan vazgeçilmez bir yapı olduğuna işaret eder. Kısacası, Arendt'e göre politik olan, özel benliği gizlerken kamusal sesi güçlendiren maskeler (kamusal yüzler) ve roller aracılığıyla sahneye konur.

Maskenin, üzerine takıldığı gerçek yüzü deforme eden ya da en iyi ihtimalle onu basitleştirerek yansıtan bir araç olmaktan nasıl çıktığını kavrayabilmek için Arendt'in kamusal alanın doğasına ilişkin görüşlerine, yani politik olanın fenomenolojisine daha yakından bakmak gerekir. Zira Arendt'e göre, insan ilişkilerinde varlık ile görünüş arasındaki ayrımı kesin çizgilerle yapmak mümkün değildir; hatta onun ifadesiyle, “insani meseleler alanında gerçek ile görünüş esasen bir ve aynı şeydir” (Arendt, 1963/2012, s. 127). Bu düşünce, Arendt'in Platon gibi filozoflar arasında sayılmayı reddetmesinin ve çoğulluk alanı olarak “politik olanı” felsefi bir referans çerçevesi olarak benimsemesinin temel gerekçelerinden birini oluşturur. Nitekim Arendt (1958/1994), politik olanı kavrama girişimini, “yeryüzünde yaşayan ve dünyayı birlikte paylaşanların ‘insan’ değil, ‘insanlar’ olduğu gerçeği” üzerine düşünme görevi olarak tanımlar (s. 18). Felsefi gelenek, insan çoğulluğunun doğasını anlamaya yönelmek yerine, çoğu zaman kendisini “insanın özü”nü tekil bir yapı olarak düşünmekle sınırlandırmıştır. Oysa Arendt, insan varoluşunun temel yapısını, çoğulluğa dair fenomenolojik bir çerçevede (Loidolt, 2018) dünyanın bize nasıl görüldüğü ve bizim bu dünyada nasıl ortaya çıktığımız soruları etrafında çözümlemeye çalışır. Bu yaklaşımı daha iyi kavrayabilmek için, onun *İnsanlık Durumu* adlı eserinde modern toplum ve yaşam biçimlerine ilişkin analizlerini, fenomenolojik bir perspektifle nasıl inşa ettiğini hatırlamak gerekir.

Politik Olanın Fenomenolojisi: Özgürlük ve Zorunluluklar Geriliminde Ortak Dünyanın İnşası

Arendt, *vita activa* kavramını, geleneksel olarak ayrıcalıklı görülen *vita contemplativa*'ya ("tefekkür hayatı") karşıt bir biçimde, insan varoluşunun üç temel etkinliğini – emek, iş ve eylem – tanımlamak için kullanır.⁸ Bu etkinliklerin her biri, insan varoluşunun en temel yönleri olan doğum ve ölümle, yani doğarlık (*natality*) ve ölümlülük (*mortality*) ile doğrudan bağlantılıdır. Arendt (1058/1994), *İnsanlık Durumu*'nda bu etkinlikler aracılığıyla insan varoluşunun farklı boyutlarını kavramayı amaçlar. Emek, insan bedeninin biyolojik döngüsüne, hayatta kalmak için gerekli zorunluluklara – metabolizma, beslenme, yeniden üretim gibi – doğrudan bağlıdır. Bu yönüyle yalnızca bireyin yaşamını değil, türün devamını da güvence altına alır. İş, doğaya ait olanın ötesinde, kalıcılığı hedefleyen bir yapay dünya inşa etme kapasitesini ifade eder. Bu faaliyet, bireysel yaşamların geçiciliğine (insan ölümlülüğüne) karşılık, doğanın döngüsünden bağımsız bir dünyaya nesnel izler bırakır ve süreklilik yaratır. Eylem ise maddi nesneler ya da araçlar aracılığıyla değil, doğrudan insanlar arasında gerçekleşir; insan çoğulluğuna, yani dünyayı birlikte paylaşanların varlığına dayanır. İnsanın diğer insanlarla ilişki kurduğu kolektif bir varoluş durumu olarak eylem, politik alanın kurucu ilkesidir. Eylem aracılığıyla insanlar hem politik yapıları inşa eder hem de ortak hafıza ve tarihsel süreklilik oluştururlar (Arendt, 1958/1994, ss. 17–18).

Arendt, insanın tekil bir özden ibaret ve davranışları tamamen öngörülebilir olması durumunda, eylemin yalnızca genel yasaların akışına yönelik anlamsız bir sapma gibi görülebileceğini belirtir. Oysa insani çoğulluk, eylemin en temel koşuludur, çünkü her birey benzersizdir ve hiçbir insan bir başkasıyla tam anlamıyla özdeş değildir. İnsanlık, bu farklılık ve özgünlük içerisinde anlam kazanır. Arendt'in vurguladığı üzere, doğum yalnızca biyolojik bir gerçeklik değil, her yeni bireyin dünyada yeni bir başlangıç yapabilme potansiyelini taşıdığı anlamında politik bir olaydır. İnsan dünyaya geldiğinde geçmişin kalıplarını zorunlu olarak tekrar etmekle yükümlü değildir; aksine, eyleme geçme, yani yeni bir şey başlatma kapasitesine sahiptir. Eylemin özü bu yaratıcı başlangıçta yatar ve bu nedenle politik düşüncenin merkezine ölüm değil, doğarlık yerleştirilmelidir (Arendt, 1958/1994, s. 19).

Ne var ki, dünyaya sürekli olarak yeni bireylerin katılması, yalnızca eylemin değil, aynı zamanda emek ve işin de önemini ortaya koyar. Bu bireylerin varlığını hesaba katmak, onlara bir dünya sunmak ve bu dünyayı sürdürülebilir kılmak, düzenleyici bir çabanın ürünüdür. Emek, biyolojik yaşamın devamı için zorunlu olan ve doğanın döngüsellğine bağlı süreçleri ifade eder. Buna karşılık iş ya da üretim faaliyeti, doğaya biçim vererek onu insan yapımı nesnelere dönüştüren etkinliktir. Bu nesneler, belirli bir amaca hizmet eder ve insan eliyle hem yaratılabilir hem de yok edilebilir, ancak doğanın işleyişine bütünüyle karşı koyamazlar. Kullanılmadıklarında zamanla çözülerek doğaya geri dönerler. Bu anlamda insan yapımı dünya, doğanın bitimsiz tekrarına karşı bir direnç teşkil eder, ancak ondan tamamen bağımsız da değildir (Arendt, 1958/1994, ss. 135–136).

Eylem ise insan dünyasını belirleyen en temel etkinlik olarak, doğanın döngüsellğine ve üretimin amaçlılığına kökten bir karşıtlık taşır. Emek ve üretim faaliyetleri dünyayı biçimlendirirken, eylem bu dünyaya

“anlam” kazandırır (Arendt, 1958/1994, ss. 241–242). Üretilen nesneler belirli bir amaca yönelik olarak ortaya konur ve kullanılmadıklarında yok olabilirler; oysa eylem, belirli bir hedefe yönelmekten ziyade, öngörülemezliği ve sürekliliğiyle insan dünyasının inşasında kurucu bir rol oynar. Eylemin en ayırt edici özelliği, geçmişin tekrarına indirgenememesi, dünyada yeni bir başlangıcın imkânını taşımasıdır. İnsanlar, yalnızca doğanın bir parçası oldukları için değil; eyleyerek ve konuşarak dünyada görünür hale gelir, kendilerini ortak bir gerçeklik alanında ortaya koyarlar. Bu etkinliklerin zemininde ise insani çoğulluk yer alır: İnsanlar ancak birbirlerinden farklı ve aynı zamanda eşit olduklarında birlikte yaşayabilir ve ortak bir dünya kurabilirler. Konuşma ve eylem, insanın yalnızca biyolojik bir varlık olmadığını, kimlik sahibi bir varlık olarak anlam ürettiğini ortaya koyar (Arendt, 1958/1994, ss. 243–245). Bu anlamda, eylem ve konuşma, insan için adeta “ikinci bir doğuş” niteliği taşır; kişi yalnızca doğmakla kalmaz, kendisini bir anlatı içinde dünyaya yerleştirir. Oysa emek ve üretim, yaşamsal zorunluluklara ve faydaya dayalıdır; buna karşılık eylem ve konuşma, insanın özgürlüğünü gerçekleştirdiği alanlardır. Gerçek anlamda yaşamak, yalnızca bedensel varlığı sürdürmek değil, dünyada bir iz bırakabilmektir; aksi takdirde insan yaşamı, yalnızca zamanla ölüme yaklaşan bir süreç olmaktan öteye geçemez (Arendt, 1958/1994, s. 241).

Daha önce genel hatlarıyla ele aldığımız totalitarizmin yükselişi ve toplama kamplarındaki insanlıktan çıkarma süreçlerine dair Arendt’in analizi, bu noktada artık daha açıklıkla kavranabilir: İnsan, kendiliğindenliğini ve bireyselliğini yitirdiğinde, hayvanların dahi sahip olduğu içgüdüsel tepkilerden yoksun, yalnızca yaşamsal işlevleri sürdüren bir varlığa indirgenir ve böylece dünyadaki anlamlı mevcudiyetini de kaybeder. Totaliter rejimlerde özgür eylem tehlikeli görülür, çünkü eylem hem içeriği hem de sonuçları bakımından öngörülemez ve denetim altına alınamaz. Kamplarda uygulanan insanlık dışı süreçlerin bir benzeri, modern toplumlarda eylemin giderek silinmesiyle ortaya çıkar; birey, türün hayatta kalma sürecine eklemlenen edilgin bir varlığa dönüşür. Bu çerçevede, Arendt’in modern dünyada eylemsizlik eleştirisi daha derin biçimde kavranabilir: Modern toplumlar, emeğin ve işin merkezi rolünü artırarak bireylerin özgür eylem alanlarını daraltmış, politikanın anlamını da dönüştürmüştür. Politika artık yalnızca ekonomi, güvenlik, sağlık ve altyapı gibi yaşamsal işlevlerin sürdürülmesine indirgenmekte, yaşamın korunmasıyla özdeşleşmektedir.⁹ Oysa Arendt’e göre politikanın asli anlamı, bireylerin öngörülemez ve özgür eylemleri aracılığıyla dünyada yeni bir başlangıç yapabilme kapasitesinde yatar. Bu nedenle modern dünyada eylemin yitimi, yalnızca bireyin özgürlük kaybı değil, politik alanın da çözülmesi anlamına gelir. Eylemsizlik, insanın anlam kaybına uğramasına, dünyaya yabancılaşmasına ve aidiyet hissinin yitirmesine yol açmaktadır.

Arendt’in modern toplum ve politika eleştirisi biyopolitik bir çerçevede değerlendirildiğinde politikanın özgür eylemin alanı olmaktan çıkıp yalnızca çıplak yaşamın idamesine yönelik teknik bir yönetim meselesine indirgenmesiyle şekillenir. Arendt (1958/1994) “toplumsalın yükselişi” başlıklı analizinde, emek toplumlarının yükselişiyle birlikte yaşamın gerekliliklerinin kamusal alana taşındığını ve böylece politikanın bu zorunlulukların idaresine sıkıştığını savunur (ss. 59–73). Onun örneğini izleyerek söyleyecek olursak Antik site-devlet modelinde kamusal ve özel alanlar arasında belirgin bir ayrım varken, modern ulus-devletle birlikte bu sınırlar

bulanıklaşmış; kamusal alan, biyolojik yaşamın idaresine tahsis edilmiştir. Ulus, giderek insanüstü bir aileye dönüşmüş; modern devlet ise kolektif bir ev idaresine evrilmiştir (Arendt, 1958/1994, s. 48). Bu dönüşüm sonucunda konuşma ve eylemin anlamı silinirken geriye yalnızca zorunluluklarla baş edilen bir özel yaşam ve nesneler üretilen bir dünya kalır.

Bu nedenle, Arendt'e göre "haklara sahip olma hakkı" yalnızca bir yurttaşlık statüsü değil; bireyin dünyada anlamlı bir yer edinmesiyle, yani görünür ve etkili bir özne olabilmesiyle ilgilidir.¹⁰ İnsan hakları bu bağlamda yalnızca pozitif hukuki düzenlemeler aracılığıyla değil, aynı zamanda ortak bir dünyanın inşasına yönelik politik çaba yoluyla da korunabilir. Ancak Arendt'in düşüncesinde bu politik alan, kişinin "çıplak" haliyle var olabileceği bir yer değildir; hatta ona göre politika alanı, çıplaklığı değil, maskeyi gerektirir. Politik görünürlük, bireyin özel benliğini gizleyerek kamusal sesini güçlendiren bir *persona*, yani maske aracılığıyla mümkündür. Dolayısıyla, hukuki kişilik yalnızca soyut ve normatif bir kurgu değil, aynı zamanda bireyin politik sahnede anlamlı biçimde konuşmasını ve eylemde bulunmasını mümkün kılan zorunlu bir zemindir (van der Walt, 2012, s. 66).

Arendt'in hukuki maskeyi, doğallığın çıplaklığı ile kamusal görünürlüğe sahip politik öznellik arasında aracılık eden bir form olarak kavramsallaştırması, yalnızca hukuk anlayışındaki gerilimleri değil, aynı zamanda onun politikanın fenomenolojisine yönelik pek çok eleştirinin odaklandığı temel ayrımı görünür kılar. Bu eleştirilerin merkezinde, Arendt'in özgürlüğe dayalı politik eylemi, başkalarının iradesine hükmetmek üzere başvurulmuş araçsal şiddetten ve zorlama biçimlerinden kesin çizgilerle ayırma çabası yer alır.¹¹ Bu ayrım, özgürlükle tanımlanan politik alan ile zorunluluğun belirlediği politika dışı alanlar —Antik dönemde hane (*oikos*), modern çağda ise "sosyal alan"—arasında katı sınırlar inşa edilmesiyle pekiştirilir. Arendt'in hem Marx hem de Fransız Devrimi'ne yönelik eleştirilerinde belirginleşen bu yaklaşım, onun özgürlük ile zorunluluk, politika ile ihtiyaç arasındaki ayrımı neden bu denli ısrarla vurguladığını anlamak açısından kritik bir çerçeve sunar.¹²

Arendt'e (1963/2012) göre Fransız Devrimi, özgürlüğü inşa etme idealinden saparak halkın temel ihtiyaçlarına—giyinme, beslenme, üreme gibi—odaklanan "Baldırı Çıplaklar Hakları"na (*Rights of the Sans-Culottes*) yönelmiş ve böylece İnsan Hakları, politik özgürlüğün değil, zorunluluğa dayalı taleplerin aracı hâline gelmiştir (ss. 77–78). Bu dönüşüm, yalnızca Fransız Devrimi'nin değil, onu izleyen tüm modern devrimlerin kırılma noktasını teşkil eder. Arendt (1963/2012), Marx'ın yoksulluğu doğal bir durum değil, zorla mülksüzleştirme ve sömürüyle inşa edilmiş politik bir düzenleme olarak kavrayışını modern sosyal teori açısından önemli bir ilerleme olarak görür. Ancak ona göre Marx'ın özgürlük idealini ekonomik eşitlik ve adalet hedeflerine tabi kılması, politik olanın özgün niteliğini silikleştirir; kamusal özgürlük tahayyülünü zayıflatır (Arendt, 1963/2012, ss. 81–82). Bu bağlamda Arendt'in (1958/1994) Marx eleştirisi, yalnızca emeğe dair kavramsal bir itiraz değil, aynı zamanda modern politik tahayyülde yaşanan tarihsel bir sapmayı görünür kılma çabasıdır (s. 146). Emeğin politik alana taşıdığı özgürlük potansiyeli zamanla kaybolmuş; emek hareketlerinin başlangıçta sahip olduğu politik karakter, yalnızca ekonomik taleplere indirgenmiş ve bunun sonucunda da kamusal özgürlük, kitlesel tüketim kalıplarının belirlediği bir aynılık rejimine teslim edilmiştir.¹³

Bu eleştirinin en belirgin örneği ise Arendt'e göre Fransız Devrimi'dir, çünkü Robespierre ve Saint-Just'in yoksulluğa duyarlılığı, devrimi bir özgürlük projesinden çıkarıp acı içindeki bireyleri kurtarmayı amaçlayan ahlaki bir merhamet politikasına dönüştürmüştür. Yurttaşlar artık çoğul bir politik topluluğun eşit üyeleri değil, yardım edilmesi gereken muhtaç bireyler olarak görülmüş; böylece hukuk ve adalet geri plana itilmiştir. Büyük acılar karşısında hukukun tarafsızlığı devrimciler tarafından kayıtsızlıkla özdeşleştirilmiş ve devrim, halkın mutluluğu adına hukuku askıya alarak politik özgürlüğün ön koşulu olan çoğulluğu ve kamusal tartışma zeminini ortadan kaldırmıştır (Arendt, 1963/2012, s. 117). Arendt'in burada vurguladığı temel kaygı, Marx'ın özgürlük ile emek arasında kurduğu gerilimli ilişki kadar, devrimci politikanın merhamet temelli yürütülmesinin taşıdığı tehlikeli potansiyeldir. Çünkü ona göre, emek ve merhamet, politik farklılığın yerini zorunluluğun ve aynılığın aldığı toplumsal bir düzenin temelini atar. Özellikle acıma, aciliyet talebiyle hareket ederek, insanları birbirinden ayıran ve onları aynı zamanda ortak eyleme açan mesafeyi—kamusal alanın ve politikanın zemini olan “ara-lık”—ihlal eder ve ortadan kaldırır (Arendt, 1963/2012, s. 111).

Arendt'in bu bağlamdaki en çarpıcı tespitlerinden biri, devrimcilerin bireyleri yüzlerindeki “sahte maskelerden” —yani toplumsal rollerinden, sınıfsal aidiyetlerinden ve temsil biçimlerinden—arındırarak onları “doğal” insana indirgeme çabalarıdır. Robespierre ve takipçileri, erdemi içsel saflıkla özdeşleştirerek politikayı ahlaki bir arınma süreci olarak kurgulamış; bu doğrultuda, Eski Rejim'in en büyük günahı olarak gördükleri maskeleri yırtma arzusu doğrultusunda yurttaşların hukuki kimliklerini, yani personalarını da ortadan kaldırmışlardır. Böylece devrim, herkesin eşit olduğu özgürlükçü bir politik düzen kurmak yerine, bireyleri hukuki korumadan mahrum bırakmış ve onları kimliksiz, savunmasız bir “çıplak yaşam”a indirgemıştır (Arendt, 1963/2012, s. 127). Arendt'e göre, bu “maskeyi yırtma” arzusu, yani görünüş ile temsil arasındaki tüm biçimleri sahici bir öz uğruna bertaraf etme çabası, politikanın doğasına dair derin bir yanlış anlamayı yansıtır. Devrimciler, içtenliği, kalbin derinliğini ve ahlaki saflığı politik ölçüt hâline getirerek politikayı bir samimiyet testine dönüştürmüş; böylece kamusal rolleri riyakârlıkla özdeşleştirmişlerdir (Arendt, 1963/2012, s. 137).

Oysa Arendt'e (1963/2021) göre, riyakârlık bir maskeyi bilinçli olarak takmak değildir, aksine toplumsal rolün ustaca içselleştirilmesiyle ortaya çıkar. İkiyüzlü kişi, sahte görünüş ile hakikat arasında bir fark gözetmeksizin rolünü öylesine sahiplenir ki artık ortada bir oyun bile kalmaz. Bu nedenle “maskenin düşmesi”, yeni bir hakikati açığa çıkarmaz, sadece bir boşluk yaratır (s. 133). Devrim bu anlamda, hakikate ulaşmak adına yalnızca maskeyi değil, maskeyi mümkün kılan hukuki kişiliği de imha etmiştir. Arendt'in bu çözümlemesinde önemli olan bir başka nokta, ikiyüzlülüğün yalnızca aldatıcı bir niyet ya da yalana başvurma eylemi değil, daha derin bir özdeşleşme biçimi olmasıdır. Yunanca kökeniyle *hypocrite*, bir “oyuncu”yu ifade eder. Bu bağlamda ikiyüzlü kişi, kamusal bir performans sergilerken aynı zamanda kendi rolünün sınırlarını unuttur; bir “öteki-ben”e (*alter ego*) sahip olmadan tüm benliğini o role hapseder. Böylece performans ile öz arasındaki sınırlar silinir ve hakikat, değişmeyen sabit bir iç özü temsil eden bir şey gibi algılanmaya başlanır (Arendt, 1963/2012, s. 133). Arendt (1963/2012) bu tartışmayı Sokrates ve Machiavelli'ye atıfla açarak, bireyin hem kendisine hem de başkalarına nasıl görüldüğü arasındaki ayrımı vurgular (ss. 131-132). Bu ayrım, özbilincin temel koşuludur.

Ancak ikiyüzlü kişi bu ikiliği ortadan kaldırdığında aslında sahiciliğin temeli olan eleştirel kendilik bilincini de yitirir (Moruzzi, 2000, s. 35).¹⁴

Dolayısıyla Arendt, ikiyüzlülüğü hakikatin özü ile dünyadaki görünümü arasında basit bir çelişki olarak değil, bu iki düzey arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu sorunu üzerinden ele alır. Onun politik fenomenolojisinde gerçeklik, sabit ve özsel bir hakikat olarak değil, performatif biçimde ortaya çıkan, değişken ve çoğul bir olgudur. Ne hakikat ne de benlik önceden belirlenmiş bir özdür; her ikisi de insanın dünyada-ötekiyle ilişkisi içinde şekillenir. Bu bağlamda, bireyin politik özne hâline gelebilmesi, özel hayatın karmaşasını perdeleyen ve kamusal alanda anlamlı bir görünüm kazandıran bir “maske” aracılığıyla mümkündür (Moruzzi, 2000, s. 26). Kamusal maskeyi düşürme arzusu; her türlü temsili, doğrudan bir içtenlik ya da doğallık zemini lehine gözden düşürme çabası, Arendt’e (1963/2012) göre insanı politik alandan uzaklaştırır. Bu durumda insan, konuşan ve eyleyen bir varlık olmaktan çıkarak yalnızca ihtiyaçları üzerinden tanımlanan sessiz ve çıplak bir varlığa indirgenir (s. 138).

Ancak burada özellikle vurgulanması gereken nokta, Arendt’in politik fenomenolojisinin bedensel varoluşu basitçe dışlamadığıdır. Aksine, bedeni yalnızca fiziksel bir gerçeklik olarak değil, insanın dünyada-olma hâlinin asli ve ilişkisel bir yönü olarak kavrar. Bu yaklaşım, Arendt’in düşüncesinde doğarlık kavrayışının merkezî önemini ortaya koyar; zira doğarlık, bedensel varoluşun politik görünürlüğe imkân tanıyan bir boyut olarak ele alınmasını mümkün kılar. Bu nedenle, Arendt’in düşüncesinde doğarlık kavrayışının, doğalcı ve kültürelci ikilikleri aşan; *zoē* ile *bios* arasındaki ayrımı ise katı ve hiyerarşik biçimde yeniden üretmek yerine, bu ayrımı ilişkisel ve dinamik bir düzlemde yeniden düşünmeye çağırان bir perspektif sunduğunu savunacağız. Bu perspektif yalnızca Arendt’e yöneltilen biyopolitik eleştirilere alternatif geliştirmekle kalmaz, aynı zamanda kişi anlayışının etik ve politik boyutlarını birlikte düşünebileceğimiz bir imkân alanı da açar.

Çıplak Yaşamdan Ortak Dünyaya: *Zoē/Bios* Eşiğinde Hukuk ve Hukuki Kişilik

Arendt’in doğalcılık eleştirisi, onun biyopolitik yaklaşımının temelinde bulunan eğilimleri açığa çıkardığı gibi, çağdaş politik ve felsefi tartışmalara da aydınlatıcı bir perspektif sunar. Ona göre modern düşünce tarihindeki kırılma noktalarından biri, on yedinci yüzyılda mekanik dünya görüşünün yerini, organik yaşamın gelişimini merkeze alan bir anlayışa bırakmasıdır. Daha önce evreni yöneten üstün bir düzenin simgesi olan saat metaforu, yerini biyolojik evrim modeliyle açıklanan bir gelişim anlayışına terk etmiş, böylece insan, artık doğadan ayrılmış bir bilinç varlığı olmaktan çıkmış; bedensel süreçleri aracılığıyla doğaya bağlanan bir organizmaya dönüşmüştür. Arendt (1958/1994), Kartezyen özne-nesne ayrımının, canlı organizmanın doğayla kurduğu metabolik ilişki içinde silinmeye çalışıldığını, bunun da insanı düşünsel varoluşundan ziyade, biyolojik süreçlerine indirgeyen bir anlayışı meşrulaştırdığını savunur. Bu çerçevede on dokuzuncu yüzyıl materyalizminin temelini oluşturan doğalcılık hem Kartezyen ikiliği aşmak hem de felsefe ile bilimi “yaşam” kavramı üzerinden uzlaştırmak gibi bir işlev üstlenmiş görünmektedir (s. 425).

Bu bağlamda, Arendt’in çağdaş biyopolitik tartışmalarda önemli bir referans noktası teşkil ettiğini belirtmek gerekir; zira biyolojik yaşamın politik denetim ve tahakkümün nesnesi hâline gelişini analiz etme

biçimi, özellikle totalitarizmi bir biyopolitik fenomen olarak ele alışı, Foucault ve Agamben gibi düşünürlerdeki biyopolitik eleştirilerin öncüsü olarak görülmesini sağlamıştır. Yaşam politikasının nasıl olup da ölüm politikasına dönüşebildiğini göstermesi bakımından Arendt'in katkısı dikkat çekicidir, ancak yine de onun, politikayı biyolojik belirlenimlerden tamamen ayırdığı ve bu nedenle doğal gereksinimleri politik özgürlük alanından katı bir şekilde dışladığı gerekçesiyle eleştirildiğine dikkat çekmiştik.¹⁵ Gerçekten de Arendt'in eserlerinde eylem ve politika, neredeyse istisnasız bir şekilde biyolojik zorunluluktan azade, özgürlük temelli bir etkinlik alanı olarak kurgulanmakta, böylece politik olan ile doğal olan arasında neredeyse aşılmaz bir mesafe oluşturulmaktadır.

Öte yandan, Arendt yalnızca totalitarizmin ölüm politikalarını doğuran biyopolitik mekanizmaları teşhir etmekle kalmamış, aynı zamanda bu doğalcı yaklaşımın karşısına, insan doğumunu ve çoğulluğunu merkeze alan bir özgürlük politikası yerleştirmeye çalışmıştır. Miguel Vatter'in (2014) isabetle dikkat çektiği gibi, eğer insanın biyolojik süreçlere bağımlılığı, Arendt'in düşüncesinde politika ve eylem alanının tamamen dışına atlıyorsa ve bu çerçevede onun düşüncesi bu denli "anti-biyolojik" bir karakter taşıyorsa, o zaman Arendt'in neden özgürlüğü doğum kavramına dayandırdığı sorusu haklı olarak gündeme gelir (s. 129). Bu sorunun önemi, Arendt'in doğarlık kavramının, yalnızca özgürlüğün imkânı olarak değil, aynı zamanda *zoē* ile *bios* arasındaki ilişkiyi olumlu bir yaşam politikası çerçevesinde yeniden düşünmeye imkân tanıyan bir ilke olarak okunabileceğini göstermesinden ileri gelir.¹⁶ Bu doğrultuda, Arendt'in özgürlük fikrini yalnızca doğanın dışında konumlandırıran bir perspektif olarak değil, biyolojik yaşamın tahakküm nesnesi olmaktan çıkarılıp politik direnişin öznesi hâline gelebileceği bir olanak olarak düşünmek mümkündür. Gerçekten de Arendt'in politika anlayışı çoğu kez Aristoteles'ten devralınan, bütünüyle "insanlaşmış" yaşam (*bios*) ile "hayvansı" yaşam (*zoē*) arasındaki ayrıma dayalı olarak yorumlanmakta ve bu ayrım, onun çoğulluk ve eylem kavramları ile birlikte doğrudan politik olanın kuruluşuna bağlanmaktadır.¹⁷

Arendt'in metinlerinde politik özgürlüğün yalnızca *bios politikos* içinde gerçekleşebileceği, buna karşılık *zoē* düzlemine indirgenen her yaklaşımın politikayı yok sayacağı vurgusunun baskın olduğu açıktır; ne var ki, totalitarizm çözümlemelerinin ardından geliştirdiği "doğarlık" kavramı, bu dikotomiye yalnızca yeniden teyit etmekle kalmaz, aynı zamanda *zoē* ile *bios* arasındaki sınırın bizzat kendisini sorunsallaştırır. Öncelikle Arendt (1958/1994), doğumu elbette biyolojik bir süreç olarak kabul eder, fakat onu salt biyolojiyle sınırlamaz: Bir bireyin dünyaya gelişiyle yalnızca yeni bir yaşam (*zoē*) başlamaz, aynı zamanda insana yeni başlangıçlar yapabilme yetisi—Augustinus'un deyişiyle *creatura Dei* olarak "başlangıç yapabilen bir başlangıç" olma kudreti—bahşedilir (ss. 242-243). Dolayısıyla insan doğumu, yaşamı sürdürmenin ötesinde, eylem ve söz aracılığıyla politik alanda kendini görünür kılan bir varlığın ortaya çıkışıdır. Bu anlamda doğarlık, yalnızca *zoē* ile *bios* arasındaki geçiş değil, aynı zamanda *zoē*'nin *bios*'a açık bıraktığı yarığa, yani biyolojik sürecin içinde saklı politik imkânı işaret eder.

Bu nedenle "doğum", Arendt'in (1958/1994) gözünden, salt biyolojik bir olgu değil, insan dünyasının hem sürekliliğini hem de yenilenme kapasitesini mümkün kılan varoluşsal bir başlangıçtır; her doğum, eşzamanlı olarak ikinci bir "doğuş" üretir ve yeni bir özgürlük ihtimalini dünyaya katar (s. 241). Böylece söz ve

eylemle kamusal alana girer, çıplak varoluşumuzu üstlenir ve dönüştürürüz. Hanna Fenichel Pitkin'in (1998) eleştirisinin tersine, doğarlığı *zoē* ile *bios* arasında katı bir ayrımı perçinleyen bir şema olarak okumak yerine, her seferinde dünyayı tazeleyen bir mucize/olay—politikanın varoluşsal koşulu—olarak düşünmek daha verimli bir bakış açısı sunar (s. 329). Aksi hâlde doğumu, önceden kurulmuş bir politik düzenin içkin bir işlevine indirgemek, Arendt'in doğalcılık eleştirisini göz ardı ederek politik olanı Aristotelesçi "politikanın insan doğasına içkin olduğu" anlayışına yeniden tâbi kılmak olur (Vatter, 2014, s. 147). Oysa Arendt'te (1958/1994) "ikinci doğum", yani eyleyen bir varlık olarak özgür özneye dönüşüm, herhangi bir zorunluluktan kaynaklanmaz fakat onun itici gücü, doğduğumuz anda dünyaya gelen o ilk başlangıçtır ve biz bu başlangıca, kendi irademizle yeni bir eylem başlatarak yanıt veririz (s. 241). Bu çerçevede Arendt'in doğarlık kavramı, yaşamın nesne statüsünden çıkıp özgürlüğün öznesi hâline gelmesini mümkün kılan varoluşsal bir geçiş noktası olarak kavranabilir. Ona göre özgürlük, doğal zorunluluğun ötesine geçebilme kapasitesiyle, yani doğarlıkla koşulludur; yaşamın içkin bir gerçekliği olmakla birlikte ona indirgenemez, doğal bir içgüdü değildir ama doğum sayesinde mümkün hâle gelir. Bu bağlamda doğarlık, özgürlüğün hem çıkış noktası hem de sürdürülebilirliğini sağlayan temel ilkesi olarak düşünülmelidir. Eylem, doğarlığın sürekliliğini temsil eder ve başkalarının da yeni eylemler başlatmasına olanak tanır; bu yönüyle özgürlük, bireysel bir ayrıcalıktan ziyade çoğulluk içinde ortak bir dünya kurma kapasitesi olarak anlaşılmalıdır (Vatter, 2014, ss. 151–152).¹⁸

Bu bağlamda Arendt'in "iki doğuş" fikri—biyolojik doğum ile kamusal eylem yoluyla gerçekleşen ikinci doğum— (Durst, 2004, s. 780) insan eylemini ve özgürlüğünü biyolojik yaşamla yeniden ilişkilendirme çabası olarak görülebilir ve bu yönüyle politik olanı klasik temellerin ötesinde, farklı bir ontolojik zeminde yeniden düşünmeye imkân sağlar. Arendt'in bu yaklaşımı, onun yaşamı reddeden değil, onu olumlayan ve anlamla donatan bir biyopolitika tahayyülüne sahip olduğunu; dolayısıyla hukukun bu süreçte üstlendiği çelişkili işlevlerin yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyar. Nitekim doğarlık kavramı aracılığıyla bakıldığında, Arendt'in yaşam anlayışının, yaşamı basitçe pasif ve nesneleştirilmiş bir *zoē* olarak kodlayan geleneksel ayrımın ötesine geçtiği ve yaşamın politik olarak etkin bir özgürlük zemini olan *bios*'a açılmasını mümkün kılan bir eşığe işaret ettiği görülür. Bu perspektiften doğarlık, *zoē*'nin tümüyle terk edildiği değil, özgürlüğe yöneldiği bir eşik olarak anlaşılabilir; insanların farklılık ve yenilik üretme kapasitesinin koşulu ve güvencesi olan bu eşik, aynı zamanda kamusal görünürlüğün imkânı olarak "maske"ye (*persona*) duyulan ihtiyaçla da doğrudan ilişkilidir. Yukarıda ortaya koyduğumuz gibi, Arendt açısından hukuki kişi kavrayışının sunduğu maske, önceden biçimlenmiş, bireyi pasifleştiren bir iktidar aracı değil, aksine bireyin kamusal alanda görünürlük kazanmasını mümkün kılan, politik eylemle birlikte kurulan fenomenal bir yapıdır. Dolayısıyla hukuki kişilik, sadece dışsal bir statü değil, bireyin kamusal ve politik kişiliğinin kurucu unsurudur.

Buradan hareketle, yaşamın özgürlüğe açılan eşığında yer alan farklı olma hakkı, yeni bir kendilik olarak özgürlük hakkı, doğrudan doğruya "haklara sahip olma hakkı" ile bağlantılıdır. Maske bu bağlamda yalnızca görünürlüğün değil, aynı zamanda ortak dünyanın temsilidir. İnsan, ancak bir maske takabildiği, yani tanınabilir bir rol üstlenebildiği ölçüde hukuki kişilik edinir ve bu kişilik sayesinde ortak dünya sahnesinde eyleme

kapasitesine kavuşur. Arendt'e göre eylem —ve onun uzantısı olarak haklar— ne tamamen kurumsallaşmış bir hukuk düzeninin içinde ne de onun mutlak dışında yer alır; bilakis, hukuksuzluk ile hukuk, doğa (*zoē*) ile yurttaşlık (*bios*) arasında sürekli yeniden çizilen sınır çizgisinde belirir. Bu nedenle Arendt'in insan haklarına dair eleştirisi, yalnızca pozitif hukukun yetersizliğine değil, aynı zamanda ortak dünya fikrinin eksikliğine yöneliktir. İnsan, haklara sahip olma hakkını sadece doğal bir varlık olarak değil, sahneye çıkabilen, yani bir rol üstlenerek başkalarının önünde görünür olabilen bir varlık olarak elde eder. Charles Barbour'un (2012) da işaret ettiği gibi, Arendt'e göre haklar hem bir ontolojik verililiktir —çünkü her bireyin dünyaya gelişiyle temsil edilen doğallığa, yani yeni başlangıçlara dayanır— hem de varoluşsal bir başarıdır; zira bu kapasite, Arendt'in “görünüş alanı” olarak adlandırdığı, insan çoğulluğunun mümkün olduğu kamusal mekânın fiilen yaratılmasını gerektirir ve bu alanla eşzamanlıdır (s. 308).

Dolayısıyla Arendt'e göre gerçek politika, doğrulukla koşullanan eylem yetisinin ortaya çıkabildiği özgürlük alanlarının, yani ortak dünyanın varlığıyla mümkündür. Politika, onun düşüncesinde yalnızca kurumsal yapılarla değil, çoğulluğun fiilen yaşandığı, birden çok bakış açısının bulunduğu yaratıcı ve çatışmalı kamusal alanla tanımlanır. Bu alan, bireylerin öznel deneyimlerinin dışavurumu değil, çoğul perspektiflerin birbirine görünür kılındığı ve tanındığı bir ilişkisellik zemini olarak şekillenir. Bu bakış açısından Arendt'e göre politika, *zoē*'nin doğal tekrar alanından çıkıp *bios*'un özgürlük ve farklılık alanına geçmek değildir; kamusal, doğuştan var olan bir “öz”ün dışavurumu ya da açığa çıkışı olarak değil, görünür olmanın kendisinin kurucu olduğu bir eylemsellik süreci olarak düşünülmelidir. Bu nedenle insan, Arendt'in politika anlayışında türsel özün tekrar eden bir örneği olarak değil; çoğulluğun içindeki tekillik olarak, yani başkalarına görünür olan bir fark olarak belirir. Onun politika kavrayışında belirleyici olan unsur doğa değil, görünüş ve ilişkidir.¹⁹

Bu bağlamda Arendt'in insan hakları düşüncesi de çoğulluk ilkesine dayanır, çünkü insan hakları, bireyin doğasından ya da herhangi bir evrensel özünden değil, başkalarıyla birlikte bir dünyada yaşamak zorunda oluşundan kaynaklanır. Ancak bu hakların sürekliliği, insanların birlikte inşa ettiği ortak bir dünyanın fiili varlığına bağlıdır. Hukuk ise bu ortak dünyanın inşasına katkıda bulunur; sınırlar çizer, çerçeveler belirler ve politik eylemlerin içinde gerçekleşebileceği yapısal bir zemin sağlar.²⁰ Nitekim Arendt, hukukun bu işlevini, her yeni doğumla gelen yenilik potansiyelini sınırlandıran ama aynı zamanda onu koruyan bir çerçeve olarak tanımlar. İnsan eylemlerinin öngörülemezliği, hukukun sağladığı istikrarla dengelenir; yasalar, geçmiş ile gelecek arasında bir köprü kurarak yeni başlangıçların kolektif bir dünyada anlamlı hale gelmesini sağlar. Bu yönüyle hukuk, politik yaşamın sürekliliğini ve çoğulluğunu muhafaza eden bir hafıza işlevi üstlenir (Arendt, 1951/2014c, s. 292).

Nitekim Arendt'e göre, totaliter rejimler tam anlamıyla hukuksuz değil, ideolojik bir zorunluluğa dayanan hareket mantığına bağlı olarak işleyen özgün bir yasallık üretir; bu rejimlerde hukuk, sabit ilkeler ve ortak uzlaşıya dayanan bir düzen olmaktan çıkarak, sürekli değişen ideolojik hedeflere hizmet eden işlevsel bir araca dönüşür. Böylece yasalar ve kurumlar, bireyleri yerleştiren, sınırlayan ve çoğulluk içinde bir arada yaşamayı mümkün kılan çerçeveleme işlevlerini yitirir; hukuk, ortak bir dünya kurmanın zemini olmaktan çıkarak, bireyleri yalnızca çıplak hayata indirgeyen bir tahakküm mekanizmasına dönüşür (Arendt, 1951/2014c,

s. 288). Bu nedenle Arendt, hukuku yalnızca politik düzenin değil, insanlığın varoluşunu sürdürebilmesinin temel koşulu olarak görür.

Hukuk, politik eylemin sürekli ve sınırsız hareketine karşı bir denge ve istikrar unsuru işlevi görerek eylemin gerçekleştiği kamusal alanı kuşatan ama onun yerine geçmeyen bir çit ya da koruyucu sınır niteliği taşır. Arendt (2005) hukukun bu kurucu ve sınır koyucu işlevini, Antik Yunan'ın politika öncesi ve kural koyucu anlamda kullandığı *nomos* kavramına atıfla tanımlar, ancak bu sınırlılığı aşmak amacıyla, Roma'ya özgü *lex* anlayışıyla bir karşılaştırma yapar (s. 186).²¹ *Nomos*'un aksine, *lex* Arendt'in (1963/2012) düşüncesinde yalnızca bir yasa koyma edimi değil, bireyler ve topluluklar arasında kalıcı ilişkiler tesis eden, karşılıklı rıza, konuşma ve ikna süreçlerine dayanan bir sözleşmeler bütünü olarak anlaşılır (s. 252). Bu bağ kurucu²² yönüyle *lex*, yalnızca yurttaşlar arasındaki politik ilişkileri değil, aynı zamanda yabancılarla kurulan ilişkileri de kapsayan, ilişkiselliğe dayalı sürdürülebilir bir hukuk anlayışı olarak öne çıkar.

Arendt'in Antik Yunan'daki sınırlayıcı yasa modelini bütünüyle benimsemediği açıktır; zira orada yasa, ilahi bir kökene dayandırılmasa bile, nihayetinde öznelerin dışındaki kurucu bir otoritenin buyruğuna bağlı kalır ve yalnızca polis içindeki yurttaşlar için geçerlilik taşır; buna karşılık polis'in dışındaki ilişkilerde hukuk askıya alınır ve kadınlar, köleler ile yabancılar kurucu nitelikte bir "olumsuz dışlama"ya tabi tutularak politik alanın tümüyle dışına itilir (Owens, 2021, s. 256). Böylelikle *nomos*, "biz" ile "onlar" ayrımını katı bir sınırla tesis edebilse de farklılıkları buluşturacak ortak bir dünya yahut ilişki zemini kuramaz. Nitekim Yunanların hukuku sadece *nomos* (sınırlayıcı yasa) bağlamında kavramaları, farklı şehir-devletleri arasında kalıcı anlaşmalar yoluyla bir bağ tesis edememelerine ve nihayetinde politik varlıklarının sona ermesine yol açmıştır. Roma örneği ise tam tersi bir uçta konumlanır: Romalılar, Yunanların sınır ve ölçü fikrini içermeyen *lex* anlayışları nedeniyle sürekli genişlemeye zorlanan bir imparatorluğun kurbanı olmuş, bu sınırsız yayılma eğilimi onları eninde sonunda çöküşe sürüklemiştir (Arendt, 2005, ss. 187-188).

Bu tarihsel ve kavramsal tablo, Arendt'in hukuk düşüncesini çift yönlü bir yapı içinde temellendirdiğini gösterir: Hukuk, bir yandan sınır koyma (*nomos*), öte yandan bağ kurma (*lex*) işlevi taşır. Politik failler, güçlerini ortaklaştırabilmek için "bağlayıcı sözleşmeler ve vaatler" (*lex*) aracılığıyla, "sınırlayıcı yasaların" (*nomos*) barınabileceği istikrarlı dünyevî bir yapı inşa etmek zorundadır. Böylece hukuk, hem belirli bir politik alanın sınırlarını çizer hem de o alan içinde farklı bireyler ve topluluklar arasında ilişkiler tesis eder. Arendt'e göre bu ilişkisellik, hukuku salt normlar toplamı olmaktan çıkarıp politik eylemin zemini olan ortak dünyanın kurucu bileşeni hâline getirir; ancak bu çerçevede dahi Arendt'in *nomos-lex* ayrımını bütünüyle sistematik bir teoriye dönüştürdüğü, yahut dışlayıcı boyutlarını tam anlamıyla dikkate alabildiği söylenemez: *Nomos*'un, dışsal bir yasa koyucunun buyruğuna bağlı olduğu ölçüde zorunlu olarak kapsayıcı-dışlayıcı bir sınır ürettiği ve kurduğu kimliğin alternatif topluluk biçimlerini ya da farklı kendilik anlayışlarını marjinalleştirebileceği yönündeki eleştiriler tamamen bertaraf edilmiş değildir (Breen, 2012, ss. 16, 27-28).

Bununla birlikte Arendt'in totaliter rejim eleştirisinde *nomos* fikrine başvurması, hukuk-politika ilişkisinin ve "haklara sahip olma hakkı"nın gerçek anlamının anlaşılması bakımından önemlidir. Devletsiz

bireyler, hukuki kişiliklerini kaybettiklerinde, yerleşik bir topluluğa ya da yasal düzene aidiyet duygusunu da yitirirler. Böylece yalnızca hukukun korumasından mahrum bırakılmaz, aynı zamanda kamusal alanda görünür olma imkânlarını da yitirerek hem “hukuk-dışı” hem de “dünya-dışı” hâle gelirler. Arendt’e (2005) göre hukukun geçerli olduğu alan, insanların özgürce hareket edebileceği dünyevi bir mekânı temsil ederken bu alanın dışında kalan yerler yasadışı ve dünyasız “çöller” olarak tanımlanır (s. 190). Bu nedenle Arendt (1951/2014a), insan haklarının beyannamelerde kalan soyut ilkeler olmaktan çıkarılarak insan onuruna gerçek bir güvence kazandırılabilmesi için, yeni bir *nomos*’a—hem yerleştiren hem sınır çizen bir yeryüzü yasasına—ihtiyaç olduğunu vurgular (s. 12). Böyle bir yasa, hakların maddi içeriğinden ziyade, bireylere aidiyet, görünürlük ve politik koruma sağlayacak, ardından yeni ilişkiler ve bağlar (*lex*) kurmalarına imkân tanıyacak ortak bir dünya için ilkesel zemini oluşturmalıdır.

Arendt’in hukuku “sınırlama ve yerleştirme” işlevleriyle düşünmesi, hukuki kişilik kavramını salt biçimsel bir statüden ziyade bir birlikte-olma tarzı olarak kavramasına imkân tanır. “Haklara sahip olma hakkı” bu nedenle yalnızca pozitif haklara erişimi değil, bireyin görünür ve eyleyebilir bir özne olarak tanınmasını da içerir ve bu tanınma doğrudan hukuki kişiliğin, yani bir maskenin (*persona*) varlığına bağlıdır. Maske burada sahte bir yüz değil, bireyin *zoē* olarak çıplak yaşamdan çıkarak *bios* biçiminde kamusal ve tanınabilir bir özneye dönüşmesini sağlayan geçit formudur; ancak sabit bir kimlik de değildir. Arendt’e göre maske hem koruyucu bir sınır hem de başkalarıyla birlikte eyleyerek sürekli biçimlenen bir “oluş” alanıdır denebilir. Böylece hukuki kişi, *zoē* ile *bios* arasındaki farkı taşıyan ama aynı zamanda eylemle bu farkı aşarak kendini kuran bir varoluş biçimine dönüşür; hukuk bu maskeyi tanımlar, fakat maske yalnızca hukuka içkin bir form değil, kamusal alanı mümkün kılan eylemsel çoğullukla daima yeniden kurulan bir ilişkidir. Arendt’in hukuki kişiliği “maskeli özne” olarak düşünmesi, onun biçimsel kimlikleri aşma kapasitesini ve *zoē*’ye indirgenmeye karşı direncini gösterir: Hukuk, ancak sınır koyan ve aynı anda birlikte yaşamının mekânını kuran bir *nomos* olduğunda maskenin çoğulluk içindeki değişkenliğini barındırabilir.

Bu sebeple Arendt için hukuk, politik alanın yerine geçen değil, onu çevreleyen ve sürdürülebilir kılan koruyucu bir çit, yani bir *nomos* olarak düşünülmelidir. Bu sınırın amacı eylemin öngörülemezliğini bastırmak değildir, tersine eylemi mümkün ve görünür kılmaktır. Hak, Arendt’te bir “sahiplik” değil, eyleme kapasitesidir ve bu kapasite yalnızca başkalarıyla birlikte, belirli bir sınırın dâhilinde açığa çıkabilir. Eylem, hukukun ne bütünüyle içinde ne de tamamen dışındadır; “arada-durumda”, yani Agamben’in *zoē–bios* ayrımında somutlaşan eşikte gerçekleşir. Hukuk bu eşiği çevreleyen bir çit gibi davranarak eylemin sürdürülebilirliğini güvence altına alır, aynı zamanda keyfî yıkımı sınırlayan bir koruma zemini oluşturur. Dolayısıyla “haklara sahip olma hakkı” da pozitif hukukta yer alan bir hak maddesi ya da doğallığı varsayılan bir hak değildir; onun taşıyıcısı, insan ile yurttaş, *zoē* ile *bios* arasında salınmaya imkân tanıyan hukuki kişidir. Bu ara-varlık sayesinde hukuk, yalnızca sınır koyan değil, görünürlüğü ve eylemi mümkün kılan kurucu bir *nomos* işlevi görür. Böylelikle tahakküm karşıtı bir politik ontolojinin dayanağı hâline gelir.

SONUÇ

Bütün bu analizler, başta ortaya koyduğumuz temel sorunsalları yeniden düşünmeyi olanaklı kılmaktadır. Hukuki kişi anlayışının salt bir tahakküm aracı olarak değerlendirilemeyeceğini, tersine Arendt'in politik fenomenolojisinde, eyleme ve görünürlüğe dayalı bir varoluş kipliği olarak kavrandığını gördük. Bu bağlamda hukuki kişilik, yalnızca *bios* adına *zoē* üzerinde egemenlik kuran sabit bir maske değil, aynı zamanda *zoē*'nin kamusal alana açılarak *bios* ile ilişkilmesini mümkün kılan bir geçiş biçimi olarak ortaya çıkar. Arendt'in hakların temelini hukuki sahiplikten çok eyleme ve görünürlüğe dayanan bir kapasiteye yerleştirmesi, hukuku kişiyi temsil eden değil; onun kamusal etkinliğini mümkün kılan sınırları kuran bir yapı olarak konumlandığını göstermektedir. Dolayısıyla hukuki kişi, yalnızca yönetilen bir nesne değil, eyleyen, görünen ve maskesi aracılığıyla varlık kazanan bir özne olarak yeniden düşünülmelidir.

Bu çerçevede, çağdaş insan hakları söyleminde merkezi bir yer işgal eden hukuki kişi kategorisinin hem içerdiği potansiyel tehlikeleri hem de sunduğu imkânları değerlendirebilmek için Arendt'in politik olana dair fenomenolojisinin verimli bir zemin sunduğunu göstermeye çalıştık. Bu yazının odağı, hukuki kişiliğin fenomenolojisi olduğu için, Arendt'in insan hakları politikalarının kurumsal ve yapısal dönüşümüne yönelik çözüm önerileri kapsamlı biçimde ele alınamamıştır; ancak onun, devletlerarası ilişkilerle sınırlı geleneksel uluslararası hukuk anlayışını yetersiz bulduğu ve tüm insanlığı kapsayan, uygulanabilir ve güvence altına alınmış haklara dayalı yeni bir hukuk ve politika tahayyülü geliştirmeye çalıştığı rahatlıkla söylenebilir.²³ Özünde kozmopolit bir vizyon taşıyan bu yaklaşım, yalnızca mevcut hukuki düzenlemelerin iyileştirilmesini değil, aynı zamanda bağlayıcılığı olan yeni bir uluslararası hukuk düşüncesinin ortaya konmasını da gerektirir. Bu bağlamda Adriana Cavarero (2005), Arendt'in insan hakları anlayışını, ulus-devletin toprak merkezli yapısını sorgulayan bir politika olarak değerlendirir; bu yorum doğrultusunda, insan haklarının sahnesi bir ulus ya da yurt değil, önceden belirlenmiş sınırları olmayan ve karşılıklı konuşma yoluyla inşa edilen bir etkileşim alanı olarak tüm dünyaya açılır.

Bu doğrultuda Arendt'in "yeryüzü yasası" anlayışı, Kantçı kozmopolit hukuk geleneğinden ilham almakla birlikte, ulus-devlet temelli sınırlılıkları aşmayı hedefler. Arendt'e göre "haklara sahip olma hakkı" yalnızca yurttaşlıkla sınırlı bir hak değil, tüm insanlığı kapsayan bir politik aidiyet biçimine dayanmalıdır. Ancak Arendt'in hukuk anlayışında, Hans Lindahl'ın (2006) işaret ettiği gibi, her *nomos* ediminin içerisi ile dışarı arasında kaçınılmaz olarak bir ayırım üretmesi ve bu ayırımın dışlayıcı etkiler doğurması temel bir güçlük olarak varlığını sürdürür (s. 6). Bu güçlük, Arendt'in "haklara sahip olma hakkı"nı yeryüzüne ait olma ve politik görünürlükle ilişkilendirmesi açısından önemlidir. Yine de Vatter'ın doğarlık anlayışına yaptığı gönderme aracılığıyla gösterdiği üzere, Arendt hukuku Schmittçi bir *nomos* gibi —yani yalnızca toprak ele geçirme ve sınır çizme pratiği olarak— kavramaz, çünkü böyle bir yaklaşım, doğarlığın sunduğu yeniliği ve ötekiliği ulusal kimlik üzerinden bastırır ve bireyi pozitif hukukun belirlenmiş sınırlarıyla çevrili sabit bir mekâna hapsedme riski taşır.²⁴

Oysa Arendt'e göre doğarlık, belirli bir mekâna ya da politik sınıra indirgenemez, zira özgürce konuşma ve görünür olma hakkı, yalnızca belirli bir topluluğa dâhil olmayı değil, aynı zamanda "başkalarıyla yer

değiştirebilme” kapasitesini de içerir.²⁵ Bu bağlamda, “haklara sahip olma hakkı”nın mümkün kıldığı hukuki ve politik mekân, zorunlu olarak toprakla ya da ulusal aidiyetle özdeşleşmek zorunda değildir, tersine Arendt’in temel derdi, müştereklikleri ortadan kaldıran, yalnızca çit çeken ve sınır koyan bir toprak anlayışının yerine, kanaatlerin paylaşılabildiği, çoğulluğun açığa çıkabildiği, ilişkiselliğe dayalı bir ortak dünya tarif etmektir. Bu nedenle “haklara sahip olma hakkı”nı mümkün kılan hukuk ya da *nomos*, belirli bir politik topluluğun yasasına indirgenemez; yeni bir yeryüzü yasası, Vatter’in (2014) deyişiyle “göçebe bir hukuk” yani *nomadic nomos* olmalıdır (s. 257). Bu ifadeyle kastedilen, Arendt’in doğarlığı sürekli olarak “çöl”e doğmak –yerleşik olmayan, sınırlarla çevrili olmayan bir dünyaya atılmak– biçiminde tanımlamasına dayanmaktadır.

Nitekim Arendt’e göre, totalitarizmin yükselişiyle birlikte –imha savaşlarının hem iç hem dış politikada derinleştirdiği koşullarda– asıl tehlike, “politik olan”ın yani insanlar arasındaki çoğulluk, ilişkisellik ve ortak eylem alanının tamamen ortadan kalkmasıdır. Bu tehdit, bir yandan dünyayı ortak yaşam alanı olmaktan çıkarırken öte yandan politik olanı mümkün kılan “aradalık”ı (*in-between*) çölleşmeye mahkûm eder. Bu “çöl” yalnızca fiziksel yıkımın değil, insanlar arasında artık ilişki kurulmasının imkânsızlaştığı, ölçülülüğün kaybolduğu ve görünürlüğün ortadan kalktığı bir boşluğun adıdır. Bu nedenle Arendt’in “aradalık” kavrayışı yalnızca ilişkiselliği değil, aynı zamanda kişilerin görünürlük kazandığı politik bir sahneyi de ifade eder. Bu sahnede yer almak, bir *persona* yani bir maske edinmek; başkalarınca tanınabilir ve muhatap alınabilir olmaktır. Dolayısıyla aradalık, yalnızca bir mekân değil, kişilerin dünyaya yüzle çıktıkları, politik kimliklerini edindikleri kamusal bir varoluş biçimidir. Bu çerçevede *nomos*, yalnızca sınırlar çizen bir düzen değil; insanları başkaları karşısında görünür, yanıt verebilir ve ilişki kurabilir kılan; dünyayı açan bir aidiyet zemini, bir kamusal ortaklık kurma imkânıdır. Bu noktada insan haklarını güvence altına alacak yeni bir yeryüzü yasası için *nomos*, coğrafi sahiplikten çok, başkalarını da içine alan, paylaşımcı ve davetkâr bir “yurt edinme” eylemi olarak düşünülmelidir.

Sonuç olarak bu çalışmada çağdaş insan hakları düşüncesinde giderek daha çok tartışılan “hak sahibi kişi” kavrayışı hem hukuki tanınma merkezli yaklaşımlar hem de biyopolitik eleştiriler bağlamında yeniden değerlendirilmiştir. Arendt’in politik düşüncesinin, insan haklarını yalnızca hukuki tanınma temelinde kuran perspektiflerin sınırlarını görünür kılmakla kalmayıp aynı zamanda yaşamın çıplaklığını tahakküm altına alan biyopolitik hukuk anlayışını da aşan özgün bir çerçeve sunduğu savunulmuştur. Bu yaklaşım, insan haklarının yalnızca yasal statülere indirgenemeyeceğini, aynı zamanda ontolojik ve politik bir varoluş zeminiyle ilişkili olduğunu göstermektedir. Zira Arendt’e göre hak, bir sahiplik değil, doğarlığa dayanan bir eyleme kapasitesidir: Her bir insanın dünyaya gelişle temsil edilen bu doğarlık ontolojik bir verililiktir; ancak bu kapasite, yalnızca tekilliğin görünür olduğu çoğul bir kamusal alanın—yani Arendt’in “görünüş alanı” olarak tanımladığı mekânın—kurulmasıyla fiilen işlerlik kazanır. Bu bağlamda, haklara sahip olma kapasitesinin yalnızca bireysel doğaya değil, kamusal görünürlük ve eylem yetisine bağlı olduğunu; bu yetinin ise, belirli bir politik alanın varlığını, yani *nomos*’u ve onunla ilişkili olarak, sınırla tanımlanmayan ama görünürlüğe dayalı müşterek bir alanı gerektirdiğini ortaya koymaya çalıştık.

Bu doğrultuda Arendt'in yaklaşımı, insan hakları öznesi olarak hukuki kişiliği sabit ve önceden tanımlanmış bir kimlik kategorisi olarak değil, politik özneleşme süreçleriyle birlikte kurulan dinamik bir yapı olarak düşünme olanağı sunmaktadır. Bu çerçevede "insan" ile "yurttaş", ya da gerçek kişi ile hukuki *persona* arasındaki gerilim yalnızca dışlayıcı bir ikilik değil, aynı zamanda politik eylemin ve görünürlük talebinin belirlediği bir açılma hattı olarak değerlendirilebilir. Arendt'in politika anlayışına içkin olan bu düşünce, hakların yalnızca bireye içkin niteliklerden değil, kamusal alanda eyleyebilme ve konuşabilme kapasitesinden türediğini ima eder. Bu açıdan insan haklarının öznesi, salt hukuki kategorilerle belirlenen bir varlık değil; ihtilaf yaratma, hukuk üretme ve görünürlük kazanma kapasiteleriyle hareket eden bir politik faildir. Bu fail, insan ile yurttaş, doğallık ile kurumsallık, çıplak yaşam ile politik eylem arasında ileri geri hareket eden, sabitlenemeyen; ancak bu hareketlilik içinde hakların politik niteliğini ortaya koyan bir özne olarak kavranmalıdır. Bu nedenle hakların öznelliği, önceden belirlenmiş bir yapı değil; eylem ve konuşma anlarında beliren, politik karşılaşmalarla şekillenen bir süreçtir.

Son tahlilde bu çalışma, insan haklarının krizi karşısında ne salt normatif bir savununun ne de tümünden reddin yeterli olabileceğini, bunun yerine Arendt'in düşüncesinde olduğu gibi tarihsel, politik ve varoluşsal katmanları dikkate alan bir yeniden düşünme sürecine ihtiyaç olduğunu göstermeyi amaçlamıştır. İnsan hakları mücadelelerinin politik olup olamayacağı ya da politikayla bağdaşmayacak biçimlerde işleyip işlemediği yönündeki güncel tartışmalar bağlamında Arendt'in insan hakları anlayışı, bu hakların içeriğinden ziyade, taleplerin ortaya konulduğu ilişkisel ve kamusal bağlam üzerinden siyasallaştığını vurgular; zira eğer bu talepler, yoksun bırakılanların başkalarıyla etkileşim kurarak ortak bir dünya inşa etme kapasitesini destekliyorsa politik bir anlam kazanır, ancak bu kapasiteyi bastırıyor ve eşitlik imkânını daraltıyorsa, insan haklarının kendisi politikanın karşıtı bir işlev üstlenebilir—ki bu yaklaşım, hakların ya bütünüyle reddi ya da köklü reformu yönünde şekillenen çağdaş eleştiri hatlarına karşı Arendt'in politik olana yönelik fenomenolojisinin sunduğu alternatif imkânı görünür kılar.

Yazar Beyanı | Author's Declaration

Mali Destek | Atıf Şekli: Özgür Soysal, bu çalışmanın araştırılması, yazarlığı veya yayınlanması için herhangi bir finansal destek almamıştır. | Özgür Soysal has not received any financial support for the research, authorship, or publication of this study.

Yazarların Katkıları | Authors's Contributions: Bu makale Özgür Soysal tarafından tek başına hazırlanmıştır. | This article was prepared by the Özgür Soysal alone.

Çıkar Çatışması/Ortak Çıkar Beyanı | The Declaration of Conflict of Interest/Common Interest: Özgür Soysal tarafından herhangi bir çıkar çatışması veya ortak çıkar beyan edilmemiştir. | No conflict of interest or common interest has been declared by Özgür Soysal.

Etik Kurul Onayı Beyanı | The Declaration of Ethics Committee Approval: Çalışmanın herhangi bir etik kurul onayı veya özel bir izne ihtiyacı yoktur. | The study doesn't need any ethics committee approval or any special permission.

Araştırma ve Yayın Etiği Bildirgesi | The Declaration of Research and Publication Ethics: Özgür Soysal, makalenin tüm süreçlerinde Vira Verita E-Dergi'nin bilimsel, etik ve alıntı kurallarına uyduğunu ve verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığını, karşılaşılabilecek tüm etik ihlallerde ViraVerita E-Dergi'nin ve editör kurulunun hiçbir sorumluluğunun olmadığını ve bu çalışmanın ViraVerita E-Dergi'den başka hiçbir akademik yayın ortamında değerlendirilmediğini beyan etmektedir. | Özgür Soysal declares that he complies with the scientific, ethical, and quotation rules of ViraVerita E-Journal in all processes of the paper and that he does not make any falsification of the data collected. In addition, he declares that ViraVerita E-Journal and its editorial board have no responsibility for any ethical violations that may be encountered, and that this study has not been evaluated or published in any academic publication environment other than ViraVerita E-Journal.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2000). *Means without end: Notes on politics* (1. baskı). (V. Binetti ve C. Casarino, Çev.). University of Minnesota Press. (Özgün eser basım 1996)
- Agamben, G. (2001). *Kutsal insan: Egemen iktidarın çıplak hayatı* (1. baskı). (İ. Türkmen, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1995)
- Agamben, G. (2012). *Gelmekte olan ortaklık* (1. baskı). (B. Parlak, Çev.). Monokl Yayınları. (Özgün eser basım 1990)
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık durumu* (1. baskı). (B. S. Şener, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1958)
- Arendt, H. (2005). *The promise of politics* (1. baskı). (J. Kohn, Ed.). Schocken Books.
- Arendt, H. (2007). We refugees. J. Kohn ve R. H. Feldman (Ed.), *The Jewish writings: Hannah Arendt* (1. baskı, ss. 264–275) içinde. Schocken Books.
- Arendt, H. (2012). *Devrim üzerine* (1. baskı). (O. E. Kara, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1963)
- Arendt, H. (2014a). *Totalitarizmin kaynakları I: Antisemitizm* (5. baskı). (B. S. Şener, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1951)
- Arendt, H. (2014b). *Totalitarizmin kaynakları II: Emperyalizm* (4. baskı). (B. S. Şener, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1951)
- Arendt, H. (2014c). *Totalitarizmin kaynakları III: Totalitarizm* (1. baskı). (İ. Serin, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1951)
- Arendt, H. (2018). *Sorumluluk ve yargı* (1. baskı). (M. Serin, Çev.). Sel Yayınları. (Özgün eser basım 2003)
- Arendt, H. (2022). *Zihnin yaşamı* (2. baskı). (İ. Ilgar, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 1978)
- Barbour, C. (2012). Between politics and law: Hannah Arendt and the subject of rights. M. Goldoni ve C. McCorkindale (Ed.), *Hannah Arendt and the law* (1. baskı, ss. 307–321) içinde. Hart Publishing.
- Beiner, R. (1984). Action, natality and citizenship: Hannah Arendt's concept of freedom. Z. Pelczynski ve J. Gray (Ed.), *Conceptions of liberty in political philosophy* (1. baskı, ss. 349–375) içinde. St. Martin's Press.
- Benhabib, S. (1996). *The reluctant modernism of Hannah Arendt* (1. baskı). Sage Publications.
- Benhabib, S. (2006). *Ötekilerin Hakları: Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar* (1. baskı). (B. Akkoyal, Çev.). İletişim Yayınları. (Özgün eser basım 2004)
- Benhabib, S. (2011). *Dignity in adversity: Human rights in troubled times* (1. baskı). Polity Press.
- Bernstein, R. J. (2015). Rethinking the social and the political. *Philosophical profiles: Essays in a pragmatic mode* (1. baskı, ss. 238–260) içinde. University of Pennsylvania Press.
- Birmingham, P. (2006). *Hannah Arendt and human rights: The predicament of common responsibility* (1. baskı). Indiana University Press.
- Bowen-Moore, P. (1989). *Hannah Arendt's philosophy of natality* (1. baskı). St. Martin's Press.
- Breen, K. (2012). Law beyond command? An evaluation of Arendt's understanding of law. M. Goldoni ve C. McCorkindale (Ed.), *Hannah Arendt and the law* (1. baskı, ss. 15–34) içinde. Hart Publishing.
- Brown, W. (2004). "The most we can hope for": Human rights and the politics of fatalism. *The South Atlantic Quarterly*, 103(2–3), 451–463. <https://doi.org/10.1215/00382876-103-2-3-451>
- Brunkhorst, H. (2000). Equality and elitism in Arendt. D. Villa (Ed.), *The Cambridge companion to Hannah Arendt* (1. baskı, ss. 178–198) içinde. Cambridge University Press.
- Canovan, M. (1974). *The political thought of Hannah Arendt* (1. baskı). Harcourt Brace Jovanovich.

- Cavarero, A. (2005). *For more than one voice: Toward a philosophy of vocal expression* (1. baskı). Stanford University Press.
- Cistelecan, A. (2011). Which critique of human rights? Evaluating the postcolonialist and the post-Althusserian alternatives. *International Journal of Žižek Studies*, 5(1), 1–13.
- Cohen, J. L. (1999). The modern form of the social: Toward a cultural theory of civil society. *Constellations*, 6(2), 185–200.
- Crisp, R. (Ed.). (2014). *Griffin on human rights* (1. baskı). Oxford University Press.
- Douzinas, C. (2000). *The end of human rights: Critical thought at the turn of the century* (1. baskı). Hart Publishing.
- Douzinas, C. (2007). *Human rights and empire: The political philosophy of cosmopolitanism* (1. baskı). Routledge.
- Durst, M. (2004). Birth and natality in Hannah Arendt. A.-T. Tymieniecka (Ed.), *Does the world exist?: Plurisignificant ciphering of reality* (1. baskı, ss. 777–799) içinde. Kluwer Academic Publishers.
- Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and philosophy* (1. baskı). (T. Campbell, Çev.). University of Minnesota Press. (Özgün eser basım 2004)
- Esposito, R. (2012). *The third person* (1. baskı). (Z. Hanafi, Çev.). Polity Press. (Özgün eser basım 2007)
- Foucault, M. (2003). *Cinselliğin tarihi I–II–III* (1. baskı). (H. U. Tanrıöver, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 1976–1984)
- Foucault, M. (2007). *Security, territory, population: Lectures at the Collège de France, 1977–1978* (1. baskı). (G. Burchell, Çev.). Palgrave Macmillan. (Özgün eser basım 2004)
- Foucault, M. (2023). *Toplumu savunmak gerek* (10. baskı). (Ş. Aktaş, Çev.). YKY. (Özgün eser basım 1997)
- Fraser, N. (2008). *Scales of justice: Reimagining political space in a globalizing world* (1. baskı). Polity Press.
- Gündoğdu, A. (2015). *Rightlessness in an age of rights: Hannah Arendt and the contemporary struggles of migrants* (1. baskı). Oxford University Press.
- Gündoğdu, A. (2021). At the margins of personhood: Rethinking law and life beyond the impasses of biopolitics. *Constellations*, 28(4), 570–587. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12593>
- Habermas, J. (1994). Hannah Arendt’s communications concept of power. L. P. Hinchman ve S. K. Hinchman (Ed.), *Hannah Arendt: Critical essays* (1. baskı, ss. 211–231) içinde. SUNY Press.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2023). *İmparatorluk* (10. baskı). (A. E. Pilgir, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Özgün eser basım 2000)
- Hoover, J. (2013). Towards a politics for human rights: Ambiguous humanity and democratizing rights. *Philosophy & Social Criticism*, 39(9), 935–961. <https://doi.org/10.1177/0191453713498390>
- Honneth, A. (1995). *The struggle for recognition: The moral grammar of social conflicts* (1. baskı). (J. Anderson, Çev.). Polity Press. (Özgün Eser Basım 1992)
- Hunt, A. (2017). Nonpersons. J. Weinstein ve C. Colebrook (Ed.), *Posthumous life: Theorizing beyond the posthuman* (1. baskı, ss. 179–209) içinde. Columbia University Press.
- Ignatieff, M. (2003). *Human rights as politics and idolatry* (1. baskı). (A. Gutmann, Ed.). Princeton University Press.
- İnsan Hakları Derneği. (t.y.). *İnsan hakları evrensel beyannamesi*. <https://www.ihd.org.tr/insan-haklari-evrensel-beyannamesi/>
- Kurki, V. (2019). *A theory of legal personhood* (1. baskı). Oxford University Press.
- Lindahl, H. (2006). Give and take: Arendt and the nomos of political community. *Philosophy & Social Criticism*, 32(7), 881–901. <https://doi.org/10.1177/0191453706066979>
- Loidolt, S. (2018). *Phenomenology of plurality: Hannah Arendt on political intersubjectivity* (1. baskı). Routledge.

- McAuliffe, M. ve Oucho, L. A. (Ed.). (2024). *World migration report 2024*. International Organization for Migration. <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2024>
- Moruzzi, N. C. (2000). *Speaking through the mask: Hannah Arendt and the politics of social identity* (1. baskı). Cornell University Press.
- Moyn, S. (2017). *Son ütopya: Tarihte insan hakları* (1. baskı). (E. Kılınç, Çev.). Koç Üniversitesi Yayınları. (Özgün eser basım 2010)
- Mullender, R. (2003). Hegel, human rights and particularism. *Journal of Law and Society*, 30(4), 554–567.
- Mussawir, E. ve Parsley, C. (2017). The law of persons today: At the margins of jurisprudence. *Law and Humanities*, 11(1), 44–63. <https://doi.org/10.1080/17521483.2017.1320041>
- Owens, P. (2021). “How dangerous it can be to be innocent”: War and the law in the thought of Hannah Arendt. M. Goldoni ve C. McCorkindale (Ed.), *Hannah Arendt and the law* (1. baskı, ss. 251–269) içinde. Hart Publishing.
- Pitkin, H. F. (1998). *The attack of the blob: Hannah Arendt’s concept of the social* (1. baskı). University of Chicago Press.
- Rancière, J. (2002). Who is the subject of the rights of man? *The South Atlantic Quarterly*, 103(2–3), 297–310. <https://doi.org/10.1215/00382876-103-2-3-297>
- Rancière, J. (2006). *Uyuşmazlık: Politika ve felsefe* (1. baskı). (E. Hünler, Çev.). Ara-lık Yayınları. (Özgün eser basım 1995)
- Schaap, A. (2010). Enacting the right to have rights: Jacques Rancière’s critique of Hannah Arendt. *European Journal of Political Theory*, 10(1), 22–45. <https://doi.org/10.1177/1474885110386004>
- Stewart, M. (2021). A new law on Earth: Hannah Arendt and the vision for a positive legal framework to guarantee the right to have rights. *Virginia Journal of International Law*, 62(1). <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3791785>
- Totschnig, W. (2017). Arendt’s notion of natality: An attempt at clarification. *Ideas y Valores*, 66(165), 327–346. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v66n165.55202>
- Van der Walt, J. (2012). Law and the space of appearance in Arendt’s thought. M. Goldoni ve C. McCorkindale (Ed.), *Hannah Arendt and the law* (1. baskı, ss. 63–88) içinde. Hart Publishing.
- Vatter, M. (2014). *The republic of the living: Biopolitics and the critique of civil society* (1. Baskı). Fordham University Press.
- Welsh, T. (2022). *Feminist existentialism, biopolitics, and critical phenomenology in a time of bad health* (1. Baskı). Routledge.
- Wolin, S. S. (1996). Fugitive democracy. *Constellations*, 1(1), 11–25. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8675.1994.tb00002.x>
- Zembylas, M. ve Bozalek, V. (2014). A critical engagement with the social and political consequences of human rights: The contribution of the affective turn and posthumanism. *Acta Academica*, 46(4), 29–47. <https://doi.org/10.38140/aa.v46i4.1471>
- Žižek, S. (2005). Against human rights. *New Left Review*, 34, 115–131.

¹ Mesela liberal düşünürlerden Michael Ignatieff'in (2003) iddiası insan haklarının temellerine dair metafizik varsayımları (insanın haklara doğuştan ya da doğal olarak sahip olduğu, insan yaşamının kutsallığı gibi inançları, insan doğası ve felsefi antropolojileri) terk etmemiz ve insan haklarını, devletlere karşı bireylerin sadece negatif özgürlüklerinin korunmasıyla ve güçlendirilmesiyle ilgili bir dil (baskı ve zulme karşı bir alet-kutusu) olarak minimal bir şekilde tanımlamamız gerektiğidir (ss. 312-323). Benzer bir çalışma için bkz. (Moyn, 2010/2017).

² Bu tür yaklaşımların içerdiği yönelimler oldukça çeşitli olmakla birlikte, özellikle hukuki kişiliğin soyut ama esnek yapısının insan hakları söyleminde tanınma mücadelesine olanak verdiği; biçimsel eşitlikten içerikli hak taleplerine geçişi mümkün kıldığı görüşüne yakın örnekler için bkz. (Benhabib, 2004/2021, 2011; Fraser, 2008; Honneth, 1995; Mullender, 2003; Douzinas, 2000).

³ Gerçek kişi ile onu temsil eden hukuki kişiliği arasındaki bu farkı, ayrıntılı ve renkli bir portre ile aynı kişinin basit bir çizimi arasındaki farka benzeten Douzinas (2000), hukuk açısından insanın onuru, mutluluğu, bireysel olarak önemi ya da onu benzersiz kılan özelliklerinin (bedeni, cinsiyeti vb.) önemini olmadığına dikkat çeker (s. 237). Öte yandan hukuki kişilik ile "gerçek kişi" ayırımıyla ilişkin tartışmalar, yalnızca pozitif hukuk içi bir teknik ayırım olarak değil, öznel kavrayışının tarihsel inşasına yönelik eleştirilerle bağlantılıdır. Bu bağlamda, postmodern ve posthümanist yaklaşımlar, insan hakları söyleminin evrensellik iddiası altında şekillenen özne anlayışının, özellikle Aydınlanma düşüncesinin evrensel birey idealine içkin dışlayıcılığı sürdürdüğünü ortaya koyar. Dolayısıyla hukuki kişilik tartışmaları, bu özne modeline yöneltilen ve burada yalnızca biyopolitik eleştiriler çerçevesinde ele alınacak daha geniş kapsamlı eleştirel literatürün bir uzantısı olarak görülebilir.

⁴ Kurki'nin (2019) dikkat çektiği gibi, hukuki kişilik, uygulanışı bakımından neredeyse sonsuz esnekliğe sahip bir kavram olarak ele alınabilmektedir; hukuki kişiliğin gemilerden, tapınaklara ya da dağlara kadar çok sayıda varlığa genişletilebileceğini destekleyen örnekler hak sahipliği konusunda pek çok tartışmaya zemin teşkil etmektedir (s. 128).

⁵ Bu yaklaşım, elbette yalnızca Foucault, Agamben, Esposito veya Hardt ve Negri ile sınırlı değildir; Antonio Gramsci'nin hegemonya kuramı ya da Judith Butler'ın özneleşme süreçlerine ilişkin çalışmaları da iktidarın yaşamı şekillendirme biçimlerini anlamak açısından önemlidir. "Şekillendirme"den kasıt, yalnızca baskı ya da yasak yoluyla değil, aynı zamanda normlar, söylemler ve rıza üretimi yoluyla işleyen iktidar biçimlerini de kapsar.

⁶ Agamben'e göre (1995/2001) -Arendt'in başarılı bir şekilde açığa vurduğu- insan haklarının yarattığı açmazlar, biyopolitik egemenliğin tarihsel yapısından kaynaklanır. Agamben "insan" ile "yurttaş" ayırımını, Batı metafiziğinde yer alan *bios/zoë* ikiliğinin yeniden üretimi olarak görür; bu çerçevede mülteciler, politika ile doğa arasındaki eşikte konumlanan ve hukukun dışında bırakılarak "kutsal insan" (*homo sacer*) haline gelen figürlerdir. Bu çerçevede Agamben'in "herhangi var olanlar" (*whatever being*) kavramı da önemlidir. *Gelmekte Olan Ortaklık*'ta (1990/2012) geliştirdiği bu kavram, tanımlayıcı kimliklere indirgenemeyen ama yine de yönetsel iktidarın nesnesi hâline gelen varoluş biçimlerine işaret eder.

⁷ Arendt'in hukuki kişi kavrayışına yaptığı vurgu, kimliklerin önceden verilmiş ve normatif olarak belirlenmiş roller aracılığıyla yeniden üretildiği bir düzene içkin olmakla eleştirilebilir. Bu bağlamda, Jacques Rancière'in (1995/2006) *Uyuşmazlık: Politika ve Felsefe* adlı eserinde geliştirdiği polis/politika ayrımı, görünürlüğün iktidar tarafından düzenlenmiş sınırlarını ifşa etme amacı taşır. Ancak Arendt'in özellikle eylem ve konuşmaya dayalı kamusal görünürlük anlayışı, Rancière'in "duyulur olanın estetiği" olarak adlandırdığı yapıyla kısmen örtüşür. Her iki düşünürde de siyaset, yalnızca önceden tanınmış kimliklerin temsil edildiği bir alan değil; görünmeyenlerin görünür, duyulmayanların işitilir hâle geldiği bir sahne olarak kavramsallaştırılır. Bu açıdan bakıldığında, Arendt'in *persona* anlayışı sabit bir kimliğin tesisi değil, başkalarıyla birlikte inşa edilen kamusal görünürlüğün dinamik ve ilişkisel bir aracı olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla, her ne kadar Rancière, Arendt'in insan hakları söyleminin açmazlarını teşhis etmenin ötesine geçemediğini düşünse de özellikle siyasal özneleşme ve görünürlük mücadeleleri bağlamında aralarında yapıcı bir diyalog kurulabileceği açıktır.

⁸ Arendt'e göre *vita activa*, tarihsel olarak *vita contemplativa*'ya tabi kılınmış; bedensel varoluşa ait etkinliklerin yalnızca düşünceye hizmet ettiği varsayımıyla ikincil sayılmıştır. Hristiyanlık bu hiyerarşiyi hazdan arınmış tefekkürü yücelterek pekiştirmiştir. Arendt'in temel eleştirisi, bu ayrıcalıklı konumun *vita activa*'nın içsel farklılıklarını —emek, iş ve eylem— görünmez kılmasıdır. Marx ve Nietzsche gibi düşünürler söz konusu hiyerarşiyi tersine çeviriyor görünse de tüm insan etkinliklerini kapsayan merkezî bir kavrayış arayışı sürmektedir. Oysa Arendt'in (1958/1994) *vita activa* anlayışı, bu etkinliklerin birbirine indirgenemez ve hiyerarşik olmayan bir düzende ele alınmasını gerektirir (ss. 29–31).

⁹ Talia Welsh'in dikkat çektiği gibi, politika belirli bir işi yapmaya indirgenir indirgenmez, artık özgür eylem ve konuşma değil, çalışmak ve emekle ilgili hâle gelir. Arendt'e göre, politik düşüncenin uzun tarihi, politikanın emekten ayrı bir pratik olduğu fikrini silmiştir ve politika, aslında politik olmayan şeylerle ilgili olmaya başlamıştır (Welsh, 2022, s. 164).

¹⁰ Arendt'e (1951/2014b) göre özel alandaki değiştirilemez farklılıklar, kamusal eşitliğe tehdit oluşturur; çünkü bu farklılıklar ayrımcılık ve güvensizlik üretir. Oysa kamusal alanda görünür hale gelen bireyler, bu farkları aşarak eşitliği birlikte kurabilir. Bu nedenle politik yaşam, farklı olanı dışlamadan eşitliği mümkün kılma çabasıdır; ancak yabancı ya da vatansız kişi, yalnızca "farklı" olarak algılandığında, haklardan yoksun bırakılarak eylemsizliğe mahkûm edilir (s. 312).

¹¹ Bu eleştirileri yansıtan temel eserlerden biri, Margaret Canovan'ın (1974) öncü çalışması olan *Hannah Arendt'in Siyasal Düşüncesi* adlı kitabıdır. Canovan, "toplumsal" kavramının içsel olarak tutarsız olduğunu ve hiçbir zaman tatmin edici bir senteze ulaştırılamamış bir bileşim olduğunu savunur. Arendt'in "toplumsal" kavramına dair tartışmalara açıklık getiren

çalışmalar için bkz. (Cohen, 1999; Rancière, 2002; Schaap, 2010; Bernstein, 2015; Habermas, 1994; Pitkin, 1998; Wolin, 1996)

¹² Bu çerçeve, Arendt'in politikayı insan haklarına zorunlu olarak karşıt konumlandırmadığını, aksine insan haklarının politik olarak kavranmasını ve bu doğrultuda eyleme geçilmesini engelleyen koşulların eleştirisine odaklandığını göstermektedir (Gündoğdu, 2015, s. 67).

¹³ Arendt, Marx'ın insanın zorunluluktan kurtulup daha yüce etkinliklere yöneleceği özgürlük umudunun bir yanılgı olduğunu savunur. Marx, gelecekte herkesin kölelikten kurtulacağı ideal bir toplum hayal etmişti; ancak Arendt'e göre, modern dünyada "animal laborans" boş zamanını özgürleştirici etkinliklere değil, tüketime harcamaktadır. Tüketimin artması açgözlülüğü körüklemiş, nesnelerin anlamını ve kalıcılığını tehdit eden bir sürece yol açmıştır. Arendt'e (1958/1994) göre asıl sorun, emeğin kamusal alanı işgal ederek zorunluluk karşısındaki zaferini kazanmasıdır; bu da gerçek özgürlüğü olanaksız kılmıştır (s. 183).

¹⁴ Bu çalışmada kapsamı genişleteceği için ayrıntılı biçimde ele alınmayacaktır; ancak Arendt'in (1978/2022) *Zihnin Yaşamı* eserinde geliştirdiği düşünme ve yargı anlayışları, *İnsanlık Durumu*'ndaki fenomenolojik analizini tamamlar niteliktedir. Düşünme, Arendt'e göre öznenin kendisiyle yürüttüğü içsel bir diyalog iken; yargı, Kant'ın "genişletilmiş zihniyet" (*enlarged mentality*) ilkesinden ilhamla, bireyin kendini başkasının yerine koyarak çoklu perspektiflerden bakabilmesini sağlayan bir yetidir. Bu bağlamda yargı, seyirci konumundan hareketle, kamusal alanın çoğulluk içinde sürekliliğini ve değerlendirilebilirliğini mümkün kılan kurucu bir siyasal yetidir.

¹⁵ Genellikle biyopolitika düşünürleri yaşamın siyasallaştırılmasını doğal bir varoluşun (*zoē*) (bastırılması ya da yok edilmesi) olarak görürken; Arendt tam tersine doğal yaşamı özgürlük alanı olan siyasi alan için bir engel ve sınır olarak değerlendiriyor gözükmemektedir. Nitekim Arendt, özel alanın (*oikos* ve emek) yasalarının kamusal alanı nasıl istila ettiğini gösterir.

¹⁶ Zira Arendt'in insan haklarının açıklamalarında, doğarlık anlayışına odaklanmak salt biyolojik yaşam (*zoē*) ile normatif düzen arasındaki ilişkiyi kurmak için zorunludur; bu çerçevede doğarlık, *zoē*'nin hukuki ve politik anlamda hakka sahip olma imkânını (haklara sahip olma hakkını) temellendiren temel unsur olarak yorumlanabilir (Vatter, 2014, s. 228).

¹⁷ Doğarlık kavrayışını, doğa ile politika arasında olumlu bir bağlantı kurma potansiyelinden (Vatter, 2014; Birmingham, 2006) ziyade, bir başlangıç kapasitesinin eşanlamlısı olarak ele alan ve örtük bir şekilde metaforik bir yapıya sahip olarak değerlendiren bazı örnekler: (Benhabib, 1996), (Bowen-Moore, 1989), (Beiner, 1984), (Brunkhorst, 2000), (Pitkin, 1998), (Totsching, 2017).

¹⁸ Vatter (2014), Arendt'in özgürlüğü, Kant gibi doğal nedensellik zincirini kesintiye uğratan bir "kendiliğindenlik" olarak tanımladığını belirtir; ancak Arendt, özgürlüğü yaşamla ve politikayla bağını koparacak şekilde *noumenal* bir ilkeye, yani deneyimlenemeyen aklın bir olgusuna (*fact of reason*) dayandırmaya karşı çıkar. Ona göre özgürlük, yalnızca düşünülerek değil, yaşanarak ve başkalarıyla paylaşarak gerçeklik kazanır; bu nedenle de "insanlar" arasında doğan ve somut biçimde yaşanan bir çoğulluk biçimidir (Vatter, 2014 s. 150).

¹⁹ Bu nedenle Arendt, hem klasik fenomenolojinin özne-merkezli yaklaşımını hem de nesnelci, üçüncü şahıs bakışını yetersiz bularak bunların yerine kişilerarası ilişkilerle ve çoğul bakış açılarıyla kurulan bir görünürlük alanına, yani "ortak dünya"ya odaklanır; bu dünya, Ben ile Sen arasındaki boşlukta (*in-between*) ortaya çıkan, toplumsal anlatılar, nesneler ve özneler arası ilişkilerle biçimlenen, ancak yalnızca kamusal görünürlük içinde kavranabilir hâle gelen çok katmanlı bir alandır (Loidolt, 2018, ss. 98–99).

²⁰ "İnsanlar arasındaki yasa bariyerlerini lağvetmek demek -tiranın yaptığı gibi-, insanın özgürlüklerini ortadan kaldırmak ve canlı politik bir gerçeklik olarak özgürlüğü yıkmak demektir; zira yasaların sınırlandırılmış haliyle insanlar arasındaki alan, özgürlüğün yaşam alanıdır" (Arendt, 1951/2014c, s. 293).

²¹ Arendt'in (1963/2012) *Totalitarizmin Kökenleri* ve *İnsanlık Durumu*'nda hukuku bir duvar ya da sınır gibi, insan yapımı dünyanın sürekliliğini güvence altına alan bir çerçeve olarak tahayyül ederken, *Devrim Üzerine*'den başlayarak Roma'ya özgü hukuk/*lex* anlayışına da yöneldiği söylenebilir (s. 252).

²² Nitekim "Lex sözcüğü köken olarak, "sıkı bağ" ya da ilişki, yani dış etkenlerin bir araya getirdiği iki şeyi yahut bir çifti birbirine bağlayan şey anlamına gelir" (Arendt, 1963/2012, s. 252).

²³ Arendt'in "yeryüzünde yeni bir hukuk" vizyonunu açıkça sistemleştirmedeğini belirten Melissa Stewart'a (2021) göre, bu vizyon, *Crises of the Republic* sonunda yer alan bir röportajda dolaylı biçimde ifade edilir. Arendt burada, egemenliğe dayalı yapılardan farklı olarak, iktidarın yatay biçimde kurulduğu bir "konsey-devleti" (*council-state*) modelini savunur; bu model, *Men in Dark Times*'ta öne sürdüğü, kırılğan bir insanlık birliğinin ancak evrensel anlaşmalarla güvence altına alınabileceği ve zamanla küresel bir federatif yapıya evrilebileceği yönündeki fikrin devamı niteliğindedir.

²⁴ Zira bir birey yalnızca belirli bir toprak parçasında doğduğu, orada ikamet ettiği ya da soyunun o toprakla ilişkili olduğu ölçüde, doğumu ulusal kimliğe bağlanır (Vatter, 2014, s. 257).

²⁵ Vatter (2014) bu kapasiteyi, aile olmanın fenomenolojisi üzerinden örneklendirir. Doğarlık, aslında başkasının yerine geçme kapasitesiyle ilgilidir: doğan her birey, bir yabancıнын yerini alan başka bir yabancıdır. Bebeklerde onları sonsuzca "değiştirilebilir" kılan bir özellik vardır; bu yüzden yetişkinler onlara karşı sınırsız bir misafirperverlik gösterir. Bu bağlamda, bir "aileye doğmak" ifadesi yanıltıcıdır. Fenomenolojik olarak aile, her defasında tamamen yabancı ve değiştirilebilir birini —her yeni bebeği— kabul ederek kurulur. Kimi kabul edeceğini seçen bir topluluk, aile olarak tanımlanamaz (s. 257).