

BENHABİB VE BALIBAR'IN ELEŞTİREL YAKLAŞIMLARI EKSENİNDE YABANCININ “HAKLARA SAHİP OLMA HAKKI”

*Esin Hamdi DİNÇER**

Öz

Göç, toplumsal değişimin önemli sonuçlarından birisidir. Göçmenler ise söz konusu değişim sürecinin birincil muhataplarındandır. Hareket halindeki bu nüfus hedef ülkede yerleşik nüfusun aksine vatandaşlık haklarından yararlanamamaları nedeniyle kırılgan unsurlar olarak öne çıkar. Hannah Arendt, göçmenlerin bu konumunu emperyalizm çağı olarak adlandırdığı dönemin sonunda gözlemlemiş, “haklara sahip olma hakkı” bağlamında göçmenliğin kırılganlığının sebep ve sonuçlarını yorumlamıştır. Göçmenlerin, devletlerin uyrukları olmaması nedeniyle kırılgan yaşamın nesneleri haline geldiklerini, “haklara sahip olma hakkı”nın devletlerin kamu politikalarının merkezinde olması gerektiğini öne sürmüştür. Arendt’in tezine kozmopolitan yurttaşlık bağlamında sorgulayıcı biçimde yaklaşan Seyla Benhabib, göçmenlik deneyiminin hak ve özgürlükler açısından küreselleşmeyi dikkate alarak yeniden yorumlanması gerektiğinin altını çizerek karşılık verir. Yine Arendt’in tezine karşı çıkmayan Étienne Balibar ise konuyu eşitlik bağlamında değerlendirmenin önemine odaklanır ve Arendt’in kavram setlerinin eşitliği merkeze alarak tartışmaya açmaya izin verdiğini savunur. Makalede Arendt’in “haklara sahip olma hakkı” kavramı merkeze alınarak sözü edilen diğer iki yazarın tartışmaya yaptığı katkı ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Haklara sahip olma hakkı, Arendt, Benhabib, Balibar, Kozmopolitanizm



BENHABIB AND BALIBAR'S APPROACH TO THE ISSUE OF FOREIGNER'S "RIGHT TO HAVE RIGHTS"

Abstract

The population mobility stands out as fragile elements due to their inability to benefit from citizenship rights, unlike the population residing in the target country. Arendt observed this position of immigrants at the end of what she called the era of imperialism, interpreting the causes and consequences of the fragility of immigration in the context of the "right to have rights". Benhabib, who approached Arendt's thesis in a questioning manner in the context of cosmopolitan citizenship, underlines that the immigration experience should be reinterpreted in the context of rights and freedoms, considering globalization. Again, Balibar, who does not oppose Arendt's thesis in principle, focuses on the importance of evaluating the issue on the plane of equality and claims that Arendt's sets of concepts allow discussion by centering equality. The article focuses on the discussions of the two authors, focusing on Arendt's concept of the "right to have rights".

Keywords: "Right to have rights", Arendt, Benhabib, Balibar, Cosmopolitanism

1. GİRİŞ

Antik Atina ve Roma'dan günümüze göçmenler kamusal alanın paylaşımına ilişkin tartışmalarda sınırları zorlayan bir insanlık durumu olarak karşımıza çıkarlar. Atina polisinde kadın ve kölelerle birlikte kamusal alanın dışında kalmaya zorlanan *metoikoslar*, Roma cumhuriyet ve imparatorluk döneminde hem savaş ganimeti hem de isyanların öznesi olan köleler-*plebler* siyasal alanın kıyılarından içeri doğru hareket konusundaki talepleriyle öne çıkmışlardır. On dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren doğum-ülke-soy esasına göre egemenlik

anlayışını yerleşik hale getiren ulus-devletler hukuk-devletinin bir gereği olarak yurttaşlık kategorisini sivil, sosyal ve siyasal haklar temelinde zaman içinde tanımlamışlardır. Diğer yandan göçmenleri ise bu kez mülteci, sığınmacı, geçici korunan statüleri altında söz konusu hak sisteminin dışında bırakarak Atina ve Roma'ya benzer koşulun yeniden üretimine katkıda bulunmuşlardır. Böylelikle yapısal nitelikleriyle göçmenler modern dönemde de öncesinde olduğu gibi kimin, ne zaman öldürülebilir olacağına karar veren egemenlerin "tehlikeli ötekiler" (Rumelili ve Karadağ, 2017: 82) olarak adlandırdıkları iktidar araçları olmaktan kurtulamamışlardır.

Göçmenler bu haliyle sadece toplumsal alanın değil aynı zamanda siyasal alanın da kıyılarına itilerek haklarını bilmeyen ve/veya kullanamayan birer yabancı konumuna ulaşmaktadır. Simmel'den (2016) Bauman'a (2018) kadar pek çok yazar da ulus-devletlerin öne çıktığı bu döneme odaklanırken, "yabancı nedir" sorusunu hukuk devletlerinde yapılan söz konusu ayırım temelinde tartışmaya açmışlardır (Ekinci vd., 2018: 147-153). Göçmen genel adıyla öne çıkan gruplar (mülteciler, sığınmacılar, geçici korunanlar) "asimile olma" ile "entegre olma" (bütünleşme) arasında salınan ikileleriyle sosyo-kültürel ve siyasal deneyimleri bakımından pek çok araştırmanın konusu haline getirilmişlerdir (Castles ve Miller, 2008: 353).

Bu çalışma ise, özgürlükçü-cumhuriyetçi siyaset teorisi aksı içinde kalan düşünürlerden birisi olan Hannah Arendt'in* yabancı olma halini ele alırken kullandığı "haklara sahip olma hakkı" maksimini hangi felsefi ve tarihsel dayanaklarla anladığı sorusuna odaklanmaktadır. Çalışma ayrıca Arendt'in kuramsal ve tarihsel çerçevesini odağına alan Seyla Benhabib'in kozmopolitan siyaset anlayışını ve Étienne Balibar'ın eşitlikçi siyaset talebiyle şekillenen

* Arendt'in özgürlükçü-cumhuriyetçi çizgideki düşüncüyü savunduğunu iddia eden çalışma için bkz. (Dinçer, 2018)

eleştirel yaklaşımını gündeme taşımaktadır. Söz konusu düşünürlerin “haklara sahip olma hakkı”nı günümüz göçmenlik pratikleri açısından yeniden, nasıl yorumlanabileceğine ilişkin görüşlerini tartışmaya açmaktadır.

Bu çerçevede makalenin ilk kısmında Arendt’in politik üyeliğin ve özne olmanın önemli bir ilkesi olarak sunduğu “haklara sahip olma hakkı” ile tikellik, düşünümSELLİK, yargılama gibi felsefi kategoriler ve ulus, ulusçuluk, emperyalizm gibi tarihsel-politik kategoriler arasında kurduğu gerilimli ilişki ele alınmaktadır. Çalışmanın ikinci kısmında Arendt’in yabancılığa ilişkin görüşleri bu kez Benhabib ve Balibar’ın kurumsalcılık, kozmopolitanizm ve eşitlikçi toplumsal hareket bağlamında yaptıkları yorumlarla ve eleştirilerle derinleştirilmektedir. Bu kısımda Arendt’in kuramındaki eksiklik, yeterlilik ve farklılık iddialarının temelleri bu iki yazar aracılığıyla tartışmaya açılmaktadır.

2. YABANCININ “HAKLARA SAHİP OLMA HAKKI”

Hannah Arendt “Ulus” (*La Nation*) (2014) isimli makalesinde tarihçilerin ulus, halk ve ırk kavramlarını kullanmalarındaki keyfilikten, ulusçuluk, vatanseverlik ve emperyalizm kavramlarını birbirinin eşdeğeri gibi kullanmalarındaki rahatlıktan yakınır. Okurun konforlu yolculuğunu amaç edinen bu eğilimlere yönelik eleştirisini Joseph Thomas Delos’un iki ciltlik eserini merkeze alarak ortaya koyar. Delos’un şahsında bu yazarların modern uygarlık terimine yaklaşımının derinlikli bir eleştiriye tâbi tutulması gerektiğini iddia eder (Arendt, 2014: 299). Bu amaçla Arendt, modern dünya olarak adlandırdığı politik hattın üç veçhesini belirginleştirerek işe başlar. Birincisi; modern dünya bugün evrensel uygarlık iddiasından kendini tikel bir form olarak ulusal biçiminde sunması nedeniyle uzaklaşmıştır. Böylelikle devletin uymakla yükümlü olması beklenen evrensel değerleri dışlaması, zamanımızın politik gerçekliği olan ulusların, sürekli ve bütünsel olarak ulusçulukla eşdeğer bir kavram haline getirilmesine neden olmuştur. İkinci olarak ona göre bugünkü devletler rejimi,

devlet iktidarının kökeni ve yasallığı sorununu feodalizmden ulus-devlet anlayışına tahvil etmesi nedeniyle çözmeden bırakmıştır. Dolayısıyla her ne kadar ekonomik sistem değişmiş olsa da feodalizmin siyasal/hukuksal ve ahlaki değerleri ulusçulukla tanımlanan siyasal rejimlerin üzerinde hala bir yük olmaya devam etmektedir. Üçüncü sorun ise bu kez kitlelerin hak ve özgürlüklerine ilişkindir. Arendt'e göre uygarlıkların yeni bir olgu olarak toplumsal örgütlenme biçimlerini ve bu nedenle ortaya çıkan kitleler arasındaki ilişkiyi düşünömsel temelde yeniden değerlendirmesi kayda değer bir zorunluluktur. Söz konusu düşünömsellik koşulunun bugün dikkate alınamıyor oluşunun nedeni, birey ve grupların ilişkisel düzlemdeki çıkarlarını kamusal alana özgürce taşınmalarını engelleyen ulus-devletçi siyaset tarzıdır (Arendt, 2014: 299-300). Söz konusu eleştirilerden hareketle Arendt, siyaset/hukuk ve toplum kavrayışıyla ulus-devletlerin, göçmenleri/yabancıları siyasetin dışına iten yapısal özelliklerin baş aktörü haline geldiğini öne sürmektedir.

Tekrarlamak gerekirse Arendt açısından ulusun ve ulusçuluğun özdeş kavramlar biçimindeki sunumu ile devletin ulus ve ulusçulukla kurduğu yapısal/doğal birlik netameli bir konudur. Ona göre dizge bu şekliyle oluşturulduğunda hem ulus ve ırk hem de ulusçuluk ve ırkçılık birbirinden ayrılması mümkün olmayan bir içeriğe sahip olmaktadır. Buna bir de yurttaşlığın ulusla özdeş anlamda kullanılmasıyla yapılan devlet tanımı (yurttaşlar topluluğu) eklendiğinde ulusçu-ırkçı bir devlet anlayışı bütünüyle doğallaştırılmış şekilde karşımıza çıkmaktadır. Arendt'e göre, bu şekliyle tartışmada kullanılan kavramlar öylesine iç içe geçmektedir ki ulusçuluğun bir sonucu olarak ortaya çıkan emperyalizmin ve yine ulusçu düşüncenin tarihsel olarak devletle ilişkilenecek egemenlik sahasını genişletmesine zemin hazırlayan liberal bireyci anlayışın köklerini ve etkilerini araştırmak imkânsız hale gelmektedir. Hal böyle olunca kendisinin (Arendt'in) yaşamını hasrettiği, "devletin total bir tahakküme esaretinin nedenlerinin araştırılması" konusu da araştırılabilir olmaktan çıkmaktadır. Arendt'e göre

neden ve sonuçların karıştırılmaması adına yapılması gerekense; ulus tarafından zapt edilen devletin on dokuzuncu yüzyılda öne çıkan liberal bireycilikle ve onun yayılmacı ve genişlemeci eğilimini besleyen emperyalizmle ilişkisini açıklamaktır. Bu gerekliliğin nedenini Arendt şöyle açıklar;

“Devletin [kuruluş aşamasında] bireyler üzerinde, atomize bir toplum üzerinde egemenlik kurduğu düşünülüyordu; devlet bu atomizasyonu kurmak için vardı. Oysa modern devlet güçlü bir devletti; bu devlet, merkezileşmeye yönelik giderek artan bir eğilim gösterdiği için politik yaşamı tümüyle tekeline aldı. Merkezi bir devlet ile atomize (bireyselleştirilmiş, liberal) bir toplum arasındaki uyumsuzluğu giderecek olan şey [ise] ulusal hissiyatın katılmış çimentosudur; bunun da ulusal devletin bireyleri arasındaki işler/canlı biricik bağlantı olduğu ispatlanmıştır. Ulusun egemenliği bireyin egemenliği model alınarak nasıl şekillendirildiyse, devletin ulusal devlet olarak egemenliği de aynı şekilde hem bireyin hem ulusun temsilcisi oldu ve (totaliter biçimler altında) bunlar üzerinde tekel kurdu” (Arendt, 2014: 302).

Arendt açısından ulusun değil ulus egemenliğinin deklarasyonu, “ulusçuluğun, devletin bütün yasalarıyla yasal kurumlarının ulusun refahı için kullanılacak birer araç olarak yorumlandığı totaliter biçimlere evrilmesi”ne yol açmıştır. Devlet bu haliyle bir “iktidar girişimcisi” olduğu, saldırganlık ve yayılmacılık eğilimi taşıdığı ölçüde insan ve yurttaş haklarının birbirine karıştığı emperyalizm döneminde çeşitli grupların insan hakları dışında değerlendirilebildiği dönemin kurucu ögesi haline gelmiştir.

Arendt'e göre devletin ulus egemenliği tarafından zaptını sağlayan koşulun teorik kökleri Hegel felsefesinde aranmalıdır. Arendt, Hegel'in devlet ve tarih teorisinde, ulusal egemenlik ve devletin birlikte vücut bulmasını "ahlaki evrenselin bir kolektif içinde bireyselleşmesi" şeklinde özetler. "Araçlarla amaçların özdeşleşmesi"ne neden olan bu kolektif idea, insanı da bir kavram olarak içine alıp devletin şahsına eklemlenen ulus fikrinin kurucu unsuru haline gelir. Böylelikle birey de bir hareket olarak organize edilebilir olduğu için evrenselin bizatihi kendisi olan kamusal yaşamın dip akıntısında ihmal edilebilir bir niceliğe dönüşür. Ulusçuluk ise bu insan grubunu kendi merkezinde tanımlaması nedeniyle faşizmle özdeşleşir. Sonuç olarak ulus-devlet totaliter devlete dönüşür, daha doğrusu kendini totaliter olarak kişileştirir. Ulus nezdinde bu kişileşme Arendt'e göre yeni devlet formasyonunun alametifarikası olarak değerlendirilmelidir. Hâlbuki yine onun için, ulus, insanın içine doğduğu ortamı, insanın doğuştan ait olduğu kapalı toplumu temsil eder. Devlet ise hangi milliyetten olursa olsun yalnızca yurttaşları tanıy ve onun yasal düzeni kendi toprakları içinde yaşayan herkese açık olmalıdır (Arendt, 2014: 302-303). Bu anlamıyla devlet, ulusun şahsında şekillenen bir organizasyon haline gelerek ulusun barış ve refahını temin ettiğine "inanılan" kapalı yasal bir kuruma dönüşmektedir. Sonuç olarak yabancılığın yeniden ve yeniden üretimini ve devletin sahip olduğu potansiyelin yıkımını sağlayan ulusçuluk, ulus fikrinin tam tersi istikamette hareket ederek, devletin ulus tarafından zaptını sağlayan düşünsel iklimin adı haline gelir.

Arendt'in söz konusu iklimin müsebbipleri olarak işaret ettiği liberal bireycilik ve emperyalizm tartışmasına yönelmeden önce, bahsedip geçtiğimiz Hegel'in "araçlarla amaçların özdeşleşmesi"ne neden olan felsefesine ilişkin tezini ayrıntılandırmak yerinde olacaktır. *Zihnin Yaşamı*'nda (2018) Hegel için açtığı başlıkta Arendt, filozofun geçmişten ziyade geleceğe bakan tarih felsefecisi olduğunun ve geçmiş ile gelecek arasındaki çatışmayı "düşünen (zihin) ego" ve

“İsteyen (irade eden) ego” arasındaki çatışma olarak kimsenin Hegel’den daha iyi betimlemediğinin altını çizer. Ancak ona göre bu yorum tam da geçmiş ile gelecek arasında kalan “şimdi”nin terkedilmesi nedeniyle ortaya çıkan çatışma bağlamında yanlıştır ve yeniden dikkate alınıp tartışılmaya muhtaçtır (Arendt, 2018: 287).

Arendt açısından, Hegel felsefesinde zihin ve zaman çatışmayı ele almak açısından iki önemli başlık olarak karşımıza çıkar. Hegel’e göre zihin, üzerine-düşünmenin katıksız gücü vasıtasıyla, bütün görünüşleri olmasa da içlerinde anlamlı her ne varsa hepsini kendinde özümseme çabası içindedir. Böylelikle özümsemenler tarihin ve söylemsel düşüncenin bir parçası haline gelirken özümsemenemeyenler tarih-dışı olarak kenara atılırlar. Geçmiş, düşünme halindeki hatırlayan benin (hatırlama eğilimi çerçevesinde) geriye doğru yönelttiği bakışıyla yeniden toparlanır, “içselleştirilir” ve bu içselleştirme yoluyla zihin ile Dünya’nın uzlaştırması sağlanır. Hegel’in tarih felsefesi anlamında düşünce dünyasına yaptığı önemli katkı da budur Arendt’e göre. Ancak yine ona göre, Hegel’de “zaman” (zihnin yerine) öne çıktığında geçmişin önceliği tamamıyla yitip gitmektedir. Her şeyden önce, Hegel için zaman “insanların akışını düşünmeksizin devinim olarak deneyimledikleri *insan zamanıdır*.”[†] Bu durumda “zihnin dikkati esas olarak geleceğe, yani bize doğru gelmekte olan Zaman’a doğru çevrilir.” Öngörülen gelecek, zihnin “süreğen şimdisi”ni onu öngörülen “artık olmayan”a dönüştürerek yadsır. “Bu bağlamda zihnin baskın boyutu geçmişe göre öncelik kazanan gelecek” haline gelir. Geleceğin önem kazandığı bu koşulda bitmiş ve tamamına ermiş Varlık, bu itibarla geçmişe aittir. “Olağan zaman sınırlamasının -geçmiş-şimdi-gelecek- bu şekilde tersyüz edilmesinin nedeni [ise] insanın şimdisini inkâr etmesi” yönündeki eğilimidir. Arendt, Hegel’in zihni (ya da tarihi) yadsımasının ardında yatanın düşünme değil irade

[†] Vurgular yazara ait.

olduğunu ve isteyen (irade eden) egodan düşünen (zihin) egoya doğru ilerleyen [hiyerarşik] bir zaman sıralaması olduğunu belirler. Çünkü isteyen ego, tasarılarını oluştururken gerçekten de gelecekte yaşar. "Şimdi, geleceğe karşı koyamaz; çünkü bugünü izleyen bir yarın kaçınılmaz olandır." Eğer bu durumda geleceğe, İrade egemen olamaz ise daha önce olanların basit tekrarından başka bir deneyim mümkün olmayacaktır. "Bugün, özü itibarıyla sadece zihnin müdahalesinin tehdidi altındadır. Çünkü zihin onu yadsır ve İrade sayesinde namevcut olan henüz-olmayan'ı çağırarak, şimdiyi zihinsel olarak fesheder ya da daha doğrusu şimdiyi özü var-olmamak olan geçici bir zaman aralığı olarak görür" (Arendt, 2018: 288-290).

Arendt'e göre, Hegel geçmiş ile gelecek ya da zihin ile irade arasındaki bu gerilimin yarattığı huzursuzluğun tekilleri arasında süreklileşmesi nedeniyle Varlık ile oluş arasındaki mücadelenin uzlaştırılmasını (ya da genel iradenin kabul ettiği tarihsel bir başlangıç noktası arayışını) elzem görür. Bu noktada ona göre geleceğe güvenle yol alacağımız bir nirengi noktası arayışı esas olur. Bu şekilde ilerlemenin gelecekte geçmişe uzanan diyalektik kavrayışında kaybolan şimdinin/şu anın bir başlangıç noktası ile sabitlenmesi zorunlu hale gelir. Hegel düşüncesinde bu nokta, iradenin devredildiği ve tekillerin tarihsel/maddi huzursuzluğunun çözümlendiği Fransız Devrimi "olayı"dır. Arendt, Hegel'in Fransız Devrimi'ne bakışını onun cümleleriyle şöyle anlatır:

"Bu şanlı bir zihinsel aydınlanıştı. Bütün düşünen varlıklar, bu devrimin coşkusunu paylaştı. (...) İlahi ile dünyevi arasındaki uzlaşma ilk defa tamamlanmışçasına, tüm dünya heyecanla titredi. Bu olayın ortaya koyduğu <şey>, insanlığın yeni haysiyetine karşılık gelmektedir; bir şeyin nasıl olması gerektiğine dair düşünceleri kamuya açıklamak, her şeyi daima olduğu gibi kabul eden ukala

<ve> uyuşmuş insanların ataletlerinin yok olup gitmesine neden olacaktır” (Arendt, 2018: 295).

Aktarılan cümleler ilahi ve dünyevi arasındaki uzlaşının şüphesiz varlık ile oluş arasında süregelen mücadelenin kamusal alanda/ siyaset sahnesinde; yani “beşerî meseleler arasında” olduğunun kabulü anlamına gelir ve Hegel’in bütün sistemi bu merkezde inşa edilir. Arendt’e göre “dünya tarihinin nihai neticesi” olarak kavranabilecek bu eşsiz “olay”la (Fransız Devrimi) beşerî meseleler iradi ego ile Zihinsel egonun çatışmasıyla şekillenen anlam dünyası anlamdan yoksun olmayacaktır. “Artık gerçekten de dünyanın tarihsel akışındaki her an bir *olacağına vardı* olarak düşünülebilir ve felsefeye *bu planı* başlangıcından *saklı kaynağı* ya da *zamanın rahmindeki (...)* *cenin halindeki* ilkeden başlayarak *fenomenal mevcut var oluşuna* kadar uzanan hikâyeyi *idrak etme* görevi tevdi edebilir.” Böylelikle Hegel açısından ruhani ve iradi krallığın özdeşleştiği koşul (eşsiz olay) gelecek için mücadele eden iradi egonun meşruiyet kaynağı olarak zihnin temel prensibi olur ve özgürlük iradenin (ulusla eşdeğer şekilde kullanılacak olan ulusçuluk fikriyle) imlediği özgürlüğe gizlenir. Felsefenin görevi “düşünme ile isteyen <yani irade eden> ego arasındaki çatışmayı uzlaştırmak, iradenin bakış açısına ait zaman spekülasyonları ile onun geleceğe odaklanışını, Düşünme ve onun süregelen bir şimdi bakış açısıyla birleştirmek”tir. Hegel felsefesi tam da bu noktada Arendt’e göre Fransız devriminin yarattığı uzlaşma imkanının teorisini kurmaya yönelmiş felsefe olarak tanımlanır (Arendt, 2018: 294-296)[†].

Arendt, söz konusu açıklamalardan itibaren dikkatimizi Hegel felsefesindeki iki temel soruna çekerek, onun teşebbüsünün başarılı olmaktan neden çok uzak olduğunu açıklar. Birincisi Hegel’in sistem anlayışı geleceğe atfettiği öncelik ile çatışır. İkincisi ise insanoğlu dünya üzerinde var olduğu sürece zamanın sonunun

[†] İtalik ve parantez içindeki kısımlar metnin aslındaki şekliyle korunmuştur.

gelmemesi gerekirken, Hegelci anlamıyla felsefe zamanın sadece düşünen egonun etkinliği esnasında askıya alınmasını değil, gerçek zamanın donup kalmasını gerektirir (Arendt, 2018: 297). Dahası Arendt'e göre Hegel'deki *Dünya Tini* düşünen ve iradi egonun dışarıda bırakıldığı bir uzlaştırma zemini haline gelir. "İnsanlık türünün bütün bireysel mensuplarının ardında saklanan şey", "insanlık" ya da "dünya tini" olarak kişilik kazanır ve bu andan itibaren her şeyin başlangıç noktası haline gelir. "Mutlak" bir uzlaşma zeminidir bu. "Dahası, bu hipotezin akla yatkınlığı tamamıyla insan iradelerinin çokluğu üzerinde egemen ve onları aklın ihtiyacından, yani psikolojik olarak konuşursak çok insani bir arzu olan, olması gerektiği gibi olan bir dünyada yaşama arzusundan kaynaklanan *anlamlılığa* yönlendiren <tek> bir Dünya Zihni'nin varlığı varsayımına dayanır" kalır (Arendt, 2018: 298-299). Artık bu andan itibaren irade etme iradesinin kaynağını insan iradesi olarak görmek yerine istememe iradesinin belirlediğini söylemek.

Bu bağlamda yeniden Arendt'in "Ulus" makalesine dönersek Dünya Tini'nin başlangıç noktası olarak mutlaklaştırılan koşulun anlamını kavramak kolaylaşır. "Bağımsız kendilik" ya da Fransız devriminin ortaya çıkardığına inanılan İdea, reddetme/tanımama ile ikame edilir. Kendi'nin gerçekleştirimi bu tarihsel başlangıç noktasının hareketine bağlanır. Ancak unutulmaması gereken nokta "Arendt'in gözünde mutlak başlangıç iddiası ile toplumsal sorunu çözme girişi bir araya geldiğinde devrimin özgürlükle ilişkisi de kalmaz; şiddet ve ardından gelen istikrarsız süreç, kurucu eylemin kurumsallaşmasına da olanak sağlamaz." Fransız Devrimi toplumsal sorunu çözmeye yeltenen her devrimin "terör"e varacağını da ispatı haline gelir (Türk, 2016: 102-103).

Böyle bir durumda yabancı gibi sosyolojik ya da öteki gibi felsefi kategorilerle konumlandırılan birey bu zaman anlayışıyla bağlantı kuramamış/ kuramayan/ kuramayacak olan anlamına gelir. Arendt, bu noktadan itibaren oluşan siyasal

iktidarları “totalitarizme yol açan bütün modern politika teorilerinin mutlak bir ilkenin tarihsel bir hareket biçiminde gerçekliğe daldırılması” olarak tanımlar. “Araçlarla amaçların özdeşleşmesi”ni “modern hareketlerin çok karakteristik özelliği” olarak tanımlayan Arendt’e göre teorik manada Hegel’in bu görüşlerine yaslanan “totalitarizmin karakteristik özelliği insanı sadece gruba soğurması değil aynı zamanda onu [ulusa ve onun başlangıcı esas alan bilincine ait] oluş’a teslim etmesidir” (Arendt, 2014: 303).

Ulus, devlet aracılığıyla, insan iradesinin sonuçlarını imleyen bir işaretten insanı tanımlayan bir amaç haline getirir. Bu anlamıyla egemenliğin kişiselleştiği bir unsur olarak ulus, devleti tanımlayan ve ayrılmayan bir unsur haline gelir. Jürgen Habermas’ın ifade ettiği biçimiyle bu şekilde devletten ulusa gitmek yerine ulustan devlete yol aldığımız süreç kendini gösterir (Habermas, 2019). Arendt ise tersine devleti “ulusla özdeş olmanın çok uzağında, insanın insan olarak, yurttaş olarak ve bir ulusal varlık olarak haklarını güvence altına alan hukukun en üst koruyucusu” olarak değerlendirir. Açıkça devletin, kamusal alanın ya da siyasal olanın inşasında ne denli önemli olduğunu açıklamaya gayret eder. Ona göre ulus, insanı zamana, tarihe ve evrensel oluşa bağımlılığı içinde sunduğu için onun hakları tam da kaynağındaki görecelikten etkilenir; ancak bir ulusal kimliğe sahip olmak insan olmanın bir aracı değil, insan olmanın bir türüdür. Bu nedenle devlet yasal kuruluşları çerçevesinde korunan milliyetlerin sayısından etkilenmez, etkilenmemelidir (Arendt, 2014: 303).

Arendt, Hegel’in tikellerin (irade eden öznelerin) iradelerini pasif hale getiren ve siyaseti bu anlamıyla statik bir hale sokan felsefesinin alternatifini Kant’ın deontolojik ahlak felsefesinde bulur. Ona göre, *Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (2019) isimli çalışmada “Düşünme’ye ‘Son Not’” başlıklı metninde

yazdığı şu cümleler Kant'ın, Hegel felsefesinin dışarıda bıraktığı tikelleri içermeye çabasını göstermesi açısından değerlidir:

"Zaman kurguları açısından bakıldığında, bunlar [isteme ve yargılama] ya henüz olmadıklarından ya da artık olamayacaklarından ötürü namevcut olan şeylerle ilgili meselelerdir. Fakat bütün deneyimlerde görünmezleri konu alan ve daima genelleştirme eğiliminde olan düşünme etkinliğinin tam aksine, bunlar daima tikellerle ilgilidir ve bu açıdan görünümler dünyasına çok daha yakındırlar" (Arendt, 2019: 37).

Düşünme ve isteme arasındaki gerilimi uzlaştırmak amacıyla Hegel'in önümüze koyduğu tarih perspektifini Arendt, insan soyunun ilerlemesi diye bir şeyin olduğu varsayımına dayandığı için sorunlu bulur. Ona göre bu varsayım kabul edildiğinde Hegel'in iki seçenekli deneyim alanındaki "dünya tarihi dünya mahkemesidir" şeklindeki varsayımı kabul edilmiş olur. Bu durumda yabancı, hareket ettiği evrende, deneyimiyle oluşun konusu haline gelemeyen ve seçilen tarihsel anlatı içinde (dünya tarihi anlatısı) doğal bir dışlama konusu haline gelir. Bu nedenle Kant'ın insan zihninin otonomisini oldukları veya oluşa geldikleri biçimiyle bağımsızlık merkezinde savunması Hegel'e karşı sunulan önemli bir argüman olarak değerlendirilmelidir.

Düşünme ve isteme ya da irade arasındaki uzlaşma aracı, Arendt'in estetik alanına ait bir kavram olan "beğeni"yi siyaset felsefesine taşımasıyla şekillenen "yargı gücü"dür. Pratik ve ahlaki meselelerde "vicdan" olarak karşımıza çıkan bu kavramın özelliği Tanrı'nın ya da aklın kutsal sesi olarak size ne yapmanız ne yapmamanız ve nelerden pişmanlık duymanız gerektiğini söylemesidir. Vicdan, geçerliliği salt insani yasa ve kuralların tümünün üzerinde ve ötesinde olan bir otoriteyi işaret eder. Bu nedenle tikellerle ilgili olan yargılama, düşünen egodan

farklı olarak (tarihsel) genellikler arasında dolaşmaktan ya da bir diğer ifadeyle inzivadan çıkıp tikel görünümler dünyasına dönerek (zihnin tikellerle baş edebilmesi için) akıl'a başvurur, başvurmalıdır⁵ (Arendt, 2019: 38-40; Coşkun, 2020: 18-19). Kant'ın insan zihninin bağımsızlığını ya da aydınlanmayı tanımladığı şekliyle "düşünebilme cesareti göster"ebildiği bu an yargı gücünün ya da vicdanın etkin şekilde ön plana çıktığı andır.

Arendt, son döneminde Kant'ın (Hegel gibi) erken döneminin aksine ilgisini Amerikan ve Fransız Devrimi'nin etkisiyle anayasal ve kurumsal meselelere yönelttiğini belirtir. Özellikle Fransız Devrimi ile birlikte münhasıran tikele, tarihe ve toplumsallaşabilirliğe yönelik ilgisinin tamamen ortadan kalkmamış olsa da azaldığını, halkın devlet biçiminde nasıl örgütleneceği, devletin nasıl teşkilatlanacağı, siyasal toplumun nasıl kurulacağı ve bunlarla ilgili hukuk sorunlarına odaklandığını, bu bağlamda cumhuriyetçilik yani anayasal hükümet kavramlarına yöneldiğini belirler. Arendt'e göre, Kant'ın "Ebedi Barış Üzerine Felsefi Deneme"deki ziyaret hakkı, konukseverlik ve geçici ikamet hakkı tanımlarını, "Ahlak Metafiziğini Temellendirme", "Aydınlanma Nedir" ve "Fakültelerin Çatışması"ndaki hukuk ve anayasa tartışmalarını ve konu hakkındaki olumlu vurgularını bu bağlamda okumak gerekir (Arendt, 2019: 54-55). Bu metinlerde dikkate alınması gereken nokta vicdan veya yargı gücüne atıfla öne çıkarılan insanlık durumu ile devletin örgütlenmesi arasında kurulmaya çalışılan ilişkidir. Arendt'e göre, Kant, Hegel'in ulusal birlik fikrinin yerine, ahlaki evrensel kabul eden devlet fikrini öne çıkarmaktadır. Arendt'in

⁵ Arendt, Adolf Eichmann'ın Yahudi'leri toplama kampında ölüme göndermesinin gerekçesini açıklarken Kant'ın görev tanımına (kategorik buyruk) yanlışsız referans vererek Führer'e sonsuz sadakat kavrayışını temellendirmesi karşısındaki şaşkınlığını gizlemez. Arendt şu yorumu yapar: "İlk bakışta tam bir rezaletti; üstelik bu duruma akıl erdirmek neredeyse imkansızdı; zira Kant'ın ahlak felsefesi muhakeme (yargılama) yetisiyle yakından ilişkilidir ve bu yeti de körü körüne itaati imkânsız kılar." Arendt'e göre, Eichmann'ın yasaya bağlılığını, Führer'in yasalarıyla ilişkilendirdiği ve o andan itibaren yargılamanın en önemli vechesi olan doğru ve yanlışın ayırt edilebilme imkanının ortadan kalkmıştır (Arendt, 2012: 143-144).

kendisinin de benimsediği bu bakış çerçevesinde devrimlerden sonra evrensel maksimlere dayanan yasallık "kendisine istisna tanıyan kişi"ye; yani egemene de bu anlayışı gizlice dayatmaktadır.

Hegel'in Fransız Devrimi'ni, geçmişle gelecek arasındaki başlangıç ve sonu eşzamanlı şekilde içinde barındıran bir olay olarak resmettiğinden söz etmiştik. Kant'a göre ise bu olayda asıl ilgi çekici olan insanlığın (kendileri oyuna katılmasalar da ilgiyle izledikleri devrime "temaşaya dayalı hoşlanma ve etkin olmayan haz" ile katılan seyircilerin) "şimdi"deki durumudur. "İnsanlar"ın Fransız Devrimi'ne ilgisinin kaynağı yarattığı kamusal özgürlük imkanidir. Bu eşsiz olay insanların iletişim kurma ihtiyacını, sadece düşünme değil ifade özgürlüğü bağlamında da tanımladığı ve bu sayede kendi hakkında başkalarıyla düşünme imkânı verdiği için önemlidir. Seyircilerin eyleme katılmasalar da ilgiyle izledikleri Fransız Devrimi o güne dek kendileri hakkında düşüncelerini engelleyen egemen(lığ)ın parçalandığı ve çoğullukların görünür hale geldiği bir ânı temsil etmektedir. Arendt'in, yabancılık koşulunun ölümüne imkân sağladığı için Kant'la birlikte sahiplendiği "özdüşünümsellik" halinin bir imkân olarak şekillendiği bir andır Fransız Devrimi (Arendt, 2019: 61-63). Ona göre Fransız devriminin "İnsanlar" için yarattığı fırsatı yine Kant'ın bir kavram olarak "İnsanlar"ı nasıl tasvir ettiğine bakarak anlayabiliriz: "Yeryüzüyle sınırlı, toplumlarda yaşayan, ortak duyu ve *sensus communis*'e, yani bir topluluk duyusuna sahip varlıklar; otonom değiller, düşünmek için bile birbirlerinin yoldaşlığına ihtiyaçları var (kalem özgürlüğü) (Arendt, 2019: 70-71)".

Parantez içine alınan kalem özgürlüğünü, Arendt'in bizzat *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin Kant tarafından yazılma gerekçesi olarak kavradığını belirtelim. Zira ona göre Kant'ın, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt"da açıkça belirttiği "aklı her yönüyle ve her bakımdan çekinmeden *kitlenin önünde açık olarak kullanma özgürlüğü*" onun siyaset felsefesinin omurgasıdır (Kant, 1984: 215).

Aydınlanma çağında akıl kendini tecrit etmekle değil, bilakis diğerleriyle bir araya gelmek için yaratılan bir aracı işaret eder. Bu durumda düşünme geçmişe dair özümsevenlerle bir kolektifin parçası olmak için yürütülen bir faaliyet değil; tersine bir topluluğun parçalarının eşit ve özgürce iletişim kurması ve insanı insan olmak bakımından ilgilendiren tüm meselelerde düşüncesini açıkça söylemesine olanak sağlayan faaliyet olarak kavranmalıdır. Sonuç olarak düşünme kesinlikle münzevi bir iş ya da tek başına gerçekleştirilen bir iş değildir. Hatta tek başına gerçekleşen bir düşünme faaliyeti başkalarına iletme ve sınanma fırsatı bulamadığı için bir yeti olarak kaybolup gitmeye mahkumdur (Arendt, 2019: 89-92).

Bu çalışmanın hedefi doğrultusunda yabancıнын ya da yabancılık hallerinin kavranma biçimleri arasındaki farkı temellendirme imkânı bulduğumuz kısım tam da burasıdır. Ulus fikrinin bir kolektif olarak herkesi tanımlayan bir sabit olarak görülmesi ile ulus kategorisindeki herkesin özgürce birbiri ile iletişim kurabilmesi arasındaki fark ilkinde yabancılığın bir norm olarak kabul edilmesiyken, ikincisinde farklı düşüncelerin “İnsanlar”ın kendilerini tanımlayabilmesini sağlayan bir araç olarak kabul edilmesidir. Çalışmanın başında belirtilen ulus, ulusçuluk, halk ve ırk gibi kategorilerin birbirine karışmasını engelleyen en önemli dayanak Arendt’e göre ikinci seçenekten yana tavır koymaktan geçer.

Yedinci dersinde Kant’ın düşüncesinde neden insan değil de insanların var olduğunu açıklarken Arendt şöyle diyor: “iletişim kurmak ve zihninden geçenleri söylemek doğal bir yönelimdir.” Aydınlanmanın düşünebilme cesareti gösteren bireyinin eleştirel düşünme sürecinin bir parçası olması kişinin sahip olduğu görüşe nasıl ulaştığını söyleyebilmesinden geçer. Doğal süreç aslında onun siyasal bir varlık olmasından kaynaklanıyorsa siyaset de tam anlamıyla sahip olduğu görüş hakkındaki düşüncelerini aktarmaktır. Yabancıнын varlığı bu

anlamıyla hem siyaseti hem de insanlığı yaşamın dışına iten bir koşuldur. Tekrar edersek "eleştirel düşünüş, sadece başkalarından edindiğimiz öğreti ve kavramlara, miras aldığımız gelenek ve önyargılara uygulanmakla kalmaz, eleştirel düşünme sanatı tam da eleştirel ölçütlerin kendimize uygulanmasıyla öğrenilir. Ve bu uygulama, kamuya açıklık olmaksızın, diğer insanların düşündükleriyle temastan doğan sınama olmaksızın da öğrenilmez (Arendt, 2019: 90-93).

Konunun yabancı ile ilişkisi Arendt'in yukarıdaki alıntıda bulunan "diğer insanlar"ı "zihnin genişlemesi" bağlamında okumasıyla şekillenir. Eleştirel düşünme, zihnin genişlemesine olanak sağlayan diğer herkeştir: Hegel'in "yabancı" haline getirdiği tüm insanlar. Kant'ın "Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Deneme"sinde (1984) başkalarının bakış açılarına yolculuk olanağı veren "ziyaret hakkı"nı bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Ziyaret hakkı bir ülkedeki insanların zihniyet genişlemesini mümkün kılacak şekilde başka bir ülkedeki "insanlar"la karşılaşabilme hakkı olarak düşünülmektedir. Bu öneri bir dünya vatandaşlığı önerisi olarak değil ama kamusal alanı kendini tanıma fırsatı verecek şekilde diğer "insanlar"a açma şeklinde kavranmaktadır (Arendt, 2019: 108). Yabancıyı, evrensel iletişime olanak sağlayan Fransız Devrimi'nin seyircileri ile ikame etmek ve bu anlamda Hegel'in zor ve şiddet içeren otorite kavrayışı yerine barış içinde birbirine yönelen insanların kurduğu düşünsel siyasal otoriteyi tesis etmek Arendt'in siyaset felsefesinin özünü teşkil eder**.

** Arendt'in liberal ve muhafazakâr yazarların organik devlet tahayyülüyle ortaya koydukları otorite eleştirisine katılmadığını, otoritenin bu yazarların ele aldığı şekliyle devletin totaliter doğasını ya da gelenekten kopuşunu ifade edecek şekilde düşüncelerinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını ve insanların elde ettiği hakları muğlak bir zemine taşıyacağını iddia ettiği makalesi için bkz. (Arendt, 2010).

Geldiğimiz noktada Hannah Arendt'in, topluluk duygusuna sahip varlıklar kategorisine dahil edilmeyen, bu nedenle siyasal olanı kurma konusunda insanlara yapabileceği katkıdan azade kılınan ve sonuç olarak yabancı olarak adlandırılan varlığın pratik düzeyde ortaya çıkış dinamiklerini ele aldığı emperyalizm (ve onunla doğrudan ilişkili olan liberal bireycilik ve ırkçılık) analizine dönülebilir.

Arendt "haklara sahip olma hakkı" kavramını *Emperyalizm* (2014-a) kitabının "Ulus-Devletin Yıkılışı ve İnsan Haklarının Sonu" başlıklı son bölümünde kullanır. Kitabı boyunca yayılmacı ve genişlemeci eğilimleriyle emperyalizmin (1884-1914 arasındaki otuz yılda) ulus-devlet rejimiyle, burjuvazinin siyasal dünya görüşüyle, ırkçılıkla, bürokrasiyle ve siyasal partilerle olan ilişkilerini ele alır. Ona göre emperyalizm bize öyle bir iklimi kabul ettirmiştir ki insan hakları artık insandan koparılmış ve tamamen tek bir etnik kimlik üzerine inşa edilen ulus-devlet rejiminin teklifine ya da ulusuna feda edilmiştir. Söz konusu feda eyleminin nesnesi ise göçmenlerdir. Öyle ki; Arendt için, teorik kökleri Hegel felsefesine dayanan yabancılaşma rejimi, pratik olarak göçmenlerin istisna koşulunu ortaya çıkaran emperyalizm ile kurulmuştur. Söz konusu yorumun kaynağı Arendt'in sıkça alıntılanan şu cümleleridir:

"Birinci Dünya Savaşı, Avrupa uluslar topluluğunu tamir edilmez biçimde parçaladı (...) Tedirgin bir barışın hâkim olduğu bin dokuz yüz yirmili yıllarda başlayan ve yayılan iç savaşlar bütün öncekilerden daha kanlı ve vahşi olmakla kalmadı, din savaşlarındaki daha mutlu seleflerinden farklı olarak, hiçbir yere kabul edilmeyen ve hiçbir yerde asimile olmayan göçmen gruplar yarattı. Anayurtlarından ayrıldıklarında artık yurtsuzdular; devletlerini bıraktıklarında devletsizdiler; insan haklarından

yoksun bırakıldıklarında artık haksızdılar, yeryüzünün posasıydılar"

(Arendt, 2014-a: 255-256).

Arendt'e göre, otuz yılın sonunda özellikle bin dokuz yüz yirmili yıllar, Avrupa siyasetinde yabancılara yönelen şiddet politikalarının yerleşik hale geldiği yıllardır. Emperyalizm döneminin etkin nefret dili, bu yıllarda devlet işlerinde merkezi bir rol oynamaya başlar. Dönemi Arendt, "hiçbir şey kimsenin mevcut durumun sorumluluğunu üstlenmediği, belirli bir hedef gözetmeden herkese ve her şeye karşı beslenen bulanık ve yaygın bir nefret" hali olarak betimler (Arendt, 2014-a:257). Ona göre söz konusu eğilim öylesine yaygınlık kazanmış ki sonuçta sadece azınlıklarla çoğunluklar değil, azınlıklar arası bir düşmanlık dahi sıradan bir koşul haline gelmiştir. Ancak ufak milliyetçi didişmeler olarak görülen bu yaygın nefret hali çok uluslu iki devletin (Rusya ve Avusturya-Macaristan) tasfiyesiyle boyut değiştirmiş ve bu iki ülkenin sınırları içinde daha önce karşılaşılmaayan mazlum grupların (göçmenlerin) ortaya çıkmasına neden olmuştur. Liberal demokrasilerde inişi çıkışlı da olsa bir mücadelenin parçası olarak görülen mülkiyet, çalışma, emeklilik gibi devredilmez nitelikli haklar (insan hakları) mazlum grupların muhatap alınmadığı yeni rejimde yeni haliyle şekillenmiştir. Devletsiz olmaları nedeniyle hak talebinde bulunma imkanları ellerinden alınmış olan bu azınlıklar bulundukları yeni rejimin istisnaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu yabancılık halini Arendt, "tâbi oldukları devletlerin himmetine muhtaç vaziyette yaşamak" şeklinde tanımlar (Arendt, 2014-a: 258).

Arendt, bir devletin yurttaşı olmanın getirdiği farklılıkların o muazzam eşitlenmesinden yoksun olmakla, insan eseri bir dünyada yer almalarına izin verilmeyen insanların, tıpkı hayvanların belli bir hayvan türünün üyesi olmaları gibi ancak insan ırkının üyesi olma durumlarını birbirine denk görür. Bu nedenle insan olmayı bir devletin üyesi olmak, müşterek dünyanın içinde düşüncelerini

ifade etmek, üzerinde eylemde bulunmaktan mahrum edilmemiş olmak, kendini mutlak olarak eşsiz bireyselliğinden başka bir şeyi temsil etmeyen insan figürünün dışına çıkarak fark-lılık koşulunu gerçekleştirmek biçiminde tanımlar (Arendt, 2014-a: 312). Ulus-devlet sistemlerinin görünürdeki istikrarlı halinin gerçek yüzünü göstermesine neden olan mülteci, göçmen ya da yabancı olarak isimlendirilen varlıklar olarak İnsan kategorisinin dışındaki bir grubu betimlemektedir artık.

Daha önce de belirlediğimiz üzere Arendt, insanın eşitleriyle birlikte müşterek bir dünyada eylemesi, değiştirebilmesi ve kurabilmesi ile ancak salt verilmişliğin oluşturduğu karanlık arka planın aşılabileceğini iddia eder. Ona göre etnik türdeşlik üzerinde duran günümüz ulus-devlet siyasal hukuksal rejimleri müştereklerin eşitliği ilkesinin yerine nefret, güvensizlik ve ayırım duygusunu yerleştirerek her zaman var olan fark(lılık)ları ortadan kaldırmayı ummaktadır.

Bu bağlamda Arendt için mülteci, göçmen ya da yabancı, örgütlenme özgürlüğünü kullan(a)mayan, farklılığı, farklılık gerçeğini deneyimle(ye)meyen bir varlık ya da salt “birey olarak bireylik” gerçeğini simgeleyen ürkütücü bir kategoridir. Bu haliyle ona göre “salt insan” olarak karşımıza çıkan bu varoluş biçimi, bütün değiştirme ve eylemde bulunma potansiyelini terk etmiştir. Salt kadın, salt “zenci”, salt göçmen gibi örnekleri bu bakışa eklediğimizde karşımıza çıkan, insan türüne ait bir hayvandan başka hiçbir şey değildir. Kamu yaşamında “yabancı” olarak isimlendirilen insan türü, “kendi için” eşitlendiği noktada sadece yabancı olan değil insanlık da taşlaşacak, kamusal yaşam artık statik bir görüntüye sahip olacaktır (Arendt, 2014-a: 308-314). Öyleyse son olarak tekrar edersek yalın farklılıklara geri dönmek, müşterek dünyanın dışında yaşamaya zorlanmak veya yabancılık, Arendt açısından aynı anlama gelen olgular olarak değerlendirilmelidir. Ulusla özdeşleşmiş devletin dışarıda bıraktığı bu insan figürünün modern dönemin emperyalizm aşaması sonrasındaki adı olan

"yabancı"nın antitezi, "haklara sahip olma hakkı"nı elde etmiş ve devletsizlik halinden muaf olan yurttaştır. İnsanlar'a özdüşünümselliğin hâkim olduğu siyasetin değerini gösteren de tersine insan haklarının üstünü özenle örten emperyalizm pratiğiyle totalitarizmin inşa edilmesine neden olan da "yabancı"dır. Arendt'e göre Hegel ile Kant arasında yapılacak tercih ya da yabancılik rejimi ile "haklara sahip olma hakkı" olan İnsanlar'ın yaşadığı rejim arasında yapılacak tercihi bu bağlamda düşünmek gerekir.

3. DEVLETSİZLEŞEN YABANCIDAN TOPLUMSAL ÖZNEYE

Şeyla Benhabib de Arendt gibi "ulusa bağlanmış devlet figürü"nü hem günümüz "liberal demokrasilerinin normatif bağlılıklarının içsel çelişkisi"nin hem de "belirsizlik" koşulunun gerekçesi olarak gösterir ve söz konusu gerilimli hattı "söylem etiği" bağlamında tartışmaya açar. Bununla birlikte Benhabib, devleti ulustan ayırırken güçsüzleştirmeyen; aksine gücünü kaybetmesinden yakının ve temel nedenlerini açıklamaya girişen Arendt'ten farklı olarak kozmopolitan demokratik bir sistem önerisinde bulunur.

Benhabib düşüncesinde kozmopolitan demokrasi, liberal devlet-hukuk sisteminin doğa, tarih ve "söylem etiği"ni yok sayan demokrasi-dışı ikliminin alternatifi olarak sunulur. Arendt'in yukarıda açtığımız görüşlerine benzer olarak, Benhabib de liberal hukuk anlayışına uyumlu şekilde yönetilen ulus-devletlerin her birimizi, "halklar" olarak adlandırdığını ve bu nedenle insanlığın düşünümsellik boyutunu görmezden gelerek demokratik çoğulculuk fikri yerine ulusal güvenlik merkezli siyasal söylemi tercih ettiğini iddia eder. Ona göre de liberal siyasal söylemin tikel ahlaki niteliği ulus-devletin çoğunlukçu yasası nedeniyle ortak kamusal tartışmalarını dışlayarak göçmen, mülteci ve dolayısıyla yabancıların yeni hak taleplerini ulus devletin kavramsal sınırlarının kıyasına (iç veya dış sınırlar) iter (Benhabib, 2014: 139). Sonuç olarak yasalar

karşısında, gündeme gelen insani farklılıklar (sosyal, sivil, siyasal alanda yasalar çerçevesinde içlenerek dışlanmaları nedeniyle) istisna, istisnalar ise tehdit haline gelmiş olur.^{††} Benhabib'e göre söylem etiği doğalcılıktan ve mülkiyetin paradigmatik kullanımından koparak "demokratik yinelemeler" merkezinde bir eleştiri imkânı sunar (Benhabib, 2014: 141). Ulus-devletin hak ve özgürlük konusundaki kavrayışına alternatif olarak doğal hakları Thomas Hobbes ve John Locke'un bireyi merkeze alarak mülkiyet haklarına indirgeyen, liberal hukukun yaşam ve özgürlük haklarını satılamaz mülkler şeklinde kavrayan, sonuç olarak da bireyi ancak bu haliyle hak sahibi bir kişi olarak tasvir eden eğilimini reddetmesi nedeniyle söylem etiği önemsenmelidir.

Bu haliyle Benhabib, söylem etiği ile Hannah Arendt'in "haklara sahip olma hakkı" kategorisi arasında siyasal olanı tanımlama gücü bakımından bir bağlantı kurar. Ona göre Arendt'in bu kategorisini kritik hale getiren hak ilkesinin metafiziksel yöntem yerine; tüm insanları kapsayan evrensel bir yasayla insanın birbirini ikna etme süreçlerine kaymasına olanak sağlamasıdır. Aksi durumda ona göre bir kişiyi, paylaşması için yeterli bir sebep sunulmamış bir amaca hizmet etmeye zorluyor iseniz, sizin görüp onun görmediği bir nedene bile dayansa bu kişiye salt bir araç muamelesi yapmaktasınız demektir. Diğer bir ifadeyle herhangi bir karar alım sürecinde öncüllerin (bizim tartışmamız açısından yabancı) görünür olmadığı durumda "geçerli nedenler", "mantıksal söylem" (Benhabib, 2014: 142) gibi ifadelerle siyasal meşruiyet iddiasında bulunmak, insanların ikna süreçlerine katılımının engellenerek metafiziksel bir söylem alanının içinde araç olarak değerlendirildikleri anlamına gelir.

^{††} İstisnai durumun modern siyaset rejiminde, Yunan ve Roma dönemi politika felsefesinde olduğu gibi siyasal olanın merkezine yerleştirildiğini iddia eden Agamben'in *Homo Sacer* kavramsallaştırması bu bağlamda son derece açıklayıcı bir temel kurar (Agamben, 2008). Kavramın özellikle Türkiye'de yaşayan Suriyeliler açısından analizi için bkz. (Dinçer, 2019)

Tekrar edersek Benhabib'e göre, Arendt'in haklara sahip olmayı hak olarak tanımlama girişimi, metafiziksel tartışmayı metafizik sonrası alana taşıma girişimi olarak değerlendirilmelidir. Burada birinci olarak kullanılan "hak sahipliği" ile ikinci "hak" arasındaki ilişkinin önemi Arendt'in bir eylem alanı olarak konuşma ve ikna sürecini ikinci hak kategorisi aracılığıyla siyasal alana taşıma girişiminden kaynaklanır. Söz konusu bakıştan hareketle Benhabib'in "insan hakları ya da temel haklar senin bireysel özerkliğini ortaya koymayı olanaklı kılabilen ve ahlaki destek verebilen normlardır" (Benhabib, 2014: 143) şeklindeki önermesi tüm normların söylemsel olarak gerekçelendirilebilir olduğunu/ olması gerektiğini iddia etmesi bakımından önemlidir.

Bununla birlikte Benhabib'in ulusal ya da ahlaki hiçbir normun yabancı'nın (ya da felsefi düzlemde ötekinin) "eşitlikçi karşılıklık" talebini yok edemeyeceğine ilişkin önermesi Arendt'in görüşleriyle çatıştığı alanı görmek açısından önemlidir. Benhabib'e göre sosyal, sivil ya da siyasal boyutlarıyla her insan hakkı ona göre iletişim özgürlüğü temelinde "birini ya da diğerini görmezden gelerek ya da benimseyerek değil, evrensel olanı somut bağlamlar içinde yeniden konumlandırarak ya da yineleyerek" birbirine bağlandığı kabulüne yaslanmalıdır (Benhabib, 2014: 144). Diğer bir ifadeyle yabancı'nın "demokratik yinelemeler" aracılığıyla içerilme çabası teorik mülahazalarda Arendt'in yaklaşımının Benhabib tarafından eleştiri konusu yapıldığı noktadır. Benhabib, bir yandan, eleştirel liberal-kozmopolitan ahlaki tutumuyla Arendt'in insan hakları mefhumuna ilişkin diyalektik bakışını, devletin ulusla eşlenen haklar bütünü şeklindeki tanımlamasını ve buradan hareketle yabancılık rejimi olarak değerlendirdiği totalitarizm eleştirisini sahiplenir. Diğer yandan ise Arendt'in,

yabancıyı devletsizleştirme özelinde tanımlayan cumhuriyetçi-anayasacı eğilimini yetersiz bulur^{††}.

Benhabib'e göre Arendt, vatandaşlıktan çıkarma pratiğini ve uyruksuzluk durumunu neredeyse tüm hakları yitirmekle eşdeğer görmekte; bu haliyle yabancılara yeni topluluklar (kastedilen topluluk, haklar rejiminin odağı olarak devlet) kurmaktan başka çözüm bırakmamaktadır. Kendisi ise kozmopolitan demokratik anlayışın (örneğin Avrupa Birliği sınırları içindeki bireyin mülkiyet sahipliğiyle hak sahipliğini eşleyen anlayışının) söylem etiğini dikkate alarak sivil, sosyal ve siyasal alanda tanımlanan haklarla liberal değerleri yeniden yorumlanabileceğinin ve haklara sahip olma hakkının sadece uyrukluğa kabulle ilişkili yorumlanmayabileceğinin altını çizer (Benhabib, 2014: 156-177). Bu bağlamda ona göre, Arendt'in devletsizleştirme pratiğine ilişkin öne sürdüğü negatif diyalektik kavrayışı sahiplenilen (haklar rejiminin dışında kalanların uyruğa alınma yoluyla içerilme talebini) her yeni yönetim biçimi, vatandaşlar/

^{††} Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey* (1999) isimli eserinde kamusal uzam modellerinden üçünü öne çıkarır. İlki Arendt'in tartışmacı görüşüyle öne çıkan kamusal uzam modelidir ve "cumhuriyetçi erdem" ya da "yurttaşlık erdemi" geleneğine yaslanır. İkincisi liberal gelenek ve özellikle Kant tarafından tanımlanan adil ve istikrarlı kamu düzeninin yasalıcı kamusal uzam modelidir. Topluların demokratik-sosyalist yeniden yapılandırmasını ifade eden bir diğer kamusal uzam modeli ise Jürgen Habermas'ın eserlerinde üstü kapalı olarak sunulan "söylemsel kamusal uzam modeli'dir. Benhabib, üç model içindeki Arendtçi kamusal uzam modelinin de dahil olduğu ilk ikisini ileri kapitalist ülkelerdeki bugün popülist ya da otoriter ve yarı-otoriter olarak tanımlanan "Sovyet tipi" topluları tanımlamadaki kısıtlılığı nedeniyle eleştirir. Ona göre meşruluğa ilişkin görüşleriyle Habermas'ın modeli bu iki modelin önüne çıkar. Arendt'in anti-modernist bir çizgide olduğu yönündeki eleştirileri haksız bulmayan Benhabib, Arendt'in toplumsal yükselişle hane halkının karanlık dünyasında kalmış ekonomik süreçlerin bağımsızlık kazanarak kamusal alanı işgal etmesinden duyduğu rahatsızlığı öne çıkardığını vurgular. Bu haliyle Arendt için, politik devlet ile hane halkının karşı karşıya geldiği durum, insanların kendi çıkarlarının peşinde koştuğu ve bu nedenle politik birliğe ya da *res publica*'ya ilgilerini kaybettikleri (dolayısıyla kamusal uzamın muğlak bir hal aldığı) yeni "İnsanlık Durumu"nu işaret eder. Benhabib ise Arendt'in söz konusu kamusal uzamın "durum" tahlilini statik karakterli bulur. Ona göre kamusal uzamdaki "durum" hiç de onun tasvir ettiği kadar hareketsiz değildir. "Haklara sahip olma hakkı" devletsizleşmiş bireyin toplumsal alana sıkışmışlığının bir sonucu değil aksine toplumsal alanda geliştirdiği söylemlerin toplamı olarak değerlendirilmelidir (Benhabib, 1999: 122-123).

vatandaş olmayan ya da içerideki/ dışarıdaki arasındaki ikiliği vatandaş olma çabası bağlamında yeniden üretmekten başka bir öneri sunmaz (Benhabib, 2014: 145). Sonuç olarak Benhabib açısından Arendt haklara sahibi olma hakkını, sınırlı bir şekilde bir ülkenin uyruğuna tabi olma hakkı olarak ele alması ile ve hakların tikel ilişkisel boyutunu evrensel manada dışlaması nedeniyle yeniden değerlendirilmeye muhtaç şekilde ortada bırakmaktadır.

Bireyin uyruk haline geldiği ya da yurttaş haklarına kavuştuğu andan itibaren "doğal olarak" insan hakları rejiminin de bir parçası olma olanağına sahip olacağı yönündeki Arendtçi argüman Benhabib açısından devletsizleştirme sonucunda ortaya çıkan insanlık durumunu siyasal olandan dışlamak ve onu siyasal olanın yabancı haline getirmek şeklinde yorumlanır. Benhabib liberal demokratik bir rejimin kamusal uzamını (yasalcı kamusal uzam) Kant'ın "Sürekli (Ebedi) Barış üzerine Felsefi Bir Deneme" isimli siyasal metninde ileri sürdüğü "kozmopolitan hak" ilkesinden hareketle⁵⁵ iç ve dışta olmak üzere göç etmeyi (sadece siyasal nedenlerle değil ekonomik nedenlerle de) bir hak olarak tanımlayarak geliştirir. İnsan haklarını tek başına üyeliğe ilişkin değil sivil ve politik hakları içerecek şekilde evrensel düzeyde genişletmeyi ve göçmenlerin üyeliğin koşulları hakkında şeffaf şekilde bilgi alma hakkını savunmayı önerir (Benhabib, 2014: 146-153).

Bu biçimiyle Arendt'in yabancılığın sınırlarını devletler sistemine (yerel düzeyde) kabul edilme olarak tanımlayan bakış açısı, Benhabib tarafından söylem etiği bağlamında bireysel düzeyde savunulan hakların evrenselleştirilmesi şeklinde yeniden yorumlanmış olur. Arendt'in cumhuriyetçi içirme/dışlama

⁵⁵ Kant (1984), makalesinde ebedi barışın nihai üç maddesini cumhuriyetçi yönetim, federatif bir devletler sistemi ve kozmopolitan (evrensel bir hukuk) hak olarak tanımlamaktadır. Maddeler içinde üçüncü ilke Benhabib tarafından özellikle uygulama açısından tartışmaya açık şekilde bırakıldığı gerekçesiyle eleştirilmektedir (Benhabib, 2014, s. 35-59)

kavrayışından hareketle yabancıların, devletin emperyal politikaların odağında insan haklarının sona erdiği dönemin edilgin/devletsiz unsurları şeklindeki tanımı, Benhabib tarafından liberal demokratik değerlerin kozmopolitan yorumuyla, hareket özgürlüğüne, ifade özgürlüğüne ve bilgi edinme hakkına sahip olmayanlar şeklinde kavranarak toplumsal hareket bağlamına yerleşir. Bu haliyle Benhabib, Kant'ın kavramsallaştırdıktan sonra tartışmadan bıraktığı ve Arendt'in uyrukluğa geçme hakkına indirgediği "kozmpolitan hak" kategorisini, yabancıların kendisini içirme çabasına destek sağlayacak şekilde evrensel değerler temelinde yeniden yorumlamış olur. Benhabib, kozmopolitan-liberal değerler konusundaki eleştirel yaklaşımıyla Arendt'in haklara sahip olma hakkı kategorisini siyasal öznenin toplumsal özneye yeğ tutulduğu bir düşünme sisteminin parçası olduğu gerekçesiyle eleştirir. Liberal hukuk devletini siyasal antropolojik/ hümanist bir çizgide eleştirel bakış açısıyla ele alan Benhabib'e göre küreselleşme ile emperyalizmin zorunlu birlikteliği olumsal bir yaklaşımdır. Ulus üstü hukuksal mekanizmalar ise ona göre yabancıyı haklara sahip olma hakkını kullanma hakkından mahrum bırakan merkezileşmiş ulus-devletleri, söylem etiğine dayanan "kozmpolitan hak"larla tahtından edebilecek güce sahiptir (Benhabib, 2014: 215-219).

Arendt'in yabancı ve devlet(sizlik) arasında kurduğu ilişkiyi kozmopolitan liberal değerlere yaslanan söylem etiği aracılığıyla eleştiren Benhabib'in görüşlerine karşılık, Étienne Balibar konuyu Arendt'in devrim olgusuna odaklanarak ele alır. Balibar "Arendt Teoremi" olarak kavramsallaştırdığı analizini "haklara sahip olma hakkı"nın eşitlik/eşitsizlik temelli yorumuyla genişleterek değerlendirir.

Balibar'a göre bugünün siyasetinde göçmenlikle birlikte yabancılık sadece devletsizlik bağlamında ulus devlet üyesi olmayanları kapsayan bir kategori olmaktan çıkmıştır. "Hakiki milli olmayanlar" gibi ya da "faal yurttaşlığa elverişsiz

olduğuna hükmedilenler" de artık yabancı olarak dışlanmaktadır. Bu haliyle Balibar, insanlığın tümünün göçün ve yabancılık halinin potansiyel ötekisi haline getirildiğini öne sürer (Bayrı, 2017). Balibar, böylelikle Benhabib'den farklı olarak, Arendt'in devlete yaslanan yorumundaki eksikliklere odaklanmaz. Onun yerine bakışını Arendt'in özgürlükçü cumhuriyetçi duruşunu şekillendiren kurucu öğeye, 1789'da beliren hukuk devleti figürünün gelişimine çevirir. Arendt'in özgürlükçü cumhuriyetçi yöntemi, "onun için çok temel; hatta esas mesele olan insan hakları politikası temellendirmesi, daha doğrusu temelsizliği veya temellendirilmemişliği" (Balibar, 2016:220) ile anlaşılabilir.

Balibar, Arendt'i, bir yandan insan haklarını hukukun kuruluşunun temeli olarak gören klasik kuramın ve onun siyasal pratiğinin en radikal eleştirmeni diğer yandan da insan haklarının zaman aşımına uğramazlığının, aşınmazlığının savunusunu yapan bir teorisyen olarak paradoksal bir insan hakları savunucusu şeklinde tanımlar ve şöyle sorar: "Hem temel insan haklarının olduğu fikrini kuramsal olarak reddedip hem de demokrasi inşasının merkezine uzlaşmaz bir insan hakları politikası nasıl yerleştirilebilir?" (Balibar, 2016: 220).

Balibar'a göre Arendt'in çelişkili yaklaşımının nedeni modernliğin liberal bireyci anlayışla "temel insan hakları"nın mülkiyet haklarına indirgeyerek "doğallaştırması" ve dünyanın da bu değerlere yasalanarak bütünüyle "toplumsallaştırılması"dır. Bu haliyle "temel insan hakları", yurttaşı doğal hukuk kuramcılarının mülkiyet merkezli haklar sistemi ile eşitsizlik karşısında suskun kılmakta ve üretim ve emek merkezli yabancı(laşma) rejiminin nesnesi haline getirmektedir. Balibar, Arendt'in devrim perspektifinin, tam da bu şekilde savunulan modernliğin "temel insan hakları" anlayışına karşı demokrasi imkanını savunma şeklinde anlaşılması gerektiğinin altını çizerek, Devrim öyleyse Arendt düşüncesinde yabancılığın yeniden üretimi haline gelen "temel insan hakları" perspektifinin eleştirisi için kullanılan bir metafordur. Balibar, Arendt'in *Devrim*

Üzerine’de, devrim sürecinin tüm öznelere kamusal ya da özel alandaki eylemleriyle “temel insan hakları”nın söz konusu paradoksal koşuluna itaatsizlik eden varlıklar olarak resmettiğinin altını çizer (Balibar, 2016: 222-224).

Bu bakış açısına göre Arendt düşüncesinde “devrimler bir özden doğmaz ve meşruiyetlerini *a priori* evrensel nitelikten almaz, aksine evrensel tarih içine yerleştirir”, bu nedenle de “insan haklarının pratik ve tarihsel niteliklerini bir araya getiren bu kipin temelsizliğine felsefi açıdan ters düşen bir şey yoktur.” Arendt’in devrim savunusu, bir yandan liberal “temel insan hakları” ile çatışırken; diğer yandan insan hakları ile şekillenen devlet figürünün çerçevesini çizer. Öte yandan, Arendt’in pozitif hukukun kaynağını kuruma bağlamakla yetinmediğini, insanın insan olarak inşasını da kurumda gördüğünü ve yurttaş itaatsizliği denen modernliğe özgü biçimiyle insan hakları siyasetini ve ayaklanmayı hakların kurucu karşılıklılığının mihenk taşı yaptığını ileri sürer. Balibar, Arendt’in diyalektik bir kurumsalcı analize yaslandığını ve “kolektif eylemin kendi karşıtıyla bu bileşiminin siyasalın kendisi” olduğunun altını çizer. Haklara sahip olma hakkı ile ulus-devletin çatışmasının nedenini eşit özgürlük (*isonomia*) fikrinin terkedilmesine bağlayan Balibar, kendisinin “Arendt Teoremi” olarak adlandırdığı yaklaşımıyla Arendt’in tam da bu noktaya odaklandığını iddia eder. Ona göre, Arendt insanı yabancı haline getiren koşulu birey ve yurttaş arasındaki gerilimden kaynaklı ele alırken modernliğin özellikle “temel insan hakları” konusunda ulus-devletin hakları mülkiyete indirgeyen ve doğal haklarla yurttaşın itaatsizlik hakkını elinden alan içeriğiyle özdeş hale geldiği eleştirisini yapar (Balibar, 2016: 224-225).

Bu bağlamda Balibar’a göre Arendt, liberal devlet kuramında merhaleler halinde gelişen negatif ve pozitif hukuk devletinin eleştirisini devrim metaforuna yaslanarak sunar. Haklara sahip olma hakkı, hem devletin birey üzerindeki tahakkümünü engellemeye çalışan negatif hakların hem de devleti sosyal ve

ekonomik hakların koruyucusu konumunda gören pozitif hakların yeniden yorumu olarak anlaşılmalıdır. Arendt'in, düşünebilme ve düşündüklerini ifade edebilme imkanına sahip olmayan bireylerin (yabancı ya da henüz yabancı değil) özgür iradelerini tüm nesilleri de kapsayacak şekilde kullanabilmelerine olanak sağlayan bir maksim olarak savunduğu haklara sahip olma hakkı, Balibar tarafından kurumsalcı-devletçi (Benhabib'in savunduğu biçimiyle) olduğu gerekçesiyle dışlanmaz. Tersine Arendt'i liberal değerleri toplumsal hareketi dışlayan bir anayasal rejimin odağına yerleştirerek eşitsizlik/eşitlik bağlamında ele aldığı için sahiplenir. Balibar, haklar rejiminin çelişkili yapısına karşı Arendt'in negatif ve pozitif hakları birleştirerek aldığı yeni konumu (özgürlükçü-cumhuriyetçi) ise şöyle tarif eder:

"Arendt teoremi" adını verdiğim negatif tezi pozitif teze bu şekilde bir araya getirmek yasal (ya da yasalıcı) hukuk anlayışını sorgulamayı sağlar: Negatif tez, tarihsel bir cemaat biçimine bürünen siyasal bir kurum bünyesinde "hakkı olma hakkı" imkanı ile tam anlamıyla insani olan *ilişkinin* inşası arasında "gıyaben" özdeşlik kurar; pozitif tez ise, itaatsizlik ya da ayaklanma ilkesini itaatin tam merkezine, siyasalın varoluş koşuluna dahil eder (dolayısıyla kapalılık ve ondan ayrılmaz olan tamlik fikrini açıklık ve eksiklik fikrine çevirir). "Egemenin" *yasa yasadır* diyen totolojisine karşı çıkar; bu aynı zamanda yasanın kendine özgü "şiddetsizliği" (Arendt'in bu kavrama verdiği çok özel anlamıyla) ile totolojik olandan siyasala inmiş "totolojik önermelerin şiddetini" sınırlandırmasıdır (Balibar, 2016: 238).

Balibar'ın kamusal alanı siyasal haklar/ sosyal haklar ikiliğine indirgeyerek tercihe zorlayan, aynı zamanda yapılacak tercih sonucunda haklar rejiminin dışında kalanı sabitlemeye yarayan yasacılığını reddeden Arendt tasvirini

önümüze koyduğu açık. Ayrıca bu şekliyle belirginleştirilen “haklara sahip olma hakkı”nı Benhabib’in yaptığı şekliyle kozmopolitan liberal değerler sistemi ile yeniden yorumlamayı da reddettiği görülmekte. Bunun yerine, Arendt’in tarihsiz ve itaat merkezli yeniden üretim merkezi olarak analiz ettiği totaliter devleti reddeden özgürlükçü cumhuriyetçi perspektifini sahiplenir^{***}. İçinde bulunduğumuz siyaset biçiminin devrimlerdeki “başkaldırı” ögesini yok sayması nedeniyle, deneyimlerine yabancı bir insanlık durumunu olağanlaştırdığını savunur. Balibar’a göre “kurucu iktidar”ın yasacı anlayışının temel eleştirisini sunan Arendt’in görüşleri toplumun her unsurunun yabancı haline gelmesine neden olan bu siyaset biçimini reddetmek için önemli bir zemin sunar bize.

Arendt’in üç ciltten oluşan *Totalitarizmin Kaynakları* adlı kitabını özgürlükçü cumhuriyetlerin yok edilme sürecinin güncel bir analizi olarak okumak ve bu anlamda hukuk devletinin liberal ve sosyalist rejimlerde hangi yöntemlerle insan haklarını alaşağı ettiğini takip etmek için bir el kitabı olarak değerlendirmek mümkündür. Balibar da Arendt ile uyumlu şekilde totaliter devlet biçiminin varlığını ulus-devletin doğuşuyla ilişkilendirmeyi tercih etmez. Bunun yerine Fransız Devrimi ile gündeme gelen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi’ndeki insan ve yurttaş baskıya direniş, eşitlik, eşitler arası özgürlük, herkese açık kamusal alan gibi özgürlükçü-eşitlikçi önermelerin görmezden gelinmesiyle ortaya çıkan anti-siyaset anlayışının reddedilmesine odaklanmayı tercih eder (Balibar, 1998: 86-90). Bu bağlamda “negatif evrensellik” kavramını öne süren Balibar (Arendt’i görüşlerini esas alarak) totaliter devletin şekillenmesinde mücadele ve toplumsal çatışma ile şekillenen insan hakları siyasetinin dışlanma koşullarının analizini yapar. Balibar’a göre İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi

^{***} Balibar’a göre Arendt’in demokratik ya da cumhuriyetçi devletinde belirleyici rol oynayan öge demokrasinin “isyancı” ögesidir. Ona göre “böyle bir devlet tanımı gereği yukarıdan atfedilmiş statü ve haklardan (ya da yalnızca bunlardan) oluşmaz; doğrudan *demos*’un katılımını gerektirir (Balibar, 2007) Balibar’ın söz konusu yorumunu destekleyen önemli makalesi için bkz. (Arendt, 1997).

"bir yurttaşlığın ya da özgürlüğün ve eşitliğin kurumsal, kamusal yazılımını her biri kendi tarzında tekrarlayan hak taleplerinin 'siyasallaştırılmasının' tanımlanmamış alanını açmaktadır: bu tanımsız açık alana, hem bağımlıların ya da ücretlilerin hak talepleri, hem de kadınların ya da kölelerinki, daha sonra da sömürgelerdekilerin hak talepleri dahil olur" (Balibar, 1998: 93). Balibar'a göre totaliter devlet Arendt'in siyasal-dışı olarak betimlediği mutlak belirsizlik ve sürekli gerilim koşullarını reddeden liberal değerler sisteminin bugünkü sonucudur sadece.

4. SONUÇ

19. Yüzyıl, ticaretin serbestleşme sürecinin İngiltere'de başladığı ve ardından hemen tüm gelişmiş ülkeleri kapsayarak yayıldığı bir dönem olarak karşımıza çıkar. Bu dönemde sömürgeleştirilmiş ülkelerin yanında henüz bu ticari ağ içine dahil olmamış ülkeler de ticaretin serbestleşme eğiliminden etkilenir. Yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte Arendt'in emperyalizm dönemi olarak adlandırdığı dönemde (1884-1914) iktisadi entegrasyon ya da bugünkü yaygın ismiyle küreselleşme yerleşik hale gelir (Özel, 2018: 214). Birinci küreselleşme dönemi olarak da yorumlanabilecek bu dönemde devletlerin piyasalar üzerindeki etkisi en aza inmiş ve piyasaların ortaya çıkardığı sorunlarla yüzleşmek için insanlığın önce büyük bir dünya savaşını, ardından da 1929'da yaşanan küresel bir finans krizini deneyimlemesi gerekmiştir. 1990'lardan itibaren yaşanan ikinci küreselleşme sürecini şekillendiren iki olgudan birincisi bilgi teknolojilerindeki dönüşüm, ikincisi ise Doğu ve Güney Asya ile Doğu Avrupa'daki açılan ekonomileridir. Birbirleri ile de yakından ilişkili olan bu iki olgu 19. Yüzyıl'ın ardından hem bir yandan devletlerin etkisini yitirmesine ve ulusal sınırların kademeli ortadan kalkışına hem de bununla ilişkili olarak dünya çapında pek çok dinamiğin kendine özgü nitelikleriyle yaşamın her alanına küresel ağlar ve sınırlar ötesine taşan mübadeleler aracılığıyla genişlemesine neden olmuştur.

Arendt'in özellikle İkinci Dünya Savaşı öncesindeki göçmenlerin durumlarının analizini ele almak üzere ürettiği bir kavram olan "haklara sahip olma hakkı"nı türetme nedenini yaşanan ilk küreselleşme deneyiminin ortaya çıkardığı sonuçlar bağlamında yapılan değerlendirmeler olarak okumak gerekir. "Haklara sahip olma hakkı"ndan mahrum kalan insanların eş zamanlı olarak siyaset yapma olanağından da mahrum kaldığını iddia eden Arendt, özellikle ulus ve devletin birbirinden ayrılmaz şekilde kullanılmasıyla ortaya çıkan dışlama koşulları üzerinde durur. Arendt'in yaklaşımında altını çizdiği nokta kişilerin devletsiz kaldığı koşulda, insan hakları rejiminin de dışında kaldıkları gerçeğidir. Bu bağlamda göçmenler ona göre devletsizlik halini en açık şekliyle pratik eden insan grubudur. Bu insanların içerilme konusundaki mücadelelerinin önündeki en büyük engel ise ulusla tanımlanması nedeniyle düşünsellik niteliğini kaybetmiş olan devlet rejimleridir. Devletler bu haliyle yaşadıkları topluma ve o toplumdaki yurttaşların sahip olduğu haklara yabancı varlıkların gardiyanıdır.

Arendt'in yürüttüğü bu tartışmaya katkı veren önemli bir düşünür Seyla Benhabib'dir. Benhabib'in tartışmaya katkısı liberal kozmopolitan değerler bağlamında şekillenir. Ona göre Arendt'in haklara sahip olma hakkını devletsizlik bağlamında ele alması, göçmenlerin hak mücadelesini devlet tartışmasına indirgemek şeklinde kavranmalıdır. Benhabib'e göre bugün açık şekilde ortada olan, küreselleşmenin ulus-devletlerle olgunlaşan sınırları her bakımdan içdiş etmiş olmasıdır. Bu nedenle ona göre küreselleşmenin ekonomik liberalleşme bağlamında öne çıkardığı tartışmaları siyasal alana taşıyarak "kozmpolitan hak" kavramını konuya bağlamak son derece önemlidir. Yabancı olma halini küresel hareket hakkı düzleminde değerlendirerek küresel haklar rejimini tartışmaya açmak en doğru tutum olacaktır Benhabib açısından. Ona göre bugün bedenlerin sınırlar ötesindeki çıplak yaşamlarını sürdürürken devlet ve yurttaş bağlamında ele alınan sivil, sosyal ve siyasal hakların ulus-üstü hukuk mekanizmalarıyla ele alınması elzemdir. Tam da bu nedenle, Arendt'in haklara

sahip olma hakkı maksiminin, her ne kadar işlevselliğini sürdürse de bugün küresel siyasal alana taşınması gerekir. Bu şekilde küresel karşılaşmalar, demokratik yinelemelerle hem haklara sahip olma hakkının kullanılmasına hem de hakların sürekli tartışılmasına olanak sağlayacaktır.

Balibar ise konuyu devlet ve sınırları arasındaki gerilime odaklanarak ele almak yerine eşitlik merkezli bir tartışmanın merkezine yerleştirerek değerlendirir. Ona göre bugün hepimiz haklara sahip olma hakkından mahrum kalma potansiyelimizle yaşamımızı sürdürmekteyiz. Balibar için eşit-özgürlüğün merkeze alındığı ve ulusların ortaya çıkmasına neden olan Fransız Devrimi'nin öne sürdüğü İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi her haliyle siyasal sistemlerden dışlanmış durumdadır. Bu nedenle Balibar'a göre sorun devletlerin uluslara entegre biçimde kavranmasının çok ötesine geçmiş bir durumdadır bugün. Öte yandan Arendt'in öne sürdüğü kavram özellikle devrimci doğası nedeniyle bize yeni olanaklar sunmaktadır Balibar'a göre. Yabancı olma halini yaşayan herkesin eşit şekilde siyasal sitemden haklarını talep etme hakkına sahip olduğu temel tezine yaslanan Balibar, özellikle küresel dağıtım adaletinin eşit-özgürlük temelli kavranmasının yabancıların iş yaşamındaki her toplumsal kademede yaşanan olumsuzlukların önüne geçme olanağını bize sunacağını iddia eder.

Sonuç olarak; Arendt'in iddia ettiği gibi insan/yurttaş ikiliği temelinde devletlerin koruma altına aldığı hakları, insan hareketliğinin görünür özneleri olan yabancılar için ulusal aidiyetlere koşullu olmaktan çıkarmak ve Benhabib'in altını çizdiği şekliyle "haklara sahip olma hakkı" maksimini kozmopolitan yurttaşlık bağlamına yerleştirerek siyasal/hukuksal sistemlerin yaratacağı olumsuzlukları bertaraf etmeye çabalamak bugün dikkate değer bir hedef olacaktır. Ancak Arendt ve Benhabib'in önümüze koyduğu bu hedefe ulaşabilmek için sınırları aşan hareketliliği esnasında yabancı olarak damgalanan

toplumsal öznenin sorunlarının üstesinden gelme konusunda Balibar'ın önemle altını çizdiği eşit-özgürlük tartışmasını "haklara sahip olma hakkı" ile birlikte değerlendirmek gerekir.

KAYNAKÇA

- Agamben, G. (2008). *Kutsal İnsan*. Çev. İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Arendt, H. (1997). "Sivil İtaatsizlik." Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik. (Der.) Yakup Coşar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 76-115
- Arendt, H. (2010). Otorite Nedir. *Geçmişle Gelecek Arasında* Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları. 127-194
- Arendt, H. (2012). *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*. Çev. Özge Çelik. İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2014). *Ulus. Formasyon, Sürgün, Totalitarizm*. Ankara: Dipnot Yayınları, 127-194
- Arendt, H. (2014-a). *Emperyalizm/ Totalitarizmin Kaynakları 2*. Çev. Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2018). *Zihnin Yaşamı*. Çev. İsmail İlgar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2019). *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Çev. İsmail İlgar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Balibar, É. (1998). "İnsan Hakları ve Yurttaş Hakları Eşitlik ve Özgürlüğün Modern Diyalektiği." *Dersimiz Yurttaşlık*. İstanbul. 81-108.
- Balibar, É. (2007). *Biz, Avrupa Halkı/ Ulusaşırı Yurttaşlık Üzerine Düşünceler*. Çev. Kutlu Tunca. İzmir: ARA-lık Yayınları.
- Balibar, É. (2016). *Eşitlik Özgürlük*. Çev. Oylum Bülbül. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2018). *Kapımızdaki Yanacıklar*. Çev. Emre Barca İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Bayrı, H. (2017, 02 12). *Étienne Balibar: "Evrensel bir araya toplanmaz, böler"*. 19.12.2020 tarihinde <https://www.medyascope.tv:https://medyascope.tv/2017/02/12/etienne-balibar-evrensel-bir-araya-toplamaz-boler/> adresinden alındı
- Benhabib, S. (1999). *Modernizm, Evrensellik ve Birey*. Çev. Mehmet Küçük. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Benhabib, S. (2014). *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. Çev. Berna Akkıyal. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Castles, S., ve Miller, M. J. (2008). *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Coşkun, B. (2020). Aktörler ve Seyirciler: Hannah Arendt'ten Sonra Yargılamanın Anlamı." *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 13(1), 1-30.
- Dinçer, E. H. (2018). *Şiddetin Tahakkümü Karşısında Konuşmanın İktidarı- Hannah Arendt Düşüncesinde Siyasal Olan*. İstanbul: Doruk Yayınları.
- Dinçer, E. H. (2019). "Agamben'in Siyasal Kuramı ve Türkiye'deki Suriyelilerin Hukuksal Statüleri." *Göç Dergisi*, 6(2), 213-228.
- Ekinci, Y., Hülür, B. A., ve Deniz, Ç. A. (2018). "Yabancılık ve Marjinallik Bağlamında Suriyeli Sığınmacılar: Antep Kilis Örneği." *Beklenmeyen Misafirler: Suriyeli Sığınmacılar Penceresinden Türkiye Toplumunun Geleceği*. (Der.) Birhan Kartal ve Ural Manço. London: Transnational Press. s. 81-108.
- Habermas, J. (2019). *"Öteki" Olmak "Öteki"yle Yaşamak*. Çev. İlknur Aka. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Kant, I. (1984). "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" *Immanuel Kant/ Seçilmiş Yazılar*. Çev. Nejat Bozkurt. İstanbul: Remzi Kitabevi. 213-221.
- Kant, I. (1984). *Sürekli (Ebedi) Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme*. N. Bozkurt içinde, *Seçme Yazılar* İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Özel, I. (2018). "Karşılaştırmalı Ekonomi Politik" S. Sayarı, & H. D. Bilgin içinde, *Karşılaştırmalı Siyaset Temel Konular ve Yaklaşımlar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Rumelili, B. ve Karadağ, S. (2017). "Göç ve Güvenlik: Eleştirel Yaklaşımlar." *Toplum ve Bilim*, 69-92.
- Simmel, G. (2016). "Yabancı." *Yabancı: Bir ilişki biçimi Olarak Ötekilik* Der. Levent Ünsaldı. Ankara: Heretik Yayınları. "27-34.
- Türk, D. (2016). "Eşitlik, Özgürlük, Otorite: Arendt ve Rancière'i Karşılıklı Düşünmek." *Mülkiye Dergisi*, 40 (3), 87-114.

EXTENDED ABSTRACT

Migration is one of the important results of social change. Immigrants are among the primary interlocutors of this process of change. This mobile population stands out as a vulnerable element as they cannot benefit from citizenship rights, unlike the population residing in the target country.

Hannah Arendt observed this position of immigrants at the end of what she called the era of imperialism. This period, which covers the period between 1884-1914, can also be named the first globalization period. After this period, the impact of the states on the markets was minimized, and in order to face the problems caused by the markets, humanity first had to experience a great world war and then a global financial crisis in 1929. Arendt had interpreted the causes and consequences of the vulnerability of immigration in the context of the "right to have rights" for the period. She had argued that immigrants became the objects of fragile life because they are not the nationals of states and that the "right to have rights" should be at the center of states' public policies. Arendt claims that people who are deprived of the "right to have rights" are also deprived of the opportunity to engage in politics at the same time, and especially emphasizes the conditions of exclusion arising from the inseparable use of the nation and the state. The point that Arendt underlines in his approach is the fact that in the condition that people are stateless, they are also outside the human rights regime. In this context, immigrants are the group of people who, according to her, practice the state of statelessness most clearly. The biggest obstacle to the struggle of these people for inclusion in the state regimes that have lost their reflexivity due to their identification with the nation. In this state, the states are the guards of the entities that are foreign to the society they live in and the rights of the citizens in that society.

Seyla Benhabib, who approached Arendt's thesis in a questioning manner in the context of cosmopolitan citizenship, responds by emphasizing that the immigration experience should be reinterpreted in the context of rights and freedoms, considering globalization. According to Benhabib, what is evident today is that globalization has castrated the boundaries that have matured with nation-states in all respects. For this reason, it is extremely important to bring the debates brought forward by globalization in the context of economic liberalization to the political sphere and link the concept of "cosmopolitan right" to the issue. From Benhabib's point of view, it would be the best attitude to open the global rights regime to a discussion by evaluating the state of being alien in the global right to act. According to her, it is essential to deal with civil, social, and political rights in the context of state and citizen with supranational legal mechanisms while continuing their naked lives beyond the borders of bodies.

Étienne Balibar, who does not oppose Arendt's thesis, focuses on the importance of evaluating the issue in the context of equality and claims that Arendt's sets of concepts allow discussion by focusing on equality. According to him, we all live today with the potential to be deprived of the right to have rights. Balibar underlines that the Universal Declaration of Human Rights put forward by the French Revolution, in which equality/freedom is centered and which led to the emergence of nations, is excluded from political systems in all cases. Therefore, according to Balibar, the problem goes beyond the understanding of states in an integrated manner with nations today. Balibar, leaning on the basic thesis that everyone who experiences the state of being a foreigner has the right to claim their rights from the political system equally, claims that especially the understanding of global distributive justice on the basis of equal freedom will allow us to prevent the negativities experienced at every social level in the business life of foreigners.

In this framework, in the first part of the article, the tense relationship Arendt established between the "right to have rights" presented as an important principle of political membership and being a subject, and philosophical categories such as particularity, reflexivity, judgment, historical-political categories such as nation, nationalism, imperialism are discussed. In the second part, Arendt's views on alienation are expanded upon this time with Benhabib and Balibar's comments and criticisms in the context of institutionalism, cosmopolitanism and egalitarian social movement. In this section, the bases of the deficiency, competence, difference claims in Arendt's theory are discussed through these two authors.