



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Yaşam BALKU

ARENİT VE AGAMİEN'DE BİYOPOLİTİKANIN KAVRANIŞI: BİREY VE DEVLET  
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2021



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Yaşam BALKU

ARENİT VE AGAMBEN'DE BİYOPOLİTİKANIN KAVRANIŞI: BİREY VE DEVLET  
ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Danışman

Doç. Dr. Ceren KALFA ATAAY

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı  
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2021

**T.C.**  
**Akdeniz Üniversitesi**  
**Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,**

Yaşam BALKU'nun bu çalışması, jürimiz tarafından Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Ana Bilim Dalı Tezli Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Dr. Öğr. Üyesi Gözde Turan (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Ceren Kalfa Ataay (İmza)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim Alkan (İmza)

TEZ BAŞLIĞI: ARENDT VE AGAMBEN'DE BİYOPOLİTİKANIN KAVRANIŞI: BİREY VE DEVLET ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

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

Tez Savunma Tarihi : 16/07/2021

Mezuniyet Tarihi : 05/08/ 2021

(İmza)

Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK

Müdür

## AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Arendt ve Agamben’de Biyopolitikanın Kavranışı: Birey ve Devlet Üzerine Bir Değerlendirme” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

İmza

Yaşam BALKU



**T.C.**  
**AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU**  
**BEYAN BELGESİ**



**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE**

<b>ÖĞRENCİ BİLGİLERİ</b>	
<b>Adı-Soyadı</b>	<b>Yaşam BALKU</b>
<b>Öğrenci Numarası</b>	<b>20195218003</b>
<b>Enstitü Ana Bilim Dalı</b>	<b>Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi</b>
<b>Programı</b>	<b>Tezli Yüksek Lisans</b>
<b>Programın Türü</b>	<b>(X) Tezli Yüksek Lisans ( ) Doktora</b>
<b>Danışmanın Unvanı, Adı-Soyadı</b>	<b>Doç. Dr. Ceren KALFA ATAAY</b>
<b>Tez Başlığı</b>	<b>Arendt ve Agamben'de Biyopolitikanın Kavranışı: Birey ve Devlet Üzerine Bir Değerlendirme</b>
<b>Turnitin Ödev Numarası</b>	<b>1624256353</b>

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 159 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 26/07/2021 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç %2,

alıntılar dahil %6'dır.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(X) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

( ) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdelerle sınırların aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

**Gerekçe:**

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

26/07/2021

Doç. Dr. Ceren KALFA ATAAY

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
SUMMARY.....	iv
TEŞEKKÜR.....	vi
GİRİŞ.....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### GIORGIO AGAMBEN'İN SİYASET FELSEFESİNDE BİYOPOLİTİK DÜŞÜNCENİN YERİ

1.1. Agamben'in Biyopolitik Düşüncesinin Temelleri ve Çerçevesi .....	11
1.2. Agamben'in İnsan Düşüncesi: <i>Zoe</i> ve <i>Bios</i> Yaşamları .....	13
1.3. Agamben'de Egemen İktidar Düşüncesi: İstisna Hali.....	17
1.4. Kutsal Hayatın Çıplak Hayatla İlişkisi: <i>Homo Sacer</i> ve <i>Zoe</i> .....	20
1.5. Agamben'de Devlet, Demokrasi ve Biyopolitika İlişkisi.....	25
1.5.1. Biyopolitik Bir Örnek Olarak İnsan Hakları ve Mülteci Sorunu.....	30
1.5.2. Biyopolitikaya Örnek Bir Mekan Olarak Toplama ve İmha Kampları.....	35

### İKİNCİ BÖLÜM

#### HANNAH ARENDT'İN SİYASET FELSEFESİNDE BİYOPOLİTİK DÜŞÜNCENİN YERİ

2.1. Arendt'in İnsan Düşüncesi: <i>Vita Activa</i> 'nın Biyopolitik Yapısı .....	44
2.1.1. Emek ( <i>Animal Laborans</i> ) .....	46
2.1.2. İş ( <i>Homo Faber</i> ) .....	50
2.1.3. Eylem.....	54
2.2. Arendt'te Kamusal Alanın Doğuşu ve Biyopolitikanın Yeri: Doğumluluk ve Ölümlülük.....	58
2.2.1. Kamusal Alanda Var Olmak ya da Olmamak: <i>Vita Activa</i> ve <i>Vita Contemplativa</i> .....	63
2.2.2. Kamusal Alanın Yok Oluşu: <i>Vita Activa</i> ve Modern Toplum İlişkisi.....	71
2.3. Arendt'in Totaliterlik Düşüncesi Kapsamında İnsan ve İktidar Kavramlarının Biyopolitik Olarak Değerlendirilmesi .....	79
2.3.1. Biyopolitik Bir Örnek: İnsan Haklarının Bir Sorunsalı Olarak Mülteci Sorunu.....	81
2.3.2. Biyopolitik Yaklaşımın Örnek Olarak Totaliter Rejimlerin Kaynakları: Toplama ve İmha Kampları.....	87

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ARENDE VE AGAMBEN'İN SİYASET FELSEFESİNDEKİ BİYOPOLİTİK DÜŞÜNCENİN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. Arendt ve Agamben'de İnsan ve Kamusal Alan İlişkisi: <i>Vita Activa</i> Karşısında <i>Zoe/Bios</i> İkiliği .....	98
3.2. Arendt ve Agamben'de İnsan Hakları Düşüncesi ve Mülteci Kavramı: Ölümlülük Durumu Karşısında <i>Homo Sacer</i> .....	109
3.3. Arendt ve Agamben'de Toplama Kamplarının Niteliği: Doğum Politikası ( <i>Natality</i> ) Karşısında Ölüm Politikası ( <i>Thanatopolitical</i> ) .....	120
<b>SONUÇ</b> .....	<b>129</b>
<b>KAYNAKÇA</b> .....	<b>139</b>
<b>Ö Z G E Ç M İ Ş</b> .....	<b>148</b>

## ÖZET

Biyopolitika kavramı iktidarın, siyasal hayatın her safhasında bireyin bedeni üzerinde biyolojik olarak dışlayıcı veya kapsayıcı biçimde doğrudan karar alıcı bir rol oynamasını ifade etmektedir. Bu anlamda biyopolitika, demokrasiler ve totaliter rejimler arasındaki ince çizgiyi ortaya koyan geniş kapsamlı bir kavramdır. Hannah Arendt ve Giorgio Agamben'in siyaset felsefesi, biyopolitik düşünceyi içinde barındırmaktadır. Arendt, siyaset felsefesini biyopolitika üzerine inşa etmiş fakat biyopolitika kavramını kullanmamıştır. Ancak literatür içinde Arendt'in biyopolitik yaklaşım sergilediği tespit edilmiştir. Bu çalışmanın amacı, Arendt ve Agamben'in biyopolitika kavramını ele alış biçimlerini inceleyerek, biyopolitikaya dair bakış açılarının benzer ve farklı yönlerini tartışmaktır. Bu çalışmanın önemi, her iki düşünürün benzerlik ve farklılıklarından yola çıkarak, Agamben ve Arendt'te birey-devlet ilişkisinin sahip olduğu biyopolitik yorumu ortaya koymasıdır.

Bu çalışma, her iki düşünürün biyopolitika kavramına varış biçimlerini açıklayarak, birey ve devlet arasındaki yurttaşlık ve demokrasi ilişkisini ayrıntılı olarak incelemeyi hedeflemiştir. Bu çalışmanın yöntemi kavram analizi olup, Arendt ve Agamben'in siyasi düşüncelerinde biyopolitika kavramına ulaşma biçimleri karşılaştırılmıştır. Çalışma Arendt'in biyopolitik düşünceye sahip olduğunu gösterirken, aynı zamanda Agamben ile benzer yönlerini de ortaya koymuştur. Başka bir deyişle, her iki düşünürün de siyasi düşüncelerini bireyin siyasal olan ve olmayan hayatı üzerinden temellendirdiği, düşüncelerini de demokrasi ve totalitarizmle ilişkilendirerek günümüze taşıdıkları tespit edilmiştir.

Çalışma, Agamben ve Arendt'in düşüncelerinde siyasal hayatın öznesi konumunda olan yurttaşın biyolojik hayatını üç düzlemde incelemiştir: politik statüsündeki bedeni, mülteci statüsündeki bedeni ve toplama kampındaki mahkumun bedeni. Çalışmanın sonucunda, Arendt'in iktidarın nesneleştirdiği bireyi politikanın öznesine dönüştürmeye çalışarak doğum politikasını benimsediği; ancak Agamben'in ise, nesneleşen bireyin tekrar özne konumuna gelemeyeceğini ifade ederek ölüm politikasını merkezine aldığı görülmüştür. Dolayısıyla iki farklı biyopolitik perspektiften, bireyin iktidar karşısındaki konumu açıklanmıştır. Çalışmanın bulguları, Arendt ve Agamben'in birey ve iktidar analizinde farklı kavramlarla aynı biyopolitik yaklaşımı benimsediklerini ortaya koymuştur. Ancak Arendt pozitif bir biyopolitik düşünürken, Agamben ise negatif bir biyopolitik düşünürdür. Bu çalışmada ise, her iki yaklaşım günümüze taşınarak, biyopolitik perspektiften yurttaşın modern demokrasi içindeki konumu açıklanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Arendt, Agamben, Biyopolitika, İktidar, Kamusal Alan, Totaliter, Şiddet, Birey.



**SUMMARY**  
**COMPREHENSION OF BIOPOLITICS IN ARENDT AND AGAMBEN: AN**  
**EVALUATION ON INDIVIDUAL AND STATE**

Biopolitics refers to the direct decision-making role played by the power in an exclusionary or inclusive way on the body of the individual at every stage of political life. In this sense, biopolitics is a more comprehensive notion that can also express a fine line between democracies and totalitarian regimes. In this respect, Hannah Arendt and Giorgio Agamben's political philosophy includes biopolitical thought. Arendt builds her political philosophy on biopolitics even though she does not use the notion of biopolitics. However, it has been found that there is a biopolitical approach in Arendt's thoughts. The aim of this study is to examine the ways in which the concept of biopolitics is handled by Arendt and Agamben and to try to provide in the similar and different aspects of their perspectives on biopolitics. The significance of this study is that it reveals the biopolitical interpretation of the relationship between the individual and the state in the direction of Agamben and Arendt, based on the similarities and differences of both thinkers.

This study aims to examine the ways in which both thinkers arrive at the notion of biopolitics by explaining in detail the relationship between citizenship and democracy and the individual and the state in a detailed way. The method of this study is based on conceptual analysis and a comparison of the ways Arendt and Agamben follow to reach the notion of biopolitics in their political thoughts. The study propounds that while Arendt has a biopolitical understanding, she also has a lot in common with Agamben. In other words, both thinkers establish their political thoughts on the individual's political and non-political life and carry their thoughts to the present by associating them with democracy and totalitarianism.

Besides, this study also examines the biological life of the citizen, who is the subject of political life in the thoughts of Agamben and Arendt, in three different dimensions. These dimensions are; the body of the citizen in a political status, the body of the citizen in a refugee status, and the body of the prisoner in the concentration camp. As a result of the study, it is concluded that Arendt adopts the birth policy since she tries to transform the individual, who is objectified by the power, into the subject of politics. On the other hand, Agamben, puts the death policy at the center since he argues that the individual who is objectified by the power, cannot become a subject again. Therefore, in this study, the position of the individual against power is explained from two different biopolitical perspectives. The findings of the study prove that Arendt and Agamben put forward the same biopolitical approach with different notions in the analysis of individual and power. However, while Arendt adopts the positive biopolitical

thinking approach, Agamben adopts the negative one. In this context, in this study, these two approaches are carried to the present and the biopolitical position of the citizen in modern democracy is explained in a detailed way.

**Keywords:** Arendt, Agamben, Biopolitics, Power, Public Sphere, Totalitarian, Violence, Individual

## TEŞEKKÜR

Akademi yolunda atmış olduğum ilk adımdan itibaren bütün içtenliği, samimiyeti, sevgisi ve fikirleriyle yolumu her zaman Diyojen'in lambası misali aydınlattığı, desteğini asla esirgemedi sonsuz sabırla birlikte düşüğüm her an ayağa kaldırdığı ve akademideki ustalık ilişkisini her zaman hissettirerek engin bilgisiyle beni donattığı için sevgili danışmanım Doç. Dr. Ceren Kalfa ATAAY'a sonsuz teşekkürü bir borç bilirim.

Akademik araştırma usulleri, yöntemleri ve bakış açısıyla birlikte akademik gelişimime katkı sağlayarak dikkatini, ilgisini ve kıymetli zamanını benimle paylaşmaktan çekinmeyerek, beni daha fazla akademik araştırmaya teşvik ettiği için Doç. Dr. Janset Özen Aytemur'a sonsuz teşekkürü bir borç bilirim.

Son olarak ise, başta ailem olmak üzere, tüm hayat yolculuğum süresince her zaman yanımda olan, maddi ve manevi olarak beni destekleyen ve umudumu her zaman yeşertebilen sevgili annem Nurhan BALKU'ya teşekkür eder, çalışmamı ona atfederim...

## GİRİŞ

Yaşadığımız dönemde her geçen gün literatür içinde daha fazla yer almaya başlayan biyopolitika kavramı, giderek daha fazla karmaşık bir hale gelmeye başlayan insan ve iktidar ilişkilerinin bir ürünüdür. Biyopolitika, günümüzün modern demokrasi anlayışını sorgulama fırsatını vermekle birlikte gerçek demokrasinin niteliklerini tartışan bir kavramdır. Elbette, siyasal olanın özünün sorgulanması yeni bir gelişme değildir ve antik dönem filozoflarına değin uzanmaktadır. Ancak biyopolitika kavramını farklı kılan olgu, yaşamın kendisinden kaynaklı olan enerjiyi merkezine alarak ideal demokrasinin formunu tartışmasıdır. Kavram, insanın ve politikanın özünü oluşturan yaşamsal enerjiyi politik bir argüman olarak ele alarak, biyolojik bir siyaset anlayışını ifade eden *biyo* ve *politika* kavramlarının bir araya gelmesiyle oluşmaktadır.

Biyopolitika, devletin oluşumunu ve devletin insanla kurduğu ilişkiyi, doğanın ve bedeninin yaşam enerjisi ile ilişkilendirerek anlamlandırmaya çalışmaktadır. İktidarın canlı bir bedenle kurmuş olduğu ilişki, gerçek özgürlüğün ne olduğunun tartışılması konusunda kuvvetli bir tez ortaya koymaktadır: Bedensel ihtiyaçların giderilmesine vakit ayırmak ve bedensel ihtiyaçların yönlendirmesi ile özel alana ait olmak, gerçekten ideal özgürlük anlayışı mıdır? Bireyin, içinde bulunduğu toplumu etkilemesi ve onu değiştirmesi ideal özgürlük düşüncesi değil midir? Biyopolitika çift yönlü bir madalyon olarak insana iki seçenek sunmaktadır: Bedeni ile birlikte politik özgürlüğe sahip olarak iktidarın kendisi olmak ya da bedeni birlikte kamusal alanı terk ederek, iktidarın nesnesi olmak.

Biyopolitikanın siyasi düşünce içindeki izi çok eski tarihlere kadar sürülebilir ancak kavramın ana fikri, politik düzlemdeki insan hayatının yerini saptamaktır. Biyopolitika, insan hayatını merkezine alması sebebiyle egemen yapının oluşumundan itibaren bireyin üzerindeki etkisini anlatması ve buna bağlı olarak da gelecek olan egemenin, birey üzerindeki olası etkisini açıklaması nedeniyle dikkat çekici bir düşüncedir. Bu nedenle biyopolitika kavramı, iktidarın nesneleştirdiği yurttaşın konumunu açıklaması sebebiyle önemlidir. Kavram, nesne haline dönüşen yurttaşın, kamusal alandan dışarı itilmesinin bir sonucu olarak politikanın öznesi olma şansını kaybetme sürecini anlatmaktadır. Bu nedenle kavramın önemi, modern demokrasi içinde dönüşüme uğrayarak, totaliter rejimin içine dahil olduğunun farkına varamadan politik statüsünü yitiren yurttaşın konumunu açıklıyor olmasıdır.

Biyopolitik yaklaşıma göre yurttaşın politik statüsünü kaybetmesi, bireyin biyolojik hayatının iktidar tarafından kontrol altına alınması ile olmaktadır. Birey, biyolojik bedeninin getirisi ve zorunluluklarıyla ortaya çıkan bedensel emeği ile birlikte politik alana dahil olmaya

başlamaktadır. Ancak kamusal alanda politik bir aktör olabilmek için bedensel emeğin yarattığı biyolojik zorunluluklardan kurtularak, bireyin bedeni ve siyasal olan hayatı ile birlikte kamusal alana katılması gerekmektedir. Bu durumun aksi, bireyin özel alanda hapsolmesidir. Dolayısı ile egemen iktidar, politik alanda tek karar mekanizmasına dönüşmektedir. Bu nedenle biyopolitik yaklaşıma göre günümüz demokratik yönetimleri, gizli totaliter rejimlerdir. Bireyi biyolojik hayatı ve bedeni ile birlikte özel alanda tutarak, aslında yurttaşın politik statüsünü yok etmektedir. Bu nedenle biyopolitika kavramı aslında, bireyin özel alanda tutulması ve nesne olarak kalması amacıyla üzerinde denetim ve kontrol mekanizmalarını uygulayan iktidarın, birey üzerindeki etkisini açıklamaktadır. Bu çalışmanın amacı da Giorgio Agamben'in ve Hannah Arendt'in siyasi düşüncesindeki biyopolitika kavramının ele alınış biçimi üzerinden, birey ve iktidar ilişkisine dair olarak bir inceleme sunmaktır.

Bu noktada, tez çalışmasının genel tanıtımının akabinde, tezin kavramsal çerçevesinin de tanıtılması gerekli bulunmuştur. Bu nedenle çalışmanın merkezinde olması sebebiyle, biyopolitika kavramına dair olarak bir soruşturma yapılmıştır. Kavramın kökenlerine değinilerek, biyopolitik düşüncenin amaçlarına, kapsamına ve niteliklerine yer verilmiştir. Çalışmanın kavramsal analiz yöntemi için seçilen kavramın biyopolitika olması sebebiyle, kavramın içeriğinin anlaşılması çalışma açısından önem teşkil etmektedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Arendt ve Agamben'in siyaset felsefesindeki biyopolitik düşüncenin yeri tartışılarak, her iki düşünürün de kavrama olan bakış açıları değerlendirilmiştir.

*Biyopolitika* kavramının içeriğini tartışan ilk düşünürler, F. Nietzsche, A. Schopenhauer ve H. Bergson'dur (Lemke, 2016: 15). Biyopolitika hakkında sunulan ilk argümanların niteliği ise, yaşam gücünün iktidar ile olan bağlantısının değerlendirilmesidir (Esposito, 2008: 87). Biyopolitika kavramı, yapılan bu tartışmalar neticesinde 20. yy.'da şekillenmiş ve kavram ilk defa, İsveçli bir siyaset bilimci olan Rudolf Kjellen tarafından kullanılmıştır (Lemke, 2016: 15).

Sanılan aksine biyopolitika kavramı, Michel Foucault tarafından yaratılmamıştır. Ancak Foucault'un biyopolitika kavramı üzerine yapmış olduğu soykütüksel araştırma, kavramın siyaset felsefesi alanında yeniden ses getirmesini sağlamıştır (Kartal, 2017: 7). Bu sebeple Foucault'un biyopolitika kavramı hakkındaki soykütüksel çalışmasına referansla, biyopolitika en temel şekli ile şu şekilde tanımlanabilir: Biyopolitika kavramı; bir tür olarak insan ırkının bedenlerine ait olan doğum, ölüm, hastalık, cinsellik, yaşam süresi, çoğalma gibi olguları kapsamına alan ve bu olguları içinde barındıran insan bedeninin, bir dizi müdahalelerle birlikte sürekli ve düzenli olarak kontrol ve denetim altında tutulmasını ifade etmektedir. Biyopolitika, bireyin yaşam ve ölüm süreci üzerinde hak sahibi olunarak, sağlık ve hukuk gibi

çeşitli alanların da bireyin bedeni üzerinde kullanılması ile birlikte, bütün nüfusun tahakküm altına alınmasını ifade eden bir yönetim paradigmasıdır (Foucault, 2015: 282).

Bu nedenle biyopolitika kavramı; ırkçılığı, ötanaziye, kürtajı, cinselliği, göç sorunlarını, mültecileri, toplumsal cinsiyet rollerini, gen araştırmaları alanlarını ve emek- çalışma saatlerini de kapsamına alan çok geniş bir kavramdır (Kartal, 2017: 8). Doğrudan bedeni hedef aldığı için nüfusun düzenlenmesi amacıyla bedenin doğurganlığının kontrol edilmesi ve cinselliğe müdahale edilmesi de biyopolitikanın alanına girmektedir (Foucault, 2007: 77). Bununla birlikte bireyin bedenini doğrudan hedef alan cezalandırma, ödüllendirme ve bedeni bir mekana kapatma gibi unsurlar da biyopolitikanın kapsamındadır. Bu doğrultuda tarihsel süreç içinde cezaevleri, hastaneler ve akıl hastaneleri inşa edilmiştir (Foucault, 2006: 204-205).<sup>1</sup>

Ayrıca biyoteknoloji ile birlikte gelişen gen ve DNA uygulamalarına bağlı olarak, insanın bedenine doğrudan müdahale edilebiliyor oluşu da biyopolitikanın ilgi alanına dahildir. Bu alandaki teknolojinin ilerlemesi ile birlikte gerçekleştirilen tüp bebek uygulamaları, organ nakli ve cinsiyet değiştirme gibi uygulamalar tartışmalara neden olmaktadır. Biyopolitik düşünürlere göre, insanın genlerine yönelik olarak gerçekleştirilen müdahaleler, *insanın kimliğinin belirleyicisi olan özünü* değiştirmektedir. Bu durum insanın kim olduğunu etkilerken, aynı zamanda da insanın özgürlük hakkını kısıtlayan bir faktöre dönüşebilmektedir. Dolayısı ile hayat ve ölüm, siyasete ait kavramlar olmaktadır. Çünkü insan yaşamı doğrudan etkilenmekte ve dönüşmektedir (Özdil, 2017: 269).

Bununla birlikte biyopolitika, bedene yapılan yatırımlarla ilgili olan her türlü finansal durumu da içine almaktadır. Çünkü kaza ve yaşlılığa ilişkin olarak kullanılan emeklilik hakkı, bakım ve sigortaya ilişkin finansal konular, kavrama göre yaşamın dışarda bırakılması ile ilgilidir. Biyopolitika bir tür olarak insanı ele aldığı için insanın, çevresi ile olan koşullarını da dikkate almaktadır. Bu sebeple iklim, su kaynakları ve coğrafi koşullar gibi insan kitlesini etkileyen alanlarda da kendisini göstermektedir. Çünkü biyopolitik yönetim gerçekte bireyin kendisiyle ilgilenmez. Siyaset ve bilimde bir sorun olarak ortaya çıkan nüfusun düzenlenmesi, denetlenmesi ve kontrol edilmesi ile ilgilenmektedir (Koyuncu, 2017: 40).

Biyopolitika kavramı, biyogüç kavramını merkezine almaktadır. Çünkü iktidar, kaynağını doğrudan biyolojik bedenin enerjisinden almaktadır (Esposito, 2008: 84). Biyopolitik düşüncede siyasetin unsuru, insanın bedenidir. Bu sebeple siyasal olan da siyasal olmayan şey de bedendir. Dolayısı ile en büyük siyasal beden, devlettir. Bu nedenle siyasal beden, kendisini büyütme çalışırken, kendisinden daha küçük devletleri yani bedenleri kuşatmayı hedeflemektedir. Bedeni her anlamda ele geçirerek, bedenin hayatını tamamen kontrol altına

<sup>1</sup> *Kapatılma* konusunda daha detaylı bilgi için bkz: Foucault, M. (2006). *Deliliğin Tarihi*. İmge Yayınları, Ankara.

almaktadır (Foucault, 1992: 34). Görülmektedir ki kavram, iktidarın her açıdan insanı inşa ettiğini savunmaktadır. İnsan, iktidarın dönem içindeki davranışları ve amaçlarına bağlı olarak bir nesneye dönüştürülmektedir. Bu bağlamda politikanın öznesi olan birey, nesneleştirilmektedir (Foucault, 2015: 449).

Biyopolitika, yaşamın politika ile olan ilişkisini incelemektedir. Biyopolitik düşünce, yaşamın siyasetin nesnesine dönüştürülme süreci ile ilgilenmektedir. Kavram, bu dayanağını Eski Yunan'ın klasik siyaset anlayışında bulunan yaşam biçimlerinin ayrımından almaktadır. Eski Yunan'da hangi yaşam biçiminin siyasete dahil edileceği ve hangi yaşam biçiminin siyasetten dışlanacağı belirlenmiştir. Çünkü Eski Yunanlıların hayat tanımı, günümüz kullanımından farklıdır. Bu nedenle politikaya katılabilecek hayat biçimi sahipleri, belirli bir yaşa ulaşmış olan erkek yurttaşlar olarak belirlenmiştir. Bununla birlikte siyasal hayata katılabilecek yaşam, bedensel emek harcamayan ve bütün enerjisini kent için kullanan bedenler olmuştur. Bu niteliklere sahip olmayan hayat biçimlerinin politikaya katılmaları engellenmiş veya sahip oldukları bu yaşam biçiminin değiştirilmesi gerekmiştir. Dolayısı ile politikaya katılacak hayat türü, dönüştürülmesi gereken bir hayat türüdür (Eagle and Dubreuil, 2006: 84).

Bu nedenle de biyopolitika kökenlerini, Aristoteles tarafından yapılan yaşam biçimi sınıflandırılmasından almaktadır. Kavramın oluşmasının arkasındaki ana neden, insanların *bios politikos* adlı yaşam biçimine sahip olmak istemeleridir. *Bios politikos*, yani *bios* yaşamı, insanın erdemli ve mantıklı olan yolu seçtiği yaşam biçimidir. İnsanı hayvandan ayıran temel özelliği, konuşabilen ve aklını kullanabilen bir canlı olmasıdır. Bu nedenle hayvanlarda da var olan beden, belirli ihtiyaçlara ve giderilmesi gereken zorunluluklara sahip olarak aynı yapıdadır. Dolayısı ile bedenin insana vermiş olduğu haz ve acı gibi durumlar, insanı yönlendirmektedir. İnsanlar, bedensel güdülerini takip ederek kendilerine mutluluk veren yolu tercih etmekte ve mutsuzluk duyacakları her durumdan kaçmaktadırlar. Ancak böyle bir yaşam türü insanı gerçek erdemden uzaklaştırmaktadır. *Bios politikos* yaşamı, insanın aklını ve muhakeme yolunu kullanarak doğru kararı verebildiği, siyasal niteliklere sahip olan iyi hayat anlayışıdır (Yalçiner, 2017: 51).

Aristoteles yaşamı, *üretim ve eylem yaşamı* olarak iki temel kategoriye ayırmıştır. Aristoteles için gerçek yaşam, eylem yaşamıdır. Eylem yaşamı, siyasal niteliklere sahip olan yaşam biçimidir: *Bios Politikos'tur*. Üretim yaşamı ise, kişinin kendi bedeninden kaynaklanan enerjiyi harcayarak hayatını idame ettirmesidir. Dolayısı ile apolitik bir yaşamdır. Bu nedenle üretim yaşamı özel alana dahil olup, *zoe* yaşamını ifade ederken; eylem yaşamı ise, kamusal alana ait olan *bios* yaşamını ifade etmektedir (Aristoteles, 1975: 11-12).

*Zoe* yaşamı, yaşam ilkesine bağlıdır. Ancak yaşam ilkesi, günümüz kullanımını ifade etmemektedir. Burada yaşam ilkesi ile ifade edilmek istenilen, insanın doğanın kendisinin içinde yaşayan bir varlık olmasıdır. *Zoe* durumunda insan, doğadan, hayvanlardan ve diğer yaşam biçiminden ayrılaşmamıştır. Bu nedenle de bu canlılardan ayırt edilmesini sağlayacak bir farkı yoktur. Çünkü aynı onlar gibi solunum yapmakta, beslenmekte ve hayatta kalmaya çalışmaktadır. İnsanın, başkalarına karşı sergileyebileceği bir farklılığı yoktur. Özel alana ait bu yaşam türü, aktif politik bir yaşamdan uzaktır (Yalçiner, 2017: 56).

*Bios* yaşamı ise, insanın siyasal niteliklere sahip olduğu yaşam türüdür. *Bios* yaşamında insan, aktif bir birey olarak kamusal alana dahil olmaktadır. Çünkü *zoe* yaşamının tekliğinden ve aynılığından sıyrılarak, kendi farklılığını ortaya koyabilen insana dönüşmektedir. *Bios* yaşamı, kişinin kendi bedeninin farkında olmasından kaynaklı olarak kişinin, kendi bedeninin sahibi olmasıdır. Bu nedenle de *bios* yaşamında insan, *zoon politikon* durumundadır. Konuşabilen, mantıklı çıkarımlarda bulunabilen ve kamusal alana doğrudan katılabilen aktif bir yurttaşı ifade etmektedir. Dolayısı ile de *iyi hayat anlayışına (bios politikos)* sahip olan insandır. Yurttaşı kamusal alanda özne kılan ve politikanın asıl unsuruna dönüştüren *bios* yaşamıdır. Bu nedenle ifade edilebilir ki insan *bios* yaşamında iken özne, *zoe* yaşam biçiminde iken ise; nesne konumundadır (Eagle and Dubreuil, 2006: 84-85).

Dolayısı ile biyopolitik düşünce geçmiş kökenlerini Aristoteles'ten alırken, modern düşüncede ise temellerini Foucault'dan almaktadır. Modern biyopolitik düşüncenin üç temel momenti bulunmaktadır. Bu momentlerden ilki, *devlet tıbbı'dır*. Foucault'a göre devlet biliminin ilk olarak devlet tıbbı ile birlikte Almanya'da ortaya çıkması bilinçli bir biyopolitik harekettir. Bu doğrultuda tıbbi polisler hayata geçirilmiş, doktorluk standartlaşmış ve doktorlar, yönetim tarafından belirlenen ayrı bir otoriteye tabii olmuşlardır. Foucault'a göre devlet kendi devamlılığı için doğrudan kamu sağlığına müdahalede bulunurken aynı zamanda da nüfusu düzenlemiştir. Biyopolitika, devlet ve tıp alanı arasında ilişki kurmaktadır. Foucault'a göre salgın hastalıkları takiben oluşturulan karantina modeli, bireyleri düzenleyerek ve kontrol ederek iktidarın denetim gücünü arttırmaktadır (Koyuncu, 2017: 24).

Foucault'a göre ikinci momenti ise, *şehir tıbbıdır*. Foucault bu noktada iktidarın, salgın ve hastalık dönemlerinde gerçekleştirdiği uygulamaları incelemiştir. Foucault'a göre salgın bir hastalık ortaya çıktığında, bireylerin evlerinden çıkması yasaklanmakta, sokağa çıkma yasağı ilan edilmekte ve şehirde devriye gezen görevliler tarafından kent sürekli olarak denetlenmektedir. Foucault'a göre Orta Çağ'da cüzzam salgını döneminde de bu uygulama biçimi kullanılmıştır. Bu nedenle hasta olan bireylerin, hasta olmayan bireylerden ayrılmasına dikkat çekilmektedir. Foucault'a göre bu uygulamanın amacı, bireyin hasta olmasına veya



olmamasına bakılmaksızın tüm bireyleri birbirlerinden izole hale getirmektir. Biyopolitik düşünürlere göre, bireylerin üzerinde tahakküm kurulmaktadır (Koyuncu, 2017: 25).

Foucault'a göre biyopolitikanın üçüncü momenti ise, *emek gücü tıbbıdır*. Foucault'a göre üçüncü momenti, İngiltere'de on dokuzuncu yüzyılda artış gösteren işçi sayısını ve yoksulluk durumunu baz almaktadır. Bu dönemde işçiler, çalışmaya elverişli olmayan şartlar altında çalışmışlardır. Dönem içinde ortaya çıkan salgın hastalıklardan sonra ise işçilerin yaşam biçimleri, iktidar tarafından yeniden düzenlenmiştir. İktidar, salgın sonrası uygulamış olduğu karantina modeli ile birlikte bireyleri kontrol altına alarak bu durumu işçilerin denetimini sağlamak için kullanmıştır. Foucault'un bu üç faktörü açıklamasının amacı, siyasetin beden ekonomisi üzerinden doğduğunu ortaya koymaktır. Dolayısı ile tıp, siyaseti düzenleyen ve değiştiren bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır (Koyuncu, 2017: 26-27).

Foucault'a göre biyopolitik iktidar, bireyleri bedenleri ile birlikte sürekli olarak gözetim ve denetim altında tutmaktadır. Dolayısı ile kontrol ve denetim mekanizmaları bir araç olarak bütün nüfus üzerinde kullanılmaktadır (Koyuncu, 2017: 33). Biyopolitik yönetim toplumu değil, toplum içindeki tek tek bütün bireyleri sayı olarak hedef almaktadır. Bireylerin her birini ayrı ayrı olarak ve ayrıca nüfusu da bir sayı olarak kontrol ve denetim altında tutmaktadır. Bu sebeple modern çağda biyopolitik yönetim, güçlenen bir denetim mekanizmasına sahiptir. Biyopolitik düşünürlere göre modern devletlerde yükselen refah seviyesi, lüks ve özgürlüklerin artması, gerçek özgürlüğü ifade etmemektedir. Biyopolitik kavram içinde bu durum, insanların nesneleşmesi ve merkezi yönetim ağının daha fazla genişlemesi yoluyla, egemen biyopolitik iktidarın güç kazanmasını ifade etmektedir. Biyoiktidar toplumun tamamına nüfuz ederek, bu durumu kalıcı bir hale getirmektedir (Foucault, 2014: 65-66).

Biyopolitik iktidar, kimin yaşamının daha değerli olduğuna karar veren yapı olarak tanımlanabilir. Bu sebeple de kimin öldürülebilir ve kimin yaşatılabilir olduğuna karar vermektedir. Nüfusu düzenleyen, kontrol eden, yaşatan ve öldüren kişidir (Lemke, 2016: 36). Biyopolitikanın yaşam ve öldürme gücü üstünde söz sahibidir. Bu nedenle ırkçılık da biyopolitik bir kavramdır çünkü ırkçılık, öldürme eyleminin meşru kılınması için bir önkoşuldur (Koyuncu, 2017: 42).

Modern çağ ve modern çağ öncesi biyopolitika anlayışı değerlendirildiğinde, biyopolitikanın çift yönlü olduğu görülmektedir. Çünkü Aristoteles, iki perspektifle birlikte biyopolitika ile bağlantı kurmaktadır. Bunlardan ilki, yaşamın kendisinin politik bir özne olmasıdır. İkincisi ise, politikanın yaşamı belirleyen bir olgu olmasıdır (Yalçınar, 2017: 53). Biyopolitik literatür temelde yaşam ve ölüm politikasını tartışmaktadır. Biyopolitika, yaşamı üretebilen *bios'u* merkezine alarak, insanı politikanın öznesine dönüştürebilirken, aynı

zamanda da insanın *zoe* yaşamını politikanın merkezine alarak, insanı politikanın nesnesine dönüştürebilmektedir. Yaşamı merkezine almasından kaynaklı olarak, özneyi ve nesneyi üretebilme yetkisini egemen iktidara aktarmaktadır. Bu sebeple de biyopolitika yalnızca yaşam politikası değil, aynı zamanda da ölüm politikasıdır. Bu durumda biyopolitikanın pozitif ve negatif olarak iki ayrı kutbu olduğu ifade edilebilir. Biyopolitika, bedenin kamusal alana doğmasını ifade ettiği gibi aynı zamanda da bedenin kamusal alandan çekilmesini de ifade etmektedir (Kartal, 2017: 197). Bu doğrultuda ölüm politikasını merkezine alan biyopolitik düşünce negatif yönlü iken, yaşam politikasını merkezine alan biyopolitik düşünce ise pozitif yönlüdür (Esposito, 2013: 87).

Arendt ve Agamben'in biyopolitik düşünceleri de biyopolitikanın iki farklı yüzünü yansıtmaktadır. Arendt düşüncelerinde yaşam politikasını merkezine alarak siyasi düşüncesini bu doğrultuda inşa etmiştir. Agamben ise, ölüm politikasını merkezine alarak siyasi düşüncesini negatif biyopolitik yönlü olarak inşa etmiştir. Her iki düşünür de biyopolitikanın farklı yüzünü benimseyerek, yurttaşın kamusal alandaki politik statüsünü tartışmıştır.

Bu nedenle çalışmada ana kavram olarak, *biyopolitika* kavramı belirlenmiştir. Bu doğrultuda çalışmanın yöntemi, karşılaştırmalı kavramsal analiz yöntemidir. Kavramsal analiz doğrultusunda ilgili kavram belirlenmiş ve çalışma, bu kavramın çerçevesinde örülmüştür. Çalışmanın örneklemini Hannah Arendt ve Giorgio Agamben oluşturmuştur. Çalışma için üç düzey oluşturulmuştur. Bu düzeyler: aktif/politik yurttaşın bedeni, mültecinin bedeni ve toplama kampındaki mahkumun bedenidir. Bu düzeylerin oluşturulmasının nedeni, politik yurttaşın bedeninin, mültecinin ve mahkumun bedenine dönüşümünün sebeplerinin ve sonuçlarının incelenmesidir. Çalışma, Arendt ve Agamben'e göre politik yurttaşın biyopolitik yönetimle birlikte kamusal alandan uzaklaştırılmasını ve buna bağlı olarak da kamusal alanın tekrar yapılandırılmasının gerekliliği üzerine olan tartışma argümanını merkezine almıştır.

Bu doğrultuda her iki düşünürün de ele aldığı kavramlar tespit edilmiştir. Araştırma için Hannah Arendt'in siyasi düşüncesinde yer alan kavramlardan; “emek”, “iş”, “eylem”, “zoon politikon”, “kamusal/özel alan”, “Akhilleus”, “mülteci”, “hak-sızlar”, “toplama kampları”, “demokrasi”, “totalitarizm” ve “şiddet” kavramları belirlenmiştir. Giorgio Agamben'in politik düşüncesinde yer alan kavramlardan ise; “zoe”, “bios”, “zoon politikon”, “kamusal/özel alan”, “mülteci”, “homo sacer”, “toplama kampları”, “demokrasi”, “totalitarizm” ve “şiddet” kavramları seçilmiştir. Çalışmada her iki düşünürün, kavramlara yüklemiş olduğu nitelikler ve anlamlar tartışılmıştır. Kavramların özellikleri ve ayırt edici nitelikleri tespit edilerek, ilgili kavram olan biyopolitika kavramı ile olan ilişkileri ortaya koyulmuştur. Belirlenen kavramların, birbirleri ile olan benzerlikleri ve farklılıkları irdelenerek, ana kavram olan

biyopolitikanın çevresindeki konumları incelemiştir. Bu doğrultuda Arendt ve Agamben'in bu kavramları ortaya koyma nedenleri tespit edilerek, biyopolitika kavramına ulaşma biçimlerine dair olarak kavramsal bir model ortaya koyulmuştur. Bu bağlamda Arendt'in çözüm önerisi olarak ele aldığı doğumluluk kavramı öne sürülürken; Agamben'in ise, çözümsüzlüğü ve bu çözümsüzlüğün sebepleri tartışılarak toplanan argümanlar, biyopolitik perspektifle değerlendirilmiştir. Kamusal alanın, aktif yurttaşla birlikte yeniden yapılandırılması üzerine Arendt ve Agamben'in fikirlerinin analiz edilmesi hedeflenmiştir. Kamusal alan-yurttaş ve iktidar üçgeni, çalışmanın üzerinde durduğu ana tema olmuştur. Bu üçgenin biyopolitika ile birlikte uğradığı değişim ve dönüşümünün sebepleri ve sonuçları, Arendt ve Agamben üzerinden tartışılmıştır. Bu nedenle çalışmanın temel araştırma sorusu, Arendt ve Agamben'deki biyopolitik düşüncenin yerini tespit ederek, yurttaşın devlet karşısındaki konumunu sorgulamaktır. Bu doğrultuda yurttaşın konumunun modern demokrasi içindeki yeri açıklanmış, siyasal olan ve olmayan biyolojik hayat kavramının yurttaşın politik statüsündeki etkisi tartışılmıştır.

Biyopolitika kavramı, her iki düşünür için de *ortak kavram* olarak belirlenmiş ve her iki düşünürün de bireyin devlet karşısındaki statüsüne dair görüşlerinin, bu kavramla olan bağlantısı incelenmiştir. Bu doğrultuda çalışmanın hipotezlerinden bir diğeri de Arendt'in kendisini biyopolitik bir düşünür olarak adlandırmamasına karşın, modern biyopolitik literatür öncesinde birey- iktidar analizini biyopolitik olarak gerçekleştirmiş bir düşünür olduğunu göstermektir. Agamben ise, modernizm sonrası biyopolitik literatüre katkı sağlayan bir biyopolitik düşünürdür. Çalışmanın amacı doğrultusunda, her iki düşünürün de birey ve iktidar üzerine gerçekleştirdikleri değerlendirmede, biyopolitik düşünceye ulaşma biçimlerinin açıklanması hedeflenmiştir. Bu bağlamda her iki düşünürün yurttaşlık düşüncesi, biyopolitik bir perspektifle değerlendirilmiş ve bu durumun günümüz yurttaşının politik statüsüne yansıtış biçimi açıklanmıştır.

Çalışma giriş bölümü, üç ana bölüm ve bir sonuç bölümü olmak üzere toplam beş bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümü, Agamben'in siyaset felsefesine ayrılmıştır. Birinci bölüm içinde Agamben'in birey ve iktidar hakkındaki görüşlerine yer verilmiş, Agamben'in siyaset felsefesindeki birey ve iktidar ilişkisinin, biyopolitik düşünce ile olan bağlantısı açıklanarak, biyopolitik siyaset felsefesinin açıklanmasına yer verilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise, Arendt'in siyaset felsefesine yer verilmiştir. Bu bölümde Arendt'in siyaset felsefesindeki birey ve iktidar üzerine olan değerlendirmesi açıklanmıştır. Bu bağlamda Arendt'in görüşlerinin biyopolitik niteliği tartışılarak, Arendt'in politik düşüncesindeki birey ve iktidar kavramlarının, biyopolitik literatürdeki yeri incelenmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise, Arendt ve Agamben'in birey ve iktidar düşüncelerinin biyopolitik niteliğine dair olarak, iki düşünürün karşılaştırılmalı bir analizi yapılmıştır. Öncelikle Arendt ve Agamben'de *insanın hayatının ve bedeninin politik alandaki konumu*, biyopolitik düşüncede yer alan *insanın hayatının siyasallaştırılması* durumuna binaen karşılaştırılmıştır. Daha sonra her iki düşünürdeki *mülteci* kavramı dikkate alınarak, insanın bir yurttaş olarak devlet karşısındaki konumu, biyopolitik düşüncedeki *özne ve nesne problemi* çerçevesinde tartışılmıştır. Son olarak ise Arendt ve Agamben'in gözünden bireyin devlet karşısındaki statüsünün, modern biyopolitik düşünce içindeki yeri *toplama kampları ve totalitarizm* kavramları üzerinden karşılaştırılmıştır.

Bu karşılaştırma, biyopolitika kavramının iki farklı perspektifini ortaya koyarak, Arendt ve Agamben'e göre siyasal olanın niteliğini ve bireyin siyasal olan içindeki yerinin biyopolitik olarak teyit edilmesini amaçlamıştır. Bu doğrultuda ise, insanın biyolojik hayatının siyasal olanın konusu haline gelerek, bireyin iktidar ile olan ilişkisini etkilediği ve bu nedenle de biyopolitik düşüncenin siyaset felsefesinde önemli bir yere sahip olduğu tespit edilmiştir. Dolayısı ile bu çalışma aynı zamanda, *yaşam* ve *ölüm* kavramlarını yalnızca biyolojik olarak değil, aynı zamanda da politik olarak tartışabilmeyi ve bu kavramların siyaset felsefesindeki yerini ortaya koyabilmeyi de amaçlamıştır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### GIORGIO AGAMBEN'İN SİYASET FELSEFESİNDE BİYOPOLİTİK DÜŞÜNCENİN YERİ

Tezin bu bölümünde, G. Agamben'in biyopolitik siyaset felsefesi ve biyopolitik siyaset felsefesinin kavramları incelenecektir. Öncelikle, Agamben'in politik düşüncesinde yer alan ve biyopolitikanın temel kavramları olan *zoe*, *bios* ve *homo sacer* kavramları açıklanacaktır. Daha sonra ise; egemen iktidarın istisna hali, mülteci figürü ve toplama kamplarının biyopolitik yönetimle olan ilişkisine yer verilecektir. Bu bölümün amacı okuyucuya, Agamben'in biyopolitik düşüncesinin temellerini ve kapsamını aktarmaktır.

Agamben'in biyopolitik düşüncesi, tıpkı bir kanon gibi kendi içinde birbirini takip eden bir dizi figürden oluşmaktadır. Agamben'in politik düşüncesi, bireyin *zoe* hayatı üzerinden biçimlenmektedir. Bireyin siyasal niteliklere sahip olmayan hayatını eleştirerek, bu hayat biçimini politikaya taşımaktadır. Politikanın, siyasal niteliklere sahip olmayan hayatları özne kabul ederek, bireyi kamusal alandan dışlamasına eleştiri getirmektedir. Nesneleşen bireyin hayatını kontrol eden egemen anlayışını egemenin istisna hali olarak ele alan Agamben, nesneleşen insanın istisna hali sebebiyle öyle kalmaya devam ettiğini savunmaktadır. Çünkü istisna hali, belirsizlik durumu yaratarak hakların ve özgürlüklerin despotizme uğramasına sebebiyet vermektedir. Bu şekilde despotizme uğrayarak haklarını ve özgürlüklerini kaybeden insanlar, mülteci figürüne (*homo sacer*) dönüşmektedir. Mülteci figürü yalnızca haklarını kaybetmiş bir insan değil, aynı zamanda iktidar tarafından nesneleştirilmiş bütün insanların statüsüdür. Dolayısı ile Agamben'e göre toplama kamplarının mahkumlarla olan ilişkisi, iktidarın birey ile olan ilişkisidir. Bu nedenle ifade edilebilir ki Agamben, kavramları yalnızca kendi içinde incelemeyi, aynı zamanda da bu kavramları, günümüzün iktidar ve birey ilişkilerine de uygular.

Dolayısı ile Agamben'in kuramı *zoe* hayatını merkezine alarak, *zoe* hayatı üzerinde tahakküm kuran iktidarı açıklamaktadır. Politikanın öznesi değil, nesnesine dönüşen insanı anlatmaya çalışan Agamben, insan hayatının siyasallaştırılmasının olumsuz yönlerine odaklanmaktadır. Agamben'in kuramındaki insan nesneleşmiş, denetim altına alınmış, üzerinde tahakküm kurulmuş, haklarından ve özgürlüklerinden arındırılmış bununla birlikte de politikanın öznesi olma şansını kaybetmiş olan insandır. Bu nedenle Agamben biyolojik bir yaklaşım benimseyerek, kuramını tamamen biyopolitik olarak inşa etmiştir. Dolayısı ile çalışmanın bu bölümünün argümanı, Agamben'in biyopolitik düşüncesinin negatif yapıda inşa

edildiğini ortaya koymak ve bu perspektife göre iktidar- birey ilişkisini değerlendirmektir. Bu bağlamda bölümün sonunda Agamben'in biyopolitik düşüncesine göre bireyin, iktidar karşısındaki konumunun açıklanabilmesi hedeflenmiştir.

### 1.1. Agamben'in Biyopolitik Düşüncesinin Temelleri ve Çerçevesi

Agamben'in biyopolitika düşüncesinin iki ayağı bulunmaktadır. İlk olarak, Agamben'in siyaset felsefesi bireyin siyasal hayatına (*bios hayatı*) değil, bireyin siyasal olmayan hayatına (*zoe hayatı*) odaklanmaktadır. Bu nedenle biyopolitik düşüncesi de bireyin siyasal olmayan hayatının, iktidar tarafından kodlanması ve inşa edilmesi çerçevesinde kurulmuştur (Baştürk, 2013: 257). İkinci olarak ise, Agamben'in biyopolitika düşüncesinin çizgileri Foucault'un biyopolitik kuramına yönelik olarak gerçekleştirdiği eleştirileri çerçevesinde biçimlenmiştir. Foucault'un düşüncesine birçok yerde katılan Agamben, aynı zamanda Foucault'un bazı noktalarda teorisini eksik bıraktığını düşünmüş ve bu eksik yönleri kendi kuramına ekleyerek tamamlamıştır (Murray, 2013: 94).

Foucault- biyopolitikanın isim babası olmakla birlikte -insan hayatı ve iktidar ilişkileri arasındaki bağlantıları kapsayan ve hayatın her alanına etki eden politik süreci biyopolitika olarak adlandırmıştır. Agamben'e göre de biyopolitik yönetim, insanın doğal hayatının her geçen günle birlikte iktidarın hesaplarına ve ilişkilerine daha fazla dahil edilmesini ifade etmektedir (Agamben, 2013: 143).<sup>2</sup> Ancak Agamben'e göre Foucault'un araştırması birçok yönden eleştiriye açık olmuştur. Çünkü ona göre Foucault, çalışmasını yalnızca özne ve öznenin, iktidar mekanizmalarındaki benliği ile sınırlandırarak çalışmanın eksik bırakılmasına neden olmuştur. Agamben'e göre, Foucault'un eksik kaldığı noktalar: biyopolitikanın açık örnekleri olan mekanların ve totaliter devletlerin biyopolitika ile olan ilişkisinin analizini gerçekleştirmemesidir (Agamben, 2013: 144). Agamben'e göre toplama ve imha kampları biyopolitikanın modern siyasetteki gizli paradigmasını oluşturmaktadır (Agamben, 2013: 147).

Agamben'e göre biyopolitika, modern siyasetle ortaya çıkmamıştır çünkü siyaset her zaman biyopolitik olmuştur. Agamben için siyaset, egemenliğin paradoksunu içinde barındırarak *oluşturulmuş* bir şeydir. Çünkü egemenliğin paradoksluğu ilkesi ile birlikte egemen, hukukun aynı anda hem içinde hem de dışında kalabilmektedir. Dolayısı ile politikayı istediği şekilde tasarlamaktadır. Agamben'e göre biyopolitikanın, modern biyopolitikadan tek farkı, modern biyopolitikanın giderek daha radikal bir hal alıyor olmasıdır (Lemke, 2005: 4). Agamben, düşüncelerini ortaya koyarken, ele aldığı kavramların dönem içinde gelişimlerini

<sup>2</sup> İlerleyen kısımlarda daha detaylı olarak açıklanacaktır.

izleyerek, kavramların haritasını çıkarmıştır. Bu sebeple Agamben, yöntem bakımından diyalektik bir düşünürdür (Murray, 2013: 59).

Agamben'in biyopolitika anlayışı, Antik Yunanlıların politik hayatlarına ilişkin olan kavramlardan *zoe* (doğal hayat) ve *bios'un* (nitelikli siyasal hayat) izini sürerek başlamaktadır. Doğal hayatın, politik hayattan dışlanmasını inceleyen Agamben, *çıplak hayat teorisini* bu kavramlar çerçevesinde oluşturmuştur. Çıplak hayatın, politik hayattan nasıl dışlandığını analiz eden Agamben, bu düşüncesini egemen iktidar düşüncesinin merkezine oturtmuştur. Araştırmasının sonucunda ise egemen iktidarın, bireyin yaşamını siyasallaştırarak kontrol ettiği sonucuna varmıştır. Agamben çalışmasını, Antik Yunan ve Aristoteles'in düşüncelerinden başlatarak, Roma hukukuna ve oradan da insan haklarının ortaya çıkışına değin devam ettirmiştir. Daha sonra ise, Nazi toplama kamplarını ve günümüz mülteci sorunlarını irdeleyerek biyopolitik yönetimin tarihini ortaya koymaya çalışmıştır. (Murray, 2013: 12-13).

Agamben'e göre politika, Antik Yunan'da *iyi hayat anlayışı* ile başlamıştır. Siyasal hayata katılım düşüncesi biyolojik olan hayatın (*zoe*), siyasal hayattan (*bios*) dışlanmasını gerektirmiştir. Bu nedenle Antik Yunanlılar biyolojik hayatın getirmiş olduğu bedensel zorunluluklarını ve ihtiyaçlarını, *bios* yaşamı olan kamusal alana taşımamışlardır. Ancak Agamben'e göre biyolojik hayat, asla politik alandan uzaklaştırılmamıştır. Bir kral kendi yasalarını yazarken, tebaasının bu yasalara uymasını zorunlu kılmıştır. Ancak kral/ egemen kişi, kendisinin koyduğu bu kurallara hiçbir zaman tabii olmamıştır. Bu durum egemenin, bireylerin hayatları üzerinde güce ve yetkiye sahip olması ile sonuçlanmıştır. Dolayısı ile Agamben, yurttaşın siyasal hayatından başlayan biyopolitik düşüncesini, egemen kavramı çerçevesinde modern mültecilere ve oradan da toplama kamplarına kadar uzanan bir paradigma halinde sunmuştur. Tarihsel süreç içinde şekillenen iyi hayat anlayışının - egemen ile olan ilişkisini açıklama gayreti içinde olmuştur (Murray, 2013: 94-95).

Agamben'e göre siyaset ve hayat, birbirinin içine o kadar karıştırmıştır ki çağımız siyaseti artık tamamen biyopolitikaya dönüşmüştür. Modern siyasetin hayatla iç içe geçmesi durumundan dolayı klasik siyaset ve hukuksal düzen anlayışı yitirilmiştir (Agamben, 2013: 145). Modern biyopolitika çift taraflıdır. Bireyler, özgürlükleri ve hakları için egemenle mücadele ettikçe ve bu çatışmalar neticesinde belirli haklar ve özgürlükler elde ettikçe, kendi yaşamlarını devletin eline daha fazla teslim etmişlerdir. Çünkü bu mücadelelerden sonra kazanılan bu haklar yurttaşları memnun etse de iktidar, yurttaşlara verdiği haklar kadar da müdahalede bulunma hakkına sahip olmuştur. Bu sebeple Agamben'e göre bu durum, bir yanıltmacadır. Özel alanlarında daha fazla haklara, özgürlüğe ve mutluluğa sahip olduklarını düşünen yurttaşlar, özel alanda kalmanın özgürlük hakkı olduğunu düşünmektedir. Özel alan/

kamusal alan ayrımında özel alan, giderek kamusal alana üstün gelmeye başladığı için kamusal alan da egemene bırakılmıştır. Bu nedenle Agamben'e göre, biyopolitik yönetim en verimli çağındadır. Çünkü artık bireyler, istisna ve kuralın birbirleri içine girdiğini fark etmemektedirler (Lemke, 2005: 6).

Sonuç olarak, Agamben'nin biyopolitik çalışması, biyopolitik iktidarın hukuksal ve kurumsal boyutlarını incelemektedir. Agamben'in amacı çıplak hayatın, siyasete entegre oluşunu açıklayarak, ilk devletin oluşumundan itibaren biyopolitikanın var olduğunu ortaya koymak istemesidir. Egemen iktidarın yarattığı ilk etkinlik biyopolitik bedeni yaratmaktır. Çünkü Agamben'e göre egemenin amacı, modern ve geçmiş egemenlerde olduğu gibi biyolojik hayatı merkeze alarak, insanın siyasal hayatını ortadan kaldırmaktadır (Agamben, 2013: 15).

## 1.2. Agamben'in İnsan Düşüncesi: *Zoe* ve *Bios* Yaşamları

Agamben, *zoe* ve *bios* kavramlarını Aristoteles'ten devralmıştır. *Zoe*; belirli bir çerçevesi olan ve belirli sınırlara sahip doğal yaşamı ifade etmektedir. *Bios* ise; doğal ve yalın hayatı değil, siyasi niteliklere sahip bir hayatı (*bios politikos*) içermektedir (Agamben, 2013: 10). *Zoe*, basit düzeyde bir varoluşu simgelemektedir. Bu nedenle insanlar, hayvanlar ve tanrılar hepsi birlikte *zoe*'yi paylaşmaktadır. *Zoe* durumunda hayat, canlıların kendisinden türediği ve birbirlerinden ayrılaşmadıkları bir hayatı temsil etmektedir. Dolayısı ile bütün canlılar aynı ve tektir. Ancak politik sahada aynılık ve teklik, siyasal niteliklere sahip bir hayatı ifade etmemektir. Siyasal alan, farklılıkların ortaya çıktığı ve ifade edildiği alan olmalıdır. Bu sebeple *zoe* hayatı, siyasal nitelikli olmayan hayat türüdür. Bu yaşam türü Agamben için vasıfsızdır. *Bios* ise, türeyen bir varlıktır. *Zoe* hayatının teklüğinden ve ayrılaşmayan canlı türlerinin arasından sıyrılarak, farklılıklarını diğer insanlara sergileyebilen bir canlının yaşamıdır. Bu canlının özelliği konuşabilen, mantıklı çıkarımlarda bulunabilen ve farklılıklarını gösterebilen bir canlı olan siyasal bir hayvan olmasıdır. Dolayısı ile *bios* hayatı, politik niteliklere sahip bir insanı ifade etmektedir. *Zoe*'nin ötesine geçen ve nitelikli bir hayatı oluşturma girişiminde bulunan insan, *bios*'un alanına girmiştir. Agamben'e göre bu alan, Antik Yunanlıların *polisidir* (Murray, 2013: 96).

Agamben'e göre, bu iki kavramın polis içinde kullanılmasının nedeni oldukça basittir. Kentin tüm amacı, iyi hayat anlayışını gerçekleştirebilmek olmuştur. Kentte doğal yaşam (*zoe*), politik hayattan tamamen sınır dışı edilmiştir. Doğal yaşam, *oikos* olan ev hayatına ait olarak kabul edilmiştir. *Oikos*, yalnızca hayatın idamesini gerektiren işlerin gerçekleştirildiği bir üreme alanı olarak kabul edildiği için kamusal/ politik alandan uzak tutulmuştur (Agamben, 2013: 10). Antik Yunan'ın kamusal alanı tamamen *bios* yaşamını içermektedir. Bu nedenle



Agamben'e göre, politik alan temellerini polisten ve dilin kullanımından almıştır. Çıplak hayat (*zoe*), olması gerektiği gibi polisten dışlanmış ve politik alanda dilin ikna kabiliyeti kullanılmıştır (Murray, 2013: 117).

Antik Yunan'daki kullanımı ile *zoon politikon* kavramı, yalnızca siyasal bir hayvanı temsil etmemektedir. Bu kavram, *canlı olan varlık canlı olduğu için politika yapabilir* düşüncesinden insanlığı uzaklaştırarak onu diğer hayvan topluluklarından ayırmıştır. Siyasal olmak, canlı olan her varlığın bir niteliği olmaktan çıkarılmıştır. Agamben'e göre, insanın bu yöndeki tanımı, Aristoteles'in binlerce yıl önce tanımladığı şekli ile kalmıştır: *İnsan, diğer varlıklara ek olarak politika yapabilen ve siyasal varoluş kapasitesine sahip bir hayvandır* (Agamben, 2013: 11).

Agamben, insanın yaşam amacının ne olduğu konusunda Aristoteles'in düşüncelerinden etkilenmiştir. Aristoteles, politik alanın içine hayatta kalma kaygısının taşınmasını eleştirmiştir. Çünkü onun için insanın yaşam amacı, yaşamak değil; mutlu ve erdemli bir hayat sürmektir. Erdemli davranış olarak ortaya koyduğu konuşmak, iletişim kurmak ve diyaloga girme yeteneği insanın aktif olarak aklını kullanabilmesi ile ortaya çıkmaktadır. Bu yeteneklerini kullanan insan, politik açıdan neyin adil olduğuna ve neyin adil olmadığına karar verebilmektedir. Polis de *zoe* olarak yaşamak için değil, *bios* olarak yaşamak için vardır (Swiffen, 2012: 352).

Kişi kendi potansiyelini ortaya çıkardığı takdirde eylemlerine tutarlık kazandırmaktadır. Ancak kendi potansiyeline yabancılaştığında direnme yeteneğini de kaybetmektedir. Bu insanı yoksullaştırarak –politik yeteneğinden uzaklaştırarak- özgürlüğünü kısıtlamaktadır (Agamben, 2010: 59). Bu sebeple Aristoteles, *eylem (potentia activa)* ve *potansiyel (potentia passivita)* olmak üzere iki kavram ortaya koymaktadır (Agamben, 2009: 65). Agamben Aristoteles'in bu kavramları ve harekete geçmek arasında bir bağ kurmaktadır. Potansiyel durumu, sonsuz bir sabrediş durumudur. Kişi, bekleme durumunda kalmaya devam etmektedir. Eylem durumu ise, önüne geçilemeyecek bir biçimde harekete geçme dürtüsüdür. Dolayısı ile eylem durumu, gerçek özgürlük için harekete geçmek ve özgür olmaktır (Türk, 2017: 65-66).

Agamben de Aristoteles gibi aynı şekilde, eylemin karşısına potansiyeli yerleştirmiştir. Bu doğrultuda *potentia passivita*, insanın pasif olduğu durumu göstermektedir. *Potentia activa* ise, önü alınamayan eyleme geçme ve hareket etme dürtüsüdür. *Potentia passivita* durumu, kişinin potansiyel durumunda yani eylemsizlik aşamasında kalmasıdır. İnsan bu durumda iken daha acı verici bir şey yoktur. Çünkü Agamben'e göre eylemin ertelenişi, kişinin kasvetine neden olmaktadır (Agamben, 2009: 59). Kişinin eyleme geçmesi durumunda acısı da dinmektedir. Agamben'e göre de iktidar, bu eylem ve potansiyel üzerinden şekillenmektedir.

İktidar, kişilerin potansiyel durumunun bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle insanın eylem hazzını da yarıda bırakmaktadır (Agamben, 2009: 65).

Bu doğrultuda toplumların iki seçeneği olmuştur; yalın yaşamak veyahut da siyasi nitelikli bir hayat yaşamak. Agamben'e göre polis içinde, yalın yaşamak (*zoe*) ve politik yaşamak (*bios*) arasına oldukça net bir çizgi çekilmiştir (Agamben, 2013: 11). Kamusal ve özel alanının ayrılması noktasında kavramlar oldukça nettir. Antik Yunan'da *bios*, *zoe*'ye üstün bir konumdadır. *Zoe'nin bios'a* ulaşabilmesi için politik akıl ve dil ile birlikte nitelikli iyi bir hayat olan *bios'a* dönüşmesi gerekmektedir (Yağbasan, 2017: 11).

Agamben'e göre modern insanın dönüşüm noktası da bu çizginin aşılması olmuştur. Modern toplumda *zoe*, *bios'un* (polis) alanına dahil olmaya başlamıştır. Agamben, bu durumu *çıplak hayatın siyasallaştırılması* olarak isimlendirmiştir. Modern zamanın en belirleyici olgusu, çıplak hayatın (*zoe*) politikaya dahil ettirilmesidir. Klasik düşüncede tartışılan siyasi ve felsefi yaşam biçimleri, bu olayın sonucu olarak radikal bir değişime uğramıştır. Çıplak ve doğal hayatın, siyasi olandan uzaklaştırılabilmesi için aralarındaki ilişkinin incelenmesi gerekmektedir. Ancak Agamben'e göre çıplak hayatın artık, iktidarın nesnesi olmasından uzaklaştırılabilmesinin bir yolu yoktur (Agamben, 2013: 13).

Bu nedenle Agamben kendisine şu soruyu yönelmiştir: *Aristoteles, siyasetin bizzat kendisini oluşturmak için neden ilk olarak çıplak hayatı (zoe) dışladı?* Bu açıdan değerlendirildiğinde, Agamben için ev ve polis hayatının birbirinden tamamen ayrı sınıflandırılması oldukça önemlidir. Bu durum önemli başka bir soruyu doğurmuştur: *Eğer çıplak hayatın kendisi siyasetten dışlanabiliyorsa, çıplak hayatla siyasetin ilişkisi nedir?* Sorunun cevabı Agamben'e göre, Aristoteles'in insan tanımında yer almaktadır. İnsanı, diğer canlılardan ayıran *ek kapasite* kavramı bilinçli olarak yerleştirilmiştir. Ek kapasite ile ifade edilmek istenilen şey, çıplak hayatın içlenerek dışlanmasıdır.<sup>3</sup> Yani çıplak hayat, asıl dönüşümün gerçekleştirildiği ve siyasetin ortaya çıkabilmesi için her insana doğduğunda verilen hayattır. Çıplak hayat, kendisini iyi hayat anlayışına (*bios politikos*) dönüştürmesi gerektiğinin bilincindedir. Kişinin siyasallaştırması gereken şey çıplak hayattır. Çıplak hayat kendisini siyasallaştırdıktan sonra kendisini dışlar ise; kent yaşamı, polis ortaya çıkmaktadır. Dolayısı ile bu noktada ifade edilmek istenilen, kişinin biyolojik bedenini ve bu bedenin getirdiği zorunlulukları ve ihtiyaçları kamusal alana taşımayarak, kamusal alanda yalnızca siyasi niteliklere sahip bir *zoon politikon'a* (*bios* yaşamına) dönüşmesidir. Bu ek kapasite kent yaşamını doğuran bir ayrıcalıktır. İnsanın konuşma yeteneğine sahip canlı bir varlık olarak

<sup>3</sup> *İçleyerek dışlama* kavramı Agamben' ait bir kavramsallaştırma olup, İngilizce olarak *inclusive exclusion* şeklinde ifade edilmektedir (Oliva, 2015: 207).

konumlandırılması da siyaset ve çıplak hayat arasındaki ilişkiyi daha net açıklamaktadır (Agamben, 2013: 16).

Agamben'e göre, logos ve çıplak hayatın arasındaki ilişkide bir eşik bulunmaktadır. Bu eşik siyasettir. Dolayısı ile çıplak hayat ve logos arasındaki eşik geçilirse, siyaset çıplak hayatın içine dahil olmaktadır. Bu noktada çıplak hayat siyasallaştırılmaya başlamaktadır. Bu durum, yaşayan insanın, insanlığına başkasının karar vermesidir. Agamben'e göre, Batı siyasetinde denge bu karşıtlığın üzerine kurulmuştur. Siyaset; *zoe- bios* ve çıplak hayat-siyasal varoluş ikilemine maruz bırakılmıştır. Ancak bu durum siyasetin doğasına aykırıdır. Agamben'e göre, siyasetin var olmasının asıl nedeni insanın konuşma yeteneğini kullanarak, kendisini çıplak hayatından ayırması ve çıplak hayatını içererek dışlamasıdır (Agamben, 2013: 17). Çünkü Agamben'e göre dil, iktidarda olanlar tarafından kullanılan bir manipüle aracıdır. Bu nedenle dili, kamusal alanda kullanmak aynı zamanda iktidara meydan okumanın da aracıdır (Murray, 2013: 17).

Agamben'e göre siyaset, kişinin *zoe* olan yaşamını, *bios*'a dönüştürmesi amacıyla gerekli olan alandır. Modern siyasi varoluş da ancak politik alanda var olabilir. Politik alan olmazsa, kişi vasıfsız hayat olan *zoe* hayatında kalmaktadır. Agamben'e göre günümüz siyasetinde *bios*'a dönüştüğünü düşünen insanlar, *bios* adı altında çıplak yaşamın öznesine dönüşmektedir (Frost, 2019: 156). Ancak Agamben'e göre modern siyaset, yalnızca *zoe*'yi *bios*'a dahil etmekle yetinmemiştir. Agamben'e göre iktidar, çıplak hayatı kendi nesnesine dönüştürmüş ve siyasal alanın sınırlarını belirsiz bir hale getirmiştir. Vatandaşın çıplak hayatı, insanlığın yeni biyosiyasal (biyopolitik) bedeninde birleşmiştir (Agamben, 2013: 18). Bu nedenle siyasetin konusu yalnızca *bios* değil, aynı zamanda *zoe* de olmuştur. Agamben'e göre siyasal olan şey, yalın hayatın (*zoe*) siyasallaştırılıp dışlanması ile bu iki hayatın bir araya gelerek birleşmesidir. Egemen ise, *bios* ve *zoe*'yi dilediği şekilde birleştiren kişidir (Yağbasan, 2017: 11).

Modern demokrasi, insanların mutluluklarını ve özgürlüklerini özel hayatta aramalarına neden olmaktadır. Özel alan ise, bedenin getirdiği zorunluluklara boyun eğildiği, bağımlılıkların ve ihtiyaçların var olduğu çıplak hayattır (Agamben, 2013: 19). Aristoteles tarafından da zikredildiği gibi yalın hayat (*zoe*), güzel bir gün gibidir. Ancak siyasal yaşam (*bios*), büyük sıkıntı demektir. Agamben ise aynı betimlemeyi Batı demokrasisi için kullanmaktadır. Modern demokrasi, güzel bir vaatte bulunmaktadır ancak bu siyasal hayat değildir (Agamben, 2013: 20). İnsan vücudunu, çıplak hayata bağımlı hale getiren ise egemendir. Agamben'e göre, bu sebeple modern demokrasi toplumun çöküşünü devam ettirmiştir. İnsanı, sadece yaşam hakkının değerli olduğu bir varlığa indirgemmiştir. Dolayısı ile

insan ırkına ait olmak yalnızca biyolojik bir değer haline getirilmiştir. Bu nedenle Agamben, modern demokrasilerin totaliter bir eğimde ilerlediğini ifade etmektedir (Agamben, 2013: 19). Agamben'e göre *zoe*, tüketim toplumunun etkisi ve kitlesel hedonizmin yükselişi ile birlikte siyasete sürekli olarak dahil edilmektedir. *Zoe*, modern totalitarizmin bir sonucu olduğu için insan hayatı siyasallaştırılmaktadır. Agamben'e göre, demokrasi giderek biyopolitikleşmektedir (Agamben, 2013: 20).<sup>4</sup>

### 1.3. Agamben'de Egemen İktidar Düşüncesi: İstisna Hali

Agamben'e göre egemenlik, içinde bir paradoks halini barındırmaktadır:

Egemen (kişi), hukuk düzeninin aynı anda hem dışında hem de içindedir. Eğer, egemen, gerçekten, hukuk düzeninin, kendisine istisna durumunu belirleme ve dolayısıyla da yürürlükteki düzenin geçerliliğini askıya alma yetkisi verdiği kişi ise, o zaman, "egemen, hukuk düzeninin dışında bulunmasına rağmen bu düzene aittir; çünkü, bu durumda anayasanın in toto (tamamen) alınıp alınmayacağına karar vermek bu kişiye düşer (Agamben, 2013: 25).

Egemen iktidar, hukuk düzenini bizzat kendisi kurmaktadır. Ancak kuralları kendisinin koymasına rağmen, kendisini bu hukuki düzenin dışında bırakmıştır. Kuralları koyan kişi kendisi olmasına rağmen hukuki düzenin dışında kaldığı için hukuktan bağımsız bir kişilik ortaya çıkarmaktadır. Kendisinin vermiş olduğu bu kararla, paradoks bir durum yaratmaktadır (Genel, 2006: 51).<sup>5</sup> Dolayısı ile Agamben'e göre egemen kişinin kendisi, hukukun geçerliliğini askıya alma hususunda yasal olarak yetki sahibidir. Egemen, bu yetkiyi elinde tutmaya devam ederek kendisini, yasal olarak hukukun dışında konumlandırmaktadır. Egemen, hiçbir şeyin hukukun dışında olmadığını ilan ederken, kendisini hukukun dışında bırakmaktadır. Bu nedenle egemenliğin paradoksu;" egemen kişinin, *aynı anda* hukuk alanının hem dışında hem de içinde olması durumudur " (Agamben, 2013: 26).

Egemen ve onun hukuki statüsü arasındaki ilişkiden doğan bu paradoks, Agamben tarafından egemenin olağanüstülüğü/ istisna (durumu) hali olarak nitelendirilmiştir.<sup>6</sup> İstisna hali, egemenin hukuksal düzendeki yeri ve devletin otoritesini kullanması ile ilişkilidir. Egemen, hukukun geçerli olabilmesi için ihtiyaç duyulan durumu kendisi yaratmakta ve hukuk

<sup>4</sup> Bu konu tezin ilerleyen bölümlerinde detaylı olarak açıklanacaktır.

<sup>5</sup> Agamben'in *egemen kavramı* ile ifade etmek istediği şey, *yapıdır*. Kendisi özne olan ve kendisi haricinde kalanları nesneleştiren yapının bir sonucudur (Boukalas, 2016: 11).

<sup>6</sup> Agamben'e göre istisna halinin ilk titiz çalışması Carl Schmitt tarafından yapılmıştır. Schmitt, *Diktatörlük ve Siyasal Teoloji* adlı eserlerinde istisna hali/durumu paradigmasını geliştirmiştir. İstisna hali ve hukuk düzeni arasındaki eklemlenmeyi açıklayan Schmitt, istisna düzeninin kendine ait olan yapısını incelemiştir (Agamben, 2006: 43-44).

kurallarının geçerliliğini garanti etmektedir. Ancak kaynağını hukuktan alan bu kurallar egemen tarafından askıya alınabilmektedir. Bu durum egemenin, istisnai olması durumundan kaynaklanmaktadır (Agamben, 2013: 27). Agamben'in istisna hali teorisi sıkıyönetimin ilan edilmesi, anayasanın askıya alınması ve savaş zamanında askeri otoritenin sivil düzeni kapsayacak şekilde genişletilmesini de içermektedir. Agamben'e göre bütün bu durumlar kendi içlerinde kaynaşmış ve istisna halinin kendisine dönüşmüşlerdir (Aydın, 2016: 115).

İstisna hali/durumu, bir dışlama durumudur. Genel kurallardan dışlanan bir şeyin var olmasıdır. Ancak istisnanın en önemli özelliği, dışladığı şeyin dışlanması nedeniyle bütün kurallarla ilişkisini kesmemesidir. Tam aksine, eğer bir şey istisna hali ile dışlandıysa; kuralın askıya alınmış şekli ile ilişkisini devam ettirmektedir. Kural, artık istisna üzerinde herhangi bir geçerliliğe sahip olmadığı için istisnanın ortaya çıkardığı durumdan tamamen çekilmektedir (Agamben, 2013: 28). Bu nedenle istisna durumu, yasanın kapsamına dahil olmasa bile mevcut kuralın üstünde bir yetkiye sahip olmaktadır. Yasaya aykırı olmasına rağmen yasaya müdahil olduğu için yasanın kapsamına dahil edilmiştir. Aslında yasaya aykırı olmasına rağmen yasal olarak nitelendirilmiştir. Hukuk düzeni de kendi içindeki düzeni bu şekilde askıya alarak, kaynağını hukuktan alan istisnanın önünü açmıştır (Mills, 2004: 44).

Dolayısı ile istisna hali bir kaos durumu değildir. Var olan hukuki durumun askıya alınmasından doğan bir düzendir. Bu nedenle Agamben'e göre istisna hali, etimolojik kökenini doğrudan yansıtmaktadır. İstisna, dışarıya tamamen terk edilen değil; *ex-capere*, *dışarıda tutulan* şeydir (Agamben, 2013: 28). Dolayısı ile istisna, dışarı atılmak değildir. Bir şeyin dışarı alınması yoluyla içeri alınmasıdır (Murray, 2013: 97). Egemen iktidar ancak bu şekilde hukuk düzeninin hem dışında hem de içinde koşulsuz bir egemenlik kurabilmektedir (Murray, 2013: 99).

Agamben'e göre iktidarın hukuk ile olan bu ilişkisi, Locke'un toplumsal sözleşmesinin değil, Hobbes'un toplumsal sözleşmesinin geçerli olduğunu göstermektedir. Çünkü Hobbes'un sözleşmesi devletin taraf olmadığı bir sözleşme olup, bütün yetkilerin büyük bir dev olan Leviathan'a aktarıldığı sözleşmedir. Dolayısı ile egemen iktidar, toplum sözleşmesinden itibaren hukukun dışında kalmaya başlamıştır. Bu nedenle de hukukun dışında kalan ve aynı zamanda da hukuku oluşturan kişi olmaktadır (Agamben, 2013: 151).

Dolayısı ile istisna halinin var olduğu hukuksal-siyasal düzende, dışarıya itilen şeyler aynı zamanda içerde tutulmaktadır. Bu noktada Agamben, Foucault'un düşüncesine katılarak *Delilik ve Uygarlık*'tan aktarma yapmaktadır:

Büyük kapatılma'ya ilişkin olarak, toplumun "dışarıyı kapatma" yani dışarıyı "beklentinin ya da istisnanın içselliği"nde kurma çabasından söz ediyordu. Sistem, bir aşırılıkla karşı karşıya kaldığı zaman,

kendisini aşan bu şeyi yasaklamak suretiyle içine alır ve bu şekilde de “kendisini kendisinin dışına taşırır” (Agamben, 2013: 28).

Agamben, temel olarak bu düşünceye katılsa da ona göre egemenliğin istisna durumu çok daha karmaşıktır. Agamben’e göre dışarıya itilen şeyler yalnızca hapsedilme, kapatılma veya yasaklama yoluyla yapılmamaktadır. Dışarıya gönderme, hukuk düzeninin askıya alınarak istisna durumuna müsaade etmesi sonucu gerçekleşmektedir. İstisna, kendi kendisini hukuk kurallarının dışına çıkarmamaktadır. Bunun yerine kurallar, istisnaya yol açabilmek için kendilerini askıya almaktadır. Dolayısı ile istisna, kendisini askıya alan kuralın yerine geçerek kuralın kendisi olmaktadır. Bu durum *istisnanın kural olmasıdır* (Agamben, 2013: 40).

Egemen, dışladığı şeyi içleyerek hukukun dışında olmasına rağmen içinde kalmaktadır. Bu durum, *istisna ilişkisidir*. İstisna hali sonucu ortaya çıkan durum, ne bir hukuk durumu ne de bir politik olgu durumudur. Bir olgu durumu değildir çünkü kuralın askıya alınması ile ortaya çıkmaktadır. Hukuki bir durumda değildir çünkü hukuk gücünü mümkün kılmasına rağmen, tam olarak yasal bir durum değildir. Bu paradoks durumunda, egemenin, bir yasayı ortaya koyabilmesi için başka bir yasaya ihtiyacı yoktur. Egemen istisna, kendisine sınırlar çizmemektedir. Kendisine göre içeri veya dışarı şeklinde sınırları yoktur. Egemen, bu sınırlandırmayı gerçekleştirmemek için iki alan arasındaki eşiği istisna haline dönüştürmüştür. Dolayısı ile egemenin kendi sınırlarının içi de dışı da hukukun geçerliliğini mümkün kılabildiği alanlardır. Egemen yalnızca içeriye değil dışarıya da kapsayarak, dışarıya ele geçirerek istisna durumundadır (Agamben, 2013: 29-30). “Eğer egemenliğin yapısı istisnadan oluşuyorsa, o zaman egemenlik ne siyasete özel bir kavram ne tamamen hukuksal bir kategori ne hukukun dışında bir güç ne de hukuk düzeninin üstün kuralıdır” (Agamben, 2013: 40).

Dolayısı ile kamu hukuku ve siyasal olgu arasındaki sınırın kalkmış ve iki kavram iç içe geçmiştir. Bu sebeple hukuk ile yaşam, doğa durumu ile toplumsal durum da iç içe geçmiştir. İstisna hali, bütün bu kavramların arasında bütünleşmenin yaşanmasına neden olmuştur. Bütünleşen bu kavramlar birbirlerinden ayrılamaz bir noktaya gelmiştir (Karadağ, 2016: 131).

Agamben’ göre, her hukuki kuralın bir istisna durumu vardır. Örneğin, bir insanın başka bir insanı cinayet işleyerek öldürmesi bir hukuk kuralı tarafından yasaklanmıştır. Ancak hukuk kuralı ile belirlenmiş bu duruma rağmen, bir kişi şayet egemen tarafından öldürülürse kuralın istisna hali ortaya çıkmış olmaktadır. Egemen, hukuk kuralını kendisinin koymasına rağmen hukuk kuralının dışında kalmıştır. Bu nedenle hukuk kuralına aykırı bir davranış sergilemiş olsa da herhangi bir sonuçla karşılaşmamıştır (Agamben, 2013: 31). Bununla birlikte Agamben’in asıl derdi kişinin fiziksel ölümünü açıklamak değil, *yurttaşlığın öldürülüşünü* açıklamaktır. Bir insanı kamusal alanın içinde öldürebilmek için kişinin elinden siyasal haklarını almak yeterli

olmakla birlikte egemen istisna, kuralı askıya alarak kişiyi toplumdan kolayca dışlayabilmektedir. Dolayısı ile ifade edilebilir ki egemen yurttaş nesne konumuna indirgemekte ve aynı zamanda da onu dışlayabilmektedir (Aydın, 2016: 117).

Hukuki bir kuralın askıya alınması egemenin, hukuki normların karşısında üstünlüğünü ilan etmesidir. Bu şekilde kaos ve anarşi durumları olmadan da hukuki olmayan bir hukuki düzen oluşturulmuştur. Egemen, istisna hali ile birlikte kendisini bağlayan bütün normatif bağlarından kurtulmuştur. Hukuk, kendisi için geçersizdir (Karadağ, 2016: 134). Ancak istisna halinde dışlanan şey için aynı durum söz konusu olmamaktadır. İstisna durumunda, dışlanan şey, hali hazırda üyesi olduğu bütün (toplum) tarafından içine alınamamaktadır. Aynı zamanda her zaman içinde olmasına rağmen de bütünü asla tam anlamıyla üyesi olamamaktadır (Agamben, 2013: 36).

Ancak ifade edilmelidir ki Agamben'in istisna kuramı, eleştiriye açıktır. Agamben'in net bir egemen kavramsallaştırması yapmıyor oluşu, teoriyi çıkmaza sürüklemiştir. İstisna olanın tam olarak açıklanmaması ve çıplak hayat- egemen ilişkisinin detaylandırılmaması da Agamben'in anlaşılabilirliğini gölgelemektedir (Boukalas, 2016: 8).

#### **1.4. Kutsal Hayatın Çıplak Hayatla İlişkisi: *Homo Sacer* ve *Zoe***

Agamben, egemenin kutsal hayatla olan ilişkisini oldukça eski bir siyasi ilişki olarak tanımlamıştır. Ona göre *zoe'nin*, *bios'un* alanından dışlanmasından itibaren egemen, her zaman hayatın üzerinde söz sahibi olmuştur. Bu nedenle Agamben kutsal hayatın, egemen ile olan ilişkisinin kökenlerini incelemiş ve çalışmasını, modern demokrasinin ortaya çıkış sürecine kadar devam ettirmiştir (Swiffen, 2012: 352).

Agamben'e göre, *hayatın kutsallığı ilkesi* günümüzde tek bir anlama tekabül etmektedir. Oysa Eski Yunanlılar, bu ilkeyi bizim kabul ettiğimiz şekliyle kullanmamışlardır. Günümüzde kabul edilmiş olan tek hayat anlayışı, eski dönemlerde daha karmaşık bir terimi ifade etmektedir. *Zoe* ve *bios*, genel hayattan, insana özgü bir hayata giden ve genelden özele uzanan geniş kavramlardır. Ancak bu iki kavram, hiçbir kutsallık içermemektedir (Agamben, 2013: 85). Bu nedenle Agamben, hayatın kutsal oluşunun izini Antik çağlara değin sürmektedir. Agamben kutsal hayat figürünü, tarihsel bir oluşumdan ziyade egemen iktidarın, politik ve hukuki yönünün dönemsel olarak incelenmesi için kullanmaktadır. Dolayısı ile amacı, egemenin paradoksal yapısının siyasetteki yansımalarının Antik çağdan itibaren günümüze nasıl uzandığını tespit etmektir (Lemke, 2005: 4).

Eski Yunanlar, canlı vücut için ceset kavramını kullanmışlardır. Çünkü onlar için hayat, birçok işlevin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan bir oluşumdur. Agamben'e göre yalnızca Eski Yunanlılar da değil, çoğu antik toplum hayatı kutsal olarak kabul etmemiştir. Hatta insan hayatını yalnızca tanrılarına kurban ederken kutsal olarak görmüşlerdir. Bunun nedeni yaşayanların dünyasından insanı ayırarak, onun diğer dünyaya geçişini sağlamaktır. Dolayısı ile Agamben, kendisine şu soruyu yöneltmektedir: *İnsan hayatı, ne zaman kutsal hayat olarak nitelendirildi?* (Agamben, 2013: 85).

Agamben, bilinen hayatın ilk defa Eski Roma Hukuku tarafından kutsal olarak kabul edildiğini ifade etmektedir. Eski Roma hukukunda ilk defa bir şahsiyetin hayatı kutsal olarak kabul edilmiştir (Agamben, 2013: 89). Eski Roma Hukukunda kutsal hayat (*homo sacer*) şu şekilde tanımlanmaktadır:

Kutsal insan, bir suçtan dolayı Halk tarafından yargılanan kişidir. Bu kişinin kurban edilmesine izin verilmez. Fakat bu kişiyi öldüren birisi cinayet işlemiş sayılmaz. Gerçekten de tribuna hukukunun ilk yasasında şöyle denmektedir: "Birisinin plebisite/kamu oylamasına göre kutsal olan bir insanı öldürmesi cinayet sayılmaz". Bundan dolayı da kötü ya da murdar (impure) bir adama kutsal demek adettendir (Agamben, 2013: 90).

*Sacer* kavramı, *sacratio* teriminden gelmekte olup, tanrılara adanmış ve tanrılara ait olan kişi demektir. Ancak Agamben'e göre *sacer* teriminin sıfat anlamı ilk defa Freud tarafından fark edilmiştir. *Sacer*; tanrılara adanmış, toplum dışına itilmiş ve lanetlenmiş anlamına gelmektedir. Terimin fiil hali ise, *Sacrificare*, kurban etmek demektir. Dolayısı ile *homo sacer* kelime anlamı olarak şunu ifade etmektedir: Bir kişi tanrılara adandığı için kutsaldır. Ancak artık tanrılara ait olduğu için topluma ait değildir (Agamben, 2017: 132-133). Bu kişi artık öldürülebilir çünkü bedeni tanrılara aittir. Onun öldürülmesi meşrudur. Ancak öldürülmesi kurban edilmek olarak adlandırılmaz çünkü kişi zaten tanrıların mülkiyetindedir. Bu gelenek kutsal ve dünyevi hayat üzerine inşa edilmiştir (Agamben, 2017: 134). *Homo sacer*, kutsal ve dünyevi yasalardan yani dini ve hukuksal yasalardan tamamen muaf bırakılmıştır. *Homo sacer*, Eski Roma'da oluşturulmuş bir yaşam biçimidir. Dini ve hukuki olarak dışlanmak, kutsal hayatın yasal statüsü olarak kabul edildiği için hukuk, bu hayat biçiminde geri çekilmiştir. Ancak yine de hala bir yasal statüsü mevcuttur (Swiffen, 2012: 351).

*Homo sacer*, dünyevileştirilmiş insandır. Kutsal olan kurban, yere indirilmiştir. Bir kere dünyevileştirmek, göksel monarşinin yeryüzüne indirilmesi anlamına gelmektedir. Agamben'e göre bu yönetim devri, siyasi bir işlemdir. Göksel monarşinin kurban üzerindeki hakkını, yerdeki monarşiye vermektedir. Gücün kullanımı ve güç aygıtlarının kullanımı söz konusudur



(Agamben, 2017: 132-133). Bu gelenek itibari ile *homo sacer*, Roma hukukunun en eski cezası niteliğindedir. Çünkü kutsal olarak ilan edilen *homo sacer*, öldürülebilir olarak kabul edilmiştir. Ancak öldüren kişinin suç işlemiş olarak görülmemesi, kişinin öldürülmesi durumunda cinayet işleyen kişinin hukuki bir ceza almasını engellemektedir. Aynı zamanda kurban edilmesi de yasaklanmıştır. Kurban edilmek, kutsal bir nitelik taşıdığı için *homo sacer*'in kutsanma şansı elinden alınmıştır. O halde bu insan neden kutsal insan olarak kabul edilmiştir? Agamben'e göre *homo sacer*, – *impune occidi*- ceza gerektirmeden öldürülme niteliğine sahiptir (Agamben, 2013: 90).

Eski Roma hukukuna göre, özgür bir insanı kasıtlı olarak öldüren kişi ceza almaktadır. Ancak *homo sacer*, bu kuralın askıya alınmış biçimini yansıtmakta olup bir istisna halidir. Eğer *homo sacer* öldürülürse, ölümü nedeniyle kimse ceza almamaktadır. Dolayısı ile toplumun bir parçası olarak kabul edilmemektir. Hukukun dışına itilmektedir. Çünkü aynı zamanda kurban edilmesi de yasaktır. Dolayısı ile kişi, içlenerek dışlanmaktadır. Bununla birlikte *homo sacer*'in öldürülmesi açıkça bir şiddet göstergesi olduğu halde ona yapılan şiddet meşru kabul edilmiştir. Bu durum egemenin istisnasını yansıtmaktadır (Agamben, 2013: 101-102). *Homo sacer*, hukuksal bir düzenin içinde yaşamamaktadır.<sup>7</sup> Kavram zaten toplumsallaşma-öncesi ilkel toplumlara aittir (Agamben, 2013: 128). Nasıl ki hukuk, egemen istisna durumunda, istisnai durum için, artık geçerli olamamakla ve bu durumdan çekilmekle geçerli oluyor; aynen bunun gibi *homo sacer* de, kurban edilmezliğiyle Tanrı'ya ait oluyor ve öldürülebilir olmasıyla da topluma dahil ediliyor. Kutsal hayat, kurban edilemeyen fakat öldürülebilen hayattır (Agamben, 2013: 103).

Dolayısı ile *homo sacer*, dışlanarak şiddet görmektedir. Buradaki şiddet, yeni bir insani eylem alanı yaratmaktadır: Kurban edilemeyen ve hukukun dışında bırakılmakta olan insanların alanı. Agamben'in hipotezi şu yöndedir: *Homo sacer*, ceza hukukuna dahil olmadığı ve kurban edilmediği için egemen iktidarın siyasal hayattan dışladığı ilk çıplak hayattır. Bu nedenle siyasal egemenlik alanı, kurban edilmek ve katledilmek arasında yer alan belirsizlik eşiği olup, istisna halidir. Egemen, cinayet işlemesine gerek olmaksızın meşru bir şekilde insan öldürebilmektedir. Bu sebeple kutsal hayatı zapt etmektedir. Agamben'e göre egemenin zapt ettiği kutsal hayat, çıplak hayatın kendisidir. Bu nedenle egemen iktidar, çıplak hayatın üretimini devam ettirmek istemektedir. Agamben'e göre, günümüzde kullanılan ve temel bir hak olarak öne sürülen kutsal hayat ilkesi bu nedenle, çıplak hayatın iktidara tabii olduğu

<sup>7</sup> Roma ceza hukukunda vatan haini olarak ilan edilen bir kişi, her tür hukuki statüden yoksun bırakılmasına rağmen öldürülebilir bir kişi olmuştur. Roma yurttaşı statüsüne sahip olmasından dolayı öldürülmesi bir suçtur. Ancak *homo sacer*, yurttaş değildir, vatan haininin aksine hiçbir hukuksal statüye sahip değildir ve öldürülmesi suç teşkil etmemektedir (Agamben,2006:96).

gerçeğine dayanmaktadır. Bu durumda iktidara tabii olan hayat, iktidar tarafından dışlanması riski ile de her zaman karşı karşıyadır (Agamben, 2013: 103-104).

Kutsal insanın hayatı, ne insanın ne de bir hayvanın hayatıdır. Agamben, *kurt-adam* benzetmesini kullanmaktadır. Kurt- adam, ne şehre aittir, ne de ormana. Dolayısı ile Agamben'e göre, kutsal insan da tıpkı bir kurt-adam gibi hem insana hem de hayvana aittir ama ikisi de değildir (Agamben, 2013: 130). Hayatı, iki farklı mekan arasında sıkıştırılmıştır. Hayvan olmak ve insan olmak arasında yer alan eşikte sıkışmıştır. Kurt adamın içinde yer aldığı belirsizlik eşiği, onu orada egemenin bekası için tutmaya devam etmektedir (Minca, 2006: 392).

Agamben'e göre dünyevileştirme durumu, insanlar arasındaki ayrımların kaldırılması ve sınıfsız bir topluma giden yoldaki bir araç olarak görülebilir. Ancak dünyevileştirme, sınıf farkının ortadan kaldırıldığı bir toplum değil, yeni bir kullanımı mümkün kılmak için etkisiz hale getirilmiş bireylerden oluşan bir toplumdur (Agamben, 2017: 147-148).

Egemen ile *homo sacer* arasındaki ilişki bir düzlemin iki zıt noktası gibidir. Egemen iktidarın karşısında kalan bütün hayatlar potansiyel bir *homo sacer'dir*. *Homo sacer* ise, bir egemene tabii olan kişidir. *Homo sacer'in* çıplak hayatı, hukuk alanına doğrudan dahil edilmiştir (Agamben, 2013: 105). Hayat, egemenin istisna halinin içinde kaldığı sürece kutsal olarak kabul edilmektedir. *Homo sacer* aynı zamanda egemenin, iktidarının dayatıldığı ilk siyasal oluşumdur. *Homo sacer* ile birlikte insan hayatının öldürülme hakkı koşulsuz bir biçimde egemenin istisna haline bırakılmıştır (Agamben, 2013: 106). *Homo sacer*, ölümler dünyasına gitmeden, yaşayanlar dünyasında yaşamaya çalışan bir figürdür (Agamben, 2013: 123). Egemen kutsal hayatın sahibi olarak, kişiyi öldürülmediği sürece kurtulamadığı bir çıplak hayata hapsedmiştir (Agamben, 2013: 124). Dolayısı ile egemen iktidarın, hayata ve ölüme karar verme hakkı (*Vitae Necisque Potestas*) olmuştur (Agamben, 2013: 108).

Roma hukukunda hayat (*vitae*) kavramı yalın, doğal yaşam anlamına tekabül etmektedir. Egemen-çıplak hayat ilişkisi; bir babanın, sadece kendi oğlu olduğu için oğlu üzerinde yaşatma ve öldürme hakkına sahip olması gibidir. Çıplak hayat, siyasi bir unsur olarak ölüme maruz bırakılmıştır. Bu durum kan dökmeden öldürmektir. (Agamben, 2013: 109). Egemen, kutsal hayatı *bios* olarak kabul ederek biyopolitik bir beden yaratmıştır. Çıplak hayatın ana hayat olarak kabul edilmesi, bireyleri yalnızca bedenlerinden oluşan bir kitleye dönüştürmüştür (Ekiz, 2018: 20). Agamben'e göre siyasal hayat, öldürülebilir hale getirilmiş ve siyasallaştırılan insan hayatı üzerinden inşa edilmiştir (Agamben, 2013: 110).

Çıplak hayat, *zoe* ile tamamen eş değer olarak algılansa da Agamben, çıplak hayatı *zoe'den* daha farklı bir konumda ele almıştır (Murray, 2013: 96-97). Çıplak hayat, *zoe'nin* ve *bios'un* arasında yer alan ve her iki hayatın da iç içe geçtiği noktada yer alan *belirsiz hayat*

*durumunu* ifade etmektedir. Çıplak hayat, biyopolitik öznenin yaşamıdır. İktidarın, *bios* ve *zoe* arasındaki ayrımı yok ederek oluşturduğu ve ürettiği hayattır. Dolayısı ile Agamben, çıplak hayatın üretiminin Antik dönemden beri süregeldiğine dikkat çekmektedir (Yağbasan, 2017: 14). *Zoe*, yalın hayat, *bios* ise, nitelikli hayat ise; çıplak hayat, siyasal alanda var olan *zoe*'nin hayatının isimleştirilmiş halidir. Siyasal hayatın krizi olan çıplak hayat, Agamben'in siyasal düşüncesinin tam ortasında yer alan karakteristik unsurdur (Murray, 2013: 96-97). Bu noktada egemenin çıplak hayatı sürekli olarak üretmeye devam etmesinin asıl amacı, siyasete katılmasına izin vermediği hayatları siyasetten bütünüyle dışlaması gerektiğinin bilincinde olmasıdır. Dolayısı ile başından itibaren sınır çekilerek yasaklanan ve dışarda bırakılan şey, siyasal ilişkidir. Agamben'e göre asıl yasak olan her zaman siyasi ilişkiler olmuştur (Lemke, 2005: 3).

Agamben'e göre siyaset, klasik dönemde *zoe* ve *bios*'un ayrılması sonucu doğduysa, ikisinin birbirinden ayrı kalması gerekmektedir. Çıplak hayat, hukuksal-siyasal düzene dahil edildiği takdirde, *zoe* ve *bios* belirsizlik eşiğine sürüklenmektedir. İnsan hayatı yalnızca, kendi öldürülme hakkını egemen iktidara verdiği sürece politikaya dahil olabilmektedir. Agamben'e göre bu hayat, ne *zoe* ne de *bios*'dur: kutsal hayattır (Agamben, 2013: 112).

Özetle bu bölümde, Agamben'in siyaset felsefesinin temel kavramları olan *zoe*, *bios*, *homo sacer* ve *egemenin istisna hali* incelenmiştir. Agamben, *zoe* ve *bios* kavramlarını Aristoteles'ten ödünç alırken, *homo sacer* (kutsal insan) kavramını Eski Roma Hukukundan devralmıştır. *Zoe*, siyasi hayattan uzak olan hayvana özgü doğal yaşamı simgelerken, *bios* ise, nitelikli ve insana özgü siyasal hayatı ifade etmektedir. *Homo sacer* ise, öldürülemeyen ancak kurban edilmesi de yasak olan ve öldürülmesi suç teşkil etmeyen haklardan yoksun bir insanın hayatıdır. Egemenliğin istisna durumu ise; egemen iktidarın, kendisini hukukun dışında bırakarak hukuki kuralları koyuyor olması ile sahip olduğu gücü ifade etmektedir. Egemen istisna, hukuk aracılığı ile yasal olmayan bir şekilde insan hayatını belirsizlik bölgesinde-hukukun ne içinde ne de dışında- tutmaktadır. Agamben, *zoe* ve *homo sacer*'in hayatlarını *çıplak hayat* adı altında birleştirmiştir.

Bu bölümde Agamben'in gözünden, siyasi hayattan dışlanan ve *zoe* olarak kalmaya mahkum bırakılan kutsal hayatın, egemenin karşısında hukuksal ve politik statüsünü yitirdiği ortaya koyulmuştur. Bölüm sonucunda Agamben'in egemen iktidarının, kutsal hayatı üretmeye sürekli olarak devam ettiğine ve bu şekilde yurttaşın politik haklarını elinden alarak onu kamusal alandan dışladığı sonucuna ulaşılmıştır. Agamben için bu durum, egemenin istisna halinden kaynaklanan ve devletin oluşumundan günümüze uzanan bir paradokstur.

### 1.5. Agamben’de Devlet, Demokrasi ve Biyopolitika İlişkisi

Hukukun, istisnanın önünü açabilmek amacıyla istisnanın yolundan çekilmesi sonucu istisna, kendisini kurala dönüştürmektedir (Agamben, 2013: 29). İstisnanın kural haline gelmesi ise, öznelerin iradesinin üzerinde bir iradenin yaratılması demek değildir. Agamben’e göre bu durum, bireyin bünyesine ve bedenine anlam veren niteliğin dışarıya gönderilişidir. Egemen, yasal olan ve yasal olmayanı ayırmamaktadır. Hukuk alanına canlılığı dahil ederek; artık hukuk için daha önemli olan hayat ilişkilerini normlar çerçevesinde inşa etmektedir. Bu normlar, ne bir olguyu ne de hukuki bir durumu temsil etmektedir. Bu nedenle istisna hali korunmaya devam etmektedir (Agamben, 2013: 37).

Hukukun içinin ve dışının sınırlarının egemen tarafından belirlenmesi, egemenin kendisine tarafsız ve kuralsız bir bölge yaratmasına neden olmaktadır. Egemen, Agamben tarafından *yasasızlık bölgesi* olarak adlandırılan bu bölgede, yaşamın kendisini içine çekmektedir. Egemenin artık bu noktada verdiği karar şudur: *Hayatı hangi bölgede tutmalıyım?* Çünkü hukuk artık canlı bünyeyi kendi alanına dahil etmiştir (Karadağ, 2016: 135). Egemen bu şekilde canlı bünyeyi, kendisine ve hukuka bağlarken aynı zamanda da onu terk edebilme yetkisine kavuşmuştur (Yılmaz, 2017: 392). Egemen, *zoe* ve *bios*’u birleştiren kişi olduğu için siyasal olanın ne olduğunu da belirleyen kişidir. Egemenliğin asli amacı da *zoe* ve *bios* arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak her iki hayatı da kendi politik vücuduna eklemektir (Yağbasan, 2017: 12).

Hayat, doğrudan hukukun içine çekildiği için üzerinde yaptırım uygulanabilir hale getirilmektedir. Bu yaptırım, hukuksal bir nitelik taşımamaktadır. Hayatın, suç kavramı ile ilişkilendirilmesi, hukuksal olarak tanımlanan suç kavramı ile ilgili değildir. Buradaki suçlu kavramı, bedel ödemekle ilişkilidir. Suçlu olan kişi, dışlanarak bütünden uzaklaştırılırken aynı zamanda da içlenerek kontrol edilmektedir. Bu nedenle Agamben’e göre asıl soru şu olmaktadır: *Kurallar suç üzerine mi inşa edilmektedir yoksa suçu belirleyen şey kurallar mıdır?* Çünkü Agamben’e göre, dışarı ve içinin eşiği olan istisna halinin, neyin içeri ve neyin dışarı olduğuna dair yarattığı belirsizlik, hukuk ve hayat arasındaki sınırın kalkması sebebiyle oluşmuştur. Hayat ve hukuk arasındaki çizginin ayırt edilmediği nokta istisna hali olup, dışlayıcı bir işleme gerçekleştirilmektedir. Bu eşik durumunda hayat, hukukun hem içinde hem de dışındadır. Egemen, bu eşik noktasında yer alarak her ikisini de kontrol altında tutmaktadır (Agamben, 2013: 38).

Hayatın bu şekilde egemenin nesnesi haline dönüşmesi Agamben tarafından biyopolitika olarak adlandırılmıştır. Bireyin yaşamı her geçen gün siyasi yaşamın bir nesnesine dönüşmektedir. Bu nedenle demokrasi ve totalitarizm birbirlerine yakın rejimler haline

gelmektedir. Agamben'e göre bu yakınlaşma bir anda ortaya çıkmamıştır. Aksine bireylerin hayatları, üstü kapalı bir biçimde politik düzenle bütünleştirildiği için biyopolitik domino taşları gibi ardı ardına birbirini takip eden gelişmelerin sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Dutlu ve Arı, 2020: 167). Kural haline dönüşen istisna hali, kural olması dolayısı ile zamanla bir yönetim paradigmasına dönüşmüştür. Hukuk düzenini kendisi için oluşturan egemen, özellikle demokrasinin var olduğu alanlarda bir belirsizlik eşiği yaratmaktadır. Agamben'e göre modern istisna hali, demokrasinin bir ürünüdür (Yılmaz, 2017: 393).

Bireyler, haklar ve özgürlükler için verdikleri mücadelelerin sonucunda her ne kadar başarılı da olsalar, merkezi yönetimi daha güçlü hale getirmişlerdir. Kendi hayatlarını üstü kapalı olarak devletin bir nesnesi haline dönüştürmüşlerdir. Çıplak hayatın, siyasete dahil olması ile birlikte özel alan- kamusal alan ayrımı ortadan kalkmaya başlamıştır. Özel alanın yükümlülükleri, kamusal alana dahil olmuştur. Parlamenter demokrasiler, totaliter devletlere dönüşmeye başlamıştır. Biyolojik hayatın getirdiği zorunlulukların siyasete dahil edilmesine ek olarak, biyolojik hayatın denetimi, gözetimi ve kullanımı gerçekleştirilmeye başlamıştır (Agamben, 2013: 146). Agamben'e göre bugün siyaset, tamamen totaliter bir hal almış ve herkes istisna haline dahil edildiği için öldürülebilir bir figüre dönüşmüştür. Agamben'e göre bu durumun nedeni, yaşadığımız çağın tamamen biyopolitik paradigma ile yönetilmesidir (Yağbasan, 2017: 14).

Agamben'e göre hukuk, insanların hayatları ile birlikte var olmaktadır. Hayat, en başından beri hukukun istisnası olmaktadır. Bu noktada egemenin kendisi içeriği ve dışarıyı belirlemektedir (Agamben, 2013: 39). Egemen, hayatı tam anlamı ile askıya almaktadır. Agamben'e göre istisna ilişkisi, aynı zamanda bir yasaklama ilişkisidir. Yasaklı kişi, hukuk tarafından terk edilmiştir. Ancak hukukun dışına itilirken, hukukla bağlantısı tam anlamı ile koparılmamıştır. Yasaklı kişi, hayat ve hukukun arasındaki bu eşikte yer almaktadır. Yasaklanan bu kişinin, hukuk düzeninin içinde mi yoksa dışında mı olduğu tam anlamı ile bilinmemektedir. Hiçbir şeyin hukukun dışında olmaması gerekirken hukuk, insanı terk etmiştir (Agamben, 2013: 40).

Egemen karşısında yer alan herkes, *homo sacer* olarak kabul edilmektedir. Agamben'e göre egemen, herkesi kurt-adam haline dönüştürmektedir. İnsanların kurtlaştırılması, istisna halinin yarattığı bir devlet düzenidir. Dolayısı ile insanı, ne ormanda ne de şehirde tutmaktadır. İki bölge arasındaki belirsizlik eşiğinde, toplumsal olmayan hayat tarzı tercih edilmiştir. Bu hayat, kutsal/ çıplak hayattır. Agamben'e göre siyasal alan, vatandaşlık hakları, toplumsal sözleşme veya özgür irade ile ilgili değildir. Aksine egemen iktidar için tek özgün unsur, çıplak hayattır. Üstelik toplumsal sözleşme, herkesin can ve mal güvenliğinin sağlanması amacıyla

egemene güç tahsis ettiği için egemen iktidarı oldukça güçlendirmiştir. Güçlendirilmiş cezalandırma hakkını da bu şekilde doğrudan egemene teslim etmiştir (Agamben, 2013: 131). Ancak Agamben'e göre, egemenin şiddetinin kaynağı toplumsal sözleşme değildir. Egemen, toplumsal sözleşmenin şartlarından dolayı kutsal hayatı en başından itibaren içleyerek dışladığı için şehirdeki kurt-insan üzerinde hak sahibidir (Agamben, 2013: 132).

Agamben'e göre, tarihte ortaya çıkan ilk siyasal oluşum yani devlet, bir sözleşme ile doğmamıştır. Siyasete dahil edilen ilk unsur olma niteliğini taşıyan çıplak hayatın, kontrol edilmesi sonucu doğmuştur. Egemen, doğrudan vatandaşın kutsal hayatını kullanarak bir istisna hali yaratmıştır (Agamben, 2013: 134). T. Hobbes'un toplumsal sözleşme teorisinde, Leviathan'a bütün yetkiler ve haklar en başında bırakılmıştır. Egemen, bu sözleşmenin tarafı olmadığı için sözleşmeye bağlı da değildir. Bu nedenle Agamben'e göre Hobbes'un sözleşmesindeki egemenin konumu zaten istisnaidir. Egemen, hukukun dışında kalarak kendisini hukukun içine dahil etmiştir. Bu insanlığın doğal durumudur çünkü insanlık en başında bu yetkiyi egemene kendisi vermiştir (Karadağ, 2016: 136).

Bu sebeple devlet, gücünü sözleşmeden değil; istisna halinden kaynaklanan yasaklama gücünden almaktadır (Agamben, 2013: 135). Yasaklanmak; özgür iradede muaf olmak, dışlanmış olmak ve aynı zamanda da herkese açık olmaktır. Egemen, yasaklayarak hem itmekte hem de çekmektedir. Agamben'e göre yasaklama durumu, ilk siyasal oluşumdan bugüne kadar uzanmıştır. Günümüzün siyasal ilişkilerinde ve kamusal alanda geçerlidir. Kutsal hayatın üzerinde kuralların belirlenmiş ve vatandaşın kutsal hayatı, doğrudan devlet siyasetinin merkezine yerleştirilmiştir. Tamamen ve gerçek anlamı ile vatandaş, *homo sacer* kategorisine koyulmaktadır. Dolayısı ile biyopolitika, devletin doğumuyla başlamıştır. Bütün bunların nedeni ise Agamben'e göre, egemen istisnanın yasaklama ilişkisine sahip olması ve bu durumu sürdürmesidir (Agamben, 2013: 136). Çünkü egemen, çıplak yaşamı sürekli olarak siyasallaştırmaktadır. Kamusal yükümlülükler, bireylerin lehine olması için geri çekilmiş, belirleyici siyasal kararlar da egemeninin kararlarına bırakılmıştır (Karadağ, 2016: 136).

İktidar, kişinin ölümü ve yaşamı hakkında söz sahibidir. Egemen, kişinin yaşamasına izin verebilir ya da ölmesine müsaade edebilir. Modern biyoiktidar da kişinin ölmesine veya yaşatılmasına izin vermektedir. Bu nedenle ölümü değersizleştirerek insan hayatına müdahalede bulunmaktadır (Agamben, 2004: 83).

Biyopolitika, doğduğu andan itibaren istisna halinin yarattığı avantaj ile birlikte çıplak hayata hükmetmektedir. Modern devletler de bu hükmetme durumunu, ölüme hükmetmeye dönüştürmüştür. Biyopolitika, bir ölüm-politikasına/ siyasetine (*thanatopolitical*) dönüşmüştür (Agamben, 2013: 147). Yaşam ve hukuk birbirlerinden ayrılamaz bir bütün haline getirildiği

için insan hayatı engellenemez bir şekilde ölüme maruz bırakılmıştır. Bu sebepten dolayı egemenin, kutsal yaşam üzerinde doğrudan öldürme hakkı bulunmaktadır. Hukuk ve egemen gücünü doğrudan biyolojik yaşamdan almaya başlamıştır (Mills, 2004: 46). Modern politika, geçmişe kıyasla şiddet oranının daha fazla yükseldiği bir biyopolitik yönetimdir. Agamben'e göre, *homo sacer* kavramı daha da karmaşık hale getirilerek devam ettirilmiştir. Günümüzde *homo sacer*'in hayatı çok yüksek oranda şiddetle baş başa bırakılmaktadır (Agamben, 2013: 139).

Agamben'e göre kutsal hayat, çağdaş siyasette önemli bir yerdedir. Vatandaşın biyolojik hayatı üzerindeki egemenin etkisi giderek yükselmektedir. Agamben'e göre, bugün belirgin olarak bir kutsal insan figürünü gösteremiyorsak, bunun nedeni her birimizin bir *homo sacer* olmasıdır (Agamben, 2013: 140). İktidar tarafından herhangi biri toplumun dışına itilebiliyorsa, bu herkesin toplum dışına itilebileceğini göstermektedir. Bu anlamda toplum, daima bir tehlike ile karşı karşıyadır (Murray, 2013: 36). Biyoiktidar, nüfus ile ilgilenmektedir. Çünkü *homo sacer* bedenlerin sayılmasıdır ve biyopolitika da bir nüfus devletini yansıtmaktadır. Egemenin ilgilenmesi gereken, sayıca fazla olan halkın doğumunu- ölümünü ve sağlığını düzenleyerek özünde politik olan halkı, biyolojik bir halka dönüştürmektir (Agamben, 2004: 85).

Agamben'e göre, insanlar hayvanlaştırılarak (biyolojik hayatın ana hayat olarak kabul edilmesi) kutsal hayatların topyekun işletimi gerçekleştirilmektedir (Agamben, 2012: 80). Kimlik, yalnızca biyolojik veri üzerinden inşa edilmiştir. Kişiliğin, topluma tanıtılması artık imkansız bir konuma gelmiştir (Agamben, 2010: 65). İnsanların kimliklere indirgenmesi bugün o kadar normal bir hal almıştır ki Agamben'e göre herkes, koluna bir takım numaralar yazılan Auschwitz sürgününe dönüşmüştür. İnsanlar yalnızca kayıtlı DNA verilerine evrildikleri için her türlü sorumluluktan feragat etmişlerdir (Agamben, 2010: 68). Bedeni, özel alana hapsetmek onun işlevini yok etmektedir. Bu durum, kişinin potansiyelinde yer alan eylem gücünün ortaya çıkışını engellemektedir (Agamben, 2010: 123).

Bununla birlikte Agamben'e göre modern çağın en belirgin biyopolitik uygulamalarının başında bilimsel deneyler yer almaktadır. Agamben'e göre biyopolitikanın "öldürülebilir ancak kurban edilemeyen" insan profili en çok bu alanlarda görülmektedir. Agamben bu noktada bilimin gelişmesi adına, üzerinde deneyler yapılan insanları ifade etmektedir. Biyolojik deneyleri eleştiren Agamben, kamplarda yer alan mahkumların üzerinde gerçekleştirilen biyolojik deneylerin sonucunda büyük bilimsel sıçramaların yaşandığını dile getirmektedir. Agamben'e göre egemen iktidar ve bilim birlikte kutsal hayatı kontrol etmektedir. Bu nedenle bedeni doğrudan ilgilendiren kürtaj gibi konularda da egemen ve bilim birlikte hareket

etmektedir. Bu nedenle ifade edilebilir ki Agamben, egemenin kendi varlığını sürdürebilmek için insan- kobaylar kullandığını ve bu doğrultuda da kutsal insanları bizzat belirlediğini ileri sürmektedir (Aydın, 2016: 125-126).

Dolayısı ile Agamben'in egemenlik anlayışının tamamen biyopolitik olduğu ifade edilebilir. İktidar öncelikle *zoe* olan doğal hayatı ve canlı bünyeyi kendisine dahil etmektedir. Daha sonra kendisine dahil ettiği bu hayatı, tüm yönleri ile kuşatmaktadır. İstisna hali ile belirsizlik eşiği inşa ederek mevcut hukuk düzenini değiştirmektedir. Bu durum gelecekteki hukuk düzenini de etkilemekte ve siyasal olanın doğasını değiştirmektedir (Yağbasan, 2017: 13). Egemen iktidar, *zoe* ve *bios* arasındaki belirsizliği muhafaza ederek, çıplak hayatı üretmeye devam etmektedir. Bu nedenle de şehirler, kamplara dönüşmüştür (Agamben, 2013: 214).

Agamben'e göre demokrasi, aslında başından beri biyopolitik temellere dayanmaktadır. Vatandaşlık hakları da biyopolitik temellidir. Dolayısı ile Agamben için şehirlerin kamusal alanları, çıplak hayatların yönetilmesi için ortaya çıkan örgütlenmelerdir. Agamben bu noktada insan haklarının, ulus ile olan bağlantısına değinmektedir. İnsanın, kendi ulus devletinin sınırları dışına çıktığı takdirde diğer devletler tarafından mülteci olarak nitelendirilmesini eleştirmektedir (Agamben, 2013: 215).

Agamben, insanın bedene indirgenerek mülteciye dönüşüyor oluşunu *havaalanı örneği* ile vermektedir. Agamben'e göre havaalanları, ulusal sınırların arasındaki bir bölgede kalmış *belirsizlik bölgesidir*. İnsanın havaalanındaki konumu mültecidir. Çünkü hiçbir devlete yurttaşlık bağı ile bağlı değildir. Ayrıca insan, hiçbir devlete bağlı olmadığı için hiçbir devletin koruması altında da değildir. Uzun süreli pasaport kontrolünün yapılması ve havaalanında tutulma ve bekleme süreleri, oraya ait olan kurallardır. Kendi içinde hukuksal bir düzeni olan ancak aslında yasanın ve şiddetin birleşimi olan uygulamaların görüldüğü mekanlardır. Agamben'e göre günümüz demokrasisinde kamplar, kamp adı altında kurulan mekanlar değildir. Ona göre havaalanları gibi mekanlar, içinde yaşadığımız kamp düzeneğinin açık örnekleridir. Agamben'in eleştirdiği bir diğer nokta da yurttaşların, kendilerine çizilen bu sınırları fark etmemeleridir (Çelebi, 1999: 66-67).

Egemen daima *bios*'u kontrol altında tutmaya çalışmaktadır. Çünkü kişiyi, biyolojik süreçlerinden ayıran unsurlar yalnızca *bios'un* içinde bulunmaktadır. Dolayısı ile egemene karşı örgütlenebilecek ve direniş gösterebilecek tek güç *bios* karakteridir. Bu nedenle her bireyin salt hayatı olan *zoe'nin*, iktidarın bünyesine istisna hali aracılığı ile eklemlenmesi, egemeninin varlığının korunabilmesi için gereklidir. Bu nedenle egemen çıplak hayatı üretmeyi daimi olarak sürdürmektedir (Yağbasan, 2017: 13-14). Artık *zoe* ve *bios* olan, özel ve kamusal alan



ayrımının kaybolması ile birlikte insanın klasik siyaset içindeki rolü de sona ermiştir (Agamben, 2013: 221).

İfade edilebilir ki Agamben, modern demokrasinin tamamen biyopolitik olduğunu öne sürerek Foucault'un izinden gitmiştir. İktidarın bireyi her yönden kuşatması düşüncesi, Foucault ve Agamben'in eleştirildiği bir noktadır. Agamben modern demokrasinin içinde yaşayan insanın, özel alanına çekildiğini ve inşa edilmiş bir nesneye dönüştüğünü dile getirmektedir. Dolayısı ile yurttaş, yurttaşlık statülerinin elinden alınmasına rağmen bu durumun farkında değildir. Ancak Agamben'e göre demokrasi doğduğu andan itibaren biyopolitiktir çünkü özel ve kamusal alan iç içe geçmiş bir vaziyettedir. Bu doğrultuda Agamben'in modern demokrasiye getirmiş olduğu bu eleştirilerin, tartışmalı olabileceği de dile getirilebilir.

### 1.5.1. Biyopolitik Bir Örnek Olarak İnsan Hakları ve Mülteci Sorunu

Agamben'e göre, demokratik bir hukuk devletinin ayrılmaz bir parçası olan, *egemenliğin hukuka ait oluşu ilkesi*, hiçbir suretle egemenliğin paradoksunu ortadan kaldırmamaktadır. Aksine, paradoksun en uç sınırlarına ulaşmasını sağlamaktadır. Agamben'e göre hukuksal güç, kendisine özgü bir güç barındırmaktadır. Bu güç, adaletin şiddetle olan bağlantısıdır. Agamben'e göre, bu düşünce Solon'dan günümüze kadar uzanmıştır. *Nomos'tan* alınan güç, adalet ve şiddetle birleştirilmiştir (Agamben, 2013: 43).

Agamben'e göre bu tanım egemenliğin, egemen kişi tarafından kullanılması konusunda gizli bir paradigmayı göstermektedir (Agamben, 2013: 44). *Nomos*, en orijinal anlamı ile yasanın aracılığına ihtiyaç duymaksızın, hukuksal gücün kendiliğinden ortaya çıkmasıdır (Agamben, 2013: 45). Agamben'e göre egemenliğin yapısı, politik olmaktan ziyade daha çok hukuksaldır. Hukuk, salt hayatla (*zoe*) bir araya geldiği ve *zoe*'yi kendisine dahil ettiği sürece düzenini sürdürebilmektedir. Bu düzeni yalnızca istisna hali korumaktadır. Agamben için egemene gücünü veren istisna hali, aynı zamanda onu çalışır kılmaktadır. İstisna halinin ve hukuk düzeninin asıl gücü, çıplak yaşamın üretilmesidir. Dolayısı ile egemen biyopolitik gücünü korumak amacıyla çıplak hayat üretimine devam etmektedir. Bu sürecin aracı da şiddettir (Genel, 2006: 52).

Egemen, hukuk ve şiddeti bir araya getirebildiği için bu iki kavramı da belirsizlikle tehdit eden kişidir. Dolayısı ile egemen, hukuk ve şiddetin birleştikleri noktada durarak ikisi arasında bir belirsizlik eşiği yaratmıştır. Hukuk şiddetle karışırken, şiddet de hukukla iç içe geçmiştir (Agamben, 2013: 44). Adaleti sağlamak amacıyla şiddet uygulamak, şiddeti haklı kılmıştır (Agamben, 2013: 46). Oysa Agamben'e göre, klasik doğal hukuk temsilcileri "hukuk

insanları yönetmelidir, yoksa insanlar hukuku değil” derken ifade etmek istedikleri, hukukun şiddet dışı karaktere sahip oluşunu vurgulamaktır. Bu yolla, şiddet- hukuk ve egemen ilişkisinin bozulması hedeflenmiştir. Ancak doğa durumu itibarı ile tartışılan hukuk-egemen ilişkisinde, insanlığın doğal hakları egemenin kişiliğinde yaşamaktadır. Egemenlik, doğa durumunda topluma yerleştirilmiştir (Agamben, 2013: 48). Doğa durumunda, hukuk kendi kendisini egemenle birlikte konumlandırmıştır (Agamben, 2013: 49).

Nomos, egemen olduğu sürece, kaçınılmaz olarak hem doğa durumuyla hem de istisnai durumla bağlantılıdır. İstisnai durum, nomos’un dışında değildir. Bunun yerine, en bariz şekilde sınırları çizilmiş haliyle bile, her anlamda temel bir unsur olarak nomos’un içindedir. Dolayısıyla da, yerleştirme-düzenleme bağlantısı kendi içinde zaten daima “her türlü yasanın askıya alınması” biçiminde kendi potansiyel kopuşunu barındırıyor. Bu durumda ortaya çıkan şey, aslında doğa durumu değil; istisnai durumdur. Doğa durumu ve istisnai durum, tek bir topolojik sürecin iki farklı yüzünden başka bir şey değildir (Agamben, 2013: 50).

Bu nedenle egemen iktidar, yalnızca kural ile istisnainin iç içe geçtiği bir yapı değil; aynı zamanda da doğa durumu ve hukukun birbirlerine karıştıkları karmaşık bir yapıdır. Agamben’e göre istisna, hukukun onun için yaratmış olduğu bu boş alandan yararlanarak egemenin sınırlarını ortadan kaldırmaktadır. Dolayısı ile egemen için her şeyin mümkün olduğu bir alan kurulmuştur (Agamben, 2013: 51). İktidar, hukuk normunun üzerinde yer aldığı için sistemin sınırlarını silikleştirerek kendisine göre yeniden düzenlemektedir. Bu durum, yaşamın içindeki sınırların kaldırılmasına neden olmaktadır (Baştürk, 2013: 257).

Agamben, egemen iktidarın hukuk ile olan ilişkisini Kafka’nın *Dava* adlı romanından aktarma yaparak açıklamaktadır:

Burada taşradan simgesel bir hukuk kapısı önüne gelen bir kişi, görünüşte hiçbir engel olmadığı (kapı açık olduğu,kapıcı kendisine herhangi bir tehditte bulunmadığı ) halde içeriye giremez. Taşralı kendi yanlış varsayımlarından (kendisinden başka hiç kimse hukukun kapısından gelmediğine göre buraya girilemeyeceğini vb düşündüğünden) dolayı (halbuki en sonunda kapıcının söylediği gibi o kapı sadece taşralının kendisi içindir) yıllarca kapı önünde bekler (Agamben, 2013: 65).

Bu noktadan hareketle Agamben, hukukun en güçlü olduğu noktayı tasvir etmektedir. Hukuk, hiçbir şey emretmediği sürece kendi açıklığında saf bir yasaklama süreci yaratmaktadır. Hukuk, taşralı adamdan hiçbir şey emretmediği için taşralı adamı kendi açıklığıyla baş başa bırakmıştır. Egemen istisna da bu şekilde işlemektedir. Egemen istisna durumunda hukuk, taşralı adam için geçersizdir. Ancak aynı zamanda taşralı adam için geçersizliğini koruyarak

geçerli olmaktadır. Hukuk, bu adamı terk etse de yasaklı bir bölgeye itmiştir. İçleyerek, dışlamıştır (Agamben, 2013: 66).

Hukuk, hayatın her köşesini tamamen kuşatmış durumdadır (Agamben, 2013: 69). Kuşatmanın yoğunluğu öyle güçlüdür ki; hayat ve hukuk artık birbirinden ayrılamaz hale gelmiştir (Agamben, 2013: 70). Burada yer alan hayat çıplak hayat (*zoe*) olup, istisna durumunun kapsayabildiği tek hayattır. Çünkü yasaklanarak hem içerde hem de dışarda tutulabilen tek hayat çıplak hayattır (Agamben, 2013: 72).

Şiddet ve hukuk arasındaki bu bağlantı, kendisinin taşıyıcısı olarak çıplak hayatı tercih etmektedir. İstisna ve kural birbirinden ayrılmadığı için şiddet-hukuk ikiliği korunmaya devam etmektedir. Egemen iktidar, yasa koyarak yasanın dışında kaldığı için belirsizlik eşiği şiddeti içermektedir. Doğal hayat suçlu olarak görülerek, bu suçtan arındırılmıştır. Suçlu, suçundan arındırılmak için de tamamen hukuktan arındırılmıştır (Agamben, 2013: 83-84).

Modern demokrasinin temeli olarak nitelendirilen 1679 tarihli *Habeas Corpus* fermanında çıplak hayat, ilk defa siyasete yazılı olarak kayda geçirilmiştir. Bu fermana göre, tutuklunun tutuklu olabilmesi için belirlenen saatte yargıcın önüne getirilmiş olması gerekmektedir. Agamben'e göre bu durumda, vatandaşın değil, bir bedenin yargılanması önemlidir (Agamben, 2013: 148). 1679 tarihli bu fermanda aynı zamanda şu madde yer almaktadır: "Gözetiminiz altında bulunan X'in artık adı her neyse, tutuklanma ve alıkonulma nedeniyle birlikte bedenini Westminster'da önümüze getirmenizi ve göstermenizi emrediyoruz". Bu noktadan ifade edilmelidir ki siyasetin öznesi *homo* değil bedendir (*corpus*) (Agamben, 2013: 149). Dolayısı ile Agamben'e göre demokrasinin özgür bir öznesi olmak, haklardan ve özgürlüklerden yoksun bırakılarak bir bedene indirgenmektir (Murray, 2013: 103).

Agamben'e göre antik çağın özgürlük anlayışı, ortaçağ ve modern çağa göre kıyaslanmayacak bir konumdadır. Çünkü ortaçağ ve modern çağ politikası, bedenin sunulması ile doğmuştur. Gösterebileceğiniz bir bedeninizin olması gerekmektedir. Modern demokrasi, kutsal hayatı ortadan kaldırmayı istememiştir. Onu parçalayarak bedenlere dağıtmayı tercih etmiştir (Agamben, 2013: 149).

Modern demokrasinin en biyopolitik noktası, hukukun yürürlükte olduğunun gösterilebilmesi için kişinin bedenine (*corpus*) ihtiyaç duymasıdır. Tıpkı 1679 tarihli fermanda yer aldığı gibi, mahkemenin yargılayacak bir bedene ihtiyacı vardır çünkü yargı esnasında kaçmasının engellemesi gerekmektedir. Bir beden ceza almalıdır. Modern demokraside ise beden, çift anlamda kullanılmaktadır: Bireyin özgürlüğünün taşıyıcısıdır ve egemenin itaat

ettirdiği vücuttur. Dolayısı ile bireyin özgürlüklerinin korunması maksadı ile bireyin bedeninin tutuklanması hakkı egemene verilmektedir (Agamben, 2013: 150).

Oysa toplumsal sözleşme doğal ve siyasal olmak üzere iki ayrı beden varlığının bilincinde olarak yapılmıştır. Hobbes tarafından, güçlü insan bedeninin, zayıf insan bedenini öldürmesinin doğal eşitliği bozduğu ifade edilmiştir. Bu durumun engellenmesi amaçlanmıştır. Dolayısı ile Leviathan, zayıf bedenlerin öldürülmesini engellemek amacı ile bütün insan bedenlerinin toplamından yaratılmış büyük bir bedendir (Agamben, 2013: 151).

Biyopolitik ulusun gelişimi doğum kavramı ile başlamaktadır. Tebaanın vatandaşlığa geçiş süreci, vatandaşlık hakkı olarak ileri sürülse de Agamben'e göre, bu aslında doğum ilkesidir. Kişi doğduğu anda, doğduğu yerin vatandaşı kabul edilmektedir. İnsan, insan olduğu için değil, doğduğu için bir takım haklarla donatılmaktadır. Bu nedenle doğum, ulustur (Agamben, 2013: 155). *Nation* (ulus) sözcüğü, *nascere* sözcüğünden türemiş olup, *doğmuş olmak* anlamına gelmektedir. İnsanlar devredilemez haklarla doğmamışlardır. Ulus, doğmuş olanlardan oluşmuştur (Murray, 2013: 103). Bu nedenle birey hakları, ana amaç değil, araç konumunda olmuştur. İktidar tarafından, insanın salt hayatının (*zoe*) doğduğu andan itibaren, iktidarın yasal-yönetsel egemenliğine tabii olması hedeflenmiştir (Baştürk, 2013: 260). Vatandaşlar, doğdukları an itibari ile ulusun büyük biyolojik bedenine dahil edilmişlerdir. Bu biyolojik vücudun çoğalmasından sonucu, içinde yaşayan bedenler ise sadece nüfusa dönüşmüştür. Ulus devlet, nüfusun biyolojik yaşamının kontrol ve yönetimini sürdürmeye başlamıştır. Bireyler, vatandaş oldukları ulus devletin içinde politik olmayan bir düzene geçiş yapmıştır (Minca, 2006: 393).

Vatandaş olmanın şartları iki unsura dayandırılmıştır: *Ius soli* olan, belirli bir toprak parçasının üzerinde doğma ve *ius sanguinis* olan, vatandaş birinden doğmak. Dolayısı ile Agamben için temel sorun, kimin Alman veya kimin Fransız olduğunu belirleme noktasında ortaya çıkmaktadır. İnsan ve vatandaş arasındaki denge nasıl kurulmuştur: *Kim Almandır? Almanlık nedir? Alman olmak ne demektir? Kim Alman değildir?* (Agamben, 2013: 156). Agamben'e göre doğal hayat, vatandaş konumuna getirildiği için iktidar her şeyi kendi alanına dahil ettiğini göstermektedir. Agamben'e göre hak ve özgürlüklere sahip vatandaş olmak bir iktidara tabii olmak demektir (Baştürk, 2013: 261).

Bu nedenle Agamben'e göre, ulusal egemenlik ve insan hakları bildirgesi biyopolitik olarak ortaya çıkmıştır. Aktif ve pasif olarak nitelendirilen vatandaşlık hakları, egemenliğin temelini *zoe* hayatına entegre etmektedir. Agamben'e göre doğal hayat, polisin içine dahil edildiği için aktif haklardan oluşan *bios* yaşamı değil; *zoe* yaşamı siyasal yaşam olmuştur.

Gerçek siyasal hayatı, ölümden ayıran eşik belirsizleştiği için yaşayan ölümler doğmuştur (Agamben, 2013: 157-158).

Agamben için *homo sacer*'in ve hukukun soyut oluşunun, 20. ve 21. yüzyıllardaki en açık örneği mültecilerdir. Mülteci; egemenin, kendi yurttaşını diğer insanların hayatlarından ayırması sonucu ortaya çıkmaktadır (Murray, 2013: 104). Bu sebeple haklar- vatandaşlık bağı ilişkisinin açığa çıkarmış olduğu en önemli biyopolitik örnek mülteci kavramıdır. Mülteci, doğma yolu ile kazanılan ulusun bir parçası olmak ve insan olmak arasındaki bağlantıyı koparan kişidir. Doğum ve ulus arasındaki bağlantıyı gözler önüne seren mülteci, biyopolitikanın varlığını da ortaya çıkarmıştır. Agamben'e göre, vatandaşın kurgu olduğunu açığa çıkarmakta ve mülteci çıplak hayatı yaşamaktadır (Agamben, 2013: 158).

Agamben'e göre, birçok Avrupa ülkesi geçmişlerinde vatandaşlıktan çıkarma yoluna gitmiş, yine aynı şekilde bazı Avrupa ülkeleri vatandaşlık kriterleri belirlerken, Nazi Almanyası ise, Yahudileri vatandaşlıktan çıkararak toplama kamplarına göndermiştir. Bu durum, vatandaşlık kavramının insan hakları ile bağlantısı olmadığını göstermektedir. Devletler, insan hayatını siyasal ve doğal hayat olarak iki ayrı parçaya böldükleri için vatandaşlık da kaybedilebilen doğal hayattır (Agamben, 2013: 159). Mülteci kavramı bu nedenle doğrudan *homo sacer*'e denk düşmektedir. Yurttaşlık statüleri ellerinden alındığı takdirde bireylerin geriye yalnızca bedenleri ve çıplak hayatları kalmaktadır. Vatandaş olmadıkları için insan haklarına sahip değillerdir. Mülteci, insan hakları kavramının bir paradoksudur. Bu nedenle insan, hakları olmadığı takdirde egemeninin eşiğinde yer almaktadır (Dutlu ve Arı, 2020: 172). Mülteci figürü, herhangi bir ulusa bağlı olmayan ancak buna rağmen yasalara tabii olan kişidir. Ne insandır ne de vatandaşdır. Bu iki kavram arasında yer almaktadır. Yasal düzene dışlanarak dahil edilmişlerdir. Mülteciler, belirsizlik bölgesinde tutulmaktadır. Hukuksal alanın dışında kaldıkları için de karşılaştıkları şiddetin yasal bir sonucu yoktur (Owens, 2009: 572).

Agamben'e göre kutsal ve devredilemeyen haklar gerçekten var olsa idi, insan hakları ulus-devletin eline bırakılmazdı. Mülteci kavramı, insan haklarının ulus-devletlerin elindeki kriterlere göre belirlendiğini göstermektedir (Agamben, 2013: 161). Agamben'e göre devredilemez insan haklarının olmaması, yalnızca bedene indirildiğimizi göstermektedir. Egemen devlet, yurttaşı terk edebilme hakkına sahiptir (Murray, 2013: 105). Bu nedenle doğum-ulus bağlantısının insan ile olan ilişkisi dikkatlice incelenmesi gereken bir konudur (Agamben, 2013: 161). Bu bağlamda modern siyasette biyopolitik egemen, kimin hayatının değersiz ve kimin hayatının daha değerli olduğuna karar veren kişidir (Agamben, 2013: 170).

### 1.5.2. Biyopolitikaya Örnek Bir Mekan Olarak Toplama ve İmha Kampları

Agamben, yaşam ve ölüm hakkında egemenin sahip olduğu gücü toplama kampları üzerinden incelemektedir. Agamben için kamplar, belirsizlik bölgesidir. Kamplar, yaşamı ve ölümü ayıran biyopolitik mekanlardır. Agamben, toplama kampları ile birlikte çıplak yaşam ve politik varoluş arasında bir analiz gerçekleştirmektedir. Kamplar ona göre yalnızca çıplak yaşamın değil, aynı zamanda da ölümün üretildiği alanlar olduğu için biyopolitikanın nasıl ölüm politikasına (*thanatopolitical*) dönüştüğünü incelemektedir (Lemke, 2005: 8).

Agamben'e göre totaliter devletlerin en temel özelliği insan hayatının siyasallaştırılmasıdır (Agamben, 2013: 145). Hayatın siyasallaştırılması (*zoe'nin* siyasallaştırılması), hayatın (*bios*) siyasal anlamının yitirilmesine neden olmuştur. Her canlı, biyolojik bedeni ile tamamen *homo sacer*'e dönüştürülmüştür. Agamben'e göre canlı insan, kendi üzerindeki egemenliğini kaybetmiştir. Hayatın hukuksal değerinin yitirilmesi ile birlikte de öldürülmeye açık bir hale gelmiştir. Bu hayatlar yaşanmasına değmeyen hayatlar olarak görülmüşlerdir (Agamben, 2013: 167).

Toplama kampları, Yahudileri ve istenmeyen diğer insanları da içeren *insaniyetçi* bir mekandır. Çünkü bu mekanda egemen iktidara göre, yaşanmasına gerek olmayan hayatlar imha edilmiştir (Agamben, 2013: 168). İnsani bir soruna çözüm bulmak amaçlı ortaya koyulan bu çözüm yolu, egemen iktidarın biyopolitik yönetiminin en uç ve somut örneğidir. İleri bir ötanazi tekniğidir. Modern siyasette de ötanazinin var olması, egemenin hem biyolojik bedenin sağlığını gözetmesi hem de biyolojik varlığı sonlandırmasının eşiğidir. Ötanazi, biyopolitikanın ölüm siyasetine dönüşümünü göstermektedir. Egemen, hayatının değersiz olduğuna karar verdiği kişiyi imha etmektedir çünkü istisna hali ona bu yetkiyi vermektedir. Çünkü artık kutsal hayat, siyasetin tek unsuru olmuştur (Agamben, 2013: 170).

Agamben'e göre de Führer, bu hayatların biyopolitik olarak değerli olup olmadığına karar verdiği için hukukun bizzat kendisidir. Bu sebeple Nazizm, ilk biyopolitik devlettir. Biyopolitikanın radikal boyutu o kadar yüksektir ki, tıp- siyaset ilişkisini sistematik bir şekilde uygulamıştır. Siyasetten dışladıkları biyolojik bedenlerin üzerinde fiziksel kontrol hakkını kullanmıştır (Agamben, 2013: 171).

Führer'in otoritesi Alman halkının biyolojik hayatının bizzat kendisidir (Agamben, 2013: 217). *Zoe* ve *bios'un* birleşerek bir bütün olduğu yer Führer'in bedenidir (Agamben, 2013: 218). Olgü ve hukuk arasındaki sınırlar tamamen kaldırıldığı için egemen olan Führer, tek karar verici konumdadır (Çelebi, 1999: 72). Biyopolitik yönetim paradigması Agamben'e göre, halkları ırk ötesi bir düzene geçirmiştir. Halk ve nüfus birbirlerine eş kavramlar oldukları için egemen iktidar, kimin hangi ırka mensup olduğu ile ilgilenmemektedir. Egemen, biyolojik

olarak tehlike yaratan popülasyonu dışlamaktadır. Aynı zamanda kimin hayatının daha değerli olduğunu ve yaşamaya değer olduğunu belirleyerek politik gücü de elinde tutmaktadır (Genel, 2006: 56).

Nazi biyopolitikasında da öne çıkan faktör ırkçılıktır. Nazizm'in ırkçılık anlayışı, vatandaşın hayatını gözetmek, denetlemek ve kontrol etmektir. Nazizm, ırkçılığı halkın biyolojik sağlığını korumak için kullanmıştır. Agamben'in burada ifade etmek istediği, sağlığın gözetilmesinin vatandaş için değil, egemen için olduğu gerçeğidir. Ulusun biyolojik bütünlüğünün korunması, kontrol amaçlıdır. Halkın bedeninin korunması her zaman siyasal hizmetin halka sunulduğunu göstermemektir. Ancak Nazizm'in bu uygulamasındaki tek amacı, halkın bedenini, irksal özelliklerini kontrol altında tutmak ve kalıtım yolu ile toplumu muhafaza etmektir. Dolayısı ile ırk, Agamben'e göre yalnızca ideolojik bir araç değildir. Modern biyopolitikada biyolojik verinin siyasal olması, siyasal olanın da biyolojik olmasıdır (Agamben, 2013: 176). Hayat ve siyaset tamamen birleştikleri için siyaset istisna olan olmuştur. (Agamben, 2013: 177).

Naziler tarafından çıkarılan ilk yasanın kalıtım hakkında olması da siyasi niteliklidir. Bu yasalarla birlikte vatandaşın kiminle evleneceği, kiminle çocuk yapabileceği ve kimin kısırlaştırılacağı hakkında kriterler belirlenmiştir. Bu müdahale, vatandaşlığın kriterlerinin totaliter devlet tarafından belirlenmesidir. Bu kriterlerle birlikte, Yahudiler evlenme, çocuk yapma gibi haklarını kaybetmiştir. Yahudiler, vatandaş olmanın koşullarından uzaklaştırılarak ikinci sınıf vatandaş konumuna indirgenmiştir (Agamben, 2013: 178).

Halkın hayatına şekil vermenin uç noktalarından biri olan Nazi toplama ve imha kamplarına, hasta ve organ yetmezliği olan Alman vatandaşları da gönderilmiştir. Agamben'e göre bu durum, biyopolitikanın ölüm siyasetine yönelik önemli bir örnektir (Agamben, 2013: 179). Nazizm, *homo sacer*'in *zoe* hayatını biyolojik düzlemde belirleyerek, bazı hayatların değersiz olduğuna hükmetmiştir. Kamplar, ölüm siyasetinin uygulandığı mutlak siyasal mekanlara dönüşmüştür. Bu istisna durumu, kural olduğu için de *homo sacer*'in hayatı iktidarın hükmüne bağlı bir varlık olmuştur (Agamben, 2013: 183).

Biyopolitik egemen, insanı siyasal doğasından uzaklaştırarak insana özgü bu yetisini kaybettirmiştir. Kamplar göstermektedir ki; yalnızca nüfus düzeyinde bir kitle oluşturarak sayıca düzenlenebilir ve yönetilebilir bir topluluk oluşturulmuştur. Bu durum yasal olmayan istisna ile gerçekleştirilmiştir (Owens, 2009: 568).

Kamplardaki insanlar, diğer insanların aksine haklardan yoksun ancak diğer insanlar gibi canlı ve biyolojik varlıklardır. Bu bedenler, hayat ve ölüm arasına yerleştirilerek içeri ve dışarı arasındaki eşikte bırakılmışlardır. Bu insanlar öldürülebilir ancak öldürüldüklerinde bu

bir suç teşkil etmemektedir. İnsan bedeni, siyasal hayatından ve statüsünden koparılmış ve istisna halinin kapsamında belirsizlik eşiğinde bırakılmıştır. Biyolojik bedenin kontrolü için egemenin bu istisna alanına tıp ve deneyler de dahil edilmiştir (Agamben, 2013: 190). Agamben'e göre hayat ve ölüm bilimsel kavramlar değil, daha çok siyasal kavramlardır. İktidar her zamankinden daha fazla biyopolitik olduğu için tıp da giderek egemenin amaçlarına hizmet etmeye başlamıştır (Agamben, 2013: 196).<sup>8</sup>

Kamplarda yaşanan olaylar, suç terimini aştığı için hukuksal ve siyasal düzlemde değerlendirilmemiştir. Bu sebeple insanlık dışı koşulların mevcut olduğu mekanlardır. Agamben kampları şu soru ile incelemektedir: *Kamp nasıl bir hukuksal-siyasal yapıya sahiptir ki içinde insanlık dışı koşullar barınabilmiştir?* (Agamben, 2013: 198). Kamplar, istisna halinden doğmuştur (Agamben, 2013: 199). Kamplar, gerçek bir tehlike olduğu gerekçesi ile kurulmuştur. Egemen, bu tehlikeyi ortadan kaldırmak amacıyla hukuki kuralların askıya alınmasından doğan istisna hali sonucu kampları inşa etmiştir. İstisna hali, hukukun kendisi haline gelerek kurala dönüşmüştür. İstisna durumu ile toplama kampı doğrudan ilişkilidir (Agamben, 2013: 201).

İstisna durumu olan kamplar, paradoksal bir statüye sahiptir. Kamp, hukuk düzeninin dışında kalması gibi şehir toprağından da uzak bir toprak parçasına konumlandırılmıştır. Egemen, şehrin dışındaki bir toprak parçasında burayı dışlamış ama aynı zamanda kendisine bağlı kılarak içlemiştir. Hukuksal düzenin ne içinde ne de dışındadır (Agamben, 2013: 202).

Kural ve istisna ayrılmaz bir bütüne dönüştüğü için hukuksal-siyasal paradigma tamamen egemenin iradesine göre kurulmuştur. Dolayısı ile kampta olup biten olayların yasal olup olmadıkları sorgulanamaz bir hale gelmiştir. Kamplarda her şeyin mümkün olmasının nedeni hukukun geçersiz olması değil, gerçeklerin ve hukukun tamamen iç içe geçerek istisna mekanı oluşturmasıdır. Kampların temel görevi de istisna halini koruyarak bu durumun idamesini sağlamaktır (Agamben, 2013: 203). İktidar, salt hayatın üzerinde egemenin iradesi ile birlikte hüküm sürmeye başlamıştır. Salt yaşam, kurullarla kurullar ise, kural dışılıkla iç içe geçmiştir. Kendi içinde belirsizlik eşiğinin hakim olduğu bu mekan, kural dışının kural haline geldiği bir düzendir (Çelebi, 1999: 73).

---

<sup>8</sup> Modern demokrasilerde hukuk ve tıp alanlarında tartışılan ölme kriterleri göstermektedir ki günümüzde de çıplak hayat bariz bir şekilde egemenin kontrolündedir. Ölüm anını devletin belirlemesi gibi Agamben bu noktada yaşam destek ünitelerini örnek göstermektedir. Bedenin çürümesi mi ölümdür yoksa beyin ölümü mü? (Agamben,2013:197).



Kamptaki insanlar, siyasal hayatlarından tamamen arındırılmışlardır. Yalnızca çıplak hayatlarına indirgenen bu insanlar, iktidar karşısında korunmasız kalmışlardır. Dolayısı ile kamp, biyopolitikanın açık bir şekilde uygulandığı ve vatandaşın *homo sacer* konumuna indirildiği mekanlardır (Agamben, 2013: 204). Burada olan insanlar, yaşayanların dünyasından tamamen ayrılmışlardır. Orada etkili olan tek kural, mekanın koşullarıdır. Burada yer alan insanların bedenleri kendilerinin özel alanları değildir, bedenleri de kamusal alana dahil değildir. Agamben'e göre, onların bedenleri özel laboratuvarlardır (Agamben, 2013: 219).

Kamplarda bulunan Yahudiler, yurttaşlıklarını yitirdikleri için bütün hukuki statülerini de yitirmişlerdir (Agamben, 2006: 12). Agamben, kamplarda yer alan insanların yürüyen cesetler olduğu görüşüne katılmaktadır. Yalnızca biyolojik hayat ve ölüm arasında bulunan eşikte değil, aynı zamanda da insan olmak ve insan olmamak arasındaki eşikte kalmışlardır (Agamben, 2004: 54). İnsan olmanın ne olduğu sorgulandığında, ahlaki ve politik özelliklere sahip olan varlıklar olduğu ifade edilebilir. Agamben'e göre insan, insana ait olan ahlaki statü ve politik olarak var olma özelliği ondan alındığında, kamptaki insanlar gibi biyolojik bir insan türüne dönüştürülmektedir (Agamben, 2004: 58).

Kişinin özsaygısı, kendi hayatını korumak için mücadele etmesini sağlamaktadır. Kişinin ahlaki kişiliği öldürüldüğü takdirde kişi, kendisi de insan olup olmadığını sorgulamaya başlamaktadır. İnsan olmanın saygısı, onuru ve haysiyeti yok edilirse, Agamben'e göre insan olma sınırı da ortadan kaldırılmış olmaktadır (Agamben, 2004: 63). Agamben'e göre, bir cesedin saygıyı hak ediyor olması ve ölümün bir onurunun olması etiğin alanına değil, hukukun alanına dahildir. Kişinin ruhuna ve bedenine saygı duyulması, canlılar dünyasına dahil olmasından kaynaklı olarak saygıyı hak etmesi demektir (Agamben, 2004: 79). Agamben'e göre siyasetin etiği, egemen iktidarın uygulamalarında en çok acıya maruz kalmış olanın durumuna ilişkin olarak yapılan tanıklıktır (Murray, 2013: 180).

Agamben'e göre insanın öldürülen bir diğer özelliği de konuşan bir varlık olma niteliğinin yok edilmesidir. İnsanı, hayvandan ayıran en önemli özelliği, dil ile iletişim kurma ve eylemlerinin geçerliliğini diğer insanlara açıklayabilmesidir. Kamptaki insanlar, bu yetenekten mahrum bırakılarak insan olmanın konumundan uzaklaştırılmışlardır (Agamben, 2004: 64). Bu nedenle burada gerçekleştirilen ölüm- siyaseti, insanları öldürmeden yaşayan cesetler imal etmektir. Ölümleri sorgulanmayan ve ölmeden ceset haline dönüştürülen insanlar, ölümün değerinin yok edildiğini göstermektedir (Agamben, 2004: 72). Agamben'e göre, *insan nedir?* Sorusu bu dönemde hayvana yakınlık derecesi üzerinden ölçülmüştür (Agamben, 2012: 24).

Dolayısı ile Agamben'e göre, Nazizm rejimi altında yaşayan Yahudiler, biyopolitik egemenin somut nesnelere olmaları bakımından somut örnekleridir. *Homo sacer'in* "öldürülebilir ama kurban edilmesi yasak olan"- açık bir örneğidir. Agamben'e göre bu insanlar ölüm cezası olarak öldürülmediklerinden veya kurban edilmek için öldürülmediklerinden kaynaklı olarak *homo sacer'di*. Yahudi olmak, egemen tarafından öldürülebilir olarak değerlendirildiği için öldürülmüşlerdir. Bu insanlar, çıplak hayatlar olarak Hitler'in de ifade ettiği üzere *bitler olarak* ölmüşlerdir. Dolayısı ile Agamben'e göre Yahudi ölümleri, hukuk ve din boyutunda değil; çıplak hayata bağlı olan biyopolitika boyutunda gerçekleştirilmiştir (Agamben, 2013: 140).

Devlet için önemli olan, kişiye bir kimliğin tahsis edilmesidir. Kişi, kendisini temsil edebilen her türlü kimlikten arındırıldığı için önemsiz birisine dönüştürülmektedir. Agamben'e göre bu ölümler ayrıca, çıplak hayatın gizlenebilmesi için insan haklarının paravan olarak kullanıldığının açık bir göstergesidir. Agamben'e göre çıplak hayata sahip Yahudilerin öldürülmesinden ne cellatlar ne de yargıçlar suçlu olarak görülmüşlerdir. Ancak bu durum insanlığa yönelik işlenmiş bir suçtur (Agamben, 2012: 111-112). Devletsiz bırakılan bu insanlar, içinde oldukları bedenlere indirgenmişlerdir. Toplama kampları, biyopolitik uygulamanın son noktası olduğu için egemenin fiziksel ve zihinsel biyolojik deneylerinin uygulandığı alanlar olmuştur. Bu da biyolojik denetimin en uç noktasıdır (Murray, 2013: 106).

İktidar, yaşamı fiziksel olarak ortadan kaldırmaya dahi yönetsel ve hukuki olarak kişiyi öldürme yetkisine istisna gücü ile sahip olmuştur. Dolayısı ile yaşatmaya değer hayatların iktidar tarafından belirlenmesi totalitarizmin resmen doğduğunu göstermektedir (Baştürk, 2013: 259-260). Yahudi bir insanın biyolojik bedeni, *yaşanmasına değmeyen hayat* olarak ifade edilirken, Alman bir insanın bedeni ise, *yaşanmaya değer hayat* olarak görülmüştür. Bu kural, kalıcı bir kurala evrilmiş, daha sonra ise gerçeği belirleyen bir hukuk kuralı olmuştur (Agamben, 2013: 206). Siyaset, siyaset dışı alanın kurallarını belirlediği için bir olgunun, politik mi yoksa apolitik mi olduğunu belirlemek de siyasi iktidarın kararı olmuştur (Agamben, 2013: 207).

Kamp, gerçek ile hukuku, kural ile uygulamayı, istisna ile kuralı birbirinden ayırmanın asla mümkün olmadığı; ama buna rağmen, bu ikisini sürekli birbirinden ayıran mekandır. Gardiyanın ya da kamp yetkilisinin karşısında duran şey, Nasyonel Sosyalist kuralların ayrımcılığını uygulaması gereken hukuk dışı bir olgu (yani biyolojik olarak Yahudi ırkına ait olan bir birey değildi. Tam tersine en sıradanından tutun da en olağandışı olanına kadar kampta yaşanan her hareket ve her olay, Alman hükümlerinin bir uygulamasıydı. Yahudi bedeninin

ayrılması, özellikle Alman olan bedenin doğrudan sonucuydu; tıpkı kuralın uygulanması gibi (Agamben, 2013: 207).

Dolayısı ile Agamben'e göre kamplar, istisna halinin somutlaştırılıp, çıplak hayat ile hukuk arasındaki çizginin kaldırıldığı yerler ise, bu koşulları sağlayan her mekan da kamptır (Agamben, 2013: 207). Avrupa'da vatandaşlık yasalarının çıkarılmasının ardından, vatandaşlık statüsünden çıkarılma olaylarının gerçekleşmesiyle birlikte kamplar ortaya çıkmıştır. İktidar, bu vatandaşlık yasaları ile birlikte kimin vatandaş olacağını belirlemiş, vatandaş olmanın sınırlarını ve koşullarını oluşturmuştur (Bayır, 2018: 56). Bu nedenle Agamben'e göre, mültecilerin tutulduğu alanlar da bir kamptır. Kamplar, vatandaşlıktan çıkarma ve vatandaş olarak görülmemeye başlamaktadır. Ulusun, devlet- toprak ve doğum üzerinden yürütülen bir ilişkisi vardır (Agamben, 2013:208). Ulus devletin, doğum ile kurulan bağı zayıflatılarak kamp-doğum-devlet bağlantısı oluşturulmuştur (Agamben, 2013: 209).

Yahudi halkı, Nazi egemen iktidarının inşa ettiği halka uyum sağlamadığı için dışlanmış bedenlere dönüştürülerek yaşamasına gerek görülmeyen nüfusa dönüşmüştür. Çıplak hayatları doğrudan hedef almak biyopolitikanın kırılma noktasıdır (Agamben, 2013: 213). Siyasal sistemle bütünleştirilemeyen bedenler, olağanüstü olan istisna hali kullanılarak yok edilmiştir. Ancak modern biyopolitikada bu durum daha çok bedenleri adapte etme yöntemi ile ortaya çıkmaktadır. Sıkıyönetim ve olağanüstü hal uygulamaları modern yönetimlerle birlikte bedenleri yönetime adapte etmek için kullanılmıştır. Bunun uygulanması için olağanüstü halin teknik olarak ilan edilmesine de gerek yoktur (Çelebi, 2010: 166).

Agamben'e göre, kampların ortaya çıkmasından sonra tekrar kamusal/ özel ayırımın mevcut olduğu klasik siyaset anlayışına dönüş için çok geçtir. Agamben'e göre artık insanlar, politika yapabilen siyasal hayvanlar değil, siyasetin unsuru haline gelmiş bedenlerdir. *Bios, zoe'de* hapsolmuştur (Agamben, 2013: 222). Modern totaliter devletler istisna hali ile kendi sistemleri ile bütünleşemeyen yurttaşların bedenlerini ortadan kaldırma yoluna gitmişlerdir (Agamben, 2006: 10). Biyopolitik yönetim, *biyo* parçası ile bedene, *politik* kısmı ile de insanın yaşamına doğrudan müdahale etmiştir (Bayır, 2018: 56).

İnsan eylemi için bir alan yaratmak siyasetin özünü oluşturmaktadır. Dolayısı ile siyaset, hukuk ve şiddetin arasındaki bağı kesmektedir. Agamben'e göre, saf şiddet ve saf hukukun ortaya koyduğu egemenin istisna hali, ancak saf eylem gücü ile cevaplanabilir (Agamben, 2006: 105). Irkçılığın biyopolitikası, halkın doğumunun ve ölümünün kontrol edilmesinin en uç yönetim tarzıdır. Agamben'e göre Nazi biyopolitika yönetiminde kamplar belirleyici mekanlar olmuşlardır (Agamben, 2004: 86). Politika ve ölüm bu yönüyle, Agamben'e göre birlikte değerlendirilmesi gereken kavramlardır. Bu doğrultuda Agamben, kuramının merkezine ölümü

almaktadır çünkü ona göre biyopolitika bir ölüm politikasıdır (*thanatopolitical*) (Dutlu ve Arı, 2020: 170).

Kamplar yalnızca ölüm ve imha yerleri değil, aynı zamanda biyopolitikanın özünü oluşturan *homo sacer*'in süreklilik halinde üretim alanıdır. Halklar nüfusa, nüfuslar ise *homo sacer*'e dönüşmüştür. Kamp, yaşam alanını (*lebensraum*), ölüm alanına (*todesraum*) dönüştüren biyopolitik bir makinedir. Ölüm ise, artık basit bir gölgedir (*epifenomen*) (Agamben, 2004: 86). Dolayısı ile tüm yaşam kutsal hale geldiği için tüm politika da istisna haline gelmiştir (Minca, 2006: 394).

Özetle bu bölümde, Agamben'in *mülteci kavramı ve toplama kampları* hakkındaki düşünceleri egemen iktidarın istisna hali çerçevesinde incelenmiştir. Bu iki kavram, Agamben için biyopolitikanın somut örnekleridir. İlk olarak, Agamben için mülteci kavramı, *homo sacer*'in açık bir örneğini teşkil etmektedir. Mültecilerin insan haklarından mahrum kalmalarının sebebi, insan haklarının *bedenen doğmuş olması* nedeniyle yurttaşa verilmesidir. Biyopolitik egemen, biyolojik bedenlerden oluşan nüfusu kontrol etmeyi amaçladığı için vermiş olduğu bu hakları geri almaktadır. Dolayısı ile her yurttaş bu tehlike ile karşı karşıyadır. Toplama kampı ise, Agamben için biyopolitik yönetimin en uç noktasıdır. Orada bulunan mahkumlar, -kampın yurttaşları- *homo sacer*; yöneten ise biyopolitik iktidardır. Kamp, istisna halinin görünür bir uygulaması olup, hukuksal olan ancak yasal olmayan bir yönetimin gerçekleştirildiği mekandır.

Bu bölümde yurttaşın haklarını, hukuksal ve politik statüsünü egemenin istisna hali karşısında kaybettiği sonucuna ulaşılmıştır. Mülteci figürü ve toplama kampı, yurttaşın *homo sacer*'e dönüşmesinin somut örneklerini teşkil etmektedir. Bununla birlikte egemen istisna, politik varlığının devamlılığı için *homo sacer* üretimine devam etmektedir. Bu anlamda bu iki örnek, egemenin biyopolitik yönünü ortaya koymaktadır.

Dolayısı ile çalışmanın bu bölümünde, Agamben'in biyopolitik siyaset felsefesi incelenmiştir. Agamben'e göre biyopolitik yönetim modernizmin bir ürünü değil, aksine devletin oluşumundan itibaren var olan bir paradigmadır. Antik Yunan'da kamusal alana katılım için *zoe*'nin (salt hayat) *bios*'a (siyasi hayat) dönüştürülmesi ile yurttaşın politik statüsü korunmuştur. Ancak modern biyopolitik egemenin istisna hali yurttaşların siyasal haklarını ellerinden almıştır. Agamben, *zoe* ve *bios* kavramlarını inceleyerek, *homo sacer*'e ulaşmıştır. *Zoe* ve *homo sacer* ilişkisini, biyopolitik düşüncesinde merkez noktasına konumlandırarak, kutsal insanın hayatını siyasetin temel paradigması olarak ele almıştır. Kutsal insanın hayatını, modern biyopolitik bir örnek olarak mülteci kimliği ve toplama kampı üzerinden açıklamıştır.

İfade edilmelidir ki; Agamben'in siyasi düşüncesi tamamen biyopolitiktir. Agamben, biyopolitik iktidarı, hukuksal ve siyasal yönden incelemiştir. Antik Yunan'dan başlayarak, Roma İmparatorluğu'na oradan da Nazizm ve günümüze uzanan bir çizgide demokrasi ve totalitarizm arasındaki yurttaşın durumunu analiz etmiştir. Siyaset ve yaşam arasındaki ilişkiyi değerlendirirken aynı zamanda da egemen iktidarın, hukuksal ve politik yönünü açıklamıştır. Dolayısı ile Agamben modern iktidarın, biyolojik hayatı kendisine bağladığını ve egemenin ilk etkinliğinin çıplak hayatı üretmek olduğunu öne sürmüştür. Hukukun ve devletin meşruiyetini sorgularken, politik olarak hareket etmenin ne olduğuna dair düşüncelerini ortaya koymuştur. Ona göre egemen, bireyin çıplak hayatını siyasete dahil ederek onunla bütünleşmiştir. Böylelikle Agamben'in biyopolitik düşüncesinde; bireyin *iyi hayat anlayışının (bios politikos)*, antik dönemlerden itibaren egemenin kontrolü altına girdiği ve yurttaşın, egemenin biyoiktidarı karşısında hukuksal ve politik açıdan zarar gördüğü sonucuna ulaşılmıştır.

## İKİNCİ BÖLÜM

### HANNAH ARENDT'İN SİYASET FELSEFESİNDE BİYOPOLİTİK DÜŞÜNCENİN YERİ

Tezin bu bölümünde, Arendt'in insan anlayışı ve insan anlayışının iktidar ile olan bağlantısı incelenmiştir. Arendt'in birey hakkındaki düşüncesi, *vita activa* kuramı ile başlamış ve politik kuramının merkezine oturmuştur. Arendt'in birey ve iktidar ilişkisi arasında kurmuş olduğu bu bağlantı incelenmiş ve bu bağ, biyopolitik yaklaşımla birlikte ele alınmıştır. Tezin bu bölümünün amacı, Arendt'in politik kuramını ve politik kuramının temellerini oluşturan insan düşüncesindeki biyopolitik yaklaşımın izini sürmektir. Bu nedenle Arendt'in *vita activa'sının* kamusal alan ile olan bağlantısı ortaya koyularak, totaliter rejimler ve onların uygulama sahaları olan yurttaşın bedeni ve bu doğrultuda da toplama kamplarının yapısı tartışılmıştır. Bu çalışmanın hipotezi, Arendt'in siyaset felsefesinin biyopolitik bir yaklaşıma sahip olduğunu öne sürerek, biyopolitik bir siyaset felsefesine sahip olan Agamben'in siyaset felsefesi ile olan benzerliklerinin ve farklılıklarının üzerine bir değerlendirme sunmaktır.

Dolayısı ile bu çalışmanın argümanına göre *vita activa* aslında biyopolitik bir kuram olup, insanın apolitik ve politik konumunu incelemesi ve bu konumu da totaliter iktidarın yapısına değin analiz etmesi nedeniyle tezin bu bölümü için önemlidir. Bu sebeple çalışmanın bu bölümünde ilk olarak *vita activa* ve onu oluşturan üç temel unsur –emek, iş ve eylem- aşamaları incelenmiştir. Daha sonra kamusal alanda *vita activa'nın* uygulanışı açıklanarak bireyin, kamusal alan ile olan bağlantısı açıklanmıştır. Bu noktada bireyin, siyasal nitelikli hayat ile olan ilişkisi ve kendi bedeninin efendisi oluşu vurgulanmıştır. Daha sonra ise Arendt'in, totaliter rejimlere eleştiri niteliği olarak ele aldığı insan hakları, mülteci kavramları ve Nazi Toplama Kampları hakkındaki düşüncelerine yer verilmiştir. Bu noktada da bireyin siyasal olan hayattan, siyasal olmayan biyolojik emek temelli bir hayata geçiş yapması durumu üzerinde durulmuştur. Bireyin haklarını ve özgürlüklerini kaybederek, iktidarın denetimi ve gözetimi altına girişi Arendt'in perspektifinden aktarılmıştır. Bu bağlamda bölümün sonunda ise, Arendt'in politik kuramının biyopolitik bir yaklaşıma sahip olduğunun ortaya koyulması amaçlanmıştır.

## 2.1. Arendt'in İnsan Düşüncesi: *Vita Activa*'nın Biyopolitik Yapısı

*Vita activa; Birlikte nasıl yaşayabiliriz?* Sorusunu merkezine almaktadır. Arendt için bu basit bir soru değil, insanlığın en önemli problemidir. Bu sebeple *vita activa*, insanın politik alanda diğer insanlarla birlikte nasıl var olabileceği sorunsalını tartışmaktadır. *Vita activa*, insanın gerçekten var olabilmesinin yolunun, aktif- politik bir birey olmaktan geçtiğini savunmaktadır. Kurama göre kişinin, politik olarak kendi kendisini gerçekleştirebilmesi için kamusal alanda görünür ve işitilebilir olması gerekmektedir.

*Vita activa*, sözcük anlamı olarak *aktif yaşam* anlamına gelmektedir. Kuram olarak ise, politik olarak kamusal alanda var olan insanın sahip olması gereken koşullarını/durumlarını açıklayan hiyerarşik bir dizilimdir. Bu hiyerarşik dizilim, insanın hangi koşullar ve durumlar altında politik bir aktör olabileceğini veya olamayacağını açıklamaktadır. *Vita activa*, üç insanlık koşulundan/durumundan oluşmaktadır. Bu üç insanlık durumu; Emek, iş ve eylemdir. Emek durumunda insan, bedensel emeğinin getirmiş olduğu bir takım zorunluluklar nedeniyle kendisini kamusal alanın dışında tutmaktadır. İş durumunda ise insan, bedeninin emeğini çalışma yolu ile diğer insanlara aktarmaktadır. İnsan yalnızca eylem durumunda kendi kendisini gerçekten var ederek, kamusal alanda politik bir aktöre dönüşmektedir. Eylem durumu, kamusal alana tekabül ederken, emek ve iş durumları ise, özel alana denk düşmektedir. Bu sebeple *vita activa*'da özel ve kamusal alan, sert bir çizgiyle birbirinden ayrılmıştır. Arendt'in totalitarizm incelemesinde yer alan insan da özel ve kamusal alanın birbirlerine karıştığı ve *vita activa*'nın yok olduğu noktada durmaktadır. Bu insan, politik alandan çekilerek, gerçek özgürlüğünü iktidar mekanizmasına teslim etmektedir.

Biyopolitika, biyolojik alt yapıya bir politik yaklaşımdır. Doğrudan bedenın yönetilmesi ve kontrol altında tutulması ile ilgilenmektedir. Bedenin kamusal alan dışına itilerek, iktidar tarafından bedenin üzerinde tahakküm kurulması ve insanın, denetim-gözetim altına alınması da totaliter biyopolitik iktidarın temel özelliklerinden birisidir. Apolitik bedenlerin özel alana ait olması gerekirken, kamusal alana dahil edilmeleri, özel alan ve kamusal alan arasındaki sınırın silinmesine neden olmuştur. *Vita activa* kuramı, bedensel emeğin kullanılması ve bu emeğin toplumun bütününe yayılmasını içeren biyolojik temelli politik bir kuramdır. Siyasal nitelikli hayatla, siyasi olmayan hayatları birbirinden ayırmaktadır. Yalnızca insanın kamusal alanda yer almasını değil, aynı zamanda da insanın kamusal alandan nasıl dışlandığını da açıklamaktadır.

Günümüzün modern toplumunda hayatını idame ettirmek zorunda olduğu için çalışan insanlar, *vita activa*'nın eylem durumuna geçememektedir. Dolayısı ile politik bir aktör olarak var olamamaktadırlar. Bu sebeple *vita activa*, günümüzün emek temelli toplumuna eleştirel bir

bakış açısıyla yaklaşması ve bunu biyolojik bir beden üzerinden açıklıyor olması bakımından önem teşkil etmektedir.

Arendt'in *vita activa'sı*, düşünce ve eylemin birleşmesini ifade etmektedir. İnsanın politika hakkında düşünerek eylemesi yani düşüncesini, eyleme dönüştürerek aktif bir politik hayatın içinde yaşamasıdır (Kristeva, 2018: 15). Dolayısı ile Arendt'e göre *vita activa*, insan olmanın üç halini içinde barındırmaktadır. Bu üç durum, insanlık durumunu ve koşulunu ifade etmekte olup, Arendt tarafından *vita activa* olarak isimlendirilmiştir. Bu üç durum olan emek- iş ve eylem, kendi içerisinde hiyerarşiktir. *Vita activa*, kavramsal olarak aktif yaşamayı ifade ettiği için kamusal alanda politik ve aktif bir yurttaş olmak demektir. Arendt, *vita activa* ile birlikte insanı, yalnızca düşünme etkinliğinin daha önemli olduğu pasif yurttaşlık anlayışının ağır bastığı siyasi gelenekten koparmaktadır. Çünkü Arendt, insanı değerli ve ayrıcalıklı kılan hayatın, politik olan hayat olduğunu savunmaktadır. Politikada etkin bir yurttaş olmanın anahtarının da eylemde bulunmak olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle çoğu düşünür ve gelenek tarafından bilinen ve yüceltilen Marksist *emek* kavramını keskin bir biçimde reddeden Arendt, aslında bilinen yaşam kavramını da aynı şekilde reddetmektedir. Emek ve iş kavramlarını kendi penceresinden eleştiren Arendt, bu kavramların insanları düşüncesiz robotlar haline getirdiğini ve insanların, bu robotları ilahlaştırdığını ileri sürmektedir. Dolayısı ile insanlık durumunun ilk iki durumunu oluşturan emek ve iş kavramları gerçekte insan yaşamını yutmaktadır. Yaygın düşünce geleneklerinin aksine, insana özgü politik bir yaşam öneren Arendt de tıpkı Aristoteles gibi, *bios'u* (iyi politik yaşam), *zoe'den* (bedensel emek ve zorunlulukların olduğu salt hayat) ayırarak *vita activa'yı* açıklamaktadır (Kristeva, 2018: 13-14).

Arendt, İnsanlık Durumu'nda *vita activa'nın* tarihini değil, *vita activa'yı* oluşturan elementlerin tarihsel olarak oluşumunu incelemektedir (Young-Bruehl, 2012: 499). Düşüncelerine, emek- iş ve eylem kavramları üzerinden kavramsal çözümleme yolu ile ulaşan Arendt, bu kavramların modern politikada yanlış anlaşıldıkları sonucuna varmıştır. İnsanlık Durumu eserinde yapmış olduğu fenomenolojik çalışma ile insanın varoluşunun koşullarını bu üç kavramın içine yerleştirmiştir. Arendt'in ortaya koyduğu insanın var olma koşulları, doğumla birlikte biyolojik bedenin sahip olduğu koşullardan başlayarak, dünyeviliğin sonuna ve ölümsüzlüğe kadar uzanmaktadır (Young-Bruehl, 2012: 496). Dolayısı ile Arendt'in, *vita activa'yı* ortaya koymasının amacı, *insanın politikadan nasıl uzaklaştığını* irdelemek istemesidir. Arendt, bir taraftan emek ve iş zorunluluğunun insanı asıl amacı olan iyi bir politik yaşamdan nasıl uzaklaştırdığını açıklarken, diğer taraftan da tarihsel süreçte bu değişimin nasıl yaşandığını incelemiştir. Bu değişimin ana nedeni, hayatta kalabilmek için bedensel emeğin



kullanımının, politik yaşamda aktif olmanın yerine tercih edilmesidir. İnsanın, emek ve iş durumuna geçiş yapması ile birlikte, insanlar tefekkür yaşamından kopmaya başlamışlardır. Ancak tefekkür yaşamı antik dönemlerde, modern zamanın aksine tanrısallığa yakın bir mertebe olarak görülmüştür. Bu sebeple, hayatta kalabilmek için çalışmak ve emek harcamak zorunda kalan insanlar asıl öncelikleri olan politik yaşamı unutmuşlardır. Dolayısı ile eylem durumu olan politik yaşam, antik dönemlerde hiyerarşik olarak en üst basamaktadır. Antik dönemlerdeki insanlık durumu sıralaması, eylem-iş-emek şeklindedir. Ancak Arendt'e göre modern zaman içinde, emek-iş ve eylem arasındaki hiyerarşi baş aşağı dönmüştür. Bu nedenle emek, eylemin yerini almıştır (Young-Bruehl, 2012: 499)

İnsanlık durumu, tefekkür ile başlayarak düşünmek fiilini içeren üç parçanın birleşimi ile doğmaktadır. Bu parçalar; zihnin düşüncesi, istenci ve muhakemesidir. İnsan, zihninde ürettiği düşünceyi, kendi akıl süzgecinden geçirerek kendi içinde muhakemesini yapmalıdır (Kristeva, 2018: 15). Ancak, yalnızca bu üç aşamada kalan düşünce, bireyin yaşamını değerli kılmaya yetmemektedir. Arendt'e göre, düşünce eylemle bütünleştiği ve kişideki araştırma istenci devam ettiği müddetçe yaşam değerli olmaktadır (Kristeva, 2018: 16). Çünkü Arendt'e göre, insanın gerçek yaşamı ancak bu şekilde var olmaktadır. *Vita Activa*'nın dikkat çektiği asıl nokta da budur: insanın varoluşu ve varoluş koşulları. Bu nedenle insanlık durumu, insanın gerçekten yaşayabilmesi için geçmişle ve gelecekle olan savaşıdır. Arendt'e göre, insanın kendisine ve topluma karşı yaşadığı yabancılaşma sorununun çözümü insanlık durumunda yatmaktadır. Problemin çözümü için Eski Yunan'a dönüş yapan Arendt'e göre *vita activa*, gerçek siyasal hayattır (Young-Bruehl, 2012: 499). Dolayısı ile Arendt, *vita activa* ile birlikte aynı zamanda insana, politik alana yeniden dönüş için bir çözüm yolu sunmaktadır (Çakır, 2014: 161).

### **2.1.1. Emek (*Animal Laborans*)**

Arendt'in *vita activa* hiyerarşisinde en alt basamağı oluşturan emek kavramı (*animal laborans*), bireyin biyolojik yaşamını sürdürebilmesi ve geçimini sağlayabilmesi amacıyla, zorunlu olarak üretim ve yeniden üretim ağına bedeni ile birlikte dahil olmasıdır (Berktaş, 2012: 48).

Emek; büyümesi, metabolizması ve mukadder çöküşü, yaşam süreci içinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen hayati zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik (yaşam) sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir (Arendt,1994:17).

Emek kavramı biyolojik bir süreci ifade etmekte olup, kişinin kendi yaşam döngüsü süresince var olmasını ifade etmektedir. Bu nedenle Arendt'e göre emek kavramı, *yaşam* ve *ölüm* kavramları ile ilintilidir. Bu kavramlar basit sözcüklerden ibaret olmayıp, dünyanın kendisi ile ilgili olan kavramlardır. Arendt'e göre, insanın dünyaya gelişi ve dünyayı terk edişi yeri doldurulamaz bir durumdur. Ölümle karşılaşana kadar birey, canlı bir organizma olan bedeni ile birlikte süreklilik arz eden bir döngüye katılmaktadır. İnsan, ölene değin yaşamını tüketerek yeni doğumlara fırsat vermektedir. Yaşam ve ölüm, dünyada tekrarlanması muhtemel bir ebedi süreci önlemektedir (Arendt, 1994: 136).

Doğa, yeni doğumları gerçekleştirmek amacıyla sürekli döngüsel olarak hareket etmektedir. Bir nevi başlangıç ve sondur. Bu durum, insanın yeryüzünde kalıcılığını arttırmakla birlikte insanın biyolojik olarak çürümesine yol açabilirken, aynı zamanda da bedensel işlevleri ile hareket etmesini sağlamaktadır. Aristoteles'in *bios* olarak adlandırdığı *yaşam* ve *zoe* olarak ifade ettiği *salt hayat* ayrımı da doğanın biyolojik yapısından kaynaklanmaktadır (Arendt, 1994: 137). Arendt, insan yaşamı konusunda Aristoteles'in izinden giderek, onunla benzer bir yaklaşım ortaya koymuştur. Aristoteles, yaşamı ve siyaset yaşamını birbirinden ayırmakta ve siyaset yaşamının dışında kalan insanları evcil hayvanların yaşamlarını seçmekle eleştirmektedir (Aristoteles, 1998: 5).

Emek kavramı da siyaset yaşamını seçmeyen ve doğadaki yaşamı tercih eden *animal laborans* söylemini ifade etmektedir. *Animal laborans*, doğanın yaşamsal döngüsü içinde, yerkürede yaşayan hayvan türlerinden biri olup, *çalışan hayvan* anlamına gelmektedir. İnsanın durumunun ilk koşulu olan emek statüsünde insan, *animal laborans* kategorisine dahil edilmekte ve kamusal alandan ayrılmaktadır (Arendt, 1994: 120). Çalışan hayvan statüsündeki beden, sürekli çalışmaktan kendisini alıkoyamamaktadır. Yaşamın bu sürecine boyun eğmek zorunda kalan beden, devamlı çalışmaktadır. Doğanın bir zorunluluk olarak insana dayattığı bu durum, insanın doğa ile olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Beden, doğa tarafından verilen yaşam süreci ile birlikte hayata dahil edilmekte ve doğa tarafından tüketilmektedir (Arendt, 1994: 144). Bu nedenle bireyin bedeni, doğadan gelen doğal bir yaşam sürecine ve enerjisine sahiptir. Kişinin bedeninden aldığı bu enerjiyi kullanması emeği ortaya koymaktadır (Arendt, 1994: 154).

Tek tek bedensel emeklerini kullanarak çalışan bireyler, büyük bir yaşam birikim sürecinin öznesi haline gelmektedirler. Bu durum toplumsallaşmış insanlığın yaşam sürecini doğurmaktadır. Bu sayede yaşam süreci, bireysel olmaktan çıkarak kolektif bir şekle, yani emeğe bürünmektedir (Arendt, 1994: 161). Bu durumda Arendt, politikanın öznesi olamadığı için, iktidarın nesnesine dönüşmüş bir insan figüründen bahsetmektedir. Foucault'un

biyopolitik yaklaşımında da özne, iktidarın amaçlarına yönelik olarak tarihsel olarak inşası gerçekleştirilen ve kurulan bir şeydir. Özne, iktidarın kullanılmış olduğu strateji ve tekniklerle birlikte giderek bir nesne haline dönüşmeye başlamaktadır (Foucault, 2015: 449). Özneyi nesneleştirme süreci biyopolitik teknikler ile gerçekleştirilmekte ve iktidar tarafından uygulanmaktadır. Biyopolitik üretim ile birlikte özneler sürekli olarak üretilmekte, aynı zamanda yönlendirilmekte ve düzenlenmektedir. Bu şekilde bireyler, kendilerini özne olarak algılamaya başlamaktadırlar ancak gerçekte değillerdir (Hülür, 2008: 159).

Arendt de emek kavramını üretilebilir bir madde olarak görmektedir. Çünkü bedeninin emeği, tanrı tarafından her insana verilmiş bir güçtür (Arendt, 1994: 155). Bu sebeple Arendt'e göre emek, bireye ait bir beceri değil, her insanın bedeninde aynı oranda bulunan yaşam sürecinin bir ürünüdür (Arendt, 1994: 126). Emek gücü, her insanda mevcut olması nedeniyle oldukça fazla bulursa da depolarda saklanamadığı için sürekli yeniden kullanılmaya ve üretilmeye ihtiyaç duyan bir güç çeşididir (Arendt, 1994: 152). Kendi bedeninin emeğini kullanan birey, bedensel yaşamına o kadar yoğunlaşır ki bu yoğunlaşma kişinin dünyadan bir tür kopuş yaşamasına neden olmaktadır. Bu durum Arendt'e göre, hedonizm tarafından ileri sürülen bedeninin duyularının gerçek olduğu yönündeki düşünüş ile benzerdir (Arendt, 1994: 157). Çünkü *animal laborans*, çalışmaktan zevk alarak ve çalıştıkça iyi hissederek harcadığı emek ile mutlu olmaktadır. Bu mutluluk o kadar yoğundur ki sağlıklı bir beden, sağlıklı olduğu için duyduğu haz gibi *animal laborans*'a haz vermektedir. İnsanlar, sahibi oldukları bu dünyevi yaşama karşı şükran duymaya başlarlar ki bu anlayış Klasik Yunan'dan oldukça farklıdır (Arendt, 1994: 149-150). Çalışmaktan mutlu olan bir bireyin bu şekilde düşünmesinin asıl nedeni, çalışmadığı takdirde büyük bir sefalet ile yüz yüze geleceğini düşünmesidir. İnsanın bedenini zorlayarak kendisini tüketmesi, aslında kendi mutluluğunu yok etmesidir (Arendt, 1994: 151). Arendt için bu yaşam tarzı, tamamı ile siyaset dışı olmakla birlikte siyaset dışı olmanın en radikal halidir (Arendt, 1994: 157).

Bedensel emek, insanı sadece canlı bir organizma haline indirgemektedir. Kendi canlılığı dışında elinde başka hiçbir şeyi kalmayan birey, doğaya mahkum kalarak ortak alandan çekilmiştir (Arendt, 1994: 160). Ortak alandan çekilen bireyler ise, Arendt'in tezine göre soyutlanmış özne problemini ifade etmektedir. Bu özneler, dünyasız kalmışlardır. Dünyasızlık, somut insani ilişkilerin kurulmasına engel olmaktadır. Dünyasız insanların beraberinde getirdikleri en ölümcül sonuç, bu insanların düşünme kabiliyetinden yoksun olmalarıdır. Düşünme faaliyetinin eksikliği de kamusal alanda yer alamama sorununu doğurmaktadır. Bu durum Arendt tarafından, *animal laborans*'ın zaferi olarak ilan edilmektedir (Yılmaz, 2017: 36). Arendt'e göre emeğin biyolojik süreci kamusal alana dahil edilemez ve politikanın bir

parçası haline getirilemez. Bu nedenle politika ile ilgili olarak emek konusunun gündeme getirilmesi siyaset dışı bir araçtır (Swifth, 2013: 367).

Arendt'e göre, emeğin yüceltilerek politik alana dahil edilmesi Marx'la birlikte yükselen bir düşünce tarzıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Arendt, bu düşünce tarzının Marx'la birlikte politikaya tamamen dahil olduğunu düşünmekte ve bu durumun yanlış olduğunu öne sürmektedir. Arendt'e göre işçinin ve emeğin yüceltilmesi arasında bir bağlantı bulunmamaktadır. Siyaset, toplumun her alanına nüfuz ettiği için işçi sınıfı da müdahale edilmiş bir sınıftır. Arendt, emeği politik bir olgu olarak görmemekle birlikte emeğin sahiplerini de politik aktörler olarak görmemiştir. Dolayısı ile Arendt işçi sınıfını, politikanın bir nesnesi olarak nitelendirmektedir. Bu doğrultuda Arendt'in emek düşüncesi biyopolitik bir yaklaşımı ortaya koymaktadır (Gambetti, 2007: 2).

Arendt'e göre emeğin bireylere sunmuş olduğu tek avantaj, yaşamın getirdiği zorluklara karşı bireylerin maddi açıdan geçimini sağlamasına yardımcı olmasıdır. Ancak biyolojik hayat limiti kısıtlı olan insan, bedensel emek yolu ile geçimini sağlayıp aynı zamanda da dünyada kalıcı eserler bırakmamaktadır. Antik Yunanlılar için bu durum, bedeninin isteklerine göre hareket eden ve bu istekleri kontrol edemeyen hayvanlar ile eşdeğerdir (Arendt, 1994: 164). *Animal laborans*'in dünyası, yaşamın kendisidir fakat dünyevi değildir. Emeğin yüceltildiği bir toplum, kendisini sadece yaşamın merkezde olduğu doğanın döngüsel girdabına maruz bırakmaktadır (Kibar, 2014: 134). Nitekim, insan ömrünün doğum ve ölüm arasında sıkışan biyolojik yaşamından kaçması gerekliliği antik toplumların keşfettiği bir şeydir (Arendt, 1994: 165). Polis içinde, polisle ilgili sorunlarla oldukça fazla meşgul olan yurttaşlar yalnızca siyasete odaklanmışlardır. Siyasetin dışında kalan ve vakit harcanılması gereken tüm konulardan uzaklaşmak istemişlerdir (Arendt, 1994: 116). Bu tür meseleleri, biyolojik yaşamı tüketen sorumluluklar olarak görmüşler ve bu sorumluluklardan kaçmak için kölelerini kullanmışlardır. Köleler, yurttaşların yerine bu yükümlülüğü taşımıştır. Dolayısı ile antik toplumlar, bir tür tüketim merkezleri haline gelmişlerdir. Biyolojik olarak yaşamın getirdiği zorluklar, yurttaşların omuzlarından alınırken, bazı gruplar ise, bu zorlukları taşımakla mükellef tutulmuşlardır. Herodot'un ifade ettiği üzere Antik toplumlar, köleleri aracılığı ile görmüş, duymuş ve onların emekleri sayesinde yaşamışlardır (Arendt, 1994: 165-166).<sup>9</sup>

Bu nedenle de antik kölelik hakkındaki temel düşünce, emek kavramının içeriğini yansıtmaktadır. Bedeni ihtiyaçları karşılamak amacıyla bedenlerini yıpratılan insanların, emek durumuna dahil olduklarını göstermektedir. Emek gerektiren meslekler, gerçekten çalışmak

<sup>9</sup> Arendt, antik toplumların politik alana katılımı gerçekleştirebilmek için köle emeğini kullandığını ve bu şekilde aktif yurttaşlığın mümkün olduğunu ifade etmektedir. Ancak modern insanın politik alana katılımı konusunda bir çözüm yolu sunmamıştır ( detaylı bilgi için bkz. Arendt, 1994).

olarak görülmemiştir. Bu nedenle, yaşamın getirdiği zorunlulukları karşılamak için beden gücüne ihtiyaç duyan bütün meslekler de emek başlığının altında yerini almıştır (Arendt, 1994: 118). Aristoteles tarafından da belirtildiği üzere, bedeni fazlaca yıpratın meslekler, bedeni daha az yıpratın mesleklere kıyasla daha aşağı görülmüştür. Örneğin, bedeni ile daha fazla çalıştığı gerekçesiyle bir heykeltıraş, bir çobana kıyasla daha az değerli olarak nitelendirilmiştir (Şen, 2012: 136). Ancak bedensel emek gerektiren bu meslekleri icra eden insanlar, toplum içinde aşağı statüde görülmemişlerdir. Arendt'e göre bunun nedeni emeğin, bireyin geçinebilmesi için doğal bir yaşamsal zorunluluk olduğunun bilincinde olan bir toplumun var olmasıdır. Toplum içinde birilerinin mecburen bu zorunluluğu üstlenmesi gerekmiştir. Bu sebeple Antik Yunanlılar tarafından mesleği yapan kişiler değil, yapılan iş hakir görülmüştür. Yapılan iş, Antik Yunanlılar tarafından istenilen iyi hayat olarak algılanmamıştır (Şen, 2012: 137).

Ancak bu noktada Arendt'in düşüncesi çözümsüz kalmaktadır. Aristoteles'in zamanında mevcut olan koşullar bağlamında polis yapısı değerlendirildiğinde, bireylerin mesleklerinin net bir biçimde ayrılmasının günümüz toplumlarına kıyasla daha kolay olduğu ifade edilmelidir. Üstelik köle emeğinin sisteme dahil oluşu da bu uyarlamayı zorlaştırmaktadır. Bu sebeple Eski Yunan'da yaşayan bir insanın, hangi insani etkinlik durumunda olduğu daha kolay sınıflandırılmaktadır. Bu durum, Antik Yunanlılar için mümkün olsa da günümüz toplumunun emek sürecine uyarlama kısmında Arendt eleştirisi toplamıştır (O'Sullivan, 1981: 241).

Eski Yunanlılar için iyi hayat anlayışı, *siyasal nitelikli bir hayat* anlamına gelen *bios politikos*'tur. Aristoteles'e göre iyi yaşamın uygulanabilmesinin yolu, yaşamın getirdiği zorunluluklara hükmedilmesidir. Yaşamın getirmiş olduğu zorunluluklardan kurtulmak ile ifade edilmek istenilen, özel alana ait olan hayatta kalma koşullarının kamusal alana taşınmamasıdır. Bu zorunluluklara hükmetmek ise, yaşama veya doğaya karşı gelmek değildir. Aksine bu zorunluluklar doğanın kendisinin bir getirisidir. Bu nedenle insanın kamusal alanda var olabilmesi için özel alana ait sorumluluklardan vazgeçmesi, olması gereken bir durumdur (Şen, 2012: 137). Bu bağlamda Arendt, politikaya dair net bir çerçeve belirlemiştir. Politikanın ve yaşamın sınırlarını birbirlerinden net bir biçimde ayırarak, politikayı yaşamın getirmiş olduğu zorunluluklardan ayırmıştır. Bu bağlamda ifade edilebilir ki Arendt'in emek düşüncesi, biyopolitik bir perspektife sahiptir (Cane, 2015: 60).

### 2.1.2. İş (*Homo Faber*)

İş kavramı (*homo faber*), Arendt'in *vita activa* hiyerarşisinin ikinci basamağında yer almaktadır. Arendt'e göre,

İş; insani varoluşun, türün sürekli yinelenegelen hayat döngüsüne kakılmamış, ölümlülüğü bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir. İş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı, yapay bir şeyler dünyası oluşturur. Her bireysel hayat, bu dünyanın sınırları içinde kaimdir; oysa bu dünyanın kendisi bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. İnsanın iş durumu dünyasallıktır (Arendt, 1994: 17-18).

Bu nedenle iş kavramı, doğaları gereği istikrarlı ve kalıcı olamayan insanlığın, kalıcı ve istikrarlı olan nesnelere dünyasını inşa ettiği insanlık durumu şeklinde de tanımlanabilir (Berktaş, 2012: 48). Emek gücünün istikrar ve kalıcılıktan yoksun olması sebebiyle emek, iş durumuna kıyasla herhangi bir avantaja sahip değildir. Emek durumunun insana sunduğu tek avantaj, yaşamın getirmiş olduğu zorluklara karşı insanın hayatta kalabilmesi için imkan sağlamasıdır. İnsanın sahip olduğu doğal metabolizma, dünya üzerinde kalıcı eserler bırakmasına yetmemekte ve devamlılık sağlayamamaktadır. Bunun nedeni *animal laborans*'in, sahip olduğu bedeni, *homo faber* gibi kullanamamasıdır. Ellerini kullanamayan ve tıpkı bir hayvan gibi hareket eden *animal laborans*, *homo faber*'e kıyasla daha alt bir kademedeyi almaktadır (Arendt, 1994: 164). Bu nedenle Arendt, Aristoteles tarafından kaleme alınan Nikomakhos'a Etik okumasını değerlendirmesinin ardından, Aristoteles'in izinden giderek, üretim ve eylem etkinliklerini birbirinden ayırmıştır. Emek ve iş durumlarını aynı çatı altında inceleyerek, bu iki insanlık durumunu üretim etkinlikleri olarak değerlendirmiştir. Bu sebeple de üretim aşamalarını, politik olarak harekete geçmek olan eylem aşamasının kapsamından çıkarmıştır (Kristeva, 2018: 18). Bu doğrultuda ifade edilebilir ki Aristoteles için insanın işinin gerçekten ne olduğu, kavranması gereken bir soru olmuştur. Aristoteles'e göre, ayakkabıcıların veya flütçülerin bir işi olduğu gibi doğal bir insanın da işi vardır. Dolayısı ile insanın gözü, ayağı gibi vücut parçaları ile yaptığı işler de işin kapsamına girmektedir. Aristoteles için bu iş, bir bitki veya hayvanın yaptığı iş ile birebir aynıdır. Aristoteles'e göre, beslenme ve büyüme ile ilgili olan yaşam, bir kenara bırakılmalıdır (Aristoteles, 1998: 10).

Arendt Aristoteles'ten ilham alarak, Eski Yunanlıların emek ve iş arasında bir ayırımı gidilmesi gerektiğini fark ettiklerini dile getirmiştir. Ancak emek ve iş arasındaki bu ayırım zamanla kaybolmuştur. Arendt'e göre bunun nedeni, kavramların anlamlarının farklı tarihsel dönemlere göre farklı algılanmasıdır. Emek ve iş, Orta Çağ Hristiyanlık dönemi ile *vita activa* hiyerarşisinde, *birlikte* önem kazanmaya başlayan kavramlar olmuşlardır. Bu dönemde, düşünce ve hareket gücü, imalattan daha az değerli olarak görülmüştür. Modern Çağa doğru ise emek, imalata ve düşünmeye kıyasla kıymete binmiş ve önce *homo faber* yükselirken, daha

sonra *animal laborans* güç kazanmıştır. Dolayısı ile emek ve iş, farklılıkları olsa da temelde birbirine benzeyen iki türü ifade etmektedir (Young-Bruehl, 2012: 497-498).

Bir *homo faber*'i, *animal laborans*'tan farklı kılan etmen, emeğini eli ile birleştirerek yeryüzünde kalıcı olabilecek insan eserleri yaratmasıdır (Arendt, 1994: 187). *Homo faber* tarafından üretilen bu eserler, amaçlarına uygun olarak kullanıldıkları takdirde istikrarlı bir biçimde kalıcılık sağlamaktadır. İnsanın yaşam sürecinin mutlak ve istikrarlı olmamasından dolayı bu eserler, insanın emeğine kıyasla kalıcılık ortaya koymaktadır (Arendt, 1994: 188).

*Animal laborans*, bedenini kullanarak doğayı evcilleştirmektedir. Bu yönüyle doğanın efendisi gibi görünse de aslında doğanın bir hizmetkarıdır. *Homo faber*'in asıl işlevi ise, bir şeyleri imal etmek ve üretmektir. Bu nedenle *homo faber*'in üretken olması, insanın emek durumundan çıkarak üretkenlik aşamasına geldiğini göstermektedir. Ancak görülmektedir ki, insanın üretken bir *homo faber* olabilmesi, insan yapımı bir dünyayı kurabilmek adına doğayı tahrip etmesi ile mümkün olabilmektedir (Arendt, 1994: 191-192). Doğaya şiddet uygulayarak, kendisine doğa tarafından sunulan araçlarla alet yapan *homo faber*, yeryüzünün efendisine dönüşmektedir. Bu sebeple *animal laborans*'a kıyasla *homo faber*'in, güçlü bir şekilde dünyayı dönüştürme gücü bulunmaktadır (Sezer, 2017: 647).

*Animal laborans*, bedeninin getirmiş olduğu geçici ihtiyaçlara ve öznel isteklere sahiptir. Ancak *homo faber*'in ortaya çıkarmış olduğu eserler, nesnel ihtiyaçlara hizmet etmektedir (Arendt, 1994: 198). *Animal laborans*, özel alanın ve kendi bedeninin ihtiyaçlarını karşılamak ile sınırlıyken, iş kavramı ile birlikte sosyal alana geçiş yapılmaktadır. *Homo faber*'in amacı, çalışma yolunu kullanarak hayatı daha istikrarlı ve düzenli kılmaktır. Toplumun varlığının idamesi, çalışma yolu ile sağlanmaktadır.<sup>10</sup> *Homo faber animal laborans*'ın aksine, emeğin sürekli tekrarlanan döngüsünden toplumu çıkararak, kalıcı nesnel dünyasının inşasına hizmet etmektedir. Ancak Arendt, *homo faber*'in de amaç değil, araç olduğunu ifade etmektedir. İş kavramı da tıpkı emek gibi, insanı tanımlayıcı bir aktiviteye dönüşmüştür. İnsanların çalışması ve bu durumun bir zorunluluk haline dönüşmesi, borsanın gelişmesine neden olmuştur. İnsanlar, çalışma ile birlikte gerçek amaçlarından koparak, gerçek ve gerçek olmayanın iç içe geçtiği bir dünya biçime maruz kalmışlardır (Johnson, 2013: 57-58). Oysa çalışan insanlar, bir birey değil; yalnızca ürettikleri ürünlerin üreticisidirler (Jonhson, 2013: 60). Çalışma yoluyla yeniden yaratılan bu dünyanın istikrarı o kadar kuvvetlidir ki insanlar birbirinden uzak ve izole yaşar hale gelmişlerdir (Johnson, 2013: 57-58).

<sup>10</sup> Arendt'in *homo faber*'inin toplumsal niteliklere sahip oluşu, emeğin çalışma yoluyla birlikte topluma aktarılması kolektif emek gücünü ortaya çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Bu kavram, tezin ilerleyen bölümlerinde detaylı olarak açıklanmıştır (Daha detaylı bilgi için bkz. Arendt, 1994).

*Homo faber* ile birlikte adım atılan bu çalışan dünya anlayışı, negatif yanlara sahip olsa da Arendt'in politika anlayışında önemli bir yer tutmaktadır. Arendt, *vita activa* hiyerarşisinde daima kalıcılığı olan bir yeryüzüne ulaşmaya çalışmıştır. Yeryüzünün kalıcılığı ancak, insanların var oldukları ve birbirlerine görünür oldukları ortak bir dünya ile mümkün olmaktadır. *Homo faber*'in sahip olduğu imalat gücü sadece, insanların ortak dünyaya varabilmesi için gerekli kalıcılığı ve istikrarı sağlamaktadır. Ortak dünya, insan eliyle üretilen dünyevileştirilmiş bir kültür alanıdır. İnsanlar, iş basamağı ile birlikte doğanın insana verdiği doğum ve ölümün sonsuz döngüsünden çıkmayı başarmaktadır. *Homo faber*, ortak dünyaya ait olmasa da iş etkinliği bu dünyanın kurulmasında önemli bir yere sahiptir (Sezer, 2017: 648).

Dolayısı ile iş etkinliğinin inşa etmeye başladığı ortak dünya düzeni, insanın biyolojik döngüsü ile ilintili olup, süreklilik ve tekrar yollarına tabiidir. Bu duruma örnek olarak Arendt, toprağın ekilip biçilmesini örnek göstermektedir. Bu örneğe göre, toprağı eken ve biçen insan bedeninin emeği yıllar içinde sürekli değişmektedir. Toprağı eken insanlar, ölümün kapıyı çalışı ile birlikte sürekli yenilenmektedir. Aynı görevin yıllarca yeni doğan insanlar tarafından ifa edilmesinin devamı sonucu toprak, ıslah edilmeye devam edilmiş olmaktadır. Dolayısı ile insani bir eserin, dünya içinde varlığını sürdürebilmesi için yeniden ve tekrar tekrar üretilmesi gerekmektedir. *Homo faber*'in üretmiş olduğu eserler, bu yönü ile kullanılsın veya kullanılsın, dünyadaki ömürleri sınırlı nesnelere (Arendt, 1994: 190). Yalnızca bir imalatçı olan *homo faber*, nesnelere üzerinde anlam ilişkisi kuramamakta ve *zoe'den* (salt hayat) sıyrılamamaktadır. Bu nedenle *homo faber*, politikanın içinde var olabilme şartlarından yoksundur (Sezer, 2017: 649).

Daha önce *Emek* başlığı altında da detaylı olarak ifade edildiği üzere Arendt'in *homo faber*'i, Marx'ın işçi kavramına tekabül etmektedir. Çünkü Arendt, politik alana katılım konusunda emek ve iş durumlarını aynı kategori altında incelemektedir. Bu kategori, *zoe* yaşamını (siyasi niteliklere sahip olmayan hayatı) içermektedir. Dolayısı ile Arendt'e göre modern zamanın *animal laborans*'ı, *homo faber* ile eş değerdir. Bu anlamda da *homo faber*, bedeni zorunluluklara bağlı olarak hayatını devam ettirmeye çalışan modern zamanın işçisidir (Young-Bruehl, 2012: 497-498).

Şu şekilde ifade edilebilir ki Arendt, *homo faber* ile birlikte, sosyal alan problemlerini analiz etmiştir. Bu analiz sonucuna göre ise Arendt, kendi kendini anlamak amacıyla üretim etkinliği yolunu tercih eden insanların, düşünme yeteneklerini gölgede bıraktıkları sonucuna ulaşmıştır. Çünkü Arendt'e göre üretim etkinlikleri, insanın düşünmesini veya düşüncesini aktararak gerçekten var olmasını sağlamamaktadır. Arendt, düşünme etkinliklerini kamusal alanda ortaya çıkan bir olgu olarak ele almaktadır. Ona göre üretim etkinlikleri, insana özgü



olan düşüncelerin tartışılabilir bir şekilde vücut bulabildiği bir alan değildir (Johnson, 2013: 58).

### 2.1.3. Eylem

Eylem, *vita activa* hiyerarşisinin en üst basamağıdır. Direnişi değil, pozitif anlamda yapabilme kabiliyetini ve muktedir olmayı ifade etmektedir (Gambetti, 2007: 6). Eylem gücü, kişiyi, *zoe* ve *bios*'un arasına sıkışmasına engel olarak, politikaya bir davet sunmaktadır. Dolayısı ile Arendt, *zoe* ve *bios* durumundan çıkış yolu olarak eylemi işaret etmektedir. Eylem gücü, belirsiz durumda olan insanı politik bir aktöre dönüştürmektedir. Dolayısı ile emek ve iş basamakları biyopolitik yönetimin bir nesnesi iken, eylem basamağı politik özgürlüğün bir öznesini temsil etmektedir. Dolayısı ile Arendt'e göre insanlık durumunun işlev bakımından iki temel kategori altında sunulduğu ifade edilebilir. Emek ve iş basamağının, *zoe* hayatı altında şekillendiği ve eylemin de *bios* hayatı olarak öne çıktığı görülmektedir (Willard, 2013: 243).

Eylem kelimesinin etimolojik kökeni, Yunanca *archein* sözcüğüne dayanmakta olup; eylemek ise, bir şeye hakim olmak veya önyak olmak gibi anlamları ifade etmektedir. Harekete geçmek anlamı ile de ifade edilebilecek bu kavram Arendt'in kelime dağarcığında, doğum ile birlikte insana verilen *eylemek yeteneğini* göstermektedir. Bu sebeple eylemek, insanın dünyada yeni bir hayata başlamasından kaynaklı olarak kendisine verilmiş, *inisiyatif alabilme yeteneği* ile eylemde bulunabilmesidir (Arendt, 1994: 242). Dolayısı ile eylem, *vita activa* hiyerarşisindeki en üst merteye olup, insan ve hayvan yaşamlarının birbirlerinden ayırt edildikleri basamaktır (Arendt, 1994: 280).

Ölümlü insanlar, dünya üzerinde kalıcı olabilmek için iş ile nesnelere üretmekte ve bu şekilde daha istikrarlı bir yaşama sahip olmanın arzusunu gütmektedirler. Bu insan yapımı dünya, her ne kadar işlevselliği yansıtıyor olsa da insanın tam anlamı ile yeryüzü üzerindeki kalıcılığını sağlayamamaktadır. Bireyin, doğum ve ölüm arasındaki hayat çizgisinde kalıcı olarak var olabilmesi için gerçekleştirdiği iki fiil vardır; düşünmek ve eylem. İnsanın düşünce gücü olmasına rağmen, bu düşüncelerini sergileyemediği takdirde arkasında bir iz bırakamayacağı için insan yine kalıcı olmayacaktır (Arendt, 1994: 236). Dolayısı ile eylem boyutu, insana geride iz bırakabilme fırsatını verdiği için *zoe*'nin değil, *bios*'un ortaya çıktığı gerçek politik yaşamdır (Kristeva, 2018: 31). Aktif olarak yaşamayı ifade eden eylem, politik yaşam için hareketliliği zorunlu kılmaktadır. Hareketliliğin mümkün olabilmesi için de insani çoğulluğun olması gerekmektedir (Johnson, 2013: 59).

Şeylerin ve maddelerin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegane etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde insan'ın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları

gerçeğine karşılık gelir. Bütün siyasi hayatın koşulunu özellikle bu çoğulluk durumu oluşturmaktadır(Arendt, 1994: 18).

İnsani çoğulluk ile birlikte eylem, ilkel aktiviteler olarak ifade edilen emek ve iş kavramlarından ayrılmaktadır. Arendt'e göre eylem, *insani birliktelik ile kurulabilmesi* niteliği nedeniyle insanı, ilkel aktivitelerden koparmaktadır. İnsani çoğulluk ise; her bir bireyin eşit, biricik ve farklı olduğu durumdur (Johnson, 2013: 59). İnsani çoğulluk durumunun içinde bireyler birbirinden farklı niteliklere sahiptir. Bu nedenle düşünmek ve konuşmak, farklılıklara sahip olan insan gruplarının kendilerini açıklamalarına fırsat vermektedir. Bu şekilde, farklı insan gruplarının birlikte bir gelecek kurmalarını sağlamaktadır. Arendt'e göre farklılıkların önemli bir etken olmasının en büyük kanıtı da insanın sahip olduğu konuşma eylemidir. Aksi takdirde, eğer insanların kişilikleri birbirileri ile aynı olsaydı, kendilerini açıklama gereksinimi duymazlar ve açıklama yapmak için konuşma gereği de duymazlardı. İstekleri ve ihtiyaçları açıklarken, yalnızca işaretlerin veya seslerin kullanılması da her iki fiilin de önemini açıkça göstermektedir (Arendt, 1994: 240). Bu sebeple, Arendt'in en büyük kaygısı olan ve aynı zamanda da politika için gerekli gördüğü tek olgu, insani çoğulluktur. Ona göre, İlah insanı yaratmıştır. Ancak insanlık ilahi değil, dünyevidir. Politika, farklı varlıkların karışarak bir arada olabilmesi ile ilgilenmektedir (Cassin, 2018: 84). Bu nedenle kolektif eylem, insani farklılar ile orta noktada bulunduğu farklılıklardan anlamlı bir bütün oluşturmaktadır (Gambetti, 2007: 7).

İnsanlar konuşarak, eylemde bulunarak ve farklılıklarını açıkça ifade ederek *ben buradayım* demektedirler (Arendt, 1994: 241). Her insan, çoğulluğun tekil hali olup, ayrı olarak var olamamaktadır (Cassin, 2018: 84). Ancak buna rağmen kimi insanlar da yalnızca bedeni zorunluluklarının gerektirdiği işlerle meşgul olabilirler ve hayatlarını bu şekilde sürdürebilirler. Oysa bu durum, *vita activa'nın* hiçbir özelliğini taşıyamamaktadır. Farklılıklarını açıkça göstermeyen insan, yaşarken ölmüş demektir. Arendt'e göre insan, doğumundan sonra konuşarak kendisini ifade ettiğinde ikinci kez doğmakta ve konuştuğu müddetçe yaşamaktadır (Arendt, 1994: 241). Bu nedenle Arendt'e göre eylem, ifşa edici bir niteliğe sahiptir. İnsanlar, kim olduklarını açıklarken konuştuklarında, kamusal alanda görülebilir ve işitilebilir olmaktadır. Dolayısı ile insanlar, ağızlarını açtıkları andan itibaren izole olmaları mümkün olmadıkları için var olmaktadır (Johnson, 2013: 59).

Dolayısı ile Arendt'in eylemi, bedensel zorunlulukları tamamen geride bırakarak kişinin kendisini politikaya adanmasıdır. Ancak bedensel zorunluluklardan ve özel alandan bütünüyle nasıl kaçılacağına dair Arendt, bir çözüm yolu sunmamaktadır. Arendt'e göre politika içinde var olmak, yaşarken ölmeyi ve gerçekten mutlu olmayı ifade etmektedir. Bu durumda Arendt ile aynı görüşü paylaşmayan insanların kamusal alanda nasıl söz sahibi olacağı da

Arendt tarafından dile getirilmemiştir. Çünkü Arendt'e göre politikaya katılmak istemeyen insanlar, tamamen *zoe* hayatı durumundadır (O'Sullivan, 1981: 241).

Arendt'e göre insan, ürettiğinden çok daha fazlasıdır. Ancak, bu yönünün görünür kılınabilmesi için politik bir sahaya muhtaçtır (Jonhson, 2013: 60). Bu politik saha, Arendt'in kelime dağarcığı içinde yer alan ortak dünyadır (Berkday, 2012: 52). Ortak dünya bütün vatandaşların aralarında sağlam bir bağ kurmaları ile ortaya çıkmaktadır. Ortak bir kamusal alanda, bütün yurttaşların dahil olduğu ve eylemleriyle kendilerini gösterebildikleri siyasi bir ortaklıktır (Chiba, 1995: 534-535). Eylemin ön koşulu olan çoğulluk, ortak dünyada ortaya çıkmaktadır. Eylemde bulunan birey, çaba göstermeli ve diğer insanlar arasında ifşa olmuş olmalıdır. İfşa olan insanların eylemleri sınırlandırılmamalıdır. Politik yaşam, yalnızca eylemle birlikte yaratılabildiği için kişinin eylemlerine çitler çekilemez. Kişilerin eylemlerine sınırlar çizebilecek tek şey yasalar ve kurallardır. Dolayısı ile Arendt, konuşma yetisi ile var olabilen politikayı, konuşma yetisi ile sınırlamaktadır. Arendt için büyük eylemler, büyük sözlerle aynı anlamdadır (Berkday, 2012: 52). Bu sebeple Arendt'e göre konuşmak, insanın sahip olduğu en büyük yeteneğidir. Yalnızca kullanışlı bir iletişim tekniği olmayıp, aynı zamanda da önemli bir araçtır. Eylem, konuşmadan ayrı düşünülmeceği gibi, konuşma da eylemden ayrı düşünülemez. Konuşmadan eylem mümkün olmadığı için eyleyen kişi de ortadan kalkmış olmaktadır. Arendt'in tasvir etmiş olduğu eyleyen kişi, konuşan ve eylemde bulunan kişidir (Arendt, 1994: 244). Eylem, bu şekilde yalnızca söz ile sınırlı kalmayıp, yapmak fiiline dönüşmektedir (Arendt, 1994: 268).

Eylemekle birlikte kişi, kamusal alanın içine doğmaktadır. Farklılıkların bir arada olduğu alanda konuşan ve eylemde bulunan birey, eşitler arasında yerini almaktadır. İnsanın zorunluluklarından özgürleşmesi ve insanileşmesi ancak eylemesine bağlıdır (Doğanay, 2018: 213). Çünkü eylemenin en önemli özelliği, yurttaşı gerçekten var etmesidir. Farklılıklarını sergilemeyen yani eylemeyen insan, aslında yok olmaktadır. Eyleme fiilinin gerçekleştirildiği mekan, kamusal tartışma mekanı olup, insanlar burada fiziksel olarak var olmaktadır. Arendt için varlık, görünen şeylere atfedilen bir ifadedir. Bu ifadenin ışığında, görülmeyen bir insan da varlık olmamaktadır. Arendt için bu insanlar gelip geçicidir. Dolayısı ile yurttaş olmak kalıcı olmak demektir (Arendt, 1994: 272). Arendt için eylemin ilk ve gerçek prototipi Antik Yunan'da uygulanmıştır. Arendt, Antik Yunan'da eyleme verilen önemi, Antik Yunan efsanelerinde kahraman olarak bilinen yarı-tanrı Akhilleus'u örnek göstererek açıklamaktadır.<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Bu noktada Arendt, kamusal alanda eyleyerek insanın ölümsüz olabileceğini ifade etmektedir. Bu düşüncesini Antik Yunan Kahramanı Akhilleus'un yaşamına gönderme yaparak açıklamaktadır. Truva savaşına katılmak isteyen Akhilleus'a tanrılar iki seçenek sunmuştur; ya savaşa katılmayıp ömrünü mutlu tamamlayacak ya da savaşta ölecek ancak, her zaman kahraman olarak hatırlanacaktır. Akhilleus, isminin daima hatırlanması için uzun ve mutlu bir ömür yerine savaşta öleceği kısa bir hayatı seçmiştir (Erhat, 1996: 25-28).

Akhilleus, savaşta ölümlü kahraman olarak iz bırakmayı seçmektedir. Arendt için eylemek de dünyada yaşananların boşa gitmemesi için insanın geride izini bırakmasıdır. Kent devletlerinde bu ruh açıkça görülmüş ve insanların eylemesine yönelik olarak doğan bir tutku oluşmuştur. Bu nedenle Yunanlılar, biyolojik olan *zoe* yaşamını, siyasi işlerinden tamamen ayırmışlar ve biyolojik hayatı, siyasi etkinliklerin kapsamında görmemişlerdir (Arendt, 1994: 265-266). Açıkçası polis, yurttaşların farklılıklarını ortaya koyabilmesi ve isimlerini ölümsüzleştirebilmeleri için sunulan bir fırsat olmuştur (Arendt, 1994: 269). Polis, insanların birlikte eyleme buldukları, konuştukları ve her zaman aynı amaçla eylemeyi sürdürdükleri bir örgütlenmedir. Eylemek için kamusal alanın oluşturulduğu ve yurttaşların gerçekten var oldukları yerdir (Arendt, 1994: 272). Ancak eylemin, öngörülemez ve geri alınamaz bir kuvvet olması nedeniyle, kamusal alanda yurttaş olmak demek, aynı zamanda sözlere sadık kalmak demektir (Arendt, 1994: 324). Bu nedenle, polisin içinde oluşturulan kamu alanına katılan yurttaşlar sayıca sınırlı tutulmuş ve yurttaş olmak da siyasete katılan bireyin, yalnızca eylemesi ile gerçekleşmiştir. Bu nedenle Arendt'e göre, polisin içindeki kamusal alanı kamusal yapan Atina değil, Atinalılar olmuştur (Arendt, 1994: 267).

Özetle bu bölümde, Arendt tarafından kaleme alınan ve insanlık durumu şeklinde ifade edilen *vita activa* hiyerarşisi incelenmiştir. Arendt, *vita activa* (aktif yaşam) ile birlikte insanın varoluş koşulları olarak emek, iş ve eylem durumlarını ileri sürmüştür. İnsanlık durumunda emek, insanın doğal metabolizması ve canlı bedeninin sahip olduğu emek gücünü ifade etmektedir. İş durumu ise, eli ile kalıcı eserleri yaratabilen insanın dünyevi yaşamı olarak tanımlanmaktadır. Eylem durumu ise, kişinin düşünebildiği ve bu düşüncelerini fiile dökülebildiği *eyleme* durumunu ifade etmektedir. Arendt'e göre emek ve iş durumları, insanın diğer canlılardan statü olarak henüz ayrılmadığı aşamayı oluşturmaktadır. Emek durumu insanı, politikanın öznesi olmaktan uzaklaştırarak, onu nesneleştirmektedir. Dolayısı ile nesneleşen insan, politik alanda olması gerekirken, siyasetin dışına itilerek kamusal alandan çekilmektedir. Emek durumunda insan, kamusal alandan çekildiği için insana özgü olan etkinliklerini kaybetmiştir. Hayatını idame ettirmek için maddi yönden hayatta kalmak amacıyla politik bir aktör olmaktan uzaklaşmıştır. İş durumunda yer alan insan ise, kalıcı eserleri üretmesi sebebiyle toplumun içinde emeğin aktarımını ve dolaşımını sağlamaktadır. Bu aşamada da insan konum olarak politik bir aktör değil, nesne konumundadır. Ancak bu noktada insan, üretme gücünden kaynaklı olarak, dünyayı dönüştürme gücüne sahiptir.

Emek ve iş durumu, bedensel zorunlulukların oluşu sebebiyle siyasal nitelikli olmayan *zoe* hayatını simgelemektedir. Eylem ise; insanın, politika ile mümkün olabilen iyi hayata (*bios politikos*) geçişini ifade ederken, aynı zamanda da insanın, kamusal alana ve ortak dünyaya

katılımını sağlamaktadır. Çünkü eylem, insanın inisiyatif olarak politik alanda muktedir olma gücüne erişmesini sağlamaktadır. İnsan, politikanın öznesine dönüşerek farklı ve biricik yönlerini diğer insanların önünde açıklayabilmektedir. Eylem durumu, insanın kamusal alanda kendisini ifşa ederek *siyasal nitelikli iyi hayat anlayışı* idealine ulaşmasıdır. Dolayısı ile Arendt, *bios politikos* olan iyi yaşam anlayışına erişebilmenin yolunun, bedensel zorunlulukları özgürleştirme yolundan geçtiğini ifade etmektedir. Bu zorunluluklardan özgürleşemeyen birey, kamusal alana dahil olamadığı için gerçek yaşam olan politikadan uzak kalarak, emek ve işin kısır döngüsünde sıkışmaktadır.

Bu doğrultuda ifade edilebilir ki Arendt, emek ve iş durumlarını *zoe*, eylemi ise *bios* olarak nitelendirerek aslında iki ayrı yaşam biçimini ortaya koymuş ve birey- kamusal alan yaklaşımını da biyolojik bir temelin üzerine oturtmuştur. *Bios*, bireyin kamusal alana doğuşunun anahtarıdır. Bu sebeple ilerleyen bölümde, Arendt'in kamusal alan hakkındaki düşüncelerine ve bireyin, kamusal alanda nasıl yer edindiğine yer verilecektir. Bu doğrultuda Arendt'in gözünden, kamusal alanın doğuşu ve yok oluşu aktarılacaktır.

## 2.2. Arendt'te Kamusal Alanın Doğuşu ve Biyopolitikanın Yeri: Doğumluluk ve Ölümlülük

Bu bölümde Arendt'in, doğumluluk ve ölümlülük kavramlarına yer verilmiştir. Doğumluluk ve ölümlülük kavramları, kamusal alana doğuşu biçimlendirmekte ve iktidarın, yurttaş üzerindeki eylemlerini şekillendirmektedir. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde bu kavramların, kamusal alan üzerindeki yaratma ve yok etme gücü incelenerek biyopolitik perspektiften analizi gerçekleştirilmiştir.

Arendt'e göre yaşam, doğumluluk ve ölüm basit kavramlar olmamakla birlikte insanlığın varoluşunun en genel durumudur. Doğumluluk durumu, aktif yaşamı ve eylemi kapsayan insanlık durumu olup, doğum ve siyaset arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır (Ryan, 2018: 299). Arendt, siyasetin içindeki doğum kavramının izini sürerek politika ile özdeşleştirir ve doğum ile ortaya çıkan kişiye şu önemli soruyu sorar: “*sen kimsin?*” Bu soru, koşulları değiştirme yeteneğine sahip olarak hareket edebilecek, eyleyebilecek insanın aslında kim olduğunu bulmasını ve keşfetmesini amaçlamaktadır (Ryan, 2018: 300). Arendt'in politik felsefesinde önemli yer tutan eyleyen insan anlayışını da temel bir soruyla başlamaktadır: *Biz kimiz?* Arendt, *İnsanlık Durumu'nda* bu soruyu tartışarak insanın “*kim*” veya “*şey*” olduğuna karar vermiştir (Kristeva, 2018: 52). Arendt'e göre insanın özü doğası değildir. İnsanın özü, *kim* olduğunu ortaya serdiğinde başkaları tarafından fark edilen kimliğidir. Gerçekte *kim* olduğunun ifşasıdır. Bu nedenle ölümlü dünyada zorunluluklarla yaşayan ve eylemeyen insan,

şey'dir. Yalnızca kendisini ifşa eden ve gizli varlığını aşikar kılan insan *kim* olmaktadır (Kristeva, 2018: 55).

Bu sebeple Arendt için kamusal alanda var olmanın anahtarı eylemdir ve eylem de yalnızca *homo politicus*'a ait bir kavramdır (Özalp, 2011: 26). Eyleyen insan, kamusal alana doğumluluk yolu ile girmektedir (Arendt, 1994: 81). İnsanın eyleyebilir olabilmesi için beklenmedik olanı yapması, farklı ve benzersiz olması gerekmektedir. Her doğumla birlikte dünyaya benzersiz ve farklılıklarla dolu bir insan daha gelmektedir. Bu nedenle eylemek, doğmakla başlamaktadır. Bu durum, doğanın bir mucizesidir. Eylemek, benzersiz olan insanın doğumu ile başlamaktadır. Her insan eşsiz bir varlık olarak doğmaktadır. Eşsiz bir insan doğduğu zaman, önceden belirlenmemiş olan ve bu nedenle de farklı mucizelere gebe olan bir insan doğmaktadır. Daha sonra bu benzersiz insan, konuşma eylemini kullanarak kendi benzersizliğini ortaya dökmekte ve aslında *kim* olduğunu ortaya koymaktadır (Arendt, 1994: 243).

Eylemin bir niteliği olan *eylemin öngörülemezlik durumu*, kişinin doğmuş olma durumundan kaynaklanmaktadır. Çünkü her doğumla birlikte farklılıklar doğmaktadır. Bu farklılıkların doğuşu insanı, aynı olasılıklara ve aynı insanlara hapsolacağı ebedi bir kısır döngüden çıkarmaktadır (Arendt, 1994: 336). Bu sebeple, Arendt'e göre her eylem bir mucizedir. Doğanın her yeni doğumla, yeni eylemle birlikte ortaya koyduğu bu sonsuz ihtimaller, eylemi *başlangıçla* eş anlamlı kılmaktadır. Başlangıç mucize ise, insan da bu durumda mucizeleri ortaya koymaya muktedir olan kişidir (Arendt, 2012: 229). Dolayısı ile insan, hem bir başlangıç hem de başlangıcı başlatandır. Eylem yetisi insanların kendi gerçeklerini inşa etmelerini sağlayan mucizelerdir. Eylemin politik alanı dönüştürme ve geliştirme gücü bulunmaktadır. Politik özgürlüğe sahip bir birey, var olan politik düzeni yeniden inşa etmeye de muktedirdir. Bu nedenle gerçekten özgür olan insan, eylemde bulunduğu takdirde inşa etmeye başlamış demektir. Bu nedenle doğum olduğu sürece, yeni eylemlerde doğmaya devam etmektedir. Arendt'e göre, hiçbir insanın doğmama olasılığı da vardır. Ancak bu uzak bir olasılıktır. (Arendt, 2012: 231).

Tamamen siyasi nitelikli bütün görüngüler gibi insan eylemi de insani çoğulluk durumuna bağlıdır ve eylemleri ile tepkileri, henüz orada bulunan ama bir süre sonra ayrılacak olan insanlar tarafından öngörülmesi mümkün olmayan yabancılarca, yeni gelenlerce insan dünyasının durmadan istila edilmesine sebep olan doğarlık (doğuyor olmak) gerçeğine dayandığı oranda, insan yaşamının temel koşullarından birini oluşturur (Arendt, 2012: 88).

İnsanı *kim* yapan, kişinin doğumundan itibaren sahibi olduğu kendi yaşamsal sürecidir. Arendt'e göre beden, bu yaşamsal süreci oluşturan kaynaktır. Bedenin kendisi, doğurganlığın ve bedensel ihtiyaçlardan kaynaklı işlerin ortaya çıktığı alandır. Beden, doğanın metabolizmasını uygulayarak türün sürekli ve kesintisiz olarak yeniden üretimini gerçekleştirmektedir. Aynı zamanda da insana karşılaması zorunlu olan bir takım ihtiyaçlar da sunmaktadır. Bu nedenle biyolojik yaşamın bizzat kendisi olan *zoe*, Arendt tarafından insanın *sıfır noktası* olarak adlandırılmıştır (Kristeva, 2018: 57). Çünkü beden, doğayı asla aşmamakta daima doğanın içinde kalmaktadır. Bu nedenle bedenin gerçekleştirdiği bütün faaliyetler özel alanın içine dahil edilebilecek unsurlardır. Beden ve iş, birlikte yalnızca türe ve türün devamlılığına hizmet etmektedir (Kristeva, 2018: 58). Her yeni doğum, yeni bir insan demektir. Bu sebeple *başlangıç*, doğumla birlikte dünyaya gelen her yeni insanla garanti altına alınmış olmaktadır. Doğum, insandır ve insan da başlangıçtır (Berktay, 2012: 246).

Bu durumdan kaynaklı olarak beden, kişinin paylaşmadığı tek şeydir. Kişinin bedeni, kendi bedeninin gerçekleştirdiği işleri ve görevleri dolayısıyla özel mülkiyetin kapsamına girmektedir. Beden ve iş, özel alana aittir. Kişinin bu durumdan uzaklaşması için *kim* olması, *zoe*'den ve aslında kendi bedeninden uzaklaşması gerekmektedir. Ancak kişi bu süreci gerçekleştiremez ise, insanın kendi kendisine yabancılaşma süreci ortaya çıkmaktadır. Kişinin kendisine yabancılaşması insanın kamusal alanda diğer insanlar tarafından fark edilmemesi ile ilişkilidir. Çünkü Arendt'e göre insan, yalnızca görüldüğü kadar var olmaktadır. (Kristeva, 2018: 58).

Beden, içinde daima haz ve acı barındırmaktadır. Haz ve acı, emek ile eylem ilişkisinde rol oynamaktadır. Kişi bedeninin hazları ve acılarına yoğunlaştığı müddetçe kendi bedeninin esiri olmaya başlamaktadır (Kristeva, 2018: 58). Bedensel getirilere yoğunlaşan insan, eylemde bulunma yetisini kaybetmeye başlayarak kendisine yabancılaşmaktadır. Dolayısı ile Arendçi beden apolitiktir (Kristeva, 2018: 59).

Arendt, birinci doğumu belirtmek için özellikle *çıplak bedensel varoluş* kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Çünkü Arendt'e göre çıplak vücut, yalnızca fiziksel görünümünden ibaret olan bir bedendir. Eşsiz veya farklı bir yanı yoktur (Champlin, 2013: 157). Bununla birlikte saf biyolojik hayat şatları, bedene ve özel alana ait yükümlülükler getirdiği için insanı gerçekten özgür kılmamaktadır. Politik özgürlüğün sağlanabilmesi amacıyla ikinci bir doğum gereklidir (Champlin, 2013: 162).

Arendt'e göre beden verilidir. Değiştirilemez ve baştan kabul edinilmiş bir parça olup, *zoe*'ye aittir. *Bios*'a dönüştürülmesi gereken bir parçadır (Kristeva, 2018: 63). Dolayısı ile beden, eğer doğaya sınır çizgisini çekebiliyorsa ve doğanın kendisine verdiği zorunluluklardan

özgürleşebiliyorsa, bu kendisine sınır çizmesidir. Çünkü biyolojik yaşamın kendisine sınır koyularak değiştirilmesi bir mucizenin yaratılmasıdır. Bu nedenle kullanılan *mucize* terimi durumun önemini ve zorluğunu da ifade etmektedir (Champlin, 2013: 162). Bedeni, *zoe* durumunda eşsiz kılan bir özelliği yoktur. Bu nedenle *bios'a* dönüşenebilen bedenler yani çoğulluk durumu, eylemin koşulu olmaktadır (Kristeva, 2018: 65). Eylem ve konuşma yolu ile *bios'a* dönüşen insan, insanların dünyasına gerçek bir adım atmaktadır. Bu adım, kişinin fiziksel görünümüne bürünmüş olduğu anlamına gelmektedir. Arendt'in de ifade ettiği gibi gerçekten görülebilir olmaya başlamıştır. Kişinin, kendi kendisinin farkına varması ile ikinci bir doğum gerçekleşir ve kişi, ikinci kez doğmuş olur. Bu ikinci doğum kamusal alana ve dünyaya doğmaktır (Söderbäck, 2018: 275). Biyolojik doğuma artı olarak dünyaya tekrar doğmak da eylem ve sözün olduğu kamusal alanın içine dahil olarak gerçek insani yaşama kavuşmaktır (Kartal, 2018: 208). İnsanların bir araya gelmesiyle mümkün olan kamusal alan, ikinci doğuş sonucu oluşmuştur. İnsanlar ikinci doğumlarında birbirlerine cevap verir ve tartışırlar. Farklı düşünürler, farklılıklarını sergilerler ve fikirler üretirler. Bu durum, ilk doğumla doğan yeni fikirlerin, benzersizliklerin ve söylemlerin hayata geçişini mümkün kılmaktadır (Ryan, 2018: 299). Doğum, özel alana değil, kamusal alana ait bir olgudur (Kartal, 2018: 206).

Bu doğrultuda dile getirebilir ki Arendt'in birinci doğum ile ifade etmek istediği, kişinin biyolojik alanın kontrolünün, kişinin kendisine ait olmasıdır. Emek ve iş kavramlarını aynı çatı altına dahil ederek bu kavramları, biyolojik hayat olan *zoe'ye* dair kavramlar olarak nitelendirmiştir. Kişi eyleme geçmediği için *zoe* ile doludur. Kişinin *bios* yaşamına dahil olabilmesi için önce potansiyelinin olduğu gerçeğini kabul etmesi gerekmektedir. Bu aslında doğanın, insana sunduğu mucizevi yeteneği kabul etmesidir. Bu sebeple birinci doğum durumu ve *zoe* yaşamı, kişinin kendi bedeninin kontrolüne sahip olamadığı aşamadır. Ancak ikinci doğumla birlikte bedenini *bios'a* dönüştürebilen kişi, başkalarına bu yeteneklerini gösterebilir ve takdir kazanabilir. İkinci doğum, insanın mucizevi olarak eylem aşamasına geçmesidir. Bu sebeple ikinci doğum, politik yaşamın kazanılarak elde edilmesi ve kişinin kendi kontrolünü ele almasıdır (Braun, 2007: 19).

*Vita activa*, yaşamın kutsallığını kabul etmektedir. Ancak Arendt'e göre ise insanlar, yaşamın kutsallığını unutmuşlardır (Arendt, 1994: 429). Ona göre yaşamın başlangıcının kutsallığı o kadar büyüktür ki insanlara yeni başlangıç yapma şansı vermektedir. Arendt, devrim sonrasında yeni bir siyasi başlangıç yapabilme gücünü insanoğluna veren gücün bu olduğunu düşünmektedir (Söderbäck, 2018: 274). Ancak yaşamın kutsallığı, zaman içinde dünyevi hayat ve dünyevi hayatta çalışma koşullarına dönüşmüştür. Oysa bu durum Arendt için gerçek



ölümlülük halidir. Çünkü modern zamanın insanları, siyasi yaşamlarının itibarını tamamen yitirmişlerdir. Ölümsüz olan yalnızca yaşamın kendisidir. Asıl ölümlülük hali insanın tamamen unutulup gitmesidir. Modern çağ itibari ile emek merkezli hayat biçimi tercih edilmiştir (Arendt, 1994: 427). Öyle ki Hristiyanlık ile birlikte Batı düşüncesine yerleşen bireysel ölümsüzlük fikri Arendt için bedensel çalışmaya yönlendiren bir etken olmuştur (Arendt, 1994: 429-430).

Hristiyanlık ve Batı düşüncesi her ne kadar yaşamın kutsallığını dile getiriyor olsa da olumlu bir emek felsefesi geliştirememiştir. Bunun nedeni *vita activa* yerine sorgusuz sualsiz *vita contemplativa*'yı öne sürmeleridir. *Vita contemplativa*, politik hayatın öznesi olmaktan vazgeçen insanın, eyleyen ve yaşayan insan olma durumundan çıkarak ölümlülük haline geçmesidir. Bu sebeple *vita contemplativa*, *vita activa* hiyerarşisinin tersine dönmüş halini anlatmaktadır. Emek durumu, eylem durumunun yerini almaktadır. İnsanlar, eylem aşamasına geçmemekte ve yalnızca düşünme aşamasında kalmaktadır. Bu sebeple politikanın aktörü değil nesnesi olmaktadır. Arendt'e göre insanların, sonraki hayata hazırlık amacıyla kendi hayatlarına ve özel alanlarına çekilmeleri, onları politik yaşamdan koparmıştır. Bu durumun ana nedeni de Hristiyanlık dini ile birlikte insanların, ölümden sonraki yaşama hazırlık yapmak amacıyla dünyevi hayattan vazgeçmeleridir. Yalnızca sonraki hayata hazırlanmaya başlayan bu insanlar politik alandan çekilmiştir. Bu gelişme itibari ile tefekkür yaşamı ağır basmış ve aktif yaşamın yerine tercih edilmiştir. Bu sebeple *vita contemplativa*, Arendt için ölümlülük halidir. Ölümlülük durumu, politik alandan çekilmeyi ve gerçek özgürlük olan kamusal alandan uzaklaşmayı ifade etmektedir. Bu sebeple doğumluluğun tam aksi yönündedir (Arendt, 1994: 432). Bu sebeple de modern çağ her ne kadar yaşamın kutsallığına atıfta bulunsa da gerçekte kitle katliamlarının yapıldığı bir çağdır. Çünkü Arendt'e göre modern çağ insanı, ölümlülük durumuna geçmiştir. Ancak yukarıdaki bölümlerde de ifade edildiği üzere, Arendt'in ölümlülük durumuna geçen insan için sunduğu çözüm yolu insanın, bedensel zorunluluklarından kurtularak politik sahaya yeniden dönmesidir (Berktaş, 2012: 246).

Bu sebeple Arendt daima, insanın ölümlü olduğunu değil doğumlu olduğunu vurgulamıştır. Çünkü politikanın ortaya çıkış nedeni muhtaç insanları korumak veya insanların birbirlerine zarar vermelerini önlemek değildir. Politikanın ortaya çıkış nedeni insanın, doğumluluk ile kazandığı öngörülemez ve farklı eylemde bulunabilme yetisini görünür dünyada mümkün kılmaktır (Berktaş, 2012: 240-241). Doğum, büyük bir mucize olduğu için insanlığa politikanın içinde yeniden doğma şansını vermektedir (Kartal, 2018: 209). Her eylem bir doğuşa tekabül etmektedir (Kartal, 2018: 210). Her doğum da eylem gerçeğine tekabül ettiği için politik alanı şekillendirmektedir (Ryan, 2018: 300). Dolayısı ile birey, bedeninin tüm

varlığı ile siyasal hayatta var olmayı seçer veyahut tüm varlığı ile siyasal yaşamdan çekilir (Moruzzi, 2008: 231).

Arendt'in kamusal alanın şekillenmesi dair duyduğu umut, ikinci doğumun mucizesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısı ile o her doğuma atfettiği önemi İncil'de yer alan şu cümle ile ifade etmektedir: Müjdeler olsun! Bu çocuk bize geldi! Arendt'e göre iktidarın kurduğu düzene karşı direnme potansiyelini barındıran şey, biyolojik doğumun vermiş olduğu umuttur. Her yeni doğum var olan düzeni değiştirme kudretine sahip olan eylemin doğumudur. Dolayısı ile iktidar mekanizması tarafından kontrol edilen bedenlerin, gerçekte ikinci doğumla birlikte özel alandan özgürleştirilebileceklerine dair olan düşünce yapısını ifade etmektedir (Özakın, 2019: 501-502).

Arendt'in amacı, yalnızca totalitarizm karşıtı bir politik analiz gerçekleştirmek değil aynı zamanda da ölüm politikasının içinde bir yaşam politikası oluşturmaktır (Kartal, 2018: 205). Bu nedenle Arendt, doğumluluk fikri ile birlikte biyopolitik literatüre pozitif bir katkı sağlamıştır. Bu yönü ile bu kavramlar, Foucault'tan itibaren ilerleyen biyopolitik kanona da önemli bir argüman sunmuştur (Kartal, 2018: 211-212). Sonuç olarak Arendt'in doğumluluk düşüncesi, ölümlülüğün aksine mucize kavramına denk düşecek kadar pozitifdir. Üstelik Arendt için bu mucize, eylemin ve çoğulluğun yarattığı bir ışığa dönüşerek, siyasal olanı aydınlatabilecek kadar güçlü bir ışıktır. Bununla birlikte de yukarıda ifade edilen açıklamalar doğrultusunda doğumluluk ve ölümlülük kavramları, biyopolitik niteliğe sahip kavramlardır (Dinçer, 2017: 76).

### **2.2.1. Kamusal Alanda Var Olmak ya da Olmamak: *Vita Activa* ve *Vita Contemplativa***

Arendt'e göre, *birlikte nasıl yaşayabiliriz?* Sorusu hiçbir zaman cevaplanması kolay bir soru olmamıştır. Bu nedenle ona göre, Antik Yunan'da da *bir arada nasıl yaşayabiliriz?* Sorusu her zaman önemli bir soru olmuştur. Birlikte nasıl yaşayabileceklerini detaylı bir şekilde tartışmak önem teşkil etmiştir. Çünkü kamusal alana katılımı sağlamak modern dönemin aksine siyasi bir zorunluluk olarak görülmemiştir (Dinçer, 2017: 20).

Arendt'e göre de kamusal alan ve özel alan ayrımı ilk defa Antik Yunan Kent Devletleri ile birlikte ortaya çıkmıştır. Yurttaşlar, kent devleti ile birlikte iki farklı alana dahil olmuşlardır. Bu durum Arendt'in yurttaşlık düşüncesini etkilemiştir. Çünkü Arendt'e göre, yalnızca kendi yaşamı ile ilgilenen insan *idiottur*. Arendt'in *idiot* tanımı Aristocu düşünceye dayanmakta olup, günümüz kullanımı olan budala veya aptal gibi anlamlara gelmemektedir. Arendt'in bu terimle, kamusal alanda var olmayan ve yalnızca özel alanına hapsolan insanı ifade etmektedir (Olgun, 2017: 49). Antik Yunan'da ise siyaset, politik yaşam ve politik olmayan yaşam olarak ikiye

ayrılmıştır. *Polis*, siyasi yaşam alanının bizzat kendisi olan kamusal alan ile eşleştirilirken, *Oikos* ise özel alana ait olan, siyaset dışı yaşam alanı olarak adlandırılmıştır (Dinçer, 2017: 29).

Antik Yunan'da yurttaşların nitelikleri kamusal alanı doğrudan etkilemiştir. Bu sebeple kentte kamusal ve özel alan keskin bir biçimde ayrılırken, bu ayrım aynı zamanda yurttaşların meşgul oldukları işlere de yansımıştır. Kamusal alana ait işler, yalnızca kamusal alana ait olmuştur. Bu nedenle özel alana ait işleri gerçekleştiren bireyler, aktif yurttaş kategorisine dahil edilmemiş ve bu insanlar, küçük - önemsiz işlerle uğraştıkları gerekçesiyle eleştirilmişlerdir (Özalp, 2011: 26). Bu sebeple Arendt için polis kavramı, kelimenin tam anlamı ile *siyasal olan* olmuştur. Kent devletinden türetilen bu kelime Arendt'e göre, siyasal alanın özünü yansıtmaktadır. Bu nedenle Arendt için polis sadece bir yönetim biçimi değil, özgürlüğün gözle görülebildiği ve üzerinde eylemin gerçekleştirildiği bir tiyatro sahnesidir (Arendt, 2012: 209).

Arendt'e göre kamusal alan, insanın insan olabilmesi için ihtiyacı olan yerdir. Özel alan ve kamusal alanın iç içe geçmiş olması ve özel alanın *mahremiyet* anlamında düşünülmesi Arendt'e göre Roma geleneğinden itibaren günümüze uzanan yanlış tanımdır. Dolayısı ile Arendt, bu tanıma karşı çıkarak *birlikte nasıl yaşayabiliriz* sorusuna tekrar dönmektedir. İnsan, tek başına yaşayamayan bir varlık olduğu için topluma her daim ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle kamusal alan içinde olmak zorundadır. Bu alanda eyleyebildiği müddetçe özgürdür (Olgun, 2017: 50). Modern dünyada kamusal ve özel alan olan *zoe* ve *bios*, giderek iç içe geçmiş ve anlamları birbirlerine karışmıştır. Bu karışılıktan çıkabilmenin yolu ise, insanın kamusal alanda var olabilmesidir (Urgancı, 2019: 252).

Arendt'e göre kamusal alan, siyasi yaşam tarzının en iyi şekilde yansıtılması ile ilişkilidir. *Vita activa*'nın emek ve iş basamakları, politik hayata dahil değildir. Eylemin hayata geçebilmesi için insanın *bios politikos*'a dönüşmesi gereklidir. *Bios politikos*, insani olan yaşam tarzı olmakla birlikte haricinde kalan hayat biçimi, gerçek veya özerk değildir. İnsanlar, yararlı olan nesnelere hayatın getirmiş olduğu zorunluluklardan kaynaklı ürettiklerinden, *bios politikos*'a dahil olduklarını düşünmektedirler. Ancak özgürlük, diğer insanların isteklerinden, arzularından ve ihtiyaçlarından bağımsız olarak hareket etmenin sonucu oluşmaktadır (Arendt, 1994: 26).

Antik Yunan'da da köleliğin, kente sağladığı bedensel iş gücü sayesinde yurttaşlar bedenlerinin getirmiş olduğu zorunluluklardan arınmışlardır. Toplumda mesai gerektirerek yapılması gereken zorunlu bütün işlerin köleler tarafından gerçekleştirilmesi, yurttaşlara boş zaman kazandırmıştır. Bu sayede yurttaşlar da siyasete aktif olarak katılabilmiş ve devlet işleri ile ilgilenebilmişlerdir (Hüner, 2013: 1-2). Bedeni olarak yıpratılan iş ve mesleklerle meşgul olan vatandaşlar, yurttaş olarak kabul görmemişlerdir. Ticaret ve zanaat gibi işler aktif bir yurttaşın

yapması gereken işler değildir. Çünkü bedensel emek isteyen bu tür meslekler yalnızca kölelere ait olması gereken işler olarak düşünülmüşlerdir. Bu meslekler, yurttaşın kendisini kamusal alana tamamen adanmasına engel olan mesleklerdir. Bu durum doğal kölelik olarak kabul edilmiştir (Bakırezer, 2008: 26). Bu nedenle *bios politikos* yani siyasal nitelikli iyi hayat anlayışı, kendisini yalnızca agorada var edebilecek bir olgudur. Kamusal alana, yalnızca kamusal alana ait işlerle girebilmek, gerçek iyi hayat anlayışını ifade etmektedir (Yükselbaba, 2008: 230). Çünkü Arendt'e göre de siyasi yaşam biçimi, salt yaşamın zorunluluğu olmaktan çıkmalı ve zorunluluklar hayatı, *bios politikos'tan* (siyasal olan iyi hayat düşüncesinden) tamamen ayrılmalıdır. Aksi takdirde, insanın gerçek özgürlüğü olan politik özgürlük yerine, özgürlüğü ekarte eden despotik bir yaşam tarzı ortaya çıkmaktadır. Polisin yaşam biçimi bu ayrımı gerçekleştirerek, siyasal yaşamın sahip olması gereken nitelikleri göstermiştir (Arendt, 1994: 26).

Arendt'in *özgür olmak* ile dile getirmek istediği özgürlük düşüncesi, Antik Yunan Kent Devletlerinde var olan özgürlük anlayışıdır. Özgür olmak isteyen insan, öncelikle kendisini yaşamın getirmiş olduğu zorluklardan arındırmış olmalıdır.<sup>12</sup> Daha sonra ise, kendisini eylem ve söz ile kamusal dünyaya dahil etmelidir. Yurttaşlar birbirleri ile ilişki kurmalıdır (Yılmaz, 2007: 228). Arendt'in özgürlük anlayışının Antik Yunan'ın politik yapısı ile doğrudan ilişkili olması Arendt'in, ütöpik olması gerekçesiyle eleştirilmesine neden olmuştur. Şehir devletinin refahı, köle ekonomisine dayalı olduğu için günümüz toplumunda bu özgürlük anlayışının uygulanması güçtür. Bununla birlikte Arendt, yalnızca politikaya gönlünü vermiş insanların, politikanın içinde olmasını ve olmak istemeyenlerin de oy haklarından yoksun bırakılmasını önermiştir. Bu çözüm yolu da ütöpik olduğu gerekçesi ile eleştirilmiştir (O'Sullivan, 1981: 240). Arendt'e göre gerçek özgürlük, yalnızca eylemin gücü ile mümkün olduğu için özel alanın özgürlük ile ortak bir noktası yoktur. Eylemek, siyasi olarak örgütlenmiş bir politika alanı içinde mümkündür. Bu nedenle politikanın içinde olmak isteyen herkes, özel alanından vazgeçmelidir (Yılmaz, 2007: 229).

Arendt'e göre polis, insanları bir arada tutmak için tasarlanan bir sistem değildir. Polis yaşamı Arendt için, çok özel bir siyasi örgütlenme biçimi olup, gerçek özgürlüğün ortaya çıktığı bir yerdir. Kent-devletin yok oluşu sonucu, bu özel örgütlenmenin getirdiği yurttaşlık anlayışı da onunla birlikte yok olmuştur (Arendt, 1994: 26). Özgürlükler alanına sahip polis, bu özgürlüğü sürdürebilmesinin en büyük sebebi, yurttaşların yaşamın getirdiği zorunluluklara hizmet etmekten vazgeçmeleridir. Onlar bu zorunlulukların kölesi değil, hakimi olmuşlardır

<sup>12</sup> Arendt tarafından, özel alanın getirdiği yükümlülüklerden özgürleşmek gerektiği vurgulanmaktadır. Ancak Arendt, insanın özel alana ait bu yükümlülüklerinden nasıl özgürleşeceği konusuna bir çözüm önerisi getirmemiştir (Detaylı bilgi için bkz. Arendt, 1994).

(Arendt, 1994: 50). Yurttaşların, özgür bir yaşam için yaşamsal zorunluluklarından vazgeçmeleri, onlar için gerçek saadeti getirmiştir (Arendt, 1994: 51).

Bu nedenle Arendt, korunması gereken yaşamın, siyasi yaşam olduğu hususuna dikkat çekmiştir. Ancak modern zamanla birlikte korunan yaşam, özel alana ait biyolojik yaşam olmuştur. Arendt, özel alanda mutlu olmanın tek yolunun, kamusal alanda iktidarın eşit paylaşılmasından geçtiğini düşünmektedir. Bu nedenle bu yol mutluluk getirmemiştir (Yılmaz, 2007: 232). *Vita activa* yerine giderek önem kazanan *vita contemplativa*, Platon'un idealar dünyası ile süregelen bir düşünce biçiminin uzantısı olmuştur. Platon, tefekkür yaşamına önem vermiş ve insani meselelerin üzerinde fazla durmamak gerektiğine inanmıştır. İçinde bulunduğumuz dünyanın gerçek olmadığı ve idealar dünyasının gerçek kutsal yaşam olduğu düşüncesi insanları etkilemiştir. Oysa bu yaşam tarzı, *vita contemplativa*'ya ait olup, gerçek siyasi yaşam biçiminin tamamen aksi yönündedir. Özgürlük, tamamen siyasi alanın dışına itilmiştir (Yılmaz, 2007: 230).

Antik Yunan'da eşit yurttaşların bir araya gelerek polisi ilgilendiren konularda tartışmışlar ve sürekli olarak polisin sorumlulukları ile meşgul olmuşlardır. Vatandaşların tek işleri, *polisin işleridir*. Bu nedenle başka bir çalışmada bulunmamışlardır. Dolayısı ile *zoon politikon*, iletişim ve politik eylem yolu ile kamusal alanda kalıcı olmayı hedefleyen aktif bir yurttaşdır (Özalp, 2011: 25). Bu nedenle Arendt'e göre poliste yaşayan ölümlü insanların en büyük arzusu, ortaya birtakım işler çıkarabilmek ve kalıcı sözler söyleyebilmektir. Bu şekilde, var olmaya başlamaktadırlar (Arendt, 1994: 34). Antik Yunan'da da kent sorunları hakkında her Atinalının konuşmasına imkan verilmiştir. Kentte yurttaşlar için yasa önünde eşitlik (*isonomia*) ile birlikte aynı zamanda konuşmada da eşitlik (*isegoria*) sağlanmıştır (Ağaoğulları, 2013: 45).

Dolayısı ile Antik Yunan'da kabul edilen vatandaşlık anlayışı aktif yurttaşlık anlayışı olmuştur. *Homo politicus* (*zoon politikon*) şeklinde de ifade edilebilen bu aktif yurttaşlık düşüncesinin kökeni bu nedenle polise dayanmaktadır. Bu kavram, polisle ilgili veya polisi ilgilendiren konularla meşgul olmayı ifade etmesinden kaynaklı olarak adeta ideal yurttaşın bir portresidir (Özalp, 2011: 25). Dolayısı ile Eski Yunan'da demokrasi, iktidarı elinde tutan halk olarak algılanmıştır. Ancak bu noktada ifade edilmelidir ki iktidarı elinde tutan halk kavramı, *genel halkı* değil, *yurttaşların* oluşturduğu halkı ifade etmektedir (Dinçkol, 2017: 753). Bu

nedenle *demos* kavramı, *Atinalı yurttaşı* ifade etmesi bakımından kıymetlidir. Çünkü Atina demokrasisinin yapı taşı surları veya gemileri değil, yurttaşları olmuştur (Dinçkol, 2017: 754).<sup>13</sup>

Arendt'e göre siyaset açısından ölmek, insanın yaşarken ölmesi ve diğer insanların arasından ayrılmasıdır. Arendt bu şekilde gerçekleşen ölümlülük durumunu *vita contemplativa* olarak adlandırmıştır. Polis her zaman faniliğe karşı bir ölümsüzlük teminatı olmuştur. Ölümün ardından ölümsüz olmayı sağlamıştır. Bu sebeple Arendt'e göre polis yaşamı, *vita activa*'nın var olduğu yerdir (Arendt, 1994: 82). Çünkü politik eylem, seyircilerin olmasını zorunlu kılmaktadır. İnsanlar, diğer insanların önünde farklılıklarını sergilemek zorundadır. Bu şekilde diğerleri, o insanı yüceltmektedir. Politik özgürlük, gerçek özgürlük olduğu kadar aynı zamanda kişinin akıllara kazınması için bir şans, şanı, şöhreti ve onurudur (Yükselbaba, 2008: 232). *Vita contemplativa* kişiyi, ona bu şansı veren *vita activa*'dan koparmaktadır (Arendt, 1994: 36). Toplumsallığın yükselişi kamusal alanda kahramanlığı yok etmiştir. Özel ve kamusal alanın ortasında yer alan toplumsallık, modern çağın bir sorunu olmuştur. Modern çağla birlikte genişleyen ve tüketim odaklı bir hale gelen halk, kamusal alanı unutmuştur. İnsanlar, ölümsüz olmaktan vazgeçerek, tüketici varlıklar olmuşlardır (Yükselbaba, 2008: 232).<sup>14</sup>

Antik Yunanlılara göre insan, siyaseten örgütlenebilir bir varlıktır (Arendt, 1994: 42). Eylem ve konuşmanın önem kazanması da polisin siyaset felsefesinin bir ürünüdür. Karşılıklı tartışmalar ve konuşma yolu ile boy ölçüştürme sonucu konuşma fiili, insani bir yetenek olmaktan çıkarak ikna aracına dönüşmüştür. Bunun haricinde kalan ikna yolları ve şiddet, medeniyet dışı ve barbarca olarak yorumlanmıştır. Kamusal alanda zoon politikon, akıllı bir toplumsal hayvana dönüşmüştür (Arendt, 1994: 44-45). Potansiyel olarak her insanın farklı bir özelliğe sahip olması ve bundan kaynaklı olarak da benzersiz olması her bir insanın farklı bir görüş ortaya koymasına anlamına gelmektedir. Farklılıkların meydana getirdiği bu kamusal alan Arendt için çoğulcudur. Çoğulcu kamusal alan, eylemin bu kolektif gücünden doğmaktadır (Abdous ve Amjad, 2020: 63). Farklılıkların eşit bir şekilde dile getirilmesi ve görüşlerin aktarılması ise eylemin retorik niteliğinden kaynaklanmıştır (Abdous ve Amjad, 2020: 66). Bu noktada Arendt, kamusal alan düşüncesinde iknaya oldukça önem verdiği ifade edilmelidir. Düşüncesinde yer verdiği ikna yolunun kökeni, Socrates'e dayanmaktadır. Eşitler arasında fikir kabul ettirebilmenin yolunun için Socrates'ten geçtiğini savunmuştur. Çünkü Arendt'e göre ikna, zıt fikirlerin yani farklı düşüncelerin kamusal alanda yer alabilmesinin en önemli yoludur

<sup>13</sup> Ancak ifade edilmelidir ki Antik Yunan'da yurttaş, belirli bir yaşa gelmiş özgür ve erkek yurttaşlardan oluşmaktadır. Dolayısı ile Antik Yunan'da özgür yurttaşlar, özgür erkek bedenlerinden oluşmuştur. Kamusal alana katılım bu bedenler ile sınırlandırıldığı için toplum da eril temellerin üzerinde kurulmuştur (Topaloğlu, 2010: 264).

<sup>14</sup> Bu konu tezin ilerleyen bölümlerinde daha detaylı olarak açıklanacaktır.

(Doğanay, 2018: 215). Şiddetin politikada hiçbir yeri veya anlamı yoktur. Güç ve şiddet eylemin dışında kalan olgulardır (Abdous ve Amjad, 2020: 66). Siyasete katılan *zoon politikon* da ikna yolunu seçtiği için şiddetten kurtarılmıştır (Arendt, 1994: 51).

Ancak Arendt, kamusal alanın içinde farklılıkların paylaşılarak aktarılması ve ikna yollarının kullanılması hususunda birtakım eleştiriler toplamıştır. Arendt'in politik meselelerde, tek bir doğru yanıtı ulaşmayı ve ulaşılan yanıtın da gerçekten doğru olacağını düşünmesi dikkat çekmiştir. Dolayısı ile Arendt insanların politik tartışma içerisinde, birden fazla kişinin önünde buldukları için kendi doğrularını, ikna yolu ile diğer insanlara kabul ettirme yoluna gideceklerini varsaymıştır. Bu yönü ile Arendt, kamusal alan içinde örgütlenme yolu ile yalan söyleyerek tartışmada üstünlük sağlayacak kişileri de görmezden gelmiştir. Bu durum kamusal alanın çoğulcu yönünü baltalayarak, kamusal alanın her zaman totaliter bir rejime yol açma tehlikesini göz ardı etmiştir (O'Sullivan, 1981: 229).

Arendt'in kamusal alanının bir diğer özelliği ise eşitliği sağlamasıdır. Ancak günümüzdeki eşitlik anlayışından oldukça farklı olan bu eşitlik anlayışı, nüfus ile ilgili değildir. Bu nedenle kamusal alanda özgürlük, siyasete katılabilecek kadar özgür olanların arasındaki eşitliği yansıtmaktadır (Arendt, 1994: 52). Arendt'in eşitlik düşüncesinde aktif yurttaşlık hakimdir. Aktif yurttaş, politik meselelerin içinde birebir bulunan kişidir. Aktif yurttaşın katılım gösterdiği kamusal alan ise, kolektif sorunlarda yurttaşların müzakerede bulunduğu ve karar verdikleri alandır. Dolayısı ile Arendt'in hayal ettiği kamusal alan, Antik Yunan'da görülen kamusal alandır. Bu kamusal alana ulaşmanın yolu da modern dünyada aktif yurttaşın inşasını gerektirmektedir (Yükselbaba, 2008: 234).

Dolayısı ile kamusal alanının polisi ifade etmesi bakımından hane ile kesin çizgiler vasıtasıyla ayrılmaktadır. Hane yaşamı, polisin iyi yaşamının sürdürülmesi için bir gereklilik olup, siyaset yaşam uğruna değil, yaşam siyaset uğrunadır (Arendt, 1994: 58). Biyolojik yasaların gerektirdiği emek ve iş süreci, iyi yaşam anlayışına bağlı değilken, eylem ve iyi yaşam anlayışı da biyolojik yaşam anlayışına bağlı değildir. Antik kamusal alan, yaşam süresini geçirmek amaçlı olan hiçbir hayatı siyaset alanına dahil etmemiştir (Arendt, 1994: 57). Yaşamın getirdiği zorunlulukları içeren biyolojik yaşam, eşitsizliğin hakim olduğu bir yaşamdır. Ancak polisin düzeni kişisel özgürlüğü içeren ve gerçek eşitliğin var olduğu alandır (Morariu, 2011: 147).

Kamusal alan, düşünen ve eylemde bulunan yurttaşların kendilerine ait farklılıklarını gösterebildikleri ve var olabildikleri yerdir. Bu bağlamda kamusal alan aslında, bireyselliğin ön planda tutulduğu bir alandır. Her birey, kendi başarılarından yola çıkarak, neden kamusal alanın kendisine ihtiyaç duyduğunu sürekli olarak topluma göstermek zorundadır. Bu durum,

insanlara kamusal alanda yeri doldurulamaz bir yer vaat etmiştir. Yurttaşlar, bu fırsat uğruna kamusal işlerde yer almak istemiş ve polisin işlerinde görev almışlardır (Arendt, 1994: 64). Kamusal alanda yurttaşların kendilerini açıkça sergileyebilmelerinden kaynaklı olarak Arendt, kamusal alanının görülebilir ve duyulabilir bir gerçeklik olduğunu ifade etmiştir (Arendt, 1994: 74). İnsanlar kölelik durumundan çıkarak gerçek bir insan olmaya başlamışlardır (Morariu, 2011: 149).

Arendt'e göre kamusal alanda, aşk ve acı gibi özel alana ait duygular kamusal alana sığramaması gereken duygulardır. Bu duyguların tamamının kamusal alan içinde ölmesi gerekmektedir (Arendt, 1994: 76). Çünkü kamu terimi, bireysel olanın bireysel duygularını değil, herkes için ortak bir dünyayı, alanı simgelemektedir. İnsan elinden çıkma nesnelere ile inşa edilen bu dünya, insanlar tarafından ortak olarak çevresinde oturan bir masaya benzemektedir. Arendt'e göre bu masa, insanları hem birbirinden ayırır hem de birbirine bağlar (Arendt, 1994: 77). Kamusal alan, aslında ortak dünya alanı olup, bireylerin birbirleri üzerine doğru yıkılmalarını önlemektedir. Ortak dünya alanına sahip olmayan veya ortak dünyaya karşı ilgilerini yitirmiş insanlar, birbirlerinden kopuk durumda olup aynı zamanda dünyadışılık durumundadırlar (Arendt, 1994: 78). Bir kamusal alan inşa edilmek isteniyorsa, yaşayanlar için değil, ölümlü insanların yaşam sürelerini açacak şekilde yapılmalıdır. Ölümünden sonra da hatırlanacak insanlar için yapılmalıdır (Arendt, 1994: 81).

Arendt'in kamusal alana katılım hususunda sitem ettiği konuların en başında, Platon'dan etkilenen filozoflar dahil olmak üzere, *vita contemplativa*'nin en özgür ve en yüksek yaşam biçimi olarak tercih edilmesi gelmektedir. Yukarıdaki bölümde de ifade edildiği üzere, Platon'un idealar dünyası, içinde bulunduğumuz dünyayı yansıma bir dünyaya dönüştürmektedir. Bu sebeple kutsal yaşamın, içinde yaşadığımız dünyaya ait olmadığı düşüncesi diğer filozofları olumsuz etkilemiştir. Arendt'e göre, insanlar bu nedenle insani ilişkileri önemsiz görmeye başlayarak gerçek dünya hakkında düşünmeye başlamışlardır. Kendilerini politik alandan uzaklaştırarak düşünce aşamasında kalmışlar ve eylem aşamasından vazgeçmişlerdir. Bu nedenle siyasetten çekilmek de günümüzde bir gereklilik olarak görülmeye başlanmıştır. Fakat siyasi yaşamın varoluşunun asıl nedeni özgürlüktür. Dolayısı ile insanlar, bu özgürlükten kendi kendilerini geri çekmişlerdir (Arendt, 2012: 205). Kamusal alanda bir zamanlar birlikte var olan yurttaşların iradesinin yerini, onlar yerine irade gösteren iktidarın iradesi almıştır (Doğanay, 2018: 215).

Aristocu anlamda *iyi yurttaş anlayışı* Arendt tarafından da kabul edilmiş olup, daima göz önünde bulunan yurttaşdır. Bir insan, iyi bir insan olabilir ancak göz önünde değilse iyi bir yurttaş değildir (Çoşar, 1997: 87). Kamusal alandaki iyi bir yurttaşın sahip olması gereken bir



diğer nitelik ise, kamusal erdem olmuştur. Yurttaşın kendisini, toplum uğruna feda etmesi kamusal erdemdir. Bu ifade ile dile getirilmek istenilen, yurttaşın yalnızca kamusal alanla ve polisin sorunları ile ilgilenmesidir. Daima polisin işleri ile ilgilenen yurttaş, toplum için fedakarlık yaptığını bu şekilde göstermiştir. Politika için sorumluluk alabilmek ve polisi savaş zamanında koruyabilmek kahramanlık olarak algılanmıştır (Özalp, 2011: 27).

Siyasete aktif bir biçimde katılım sağlayan bu yurttaşların bir diğer niteliği ise, eşitlik ve özgürlüğü içeren siyasal bir kültüre vakıf olmalarıdır. Yurttaşların arasında eşitlik ilkesi uygulanırken aynı zamanda kendilerine siyasal özgürlük de tanınmıştır. Siyasal özgürlük anlayışı yurttaşlara; yasaların yapımı, yöneticilerin seçilmesi ve yargılama sürecinde kamusal alana doğrudan katılması beklenmiştir (Güzel, 2018: 219). Kamusal alanda siyasetin uzmanlara bırakılmasına gerek duyulmaması ise, yurttaşların kamusal alanda oldukça yetkin görüldüklerinin delili olmuştur (Şahin, 2008: 3). Bununla birlikte özel alan, özgürlüklerden yoksun bir alan olarak tanımlanırken, yalnızca kamusal alanda var olan vatandaş özgür olarak kabul edilmiştir (Yılmaz, 2006: 369). Bütün vatandaşlar, kamusal alan içinde zorunlu olarak hizmet vermişlerdir (Güzel, 2018: 222). Vatandaşlar, topluma kıyasla ikinci planda kalmışlar ve kendi çıkarları doğrultusunda değil, polisin çıkarlarına yönelik olarak hareket etmişlerdir. Dolayısı ile polisin çıkarları söz konusu ise, bireylerin yaşam hakkının korunması dahi daha az önemli bir durum olarak algılanmıştır (Hüner, 2013: 15). Polis yaşamının kişinin ana yaşamı olarak nitelendirilmesi kişilerin özel alanını müdahale edilebilir kılmış ve temel haklardan olan yaşam hakkının ihlal edilmesine yol açmıştır (Ağaoğulları, 2013: 47). Sistem, polisin kutsallığına verilen önem dolayısı ile özel yaşama müdahale etse de sistemin temel gayesi her bir yurttaşın demokrasiye ve siyasal özgürlüğe kavuşması olmuştur (Ağaoğulları, 2013: 46-47).

Dolayısı ile Arendt için kamusal alan bir tiyatro sahnesi gibidir. *Vita activa*, sahneye çıkan yurttaşları ifade ederken, siyasal yaşama katılmayan yurttaşlar sahne arkasında kalmaya mahkumdur (Moruzzi, 2008: 236). Arendt'e göre doğumluluğun yarattığı eylem gücünün ortaya çıkışının kamusal alanı inşa etmesi sebebiyle, benzersizlikler kendilerini ancak kamusal alanda göstermektedir (Kartal, 2018: 206). Arendt'in kamusal alan düşüncesi de insani çoğulluk üzerine inşa edildiği için farklılıklarla dolu insanların bir arada bulunmasını amaçlamaktadır. Her insan biriciktir çünkü her insan farklı özelliklere sahiptir. İnsanlar konuşarak, ne kadar farklı olduklarını ortaya koyabilmenin özgürlüğüne sahip olmaktadır (Yükselbaba, 2008: 231). Bu doğrultuda Arendtçi kamusal alan kökenlerini, doğumluluk ve ölümlülük kavramlarından almaktadır. Dolayısı ile Arendt'in kamusal alan teorisi, ekonomi veya bir başka argüman üzerine inşa edilmemiştir. Bu teori daha çok politikanın yüksek bir kültür olarak, toplumdaki

her bireye tamamen nüfuz etmesi ve kendisine yer edinebilmesi üzerinedir (Canovan, 1985: 622).

### 2.2.2. Kamusal Alanın Yok Oluşu: *Vita Activa* ve Modern Toplum İlişkisi

Arendt'e göre *vita activa*'nın yerine *vita contemplativa*'nin tercih edilmesi, kamusal alanın yok oluşuna neden olmuştur. Arendt, *vita contemplativa*'nin asıl yaşam biçimi olarak tercih edilmesinin bir sonucu olarak emek durumunun, eylem durumuna üstün gelişini eleştirmiştir. Arendt'e göre emek merkezli yaşam biçiminin modern toplum içinde yüceltilmesinin ve değer kazanmasının ana nedeni, Marx'ın emek temelli teorisidir. Bu sebeple Arendt, *yabancılaşma* adı altında kendi karşı- tezini oluşturmuştur. Arendt, yabancılaşma kavramını modernizmin bir alameti olarak görmektedir. Ancak kavramın tanımı itibari ile Marx'tan ayrılmaktadır (Arendt, 1994: 346).

Marx için yabancılaşma kavramı, işçinin kendisine ve kendi emeğine yabancılaşmasını ifade etmektedir. İşçi, kendi yaşamını nesneye aktarmakta ve nesneleşmeye başlamaktadır. Marx'a göre işçinin bu şekilde nesneleşmesine neden olan kapitalist üretim şeklidir. Marx'a göre insanın, doğayla özel bir ilişkisi bulunmaktadır. İnsanın doğadan kazanmış olduğu emek, yaratıcı bir güç barındırmaktadır. Ancak kapitalizm ile birlikte bu emek türü değişme uğramış ve kişinin kendi doğasına yabancılaşmasına sebebiyet vermiştir (Ollman, 2012: 140-141).

Ancak Arendt, yabancılaşma kavramına yüklediği anlamla birlikte Marksist terminolojiden ayrılmaktadır. Arendt için doğanın insana vermiş olduğu bedensel emek, ortak politik dünyaya ait değildir ve bu nedenle de kamusal alana taşınamaz. Arendt'e göre işçinin emeği, değer yaratsa dahi ürettiği ürünün sahibi olamayacağı için ürünün gerçek sahibi her zaman burjuva sınıfı olacaktır. Arendt'e göre burjuva sınıfı, bedenin getirdiği zorunlulukları aşmış olduğu için üretim araçlarını elinde tutan sınıftır. Dolayısı ile Arendt'e göre burjuva sınıfı, kendi özel alanlarına ait ihtiyaçlarını işçi sınıfına devrettiği için toplumsal ve ekonomik olarak hakimiyet sahibidir (Gambetti, 2007: 4). Bu sebeple daha önce *Emek* başlığında ifade edildiği üzere Arendt, biyolojik emek üzerinden şekillendirdiği biyopolitik bir yaklaşımla Marx'ı eleştirmiştir (Gambetti, 2007: 2). Emeğin biçim değiştirmesi, biyopolitik üretimin temel ayaklarından. İnsanlar, emek üretim sürecine biyolojik olarak dahil olmaktadır. Bu üretim tarzında toplumun bizzat kendisi üretimi gerçekleştiren canlı bir fabrikadır (Özmkas, 2019: 278).

Dolayısı ile Arendt için yabancılaşma, kişinin kendisine karşı değil, içinde bulunduğu dünyaya karşı yabancılaşmasıdır. Çünkü emeğin doğasına bağlı bir üretim asıl dünyadan yoksun olmaktır. Arendt'e göre gerçek dünya, politik olandır ve emek süreci insanları bu

alandan uzaklaştırmaktadır (Arendt, 1994: 346). Arendt'e göre gerçek yaşam olan politikayı, üretime ve çalışmaya kurban etmek de dünyaya yabancılaşma sürecine devamlılık kazandırmaktadır (Dinçer, 2017: 48). Bu nedenle Arendt, yalnızca kapitalizmi değil, işçi sınıfını da eleştirmektedir. Arendt'e göre işçi sınıfı, iktidarın denetleyebileceği nüfus sayısını arttırmıştır. Çünkü Arendt'e göre bedensel ihtiyaçlarla ön plana çıkan politik istekler, iktidarın daha güçlü idari mekanizmaları oluşturmasına neden olmaktadır. Bu durum işçiyi daha fazla iktidara bağımlı hale getirmektedir. Bu nedenle Arendt'e göre iktidar, işçi sınıfını yutmuştur. Dolayısı ile Arendt'e göre iktidar, zanaatkar olarak politik özne olabilecek işçi sınıfının üzerinden, emek temelli yaşamı merkezine alan bir yönetim modeline dönüşmüştür (Gambetti, 2007: 5).

Modernleşme ile birlikte emek gücü zarar görmüş ve cömert bir yaşam biçimi sağlayan biyolojik sürecin saflığı sona ermiştir. Emek gücünün dönüşümü, modernizm öncesi toplumlardan farklı olarak, günümüz toplumlarında bütün bireylere yayılan bir servet dolaşımını başlatmıştır (Arendt, 1994: 348). Arendt'e göre emek gücünün dönüşümü kamusal alanı doğrudan etkilediği için modern zamanın en önemli niteliklerinden birisini oluşturmaktadır. Arendt bu noktada bu durumu ifade etmek için *mülksüzleştirme tekniği* kavramını kullanmıştır. Mülksüzleştirme tekniği, insanın kendi bedeninin ona sağlamış olduğu emek gücünü iş gücüne katmasıdır. İnsanın bireysel niteliklerinde mevcut olan emek gücü, sürekli olarak çalışma etkinliği için harcanması gereken bir emek türüne dönüştürülmüştür. Bireysel emeğin, diğer insanların emekleriyle birleşmesi ile birlikte emeğin kolektif olarak yükselişi ortaya çıkmıştır. Yoksul emekçilerin sayılarında görülen sürekli artışlarla birlikte çalışma etkinliği, yaşam sürecinin öznesi konumuna gelmiştir. Bu durumda bazı insanlar yükselen zenginlikleri ile toplumda da yükselmiş, kendi özel mülklerinin sahibi olmuşlardır (Arendt, 1994: 349). Bireysel emek gücünün yerinin, kolektif emek gücünün alması sağlanmıştır. Sanayi devrimi, bütün üretim ve tüketim mekanizmasını emek süreci üzerine inşa etmiştir. İşçiliğin, kalıcı eserler yaratabilme kabiliyetinin yerine emek gücünün sağlayabildiği bolluk ve daha fazla üretim tercih edilmiştir. *Animal Laborans, homo faber'in* yerine koyulmuştur (Arendt, 1994: 172). Bu üretim tarzı *homo faber'in* kalıcı ve istikrarlı olan ideallerinin, idealleri yalnızca bolluk olan *animal laborans'a* kurban edildiğinin göstergesidir. Arendt'in emek süreci, maddi olmayan emek sürecine işaret etmektedir (Arendt, 1994: 174).

Lazzarato tarafından bu emek türü, maddi olmayan biyopolitik emek olarak adlandırılmıştır. İşçiler, üretim sürecine kendilerini dahil etmeyerek sürekli olarak üretime katılmaktadır. Üretim için belirli becerilerini ve düşüncelerini ortaya koymak zorunda değillerdir. Geleneksel işçi modeli ortadan kalktığı için üretimi gerçekleştiren insanlar, *homo*

*laborans*'a dönüşmektedir. Bu nedenle, bu emek artık biyopolitik emektir. Emeğin biyopolitik olarak adlandırılması, emeğin topluma nasıl etki ettiğinin irdelenmesi ile olmaktadır. Biyopolitik emek durumunda bireyin emeği halkın değil, nüfusun/sayının emeğine dönüşmüştür (Özmkas, 2019: 280).

Mülksüzleştirmenin giderek arttığı ve aynı zamanda zenginliğin de toplum içinde artış gösterdiği bu tablo içinde dünyada yabancılaşma giderek radikalleşmektedir. Bu sebeple Arendt, mülksüzleşen insanların kendi ülkelerinin yurttaşı olma sıfatlarını kaybettiklerini ifade etmektedir. Çünkü bireylerin kendi emeklerini sürekli olarak topluma aktarması, bu insanları kamusal alandan çekmektedir. Kamusal alanda olmayan insan da Arendt'e göre yurttaşlık sıfatını kaybetmektedir. Bu nedenle yurttaş değiller ise, ortak dünyanın bir vatandaşı da olamazlar. Aynı zamanda toplumun belirli bir kesiminin giderek daha zengin bir hale gelmesi, emek harcayan bu bireylerin politikanın öznesi olmalarından fedakarlık etmelerinin bir sonucudur. Politikanın nesnesine dönüşen bu bireyler, özel alanlarını kaybetmektedirler. Bu nedenle Arendt'e göre, emek toplumunun yükselmesi, özel alanın tamamen çöküşüne neden olmaktadır. Özel alanın çöküşü de kamusal alanın çöküşü ile halihazırda eş anlamlıdır. Kitleler ve ideolojiler, bu iki alanın çökmesiyle birlikte kitle insanını doğurmuştur. Dolayısı ile bu insanlar artık yurttaş değillerdir (Arendt, 1994: 350).

Biyopolitik yönetimin içindeki işçiyi değerlendiren Hardt ve Negri'ye göre ise, iktidar ve işçi arasında bir yaşam savaşı mevcuttur. Hardt ve Negri'ye göre işçi, kendisini nesne olarak görmemekte ve sisteme kendisini sürekli olarak dahil etmeye devam etmektedir. Üretime kendisinden bir şey katmaya çalışarak, boş zamanlarını dahi işiyle veya ek mesailerle doldurmaktadır (Hardt ve Negri, 2004: 84). Bu şekilde emek yani asıl olan biyolojik sermaye gücü daima kontrol altında tutulmaya çalışılmaktadır (Hardt ve Negri, 2003: 72). Hardt ve Negri'ye göre bu durum, iktidarın görünmez şiddetidir. Kişi, sürekli olarak bu şekilde yeniden üretilmektedir (Hardt ve Negri, 2004: 84). Arendt'e göre de bu durum, iktidarın açık bir şiddeti olup, kişilerin kamusal alana katılım için sahip olmaları gereken boş zamana engel olmaktadır. Arendt'e göre egemen iktidar bu durumu insanları kamusal alandan uzak tutmak için de kullanmaktadır (Arendt, 2012: 243). Boş zamanın, üretim faaliyetleri içine dahil edilmesi, kişilerin bu vakitlerin potansiyelinden yararlanmalarına engel olmaktadır. Dolayısı ile boş zamanın artı getirisi olan yaratıcı fikir üretme sürecinden de mahrum kalmaktadırlar (Akkol, 2019: 178). Bununla birlikte modernizmin insana sunduğu teknolojiler ve imkanlar, *vita activa* ve *vita contemplativa* arasındaki hiyerarşik düzenin tersine dönmesine neden olmuştur (Arendt, 1994: 394). Habermas'a göre de teknolojik gelişmelerin dikkat çekici yanı, insanların hızlı ve etkin bir biçimde haber alabilecekleri medya araçlarının iktidar mekanizması tarafından

kullanılmasıdır. Habermas'a göre bu araçlarla, halkın vakit geçirebileceği ve gündem konusundan uzaklaştığı aynı haberlere yer verilmektedir. Egemen iktidar tarafından politik bilgi sınırlandırılmaktadır. İnsanlar, kamusal alandan geri plana çekilmektedir (Habermas, 2003: 292-294).

Arendt'e göre de modern zamanın olanakları farklılıkları yok etmiştir. Farklılıkların törpülendiği ve bütün bireylerin tek-düze yaşamaya başladığı modern hayat, *iyi yaşam anlayışının* terkedilmesine neden olmuştur (Baştürk, 2017: 33). Modern çağ, insanın bilgiye olan açlığını dindirmiş ve yerine insanın kendi el becerisine duyduğu güveni koymuştur. Buradaki asıl önemli olan nokta, insanın gerçekten bilgiye olan açlığının dinmesi değildir. Arendt'e göre artık insanların bilgiye susamalarının nedeni insanların tefekkür –eylem yolu ile değil, yalnızca eylem yolu ile bir şeyleri kazanabilmeleridir (Arendt, 1994: 395). Bu şekilde tefekkürden uzaklaşan bireyler, felsefi ve bilimsel gerçeklikleri de birbirinden ayırmışlardır. İnsan zihninin, modernizmin getirdiği bu ayrımın yanlışlığını anlaması için birçok çağ geçmesi gerekmiştir (Arendt, 1994: 396).

Arendt için önemli olan tefekkür kavramı, düşünme ile aynı anlamı ifade etmemektedir. Düşünme yalnızca düşünmek fiilini ifade ederken, tefekkür, Sokrates ve Platon'dan günümüze kadar gelen, iç diyalog/ düşünme süreci anlamına gelmektedir. Dolayısı ile modernizm, kişinin kendi kendine ve bizzat kendisi ile diyalog kurmasını engellemiştir (Arendt, 1994: 397). Platon'un kaleme aldığı mağara metaforunda görüldüğü gibi, tefekkür, bedenin yaşarken yeryüzündeki sıradan hayatından uzaklaşmasıdır. Beden ruhun gölgesi olup, ruh bedenin gölgesi değildir (Arendt, 1994: 398). Tefekkür, anlamlı insani işlerin arasından çıkarılmış ve kan kaybetmeye başlamıştır (Arendt, 1994: 418). Modern çağ ile birlikte insanların umursamazlık seviyelerinin artmaya başlaması ve düşünmemeleri bariz şekilde ilerlemiştir. Bu durum tefekkür yaşamından uzaklaşmanın delaletidir. Oysa Arendt için kişinin kendi eylemleri üzerine düşünmesi önemli bir durumdur (Cepdibi, 2018: 73). Tefekkür ile el beceresinin yer değiştirmesi, *vita activa* içinde en önemli yere sahip olan tefekkürün, *homo faber* ile yer değiştirmesine neden olmuştur. Modern devrimin ihtiyacı olan alet yapan insan anlayışı, *homo faber*in yükselişidir (Arendt, 1994: 402). Modern çağın ilk evrelerinde görülen üretkenlik ve yaratıcılık, ulaşılamayan bir idol haline gelmiştir. *Homo faber* de inşa ve imal etmesi ile bu dönemin çalışma etkinliğini yansıtan insan grubu olmuştur (Arendt, 1994: 404). Bu nedenle Arendt, emeğin yüceltildiği ve işçinin önem kazandığı bu düşünce yapısından hızla uzaklaşmıştır. Ona göre emek, politikada yer alan veya politikaya yön veren bir unsur değildir. Bu nedenle modern çağda önem kazanan emek ve işçilik gibi kavramlar, Arendtçi sözlükte

politikada rolü olmayan *homo faber*'e tekabül etmektedir. Modern çağın işçisi, zorunlulukların olduğu biyolojik yaşamda hayatlarını idame ettirmekte olan bedenlerdir (Gambetti, 2007: 2).<sup>15</sup>

Arendt de tıpkı Habermas gibi endüstriyel toplumların ortaya çıkışı ile birlikte kamusal alanın silinmeye başladığını düşünmektedir. Arendt, kitle toplumunun giderek sessizleşmesine ve tepkisizleşmesine sitem etmektedir. Arendt'e göre kitle toplumunun, insanı sürekli olarak çalışmak zorunda bırakması, bu tepkisizliği ve sessizliği kısır bir girdaba sürüklemektedir. Dolayısı ile Arendt, yalnızca sistemi değil, çalışan insanı da eleştirmektedir. Dolayısı ile teknolojik imkanların, insanları kamusal alana katılım konusunda daha aktif bir hale getirmesi beklenirken aksine insanları daha da sessizleştirmiştir (Savut, 2016: 26-27).

Arendt'e göre modern çağ için yapay bir insan yaratılmıştır. İnsanlara otomatik hayatlar verilmiş ve kurallarla sınırlandırılmışlardır. Dolayısı ile Arendt'e göre *homo faber*'in gerçekleştirdiği üretim ve imal faaliyetleri, hiçbir ideaya dayanmamakta olup, sadece sürecin bir parçasını ifade etmektedir (Arendt, 1994: 408). Ancak Arendt'e göre, *homo faber*'in ölümsüz ve kalıcı olmak için ellerindeki iş aletlerini bırakarak bu uğurda hareket etme de ihtimali her zaman bulunmaktadır (Arendt, 1994: 413). Çünkü *homo faber*'in ellerindeki işleri bırakarak politik alana dahil olması, daha önceki bölümlerde de bahsedildiği üzere Akhilleus'un ölümsüzlüğüne sahip olmaktır. İnsan, dünyevi ölümsüzlüğe ancak politik alanda eyleyerek ulaşabilmektedir. Aksi takdirde Arendt'e göre dünyevi ölümsüzlükten vazgeçen insanlar, siyasi etkinliklerden de vazgeçmiştir. Yaşamın getirdiği zorluklar, dünyevi ölümsüzlük için çabalamayı anlamsız kılmıştır (Arendt, 1994: 427). Emek, iş ve eylem, çalışma etkinliği ile biyolojik bir zorunluluk haline gelmiş, insanları bu etkinliğe tabi kılmıştır (Arendt, 1994: 429). Antik dönemde kamusal alana dahil olmayan emek ve iş, modernizm ile birlikte siyasi etkinliklerden- kamusal alandan kopuşa neden olmuştur (Arendt, 1994: 430). Yalnızca kendi faydası için çalışan ve tüketim toplumunun sorgulamayan bir üyesi olan *homo faber* politik alandan uzak durmuştur (Cepdibi, 2018: 74).

Arendt'e göre, modernizm süresince Hristiyanlık dininin de olumlu bir emek felsefesi geliştirmemiş olması da *vita contemplativa*'ya sorgusuz sualsiz bir öncelik tanınmasına katkı sağlamıştır. Din ile yüceltilen tefekkür kavramı, insanların bedensel olarak aktif olmalarına ket vurmuştur (Arendt, 1994: 432).<sup>16</sup> Bu nedenle Arendt'e göre, modernizm hakkında kesin olan tek şey; etkin yaşam anlayışını, doğal metabolizmaya bağlı çalışma anlayışı olarak dayatan düşüncenin hakim olarak *vita contemplativa*'yı öne çıkarması olmuştur (Arendt, 1994: 434).

<sup>15</sup> Arendt, bu konuda bir çözüm yolu önermemiştir.

<sup>16</sup> Arendt bu noktada semavi din ile birlikte ölümden sonraki yaşamın önem kazandığını dile getirmektedir. Sonraki hayata hazırlanmak için dünyevi işlerden çekilen insanları eleştirmekte ve bu durumun kamusal alana katılım oranını etkilediğine dikkat çekmektedir. Çünkü insanlar yalnızca tefekkür boyutunda kalmışlar ve eyleminin denklemi olan *tefekkür + eylem*'e erişememişlerdir (Arendt, 1994: 432).

Modern toplum, toplumsallaşmış insanı ortaya çıkarmıştır. Toplumsallaşmış insanın bekası, diğer hayvan türleri gibi, hayatını sürdürebilmek için yaşam sürecinin gücünü kullanmasına bağlıdır. Bu insanın, hayatını idame ettirebilmesi için hiçbir gerekli beceriye ihtiyacı yoktur. Çünkü, normal hayatı, biyolojik hayatı ile bütünleşmiştir. Bu insanlar, kendisinin ve ailesinin yaşamını sürdürmek için yalnızca çalışma eyleminde bulunmaktadırlar. Arendt'e göre bu şekilde hayatı idame ettirmek, insanın siyasal bir hayvan olması niteliğini kaybettirmiştir. İnsan yaşamı kendisini, hayvani yaşamdan ayırt eden bütün özelliklerini kaybetmiştir. Bu durumda da en büyük payı olan aktör, modern dünyanın getirisi olan elektronik aygıtlardır. Bu buluşlarla birlikte insan düşünme fonksiyonundan vazgeçmiştir (Arendt, 1994: 437). İnsan, teknoloji ile birlikte düşünmek için çabalamaktan vazgeçmiştir. Dolayısı ile Arendt'e göre, teknolojik gelişmelerin politik alana katılım oranını arttırması beklenirken, aksine teknolojik ilerlemeler bedeni tamamen özel alana hapsedmiştir. Modern çağın teknoloji ile birlikte sağladığı imkanlar bedeninin işlevinin yitirilmesine neden olmuştur. Üstelik Arendt, teknolojinin beden üzerinde tahakküm kurmasını ve bedene fiziksel olarak müdahale edilmesini de eleştirmektedir. Modern tıp, beden üzerinde gerçekleştirdiği işlemlerle birlikte bedeninin özgünlüğüne zarar vermektedir. Teknolojik gelişmeler, bedeni daha çok özel alanda tutmaya devam etmektedir. Tıpkı emekçilerin bedensel zorunluluklarının, siyasal olanda aktif olmalarını engellemesi gibi teknoloji de bedeni daha fazla anlamsızlaştırmaktadır (Moruzzi, 2008: 32).

Arendt için modern toplumu açıklayan ekonomi gibi bazı bilimlerin insanlar hakkında temel görüşleri şunlar olmuştur; *insanlar eylemez, davranırlar* (Arendt, 1994: 64). Toplum bilimlerinin ve toplumların, ekonomik davranış biçimleri hakkında kalıp yargılar oluşturabilmeleri ve davranış bilimlerinin ortaya çıkışı, modern çağın bir kitle toplumu yarattığını ve bütün toplumu yuttuğunu göstermektedir (Arendt, 1994: 68). Modern birey, kendisinin içinde bitmek bilmeyen iç çatışmalar yaşarken aynı zamanda da toplum içinde kendilerini evinde hissedememekte ancak yine de toplumsuz yapamamaktadır (Arendt, 1994: 61). Çünkü modern toplumun yükselişi, ailenin de çökmesine neden olmuştur. Ailelerin, kamusal alanda güçlü olmasını ve dağılmasını önleyen antik hane reislerinin ortadan kalkması ile birlikte ortak çıkarı temsil eden tek adam yönetimlerinin önü açılmıştır (Arendt, 1994: 62).

Modern toplum, toplumsallaşmış bir toplumdur. Arendt'e göre toplumsallaşmış toplum, tek bir çıkar doğrultusunda hareket eden bireylerden oluşmaktadır. Bu çıkar, bireylerin değil, insan türünün çıkarıdır. Toplumsallaşmış insan, düşünme ve eyleme yeteneğinden vazgeçerek, onu insan yapan yüksek yeteneklerinden de vazgeçmiştir. Dolayısı ile bütün insanlar, tek-düze insanlar haline getirilerek politik alandan uzaklaştırılmışlardır. Aynı zamanda da bu insanlara eşit oldukları söylenmiştir (Arendt, 1994: 437). Toplumda her bir bireyin eşit olduğunu dile

getiren modern çağ, aslında bu yolla kitle toplumunu yaratmıştır. Toplumsal alanda her bireyin aynı ve eşit olması, her bireyin aynı ve eşit olarak denetim altına alınması ile aynı anlamdadır. Modern dünyanın en büyük zaferi, eşitlik yolu ile kamusal alanı fethetmesidir. Bireylerin farklılıklarını yok eden bu anlayış, siyasi ve yasal yollarla da bu yaklaşımını tescillemiştir (Arendt, 1994: 63). Toplumsallık düşüncesi, insanların ölümsüzlüğü yakalama arzusunu sonlandırmıştır. Arendt için ölümsüzlük isteğinin son bulması kamusal alanı temelinden sarsmaktadır. Çünkü Arendt'e göre kamusal alanın ortaya çıkışını etkileyen en önemli faktör kişilerin politik alanda hatırlanmak istemesidir. Dolayısı ile Arendt'in toplumsallığı eleştirirken Antik Yunan'a dönüş yapmasının nedeni, hem Antik Yunan'a özlem duyması hem de insanın o zamanki var oluşunun modern toplumla birlikte nasıl sonlandırıldığını göstermek istemesidir (Zabcı, 1997: 128-129).

Arendt'e göre toplumsal alan, kamusal alanı yutarak emek sınıfının yoğun olduğu emekçi bir toplumsal alan yaratmıştır (Arendt, 1994: 69). Bu toplumun çalışırken göstermiş olduğu faaliyetler bir meziyet değil, aksine bir ücret köleliğidir (Arendt, 1994: 128). Meslekler de modern çağın icadı olup, biyolojik yaşam süreci boyunca bireylerin hizmetlerini acımasızca tüketen bürokratik aygıtların hizmetliler sınıfıdır (Arendt, 1994: 130). Bu tescillemenin bir diğer nedeni, siyasi açıdan kamusal alanı olumsuz yönden etkileyen nüfus problemidir. Nüfus arttıkça, kamusal alan oluşturulmak istenilmesinden ziyade toplumsallığın yükselişine önem verilmiştir. Bu Arendt için kamusal alana yönelik bir ciddi bir sorundur (Arendt, 1994: 65-66). Ancak aynı zamanda Arendt, bu durumun normal olduğunu da düşünmektedir. Öyle ki kent devletlerinde Yunanlılar her ne kadar konuşmayı ve eylemi bu kadar yüceltseler de uyguladıkları sistemin ne denli zor olduğunu farkında olmuşlardır. Bu sistemin devamının sağlanması maksadıyla yurttaş sayısını sınırlı tutmaları gerektiğinin bilincinde olmuşlardır. Aksi takdirde bir arada bulunan çok sayıda insan, maruz kaldığı yönetim biçimi ne olursa olsun, karşı konulamaz bir biçimde despotizme eğilim sağlamaktadır. Bununla birlikte Arendt'e göre, insan sayısının artması davranışlarda sapmalar yaratacaktır. Yurttaşın, kamusal alandaki ideal davranış modeli yakalanamayacaktır (Arendt, 1994: 66).

Arendt'e göre kitle toplumu tarafından yaratılan ve katlanılması en zor olan problem, insanların bir araya gelme ve bağlanma duygularının yok edilmesidir (Arendt, 1994: 78). Hiç kimse, artık hiç kimse ile hemfikir değildir. Toplumda böyle bir çokluğun, birbiriyle aynı fikirde olmaması demek, tiranlığı doğuran radikal soyutlamanın da ortaya çıkması demektir. Kimse kimse ile aynı fikirde değildir çünkü tartışma ortamı yok edilmiştir. Kitleyi yöneten iktidar tarafından belirlenmiş olan bir takım fikirler topluma iletilmektedir. Bu nedenle insanlar fikirleri tartışmazlar ve aynı zamanda da kendi fikirlerini ortaya koyamazlar. Arendt tarafından



*kitle histerisi* olarak ifade edilen bu durum, bütün bireylerin sanki tek bir ailenin üyeleriymiş gibi davranmaları ile başlamaktadır (Arendt, 1994: 84). Kişiler fikirlerini ifade etmedikçe, kendi düşünce ve yargı sistemlerini kaybetmektedirler. Arendt'e göre, kendi yargı gücünden vazgeçen ve kendisine dair inançlarını ve düşüncelerini kaybeden insan, tamamen topluma ait olmaya başlamaktadır. İnsan, biricik ve bireysel olan yönünü, topluma kurban etmektedir. Totalitarizmin açık bir niteliği olan bu durum insanın karar alma becerisini bütünüyle başka bir merciye bırakması ile sonuçlanmaktadır (Kılıç, 2009: 155). Arendt için özgürlük, politika yapmak ve politik işlerle uğraşmaktır. Bu nedenle politika ile ilgilenmemek, modern çağda bir özgürlük tercihi olarak nitelendirilse de aslında Arendt'e göre bu durum, bir çeşit tutsaklıktır. Arendt için modern çağ ve totalitarizm, bu noktada da bağdaşmakta ve gerçek özgürlüğe ket vurmaktadır (Yılmaz, 2007: 233). Totaliter sistemlerde de insanın farkındalığını ortaya koyabileceği konuşma araçları ellerinden alınmaktadır. Totalitarizm düşüncesinin bunu mümkün kıldığı aracı *şiddetidir*. Bu şiddet aracı da yalnızca fiziksel değildir. İnsanların siyasal olandan çekilmesi amacıyla konuşamadıkları bir dünya kurmak da açıkça bir şiddet aracıdır (Dinçer, 2017: 83).

Kitle toplumları tamamı ile, başkalarını görüp duyamayan ve görülüp duyulamayan, farklılıklarını öne çıkarma olanaklarını kaybeden bireylerden oluşmaktadır. Bu bireyler Arendt'e göre, yalnızca kendi benliklerine hapsolmuş ve kendilerini yalnızca tek bir perspektiften sunmaya mahkum bırakılmış insanlardır (Arendt, 1994: 85). Kitle toplumunda toplum üyelerinin yaşam süreçlerinin boş zaman ile dolması sağlanmaktadır. Bu boş zaman Arendt'e göre, antik dünyadaki anlamı ile olan boş zaman değil, vakit öldürme anlamındaki boş zamandır. Dolayısı ile toplumun, işlerinden arta kalan vakitlerinin öldürülmesine hizmet etmektedir. İnsanın, doğası gereği biyolojik çalışmadan arta kalan zamanı eğlence ile doldurulmaktadır. Arendt'in burada ifade etmek istediği durum, insanların işlerine çokça vakit harcamaları sebebiyle kendilerine kalan sınırlı zamanı politikaya ayırmak istememeleridir. Bu sebeple politikadan tamamen uzaklaşarak özel alanı seçmektedirler (Arendt, 2012: 243). Bu sebeple de tüketim malları ve düzeni, yalnızca bu ölümlü insanlara hizmet etmektedir (Arendt, 2012: 248).

Özetle bu bölümde, Arendt'in doğumluluk ve ölümlülük hakkındaki düşünceleri, daha sonra ise kamusal alan teorisi ve kamusal alana katılım konusunda problem olarak olarak gördüğü modernizm ve emek süreci ilişkisi incelenmiştir. Arendt için doğumluluk kavramı, eyleyecek yeni bir beden doğması demektir. Her yeni doğan insan, yeni fikirler ve farklılıklarla doğmaktadır. Bu durum insanı kısır bir döngüden çıkararak, insanlığa politikayı değiştirme şansını vermektedir. Ancak insan, bunu gerçekleştirebilmek için bedeninin getirdiği

zorunluluklardan kurtulmalı ve özgürleşeceği politik hayata kendisi geçiş yapmalıdır. Bu şekilde bir özgürleşme yalnızca insanın, emek ve iş durumundan uzaklaşarak eylem aşamasına geçişi ile mümkün olabilir. Çözüm için Antik Yunan'a dönüş yapan Arendt, oradaki kamusal alanı günümüze uyarlamak istemekte ancak modernizm ve nüfusun bu doğrultuda bir sorun olduğunu düşünmektedir.

Modernizm, bireyi emek-iş basamağında mahsur bırakmakta ve eyleme geçmesini engellemektedir. Modern toplumda yükselen nüfus problemi ise, kişinin bedenen ve zihnen kamusal alana katılımını engellerken, aynı zamanda kitle toplumuna fırsat vererek totaliter rejimlerin önünü açmaktadır. Bu sorunların neticesinde insanlar, kayıtsız kitlelere dönüşmüşler ve kendi hayat zorunluluklarının hakim olduğu yaşamı, siyasal yaşama tercih etmişlerdir. Biyopolitik açıdan incelendiği takdirde görülmektedir ki Arendt, bedenin biyolojik doğumunu öne sürerek eylemin ön koşulunu oluşturmuştur. Eylemin yaratacağı politik güç, kamusal alanı doğurabilir. Kamusal alanın başlangıç noktası, *yeniden doğmak* kavramının pozitif olarak ortaya koyulması iken; kamusal alanın yok oluşu ise, ikinci doğumunu gerçekleştiremeyen insanların var olması ile ilişkilidir. Kamusal alanı yok eden, emek ve iş basamağında mahsur bırakılan bedendir. Sonuç olarak bu bölümde tartışılan konular doğrultusunda ifade edilebilir ki; Arendt, *bedensel emeğin ve iş gücünün kamusal alana katılıma bir engel teşkil ettiği* tezini temel bir problem olarak görmüş ve kamusal alana katılıma dair düşüncelerini bu biyopolitik tez çerçevesinde inşa etmiştir.

Kamusal alanın bu doğrultuda yok oluşu, despotik yönetimlere yol açtığı için totaliter biyopolitik yönetimleri ortaya çıkarmıştır. Giderek totaliterleşen iktidar ise, insanı başta çalışma yolu olmak üzere sürekli gözetim ve denetim altında tutarak onu, politik alandan da uzak tutmaktadır. Bu nedenle Arendt'in totaliterlik düşüncesi, emek ve iş basamağında yer alan insanın, kitle toplumunda mahsur kalması ile başlamaktadır. Kamusal alana ikinci kez doğamayan ve eylemeyen toplum, biyolojik bedeninin getirdiği yükümlükleri, politik alanda aktif olmaya tercih etmektedir. Bu sebeple çalışmanın ilerleyen bölümlerinde, kamusal alanın yok oluşunun bir sonucu olarak doğan totaliter yönetimlere yer verilecektir. Bu doğrultuda totaliter yönetimlerin- yurttaşın bedeni ile olan ilişkisi açıklanacaktır. Arendt'in totaliter iktidar düşüncesinde yer alan *kamp* ve *devletsiz insan* kavramları biyopolitik açıdan incelenecektir.

### **2.3. Arendt'in Totaliterlik Düşüncesi Kapsamında İnsan ve İktidar Kavramlarının Biyopolitik Olarak Değerlendirilmesi**

Çalışmanın bu bölümünde Arendt'in birey ve kamusal alan hakkındaki düşüncelerinin, iktidar düşüncesine yansıma biçimi incelenmiştir. Bu sebeple totaliter rejimlerin biyopolitik

uygulamalarına örnek teşkil etmesi nedeniyle, ilk olarak Arendt'in düşüncesindeki *mülteci* kavramının politik statüsü açıklanacaktır. Daha sonra ise, toplama kamplarının yapısı Arendt'in gözünden aktarılarak, bu iki başlığın biyopolitika ile olan ilişkisi ortaya koyulacaktır.

Arendt, totaliter rejimler hakkında *Totaliter Rejimler'in Kaynakları* adlı eserinde detaylı bir analiz yapmış ve bu analizini üç temel başlık altında toplamıştır: antisemitizm, emperyalizm ve totalitaryanizm (Wolin, 2012: 37). Arendt'in totalitarizm çözümlemesi, ulus devletlerin çökmesi sonucu kitle toplumlarının ortaya çıkması ile başlamaktadır. Kitle toplumlarının yükselişi, yurttaşların bir araya gelişi ve ortak paydada buluşmaları gibi yansıtılıyor olsa da aslında kamusal alanın aşındırıldığı toplumlardır. Bu aşamada yurttaşlar, kendi kimliklerini ve farklılıklarını kaybetmişlerdir. Farklılığın çoğulculuğu yerini, homojen bedenlere bırakmıştır. Arendt'e göre antisemitizm ve devletsiz insanların ortaya çıkışı totalitarizmin bir sonucudur. Arendt için bu toplumlarda ortaya çıkan *ırkçılık* ve *aşırı milliyetçilik* gibi coşkulu duygular da totalitarizm ile bağlantılıdır. Irkçılık düşüncesinin yanında mültecilerin/devletsiz insanların da ortaya çıkışı bir araya gelerek totaliter paradigmanın bütünü oluşturmaktadır. İnsanları bu sonuçların tümüne götüren ise, sürüleşen bir kitle toplumunun ortaya çıkmasıdır. Bu şekilde ortaya çıkan sürüleşmiş kitle ideal yurttaşlık anlayışından ve müzakereden tamamen kopmuştur. Dolayısı ile Arendt'e göre, kamusal alanın aşındırılması ile birlikte insanların eyleme yeteneklerinden vazgeçmelerinin bir sonucu olarak totaliter rejimler doğmaktadır (Berktaş, 2012: 79).

Arendt tarafından ifade edilmektedir ki; tarihte totaliter bir devlet olmanın bütün şartlarını taşıyan iki toplum olmuştur: Nazi Almanyası ve Stalin dönemi Sovyetler Birliği. Bu iki yönetimin ortak simgesi de toplama ve imha kamplarıdır. Bu kamplar, katil ve kurban kavramlarının iç içe geçmesini sağlayan mekanlardır (Wolin, 2012: 38). Arendt bu ortak nokta olan kamplar ile şu tezi ortaya koymaktadır: Totaliter rejimlerin asıl niyeti, insanı baskılamak değil, onu yok saymaktır. Bu doğrultuda Arendt, kendisine şu soruyu yöneltmiştir: *Kötülüğün simgesi olan bu kampların asıl amacı nedir?* (Bakır, 2015: 99). Kamplar, yalnızca sıradan mekanlar değil, aynı zamanda sistematik ve düzenli bir imha platformudur. Bu platform doğrudan insanın kendi benliğini ve bireyselliğini hedef almaktadır. Bu kamplarda yok olan şey, kişinin bireyselliği ve ahlaki kişiliğidir (Bakır, 2015: 100). Totaliter rejimlerdeki toplama ve imha kampları Arendt tarafından *radikal kötülük* olarak ifade edilen olgunun vücut bulduğu mekanlardır. Bu kamplarda, insan olmanın konumuna karşı bir suç işlenmiştir. Radikal kötülük, doğrudan bir insanlık suçudur. Arendt'e göre de totalitarizmin radikal kötülüğü, insan olmaya karşı işlenen suçtur (Berktaş, 2012: 77). Radikal kötülük, insanlığa karşı doğrudan işlenen bir

suç olduğu için insanlığın, bu suça karşı siyasi bir eylemle cevap verebilmesi gerekmektedir (Dinçer, 2017: 74).

Siyasal eylem, doğumluluğun beraberinde getirdiği kendiliğindenliğe (*spontane*) sahiptir. Dolayısı ile her insanın farklılığının, dünyaya doğuşunu sağlamaktadır. Ancak totalitarizm, kendiliğindenliğin yarattığı bu mucizeyi yok etmektedir. Bu şekilde siyasi olanın dışına çıkılmakta ve anti-politik bir alana geçilmektedir (Dinçer, 2017: 83). Arendt, toplama kamplarının totalitarizmle bağlantısını içeren ve üç temel çıkarımdan oluşan analitik bir tablo öne sürmüştür. Bunlardan ilki, toplama kamplarının bir laboratuvar gibi kullanılarak rejimin her şeyi yapabilme gücüne muktedir olduğunu göstermektedir. Bu şekilde halkın bilinçaltına, sistemin güçlü olduğu inancı empoze edilmektedir. İkinci olarak, topyekün tahakkümün kurulması amacıyla imha kamplarının kurulması ve rejimin, dışlanmış grupları öldürebildiğini göstermesidir. Üçüncü ve son adım ise, sivil hakların yok edilmesidir. İnsan haklarının yok edilmesi kişiyi, devletler karşısında koruyan hakların yok edilmesidir. Bu şekilde rejim, kişinin bizzat kendi bedeni üzerinde hakimiyet kurmaktadır. Arendt biyopolitik bir yol izleyerek, iktidarın beden üzerinde kurduğu denetim ve gözetim mekanizmalarını açıklamaktadır (Bernstein, 2008: 68). Sivil, sessiz ve dışlanmış bedenlerin yeniden üretimi sağlanarak bu bedenler, köleler gibi denetim altına alınmaktadır. Siyasi özgürlüğün gerçekten sağlanabilmesi için bedenin efendisinin kim olduğu önemlidir: Kişinin kendisi midir yoksa egemen mi? (Moruzzi, 2008: 234).

Toplumun her yerine yayılmış *düşünmeme sorunu*, radikal kötülüğün ana fikrini oluşturmaktadır (Dinçer, 2017: 88). Rejim, insanı insan olarak gereksiz bir nesne haline getirerek bireyleri dünyasız kılmaktadır (Dinçer, 2017: 120). İnsanları dünyadan dışlayarak, dışlanmış bedenleri ortaya çıkarmaktadır. Bu dışlanmış bedenler ise dışlanmış doğumluluktur. Bu bedenler, siyasi olan alana tekrar çekilse dahi tekrar politik alanda güç kazanmaları olası olmamaktadır (Moruzzi, 2008: 51).

### **2.3.1. Biyopolitik Bir Örnek: İnsan Haklarının Bir Sorunsal Olarak Mülteci Sorunu**

İnsanlar, eşit şartlar altında doğmadıkları için onları eşit hale getiren bir takım hakların varılması zorunlu olmuştur. Arendt'e göre eşitliğin sağlanabilmesinin en önemli yolu, yurttaşlar arasında siyasi olarak eşitliğin sağlanmasıdır. Ancak bir insanın yurttaş olarak adlandırılabilmesi için siyasi bir örgütlenmeye bağlı olması gerekliliği Arendt'e göre soyut bir yaklaşımdır. Ona göre insan, insan ırkının bir üyesi olduğu için insani haklara sahip olması gerekmektedir. İnsan hakları, devletlerin insana sunduğu bir hak olmamalıdır (Yılmaz, 2018: 767). Arendt için bir ulusun temin etmiş olduğu haklardan yararlanamayan yurttaşlar, zalim

yönetimlerin kurbanlarına dönüşmektedirler. Arendt'e göre totaliter politikaların en güçlü silahı, bireyi ulusal haklardan mahrum bırakmaktır. İktidar, ulusal haklardan mahrum bırakmak istedikleri bireyleri *istenmeyen* olarak adlandırmaktadır. İstenmeyen tabiri geniş bir nüfusu içine almakta olup, belirli azınlıkları ve masum insanları da içermektedir. Arendt için insan hakları ise, gerçekte olmayan ancak demokrasilerin olduğunu iddia ettiği anlamsız bir idealizmdir (Arendt, 2018: 258- 259).

Yalnızca azınlık statüsünde bulunan halklar değil, yurttaş statüsünde olan bireyler de azınlık konumunda yer almaktadırlar. Çünkü insan hakları, bireylerin ülkeleri dışında yasal bir korumadan mahrum kaldıklarının farkedilmesinin bir sonucudur. Arendt'e göre, geçici yollar bu korumayı sağlayamadığı için garanti ve kalıcı bir *modus vivendi* oluşturulması arzulanmıştır. Azınlık statüsünün tartışmaya açılması ile birlikte yalnızca ulusa vatandaşlık bağı ile bağlı bireylerin yurttaş oldukları ve kurumların yasal koruması altına alındıkları görülmüştür. Bu durum bir birey olarak azınlık grubu içinde yer alanların, köken olarak ait oldukları ulustan kopmaları ve yurttaş olabilmek için bir başka ulusun içinde asimile olmalarını ifade etmektedir (Arendt, 2018: 268). Arendt için bu durumu kabul eden ve kendi ulusunun dışında kalan bireyleri yurttaş olarak kabul etmeyerek o birey üzerindeki sorumluluğunu reddeden devletler, devletsiz halkların oluşmasının nedenidir. Arendt'in devletsiz halklar ile ifade etmek istediği insan grubu, iktidar tarafından *istenmeyen* insanlardır. Bu istenmeyen insan grubuna, mülteciler, göçmenler, hakları elinden alınan yurttaşlar dahil olduğu gibi aynı zamanda da iktidar tarafından sorunlu ve sağlıksız olarak nitelendirilen insanlar da dahildir. Ulus düşüncesi, devleti yutarak, yasaların bir aygıtı olmaktan uzaklaşmış ve ulusun bir aracı olmuştur. Ulusun, devleti fethetmesinin bir sonucu olarak ulusal çıkarlar ön plana çıkmıştır. Arendt bu durumu bir ulus için oldukça tehlikeli bulurken, bu türden yönetimlerin anayasal yönetimlerle de çakıştıklarını dile getirmektedir. Bu durum, ulusun parçalanmasına neden olan faktörlerden birisi olup, hukukun egemenliğinin sona ermesine ve aynı zamanda da keyfi despotik yönetimlerin de başlamasına neden olan faktörlerden birisidir (Arendt, 2018: 269).

Arendt'e göre modern siyaset, insan haklarını korumayı değil, onları yok saymayı tercih etmiştir. Totaliter iktidar için insan kavramı, kamusal alandan uzaklaştırılmayı ifade etmektedir. Totaliter rejimler için insanlar, nesne konumunda oldukları için iktidarın insafına bırakılmışlardır. Bu nedenle hakları yok sayarak insanları vatansız ilan etmeyi tercih etmişlerdir. Vatansız bırakılan insanlar, temel haklarının uygulanmasına artık gerek kalmayan insanlardır (Parekh, 2010: 42). Devredilemez insan haklarının yalnızca bir ideadan başka bir şey olmadığını en büyük kanıtı, Arendt'e göre, İkinci Dünya Savaşı'ndan önce devletsizlerin yönetilmesi amacıyla kurulan gözaltı kamplarıdır. Bu kamplar, kuraldan çok istisna olup ironik

bir paradokstur (Arendt, 2018: 275). Savaş öncesinde sürekli artan devletsizler nüfusu, totaliter ve yarı-totaliter iktidarların, doğuştan sahip olunan yurttaşlık hakkını hiçe saydıklarını göstermektedir (Arendt, 2018: 276). Egemen iktidar kendisinde, kendi yurttaşını ihraç edebilme hakkını görmüştür (Arendt, 2018: 282). Arendt'e göre insan hakları bir kanun değil, yalnızca başvuru mercisi olmuştur (Arendt, 2018: 277). Eşit olmayan insanların arasında eşitliği sağlayabilmek kurumların görevi iken insanlar, kurumlar tarafından politik topluluktan kovulmuştur. Yurttaşlıktan kovulmak veya doğal haklara el koymanın zor olmadığı da bu şekilde kanıtlanmıştır (Aldemir, 2018: 50).

İnsan haklarının çöküşüne giden bu süreçte azınlık sorunu kilit rol oynamıştır. Avrupa tarafından uygulanmayan iltica hakkı aslında yurttaşlık hakkının ne olduğuna ışık tutmuştur. Yurttaşlık hakkı yalnızca, bireyin köken olarak bağlı olduğu bulunduğu ulus dahilinde verilmektedir. Sağlanan iltica hakkı ise, başka bir ülkede yaşamak zorunda kalabilecek yurttaşlar için düşünülmüştür. Arendt'e göre azınlık sorunu ile birlikte kitlesel olarak verilmesi gereken iltica hakkının sağlanmaması aslında yurttaşlık hakkının da olmadığını göstermiştir. İnsanlar arasında ayırım yapılarak, hakları tamamen hiçe sayılmıştır. Arendt'e göre eğer bütün insanlar yurttaş konumunda olsaydı, aralarında mutlak bir eşitlik de söz konusu olmalıydı (Arendt, 2018: 283).

Totaliter olmayan devletlerde görülen devletsiz bireylerin artışı ve polisin müdahaleleri Arendt için totaliter devletlerle aynı konumdadır. Totaliter devletlerin bu konudaki en tipik örneği ise, Arendt tarafından Nazi Almanyası olarak verilmiştir. Nazi Almanyasında tam yurttaşlık ve ulus üyeleri arasında yapılan yurttaşlık ayırımı, resmi kararnameler yolu ile sağlanmış üstelik iktidar üyelerinin isteklerine göre yurttaşlık hakkına el koyulmuştur (Arendt, 2018: 289). Uluslararası siyasette insanın ve yurttaş haklarının yaşatılmadığının en büyük örneklerinden bir diğeri de Nazi toplama kamplarıdır. Nazi toplama kamplarına gönderilen ve oradan kaçmayı başaranlar, sığındığı ülke tarafından gözaltı kamplarına alınmışlardır (Arendt, 2018: 290). Oysa, devredilemez insan hakları, bu tanımlamayı, hakların bütün siyasi yönetimlerden bağımsız olduğunu kabul ettiğini göstermek için seçmiştir. Ancak bireylerin siyasi yönetimlerden vazgeçmeleri ve yalnızca devredilemez haklarla güvence altında olmaları Arendt'e göre mümkün değildir. Bu şekilde bireyleri koruyacak hiçbir siyasi otoritenin varlığı söz konusu değildir (Arendt, 2018: 295). Ulusal hakları yitirmek, bireylerin insan haklarını yitirmesi ile eş değerdir. Bu nedenle mülteciler ve göçmenler, devletsiz olarak görülmüşlerdir (Arendt, 2018: 296).

Yurttaş olmak, *devredilemez haklara sahip olan birey* olarak düşünölmektedir. Bu nedenle Arendt, devletsiz olan bu göçmen ve mültecileri *Hak-sızlar* olarak adlandırmıştır. Bu insanlar, hiçbir devletin yurttaşı olmadığı için devredilemez insan haklarına da sahip değildirler. Bu nedenle Hak-sız olan bu insanlar, yurtlarını bir daha asla bulamamak üzere kaybetmişlerdir (Arendt, 2018: 298). Oysa Arendt'e göre insanın, yalnızca insan olmasından kaynaklı hakları vardır. Bu nedenle bu Hak-sız insanların var olması, aslında devredilemez olması gereken insan haklarının çok fazla soyut olduğunu göstermiştir. Arendt'e göre ise insanın, *haklara sahip olma hakkı* bulunmaktadır (Bernstein, 2008: 70). Haklara sahip olma hakkı, siyasi bir bağlantısı olduğu için pozitif haklarla donatılan insan anlayışının zıddıdır. Bu hak, insanın siyasi bir örgütlenme ile ilişkisi olmasa dahi bu haklara sahip olması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle haklara sahip olma hakkı, hukuki bir terimden ziyade daha çok ahlaki bir zorunluluk içermektedir. Vatansızların ve mültecilerin de sahip olması gereken ahlaki bir haktır ki zaten Arendt'e göre olması gereken de budur (Tekin, 2018: 5). Hak-sızların yaşamış oldukları ikinci talihsizlik ise, yurtlarının kaybına bağlı olarak siyasi yönetime tabii olma haklarını da kaybetmeleridir. Çünkü Arendt için kendi ülkesinde yasal konumunu yitiren bir yurttaş, diğer ülkelerde yasal bir konuma sahip olma şansını da yitirmiştir. Arendt, bu noktada Nazi rejimini örnek vermektedir. Nazi iktidarı döneminde Nürnberg Yasası nedeniyle, Alman bir yurttaş, Alman olmayan biriyle evlenememiştir. Dolayısı ile Arendt'e göre devletsizler, siyasi bir yönetimin içinde değil aksine, hem ulusal hem de uluslararası olarak yasa dışı bir vaziyettedir (Arendt, 2018: 299).

Hak-sızların sayısının giderek artması, siyasi yönetimlerde sorumluluk duygusu uyandırmamış, aksine zalim yönetimler tarafından siyasi statülerini yitirmiş insanlar olarak algılanmışlardır (Arendt, 2018: 301). Arendt'e göre düşünce özgürlüğü veya yasaların önünde eşit olmak gibi faktörler, yalnızca verili toplumların sorunlarını çözmek için oluşturulmuş formülasyonlardır. Arendt'e göre, savaş meydanındaki bir asker de yaşama hakkından yoksun ve kendi özgürlük hakkına karşı suç işleyerek kendi mutluluğuna engel olan birisidir. Ancak hiç kimse mutlu olmamayı, insan haklarının bir ihlali olarak görmemektedir. Bu nedenle Arendt için asıl sorun, devletsiz insanların yasalar karşısında eşit olmaması değildir. Problemin temeli, bu insanlar toplumun bir üyesi olarak görülmedikleri için bir yasaları olmamasıdır. Dolayısı ile bu insanlar yasaları olmadıkları için ezilmezler; yasaları olmadığı için kimse onları ezmek istemez. Arendt'e göre Naziler, Yahudileri yok ederken ilk olarak onları yurttaşlık statülerinden çıkararak onları yasal durumlarının tamamından arındırmışlardır. Daha sonra ise Yahudiler, dünya ile bütün bağlarının koparılması için toplama kamplarına kapatılmışlardır. Arendt'e göre Naziler, Yahudileri yok etmeden önce hiçbir ülkenin bu insanlara sahip çıkmayacaklarından

emin olmuşlardır. Yaşama hakkına tamamen meydan okunmasını, haklardan yoksun bırakma süreci takip etmektedir (Arendt, 2018: 302). Arendt' göre, haklardan yoksun bırakılan insanlar ilk olarak sınır dışı edilmekte, daha sonra mülteci olarak yaşamaya mecbur bırakılmakta ve en sonunda da imha edilmektedirler (Parekh, 2010: 43).

Arendt'e göre devletsiz bırakılan insanları hiçbir ülke beslemek mecburiyetinde değildir. Diğer ulusları bu insanlara yardım etmelerini zorunlu kılacak bir yasa da yoktur. Bu insanları yaşatan varlığın haklar olması gerekirken, onları yaşatan iktidar mekanizmasının merhametidir. Bu durum hayati olup, insan haklarından kökten yoksun edilmiş olmaktadır. Haklardan yoksun edilmiş olmak da Arendt için dünya üzerinden yoksun edilmiş olmaktadır. Çünkü Arendt için anlamlı bir dünya, görüşler, fikirler ve eylemlerle mümkün olabilen, üzerinde etkin olunabilen bir dünyadır (Arendt, 2018: 303).

Yurttaşlık hakları, özgürlük ve adalet olarak algılanıyor olsa da Arendt için bu kelimeler başka anlamları ifade etmektedir. İnsanlar, özgür olduklarında eyleme hakkına sahiptirler. Dolayısı ile özgür olamazlarsa eyleyemezler (Arendt, 2018: 304). Haklara sahip olma hakkı aslında Arendt için, insan ırkına üye olma anlayışını taşıdığı için politik bir insani topluluğa kavuşmaktır. Böylece insan, yeniden politik bir toplum içine dahil olarak kendi eylemlerinden sorumlu olma şansına sahip olacaktır. Kamusal alan Arendt'e göre verili olan kimlikle değil, kişinin kendi eylemleriyle bir kimlik oluşturduğu yerdir. Bu nedenle haklara sahip olma hakkı din, dil veya ırk ayrımı olmaksızın kamusal alana katılım sağlayacaktır (Aldemir, 2018: 53).

Bununla birlikte Arendt'e göre; günümüzde giderek güç kazanan küresel siyaset, insanları tek bir dünyada yaşamaya mecbur bırakmıştır. Bir toplumun parçası olma hakkı ve düşünme hakkı gibi haklar artık yitirilmiştir. Düşünme hakkından yoksun bırakılan insanlar, bir kanaat ya da fikir ortaya koyamazlar. İnsanlar, bu haklarını yitirmiş olduklarını fark ederek, yeniden kazanmaya çalıştıklarında ise milyonlarca insanın bu hakkı tekrar kazanamayacaklarını farketmişlerdir. İnsan haklarının girmiş olduğu bütün bu çıkmazlar, Arendt'e göre artık yalnızca totaliter rejimlerin getirmiş olduğu sorunlara bağlı değildir. Oysa Arendt' göre çözüm, haklara sahip olma hakkının uygulanmasıdır. Bu hak yurttaşlara, kişinin kendi eylemlerine ve görüşlerine göre yargılanabildiği bir çevre hakkı vermektedir (Arendt, 2018: 304).

Vatansız olan insanlar, Arendt'in temelde sorgulamış olduğu *biz kimiz?* Sorusuna olumsuz cevap vermektedir. Bu insanların artık *kim* oldukları değil, *ne* oldukları önemlidir. Çünkü nesneleşmişlerdir. Nesne haline dönmüşlerdir çünkü onları *kim* yapan benzersiz eylem yetilerini kaybetmişlerdir (Parekh, 2010: 45). Üstelik Arendt, insanlıktan dışlanan insanların suçunu bütün insanlığa yüklemektedir. Çünkü herkes sorumluluk alabilirse, ortak bir alan yaratılabilir. Buradan hareketle ifade edilebilir ki, Arendt'in düşüncesinde politik olan-insan ve



etik kavramları iç içe geçmiş vaziyettedir. Totaliter yönetimlerin yaratmış olduğu despotizmden kurtulabilmenin yolu Arendt'e göre, herkesin yurttaş olarak sorumluluk alabilmesidir (Yılmaz, 2017: 45-46). Aristoteles'ten beri süregelen insanın konuşma ve düşünme yetisine sahip siyasi bir hayvan olduğu düşüncesi, etik-politik toplumun en temel özelliği olmuştur. Bu özelliklerden yoksun kalanlar da yuttaş olarak görülmemişler, insan olarak sayılmamışlardır. Antik Yunan'da yer alan bu insanlar köleler olmuştur. Arendt'e göre bu noktada kölelerin kaybettikleri en büyük hak kaybı, tirana karşı özgürlüklerini savunma haklarını kaybetmiş olmalarıdır. Yurttaşlık haklarından yoksun köleler, toplum tarafından sömürülmüş ve onların emekleri ile toplumun idamesi sağlanmıştır. Burada Arendt'in belirtmek istediği temel nokta şudur ki, insanın, insan haklarından yoksun kaldığının anlaşılabilmesi için bu şekilde onurunu kaybetmesine gerek yoktur. İnsanı beşeri hayatın dışına süren faktör, sadece siyasi topluluktaki yerini kaybetmesidir (Arendt, 2018: 305-306).

Dolayısı ile Arendt'e göre insan hakları ve ulus devlet arasında bariz bir paradoks bulunmaktadır. İnsan haklarının aslında gerçek olmaması ve insanların özel yaşamlarının politikaya dahil olması mülteci kavramı ile birlikte fark edilmiştir. Ancak buna rağmen insan haklarının somutlaştırılarak sorunların çözülmesi yerine, mültecilerin kendisi radikal bir kriz olarak görülmüştür. Ulus-devletin toprakları dışına itilen ve kabul edilmeyen mülteciler, ara bir bölgede kalmışlardır. Arendt'e göre mülteciler, ulusa hem dahildirler hem de dahil değillerdir. Haksızlıktan dolayı hak talep etmelerine rağmen şiddet görmeye devam etmekte ve dışlanmaktadır (Grundy- Warr ve Rajaram, 2004: 37).

Agamben'e göre Arendt, insan hakları ve mülteciler konusunda çarpıcı bir yazıya yer vermiştir. Arendt, emperyalizm hakkında kaleme almış olduğu eserlerinde mültecilere yer verdiği bölümde şu başlığı kullanmıştır: "Ulus Devletin Çöküşü ve İnsanların Haklarının Sonu". Arendt, insan haklarının kaderinin, ulus devletinin kaderi ile bağlı olduğunu öne sürmüştür. Mülteci kavramını engelliyor olması gereken insan haklarının, bizzat kendisinin mülteci krizine yol açtığını dile getirmiştir (Agamben, 2013: 152). Arendt'e göre kişinin elinden *yurttaşlık* sıfatı alındığı takdirde kişinin elinde, *insan* olması haricinde başka hiçbir sıfatı kalmamaktadır. Yurttaş olmayan insan bu nedenle zaten mülteci olmaktadır. Çünkü elinde sadece *çıplak hayatı* kalmaktadır (Yılmaz, 2018: 765).

Bu sebeple Agamben'e göre Arendt, doğru bir perspektiften insan haklarına yaklaşmış ancak çalışmasını ipuçları şeklinde yürüttüğü için ses getirememiştir. Arendt için "Mükemmel bir insanın farazi varoluşu üzerine bina edilen insan hakları anlayışı" insanların, haklarını yitirmesi ile birlikte yıkılmıştır. İnsanların elinden alınamayan kutsal haklar, ulus devlet tarafından etkisiz kılınabilmektedir. Etkisini kaybeden insan haklarının neticesinde de insanlar

korumasız bir biçimde ortada kalmaktadır. İnsan hakları, doğal hayatın siyasetin merkezine alınması nedeniyle geçersiz kalmaktadır. Ancak Agamben'e göre Arendt, analizini bu noktada ileri taşımadığı için eksik kalmıştır (Agamben,2013:153).

Ancak Agamben'e göre Arendt'in insan hakları iddiası üzerinde ciddi olarak düşünülmesi gerekmektedir. Arendt'e göre, mülteci kavramı ve onun yaşamı, insan haklarından kesin bir biçimde ayrılmalıdır. Çünkü insan hakları ve ulus devletin kaderlerinin birbirlerine bağlı olması, birinin çöküşünün her ikisinin de çöküşüne neden olması demektir. Agamben'e göre de mültecinin politik hayattaki yeri istisna olduğu için mülteci ne ise o şekilde algılanmalıdır. Arendt'e göre de mülteci, ne devletin yapısına aittir ne de insan haklarının sınırlarına içine dahildir (Agamben, 2013: 161).

### **2.3.2. Biyopolitik Yaklaşım Örneği Olarak Totaliter Rejimlerin Kaynakları: Toplama ve İmha Kampları**

Arendt'e göre totaliter rejim, bireylerin gerçek özgürlükleri üzerinde egemenlik kurarak onları sindirmektedir. Ona göre bu rejimler bir *terör rejimidir* ve hedefi kamusal alandır. Çünkü kamusal alan, kişilerin özgürlüklerini gerçekleştirebildikleri alan olduğu için rejim tarafından özellikle hedef alınmaktadır (Yılmaz, 2007: 233). Bu nedenle totaliter yönetimler, yalnızca aşağı olarak nitelendirdikleri ırkları değil, bütün nüfusu hedef almaktadır (Arendt, 2018: 43). Almaya'nın gerçekten totaliter bir yönetim kurabilmesi için yalnızca büyük insan kitlelerinin desteği yetmemiştir. Bu aynı zamanda toplama ve imha kamplarının kurulması ile mümkün olmuştur. Nüfusun giderek artması gereksiz kitleler meydana getirmiş ve her totaliter rejimin yapacağı gibi bu kitleler harcanmıştır (Arendt, 2018: 44). Arendt tarafından ifade edilen kitle kavramı, kayıtsız insanları ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kayıtsızlık durumu, potansiyel olarak siyasetle ilgisi olmayan, her ülkede mutlaka bulunan ve oy vermeye gitmeye dahi gerek duymayan büyük tarafsız yığındır (Arendt, 2018: 45). Demokratik yönetimlerle birlikte bu büyük ve tarafsız kitleler çoğunluğa dönüşmekte ve azınlığa engel olmaktadır. Arendt'e göre, totaliter rejimin en büyük gayesi de bu çoğunlukta olan yığını ortadan kaldırmaktır (Arendt, 2018: 46). Toplama kampları, yığınlarla birlikte dışlanmışların ve vatansızların da gönderildiği mekanlar olmuşlardır. Bu nedenle de mültecilerin/devletsizlerin sığamabilecekleri tek ülke toplama kamplardır (Singh, 2020: 1).

Yurttaşlar ise kendi ulus-devletlerinin içinde bir takım demokratik haklara sahiptir. Ancak demokratik özgürlükler, yurttaş olarak yasa önünde eşit olabilme hakkını insana tanımaktadır. Ancak yurttaşın bir yasa önünde, toplumsal ve siyasi örgütlenmeye bağlı şekilde şahsen temsil edilememesi kişiyi demokrasiden koparmaktadır (Arendt, 2018: 47). Bu nedenle

yurttaş her ne kadar yurttaş ismini alıyor olsa da kendisine bizzat verilen görevlerin haricinde kamusal alanı yük olarak hissetmeye başlamaktadır (Arendt, 2018: 48). Yalnızca ulusun bir üyesi konumuna indirgenen yurttaşlar, ulusal çaptaki meseleler için kendilerini sorumlu hissetmez, hatta kendilerini gereksiz veya fazlalık olarak nitelendirmektedirler. Bu meseleler ile ilgilenen azınlık, kendisine tahsis edilen bir toplumsal sınıfın desteği ile kamusal alanın tümüne hakim olmaktadır. Arendt'e göre ulus devletlerin bütün yurttaşları bu şekilde apolitikleştirilmiştir (Arendt, 2018: 50). Bireyselliğin öne çıkışı ve kayıtsızlığın yükselişi aslında bireysel idealizmin bir göstergesi değil, kitle toplumunun bir ifadesidir (Arendt, 2018: 52). Dolayısı ile Arendt'e göre kitle toplumu, kayıtsız ve bireysel insanlardan oluşmaktadır. Totaliter hareketler ise, bu yalıtılmış ve ayrıştırılmış bireylerin kitlesel örgütüdür (Arendt, 2018: 64).

Totaliter rejimlerin bir başka özelliği de insanı içerden kuşatmasıdır. Devlet, bireye karşı şiddet aygıtlarını kullanmayı tercih etmemektedir. Arendt'e göre devlet tarafından kullanılan en büyük şiddet aygıtı, ideolojidir. Devlet, ideolojiye yüklediği anlamlarla insanların içinde tahakküm kurarak onları sindirerek yok etmektedir. Bu bağlamda totalitarizm, yönetilenler ve yöneticiler arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmaktadır. Kitlelerin gözünde, onların iradesinin cisimleşmiş haline dönüşmektedir (Arendt, 2018: 67). Arendt'e göre totaliter hareketlerin etkili bir biçimde kullandığı propagandaların bu denli etkili olmasının en büyük nedeni de kitle insanının tartışmayı unutmuş olmasıdır. Kitle toplumu, kamusal olarak tartışmayı umursamadıkları için sorunları anlayamazlar veya çözüm üretmezler. İktidar tarafından söylenen sözleri yalanlayamazlar veya bunları yalanlamaya cesaret edemezler (Arendt, 2018: 113). Kitle insanında hakim olan bu kayıtsızlık durumu, onları *yalnızca bir sayı* olmaya indirgemıştır. Savaş ise, bu sayıların ve bireysel farklılıkların yok edilmesinde kullanılan en büyük silah olmuştur (Arendt, 2018: 74).

Totalitarizmin, kitle toplumuna karşı yürütmüş olduğu bu politiklardan bir diğeri de antisemitizm olmuştur. Arendt'e göre, Nazizm tarafından antisemitizmin bir sorun haline getirilmesi aslında politik bir sorun olması değildir. Antisemitizm, politik bir sorun olmaktan çıkarılarak, her bir insanın kişisel varlığını derinden etkileyebilen bir sorun olarak gösterilmiştir (Arendt, 2018: 117). Dışlanmış bir grup olarak dünyada yaşayacak yer bulamayan Yahudiler insanlık tarafından dışlanmışlardır. Antisemitizm ile birlikte bir insan topluluğu yurtsuz bırakılmıştır. Arendt bu durumu, bir milletin elinden kendisini insan olarak ifade etme şansının alınması olarak tasvir etmiştir (Kılıç, 2009: 149).

Nazizm için en büyük hedeflerden birisi olan Aryan dünya imparatorluğu, diğer ırkları yok edebilen bir ırk anlayışının üzerinde durmuştur (Arendt, 2018: 204). Totaliter hareketlerin nesnel bir düşman yaratma ihtiyacının dışa vurulmuş hali Yahudiliktir (Arendt, 2018: 224). Antisemitizm yalnızca bir inanç değildir. Arendt'e göre antisemitist hareketler, Yahudi halkının toplama kamplarında imha sürecini kolaylaştırmak amacıyla kullanılan bir araçtır. Bu nedenle antisemitizm düşüncesi, ölüm fabrikaları olan toplama kampları ile olan bağlantısı açıklanmadan tanımlanamamalıdır (Arendt, 2014: 334). Bu ölüm fabrikaları, politik olarak Yahudi halkının bedenlerini hedef alan insanlık karşıtı bir suçtur (Arendt, 2014: 290). İrk tarafından her bir insanın bedenine verilmiş olan kimlik, kişiden alınarak yalnızca fiziksel bir bedene dönüşmesi hedeflenmiştir (Moruzzi, 2008: 226).

Toplama kampları da bu noktadan itibaren devreye girerek, totaliter rejimlerin topyekün tahakküm deneyini gerçekleştirmek amacıyla kurdukları özel laboratuvarlar olmuşlardır (Arendt, 2018: 174). Toplama ve imha etme kampları, totaliter rejimlerin her şeyin mümkün olduğu yönündeki temel inancının kanıtlandığı laboratuvarlardır (Arendt, 2018: 245). Bu yaşayan laboratuvarlar, rejimin mümkün kıldığı ölçüde her şeyin mümkün olabileceğini göstermektedir. Bu kamplarda kimin suçlu veya suçsuz, kimin yaşıyor veya ölü olduğu ya da neyin gerçek, neyin yalan olduğu bilinmemektedir. Her durum iç içe geçmiştir. Totaliter rejim kendi evrenini inşa etmiştir (Benhabib, 1990: 174-175).

Agamben'e göre Arendt'in kamp hakkında tespit ettiği en önemli ilkesi *her şey mümkündür* ilkesidir. Agamben, bu gözleme katılarak bu ilkenin, kampların biyopolitik *istisna yapısını* ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Kamplar, kendilerine özgü hukuksal ve siyasal yapıları nedeniyle her şeyin mümkün olduğu mekanlara dönüşmüşlerdir. Hukukun askıya alınması sonucu ortaya çıkmaları nedeniyle yasal olmayan yasal bir durum ortaya çıkarmışlardır. İnsan haklarından muaf bırakılmış insanların, öznel haklarından tamamen koparılıklarından kaynaklı olarak hiçbir devletin koruması altında değillerdir (Agamben, 2013: 203).

Nesnel olarak var olan düşmanın yaşamaya uygun olmayacak kadar suçlu olduğu düşünülmektedir. Bu düşman kategorisi *istenmeyenleri* oluşturmaktadır. İstenmeyenler grubunun içine ise, totaliter hükümetin girmesini arzu ettiği insanlar girmektedir. Naziler için bu istenmeyenler kategorisine Yahudiler kadar, kalp ve ciğer hastalığı olan insanlar da dahil olmuştur (Arendt, 2018: 236-237). Aynı şekilde serseriler, eşcinseller, iktidar karşıtları ve görev suçu işleyen çalışanlar da bu kamplara gönderilmişlerdir (Arendt, 2014: 337). Toplama kampları, masumlar ile suçluların aynı derecede istenmeyenler olduğu yerlerdir. Suçlu kavramının anlamındaki bu dönüşüm, istenmeyenlerin anılarıyla birlikte yeryüzünden

silinmesidir (Arendt, 2018: 236-237). Çünkü topyekün tahakküm gayesine ulaşılabilmesi için kurbanların tamamen yok edilmesi gerekmektedir (Arendt, 2018: 239). Bu şekilde kurbanlar hiç yaşamamış, hiç var olmamış olmaktadır (Arendt, 2018: 240). Doğumluluk ile yeniden doğan yeni düşüncelerin ve eylemlerin, totaliter rejim tarafından yok edilmesi hedeflenmektedir. Bireyler, yalnız ve yüz­süz bedenlere dönüştürülmüştür. Bu durum siyasi çoğulluğu henüz başlamadan yok etmektedir (Moruzzi, 2008: 227).

Bu nedenlerle Arendt'e göre totaliter bir yönetimin en önemli kurumu toplama kamplarıdır (Arendt, 2018: 251). Rejimin temel ideolojisinin ve gücünün total olarak topluma dayatılmasını sağlamıştır. Bu nedenle kamplar Arendt için bir yol gösterici niteliğindedir. Bu yol, totaliter rejimin gücünün sergilenmesinde kullanılan bir kılavuz yoldur (Benhabib, 1990: 174). Bu nedenle toplama kampları topyekün tahakküm deneylerinde kullanılmıştır. Kişiler ve onların hikayeleri, yaşadıkları totaliter ülke tarafından dünyanın geri kalanında yaşayan insanlardan ayrılmışlardır. Dolayısı ile hem kendi halklarından hem de başka halkların gözlerinden uzak tutulmuşlardır (Arendt, 2018: 243). Arendt'e göre bu insanlar, yaşayan ölülerdir. Toplama kamplarında bu yaşayan ölülerden söz edenler yalnızca denetlenemeyen raporlardır. Bu adeta düzenli imhaların gerçekleştirildiği bir nüfus siyasetidir (Arendt, 2018: 245).

Topyekün tahakküm, tüm toplumu tek bir bireymiş gibi örgütlemeye çalışmaktadır. Sayısız farklılığın ve çoğulluğun yok edilerek, herkesin tek tip biri haline dönüştürülmesi amaçlanmaktadır. Özgürlüğün, siyasi özgürlükten çıkarılarak, özgürlüğün yalnızca türünün korunması olduğunu düşünen bir insan cinsi üretmeyi hedeflemektedir (Arendt, 2018: 245). Kampların katkı sağladığı noktalardan birisi de budur. Üstelik kamplar, *çıplak yaşam prensibi* üzerinden sürekli olarak insan üretmeye devam etmektedir. Yalnızca bedeni koşullara dayalı bu üretim aslında diğer devletlerin tanımadığı mültecileri üretmektedir. Bu bedenlerin siyasi özne ile korunması gerekirken, vatansız oldukları için terkedilmişlerdir. Kamplar, devlet-ulus-hukuk paradigmasının marjinal noktasını göstermektedir (Singh, 2020: 2).

Toplama kamplarında ceset imalatı gerçekleştirildiğini ilk dile getiren Arendt'in hocası Heidegger'dir. Bu ifade daha sonra Arendt tarafından da toplama kamplarını tanımlamak için kullanılmıştır. Agamben'e göre bu kavram ile Arendt'in ifade etmek istediği, bu kamplarda kurbanların öldürülmesinden ziyade seri üretim şeklinde üretilen parçalar gibi kitlelerin sürekli ve topluca öldürülmesidir (Agamben, 2004: 74).

Bu anlamda kamplar, yalnızca insanların öldürüldüğü yerler değil, bilimsel yönden desteklenerek insan davranışının yok edildiği ve insanın hayvanlara dönüştürüldüğü yerlerdir. Bu durum normal koşullar altında asla başarılamaz. Ancak toplama kampları canlıların dış dünyadan tecrit edildiği bir tür yalıtım merkezidir (Arendt, 2018: 246).

Günümüzde bildiğimiz üzere cinayet yalnızca sınırlı bir kötülüktür. Bir insanı -bir biçimde ölmesi gereken bir insanı- öldüren katil hala bildiğimiz yaşam ve ölüm aleminde hareket eder, ikisi de her zaman bilincinde olmasalar bile, gerçekte üzerine diyalektiğin kurulduğu zorunlu bir bağa sahiptir. Katil arkasında bir ceset bırakır ve kurbanı hiç varolmamış gibi davranmaz; herhangi bir ipucunu silerse, bunlar kurbanını sevenlerin anıları ve kederleri değil, kendi kimliği ile ilgili olanlardır. Bir yaşamı imha eder ama varoluşun kendisini imha etmez (Arendt, 2018: 253).

Bu durum Arendt'e göre toplama kamplarının en dehşet verici yanı olup canlılar dünyasından tamamen koparılması halidir, radikal bir kötülüktür (Arendt, 2018: 254). Arendt'e göre toplama kamplarında insanlara, kendi yaşamları hiç var olmamış gibi davranılmıştır (Arendt, 2018: 253). Arendt'e göre toplama kamplarındaki yaşam başka hiçbir şeye benzememektedir. Toplama kampları, yaşam ve ölümün dışında kurulmuşlardır. Bu insanların sağ veya ölü oldukları bilinmedikleri gibi diğer insanlar için de zaten doğmamışlardır. Arkalarında hiçbir iz bırakmamışlardır. Arendt'e göre, toplama kampları hapishanelerle kıyaslanabilecek yerler değildir. Hapishanede hükümlünün çalışma saatleri, zamanı sınırlıdır. Hükümlülerin, kendi bedenleri üzerinde korunan hakları mevcuttur. Onlara işkence yapılamaz veya tahakküm altına alınamazlar (Arendt, 2018: 255). Ancak toplama kamplarında bulunan insanların nasıl olduğunu, kim olduğunu bilen yoktur çünkü bu insanlar hiç görülmemişlerdir (Arendt, 2018: 256). Toplama kampları dünyevi amaçlardan yoksun bırakılan insanları üç bölgeye ayırmaktadır. Bunlar; *Ölüler Diyarı*, *Araf* ve *Cehennemdir*. Ölüler diyarı, devletsiz kalmış insanları simgelemektedir. Mülteciler, işsizler ve asosyal gibi devlet tarafından istenmeyen insanlardır. Gereksiz ve rahatsız edici insanlardır. Araf ise, çalışmak zorunda bırakılan insanların yer aldığı kamplardır. Arendt, bu kamplara özellikle Sovyetler Birliği'ndeki kampları örnek vermektedir. Cehennem ise, yaşamların üzerinde işkencelerin uygulandığı, bilinçli ve sistematik bir biçimde yaşamlar üzerinde düzenlenen uygulamaların mevcut olduğu kamplardır. Bu kamplar, özellikle Naziler ile özdeşleşmiş olup kelimenin tam anlamı ile cehennem olan mekanlardır (Arendt, 2018: 257).

Yukarıda ifade edilen bu üç kampın ortak özelliği de Arendt için şudur: Burada bulunan insan yığınları, hiç var olmamışlardır. Onların başına gelenler hiç kimseyi ilgilendirmemektedir ki zaten bu insanlar ölmüşlerdir. Yaşam ve ölümün arasına sıkışmışlardır. Ebedi huzura kavuşmadan ölmüşlerdir (Arendt, 2018: 258).

Topyekün tahakkümü gerçekleştirmek için atılan ilk adım insanın tüzel kişiliğini öldürmektir. Dolayısı ile insanı, yasanın koruyuculuğundan uzaklaştırmak gerekmektedir. Arendt'e göre de bunu sağlamanın ve aynı zamanda dünyanın da bunu kabul etmesinin yolu yurttaşlıktan çıkarmaktır. Yasanın dışında kalan insanlar, yasa dışı cezalandırma yerleri olan toplama kamplarına gönderilmişlerdir. Yalnızca Yahudilerin veya suçluların haricinde kalan insanların da bu kamplara gönderilmesinin ana nedeni, bu insanları eyleme yeteneklerinden mahrum bırakmaktır (Arendt, 2018: 261). Bu şekilde, hiçbir hukuk sisteminin içine dahil olmadıkları için hiçbir hukuk sistemi tarafından da tanınmamışlardır (Arendt, 2018: 263).

Hukuk tarafından tanınmayan ve kendi ülkesinin korumasından mahrum olan yurttaşın yani devletsizlerin hiçbir hakkı kalmamaktadır. Bir insanın tüzel kişiliğini öldürmek, bütün haklarını imha etmek kişinin üzerinde tamamen hakimiyet ve tahakküm kurmaktır. Bu durum totaliter devlette yalnızca belirli bir ırkı, siyasi kişilikleri veya mualif grupları kapsamaz. O devletin çatısı altında yer alan her bir kişiyi kapsamaktadır (Arendt, 2018: 267).

Kamplarda hukuki kişiliğin doğrudan hedef alınması ve bu konuda başarı sağlanması Arendt'in, insan haklarının soyut bir idea olduğu tezine daha fazla eğilmesini sağlamıştır. Ona göre kamplar, insan haklarının aslında gerçek olmadığını canlı kanıtlarıdır. Eğer bir zamanlar bu haklar var olmuşlarsa bile kampların ortaya çıkışı ile çökmüşlerdir (Benhabib, 1990: 175).

Toplama kamplarına her gün yeni insanların getirilmesinin nedeni, insanların daimi olarak yasal haklarından men edilmesini garanti altına almaktadır (Arendt, 2018: 268). Arendt'e göre insan, yalnızca insan olduğu için anımsanmalıdır. Batı tarihinin en karanlık çağlarında dahi insanların ölümleri hatırlanmıştır. Arendt'e göre Yunanlı Akhilleus dahi, düşmanı olan Truvalı Hektor'u öldürmesinin ardından ona cenaze töreni düzenleyerek insanın anımsanma hakkını kabul etmiştir.<sup>17</sup> Tarih boyunca düşmanın onuru gözetilirken toplama kampları, insanın ölümünün anonim haline geldiği yerler olmuştur. İnsanların anlamlı yaşamları ellerinden alınmış ve ölümleri hiç var olmadıklarını belgelemiştir. Arendt'e göre bu durum, insanın ahlaki kişiliğinin öldürülmesidir (Arendt, 2018: 269). Oysaki yeryüzünde yaşanan ölümden geriye insanın yalnızca sözleri ve eylemleri kalmaktadır. Sözler ve eylemler, insanın farklılığını ve biricikliğini oluşturmaktadır. Bu kamplar, kişinin ölümünden sonra da var olmasına engel olmuşlardır (Berkday, 2012: 105). Berkday tarafından ifade edilir ki; bu koşullar neticesinde orada yaşanan olayları anlatacak birilerinin kalmaması ve o insanların silinip gitmesi Arendt'e

<sup>17</sup> Arendt bu noktada modern çağın koşullarında yer alan kamplarda yaşayanların ve ölenlerin durumunun, antik ve karanlık çağlara kıyasla daha kötü olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle iki ezeli rakibe gönderme yapmaktadır. Truvalı Hektor, Yunanlı Akhilleus tarafından vahşi bir şekilde öldürülmesine rağmen Akhilleus, Hektor'un cesedine saygı göstererek ailesine teslim etmiştir (Erhat,1996:25-30).

göre dünyada kamusal alan için hiç umudun kalmadığının göstergesidir. Bu insanlar için kamusal alan tamamen yok olmuştur (Berkday, 2012: 160).

Kamp koşulları belirli fiziksel kuralları içermektedir. Kampa uygun saç stilleri, giysiler ve hatta işkenceler. Arendt'e göre bütün bu uygulamalar, bedenın hemen öldürülmemesini amaçlarken aynı zamanda da beşeri kişiliğe zarar vererek insan bedenini yönlendirmektedir (Arendt, 2018: 271). Kamp koşullarında dahi insanı yaşayan ceset olmaktan alıkoyan tek şey onun farklı ve eşsiz kimliğidir. Yönlendirilmesi ve müdahale edilmesi en zor yanı da budur (Arendt, 2018: 270). Arendt'e göre insanın, bu eşsiz bireyselliğinin yok edilmesi için ahlaki kişiliğinin öldürülmesi ve tüzel kişiliğinin sona erdirilmesi gerekmektedir (Arendt, 2018: 273). Bu insanlar artık Pavlov'un deneylerindeki köpek gibidavranan ve kendi ölümlerine giderken dahi sisteme sesini çıkaramayan insanlardır (Arendt, 2018: 274).<sup>18</sup> Birbirinden farklı insanlar, aynı tepkileri veren varlıklara dönüştürmüştür. Bu varlıklar Arendt'e göre, hayvanlardan bile daha alt bir sınıfta yer almıştır. Aç olduklarında değil, zil sesisini duyduklarında yemek yemek istemişlerdir. İnsanların sapkın hayvanlara dönüştürülmesi totaliter bir terördür. Toplama kamplarının da bizzat kendisi en totaliter toplumdur (Arendt, 2014: 421). "Dolayısı ile sistem darağacığını kurmadan önce kurbanını imha etmeyi başarmıştır." (Arendt, 2018: 274).

Toplama kampları, totaliter rejimlerin tek bir vücut olabilen bir toplum yaratmayı başardığı mekanlardır. Öyle ki totaliter rejimin istediği yurttaş modeli, Pavlov'un köpeği gibi hareket eden yurttaşlardır. Kamplar, bu yurttaşlık anlayışının kusursuz bir biçimde üretildiği yerlerdir (Arendt, 2018: 275). Totaliter rejimin en büyük tehtidi olan bireyselliğın kaldırılması ve artık kukla olmuş insanın yurttaş olması, insanı gereksiz kılmaktadır (Arendt, 2018: 277). Arendt'e göre Hitler'in, totalitarizmi gözler önüne seren iki güçlü politik düşüncesi vardır. Bunlardan ilki, kendi türünün devamlılığı için diğer türleri yok etmesi gerektiğidir. Diğerisi ise, bireyin yaşamının değerli olmadığıdır. İnsan yaşamı Hitler için sineklerin yaşamı gibidir (Arendt, 2014: 410).

Agamben'e göre Arendt, Nazizm üzerine fazlaca yoğunlaşmıştır. Agamben'e göre günümüzde bu kampların niteliğinin yeterince anlaşılmasının nedeni biyopolitikanın tam olarak anlaşılammış olmasıdır. Agamben'e göre problemin sebebi *zoe* hayatının, siyasi hayat olarak kabul edilmesidir. Agamben'e göre Arendt, bu durumu kavramıştır (Agamben, 2013: 177). Ancak Agamben'e göre Arendt'in çalışmasındaki tek kusur, totaliter devletlerin üzerine yaptığı çalışmasını, biyopolitika olarak isimlendirmeyişidir. Çünkü Arendt'in çalışması ona göre, kamplardaki doğal hayatın totaliter rejimler ile olan ilişkisini gözler önüne sermiştir.

<sup>18</sup> Arendt, ünlü fizyolog Ivan P. Pavlov'un klasik koşullanma deneyine gönderme yapmaktadır. Pavlov, normal koşullar altında köpeğini bir zil çalarak besler ve daha sonra köpeğini beslemese dahi zili çaldığında köpek besleneceğini düşünür. Koşullanmış öğrenme gerçekleşmiş olur (Türkçapar ve Sargın,2011:7-8).



Arendt, toplama kamplarını “bütün totaliter devletlerin en büyük hedefi” olarak isimlendirmiştir. Çünkü bu kamplar insanların tamamını tahakküm altına almayı hedefledikleri için tahakküm uygulamasının deneyi olarak kullandıkları özel laboratuvarlardır. Arendt’e göre insan doğası, cehennem koşullarında boyun eğdiği için kamplar cehennemin en uç koşullarının yaşandığı yerlerdir. Agamben’e göre Arendt’in bu düşüncesinde eksik kaldığı tek nokta, bu durumun siyasetin zaten kendisi olduğu gerçeğini gözden kaçırmasıdır (Agamben, 2013: 144).

Sinnerbrink’e göre ise Arendt, Foucault’un biyopolitik kuramında yapamadığını yaparak kampları da incelemiştir. Arendt, totalitarizm ve kamp ilişkisi üzerinden demokrasiyi açıklamıştır. Agamben ise, Arendt’in analizindeki eksik yönleri tamamlayarak kamplarda yer alan yaşam türünü ortaya koymuştur (Sinnerbrink, 2005: 252).

Arendt’e göre kamplar ve totaliter rejimler birlikte ele alındıklarında yaşama ve yaşatma politikasının aksi yönünde hareket ettikleri görülmektedir. Çünkü Arendt’e göre ırk politikası ve toplama kampları, bir araya geldiklerinde temelde bir öldürme yasasını/politikasını oluşturmaktadır (Arendt, 2014: 424). Dünya tarihinde toplama kamplarından önce de terör, şiddet ve soykırım olayları vuku bulmuştur. Ancak Arendt’e göre bu kampları farklı kılan, radikal kötülüğün en uç noktası ile insanın yüz yüze gelmiş olmasıdır. Topyekün egemenlik kurmak amacıyla yaşayan cesetleri öldürme politikası gütmek, insanın insanlığı yok etmesidir (Bernstein, 2008: 68-69). Bu sebeple daha önceki bölümlerde de ifade ettiğimiz gibi, Arendt’in amacı yalnızca totalitarizm karşıtı bir politikayı analiz etmek olmamıştır. Totaliter biyoiktidarın yaratmış olduğu ölüm politikasının içindeki yaşam politikasının çerçevesini belirlemek istemiştir (Kartal, 2018: 205). Sonuç olarak ifade edilebilir ki; iktidar ve şiddet birbirlerinden tamamen ayrı iki fenomen olmalarına rağmen birlikte ortaya çıkan fenomenlerdir. Arendt için şiddet doğrudan iktidarın karşılığı değildir. Ancak iktidar, insanın insan üzerinde şiddet araçlarına dayalı tahakküm kurabilmesidir (Arendt, 1997: 58).

Özetle bu bölümde, Arendt’in totalitarizm hakkındaki düşünceleri, mülteci/devletsizler ve toplama kampları başlıkları üzerinden incelenmiştir. Arendt mülteci kavramını, insan haklarının etkin olamamasından dolayı eleştirmiştir. Eğer insan hakları mevcut olsaydı, mülteci kavramının da olmayacağını dile getirmiştir. Çünkü Arendt’in kurmak istediği ortak dünyadaki eşit yurttaşlık anlayışı, mülteci kavramına aykırıdır. Mülteciler, kamusal alandan dışlanmış gereksiz insanları temsil etmektedir. Aynı şekilde Arendt, toplama kampları hakkındaki düşüncelerini yansıtırken de kamusal alandan dışlanan insanları merkezine almaktadır. Bu kamplara gönderilen insanların, kamusal alanda iz bırakma şansları ellerinden alınmıştır. Buradaki insanlar beden bütünlüğünü koruyamamış, totaliter iktidar tarafından insan olmaktan uzaklaştırılmışlardır. Eyleme yetenekleri ellerinden alınmıştır. Sonuç olarak bu bölüm itibari

ile ifade edilebilir ki; Arendt'e göre, her iki durumda da insan olmanın konumuna karşı işlenen bir suç olan radikal kötülük mevcuttur. Bununla birlikte Arendt, kamusal alanda var olma hakkı elinden alınan mülteciler ile toplama kamplarına gönderilen mültecileri aynı kategoriye koymaktadır. Her iki grup mülteci de kamusal alandan dışlanmış ve bizzat politik alanda var olmak yerine bedensel zorunlulukların hakim olduğu hayatı yaşamak zorunda bırakılmış bedenlerdir.

Dolayısı ile tezin bu bölümünde, Hannah Arendt'in düşüncelerinin merkezinde yer alan insanın konumu, doğumluluk durumundan totaliter devlet düşüncesindeki konumuna kadar izlenmiştir. Bu doğrultuda, Arendt'in temel probleminin yurttaşların siyasete katılımının koşulları ile ilgili olduğu tespit edilmiştir. Arendt, birey-devlet ilişkisini, Aristocu bir yaklaşım kullanarak yurttaşlığın oluşumu çerçevesinde açıklamıştır. Arendt'in birey-devlet ilişkisi, yurttaşlığı kazanmak ve yok etmek husunda beden-emek ilişkisine dayanmıştır. Bedensel emek ile başlayan yurttaş olma yolculuğu, totaliter rejimin bedensel kontrolü ele geçirmesi ile son bulmuştur. Yurttaşlığı sona erdiren radikal kötülük, kişilerin fiziksel denetiminin kontrol altına alınması için gerçekleştirilmiştir. İktidar, şiddet araçlarını kullanarak kişilerin hakları ve biyolojik yaşamları üzerinde egemenlik kurmuştur. Yurttaşların bizzat katılmaları gereken politik hayat, bedensel zorunlulukların olduğu apolitik hayata kurban edilmiştir.

Bu noktadan hareketle; Arendt'in politik düşüncesindeki, biyolojik hayat- yurttaş ve iktidarın şiddet araçları ilişkisinin okuyucuya açıklanması hedeflenmiştir. Bununla birlikte egemen iktidarın, kişinin biyolojik yaşamı üzerinde kontrol sahip olması ve yurttaş, kamusal alandan uzaklaştırma süreci incelenmiştir. Arendt'in yurttaşlık anlayışının, biyolojik temeller üzerine kurulduğu ve aynı zamanda biyolojik temeller üzerinden yok edilebilir olduğu ortaya koyulmuştur. Dolayısı ile ifade edilebilir ki Arendt, biyopolitik bir düşünürdür.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### ARENDR VE AGAMBEN'İN SİYASET FELSEFESİNDEKİ BİYOPOLİTİK DÜŞÜNCENİN KARŞILAŞTIRILMASI

Tezin bu bölümünde Arendt ve Agamben'in siyasi düşüncesinin, biyopolitik düşünce çerçevesinde karşılaştırmalı bir analizi gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda ilk olarak, Arendt'in *vita activa'sı* ve Agamben'in *zoe/bios* yaşamlarının ikiliği üzerine olan düşünceleri ele alınmıştır. Bu başlık altında, her iki düşünürün *politik yaşam* ve *insan yaşamı* arasında kurdukları ilişki açıklanmıştır. Daha sonra ise, iki düşünürün *insan hakları anlayışı* karşılaştırılmış ve bu doğrultuda da yaşam biçimlerinin politika ile olan bağlantısı incelenmiştir. Son olarak ise, Arendt ve Agamben'in *toplama kampları* hakkındaki görüşleri kapsamında *yaşatma ve öldürme politikası* kavramları değerlendirilmiştir.

Yukarıda ifade edilen üç başlık kapsamında Arendt ve Agamben'in gözünden, birey ve devlet arasındaki biyopolitik bağlantının, yaşatma ve öldürme politikası ile olan ilişkisine dair bir inceleme yapılmıştır. Bu bölümün amacı, Arendt ve Agamben'in siyaset felsefesindeki biyopolitikanın yerini tespit ederek bu terimin, iki düşünür tarafından da ele alınış biçimlerine dair kavramsal bir analiz sunmaktır. Bu nedenle çalışmanın bu bölümünde Arendt ve Agamben'in birey-devlet ilişkisinin biyopolitik yönünün karşılaştırmalı bir analizinin ortaya koyulması hedeflenmiştir.

Arendt, totaliter yönetimlerin birey üzerindeki etkilerini analiz ederken, biyopolitik bir düşünür olan Agamben ile de benzer yaklaşımlarda bulunmuştur. İnsanlık durumu kavramlarından başlayarak, yaşam ve politika ilişkisini detaylı olarak inceleyen Arendt, çalışmasındaki bu ilişkiyi tüm siyaset felsefesinin merkezine almıştır. Totaliter rejim ve birey arasındaki ilişkiyi biyopolitik olarak analiz etse de kendisi, biyopolitikaya atıf vermemiştir. Bu nedenle de çalışması biyopolitik olarak gerçekleştirilmemiştir ancak biyopolitik düşünce ile bire bir örtüşmektedir (Braun, 2007: 6).

Agamben'e göre Hannah Arendt, modern biyopolitikanın en büyük düşünürlerinden birisidir. Agamben'e göre Arendt, hayat kavramından-emek harcayan insana uzanan bir çizgide insanın yaşam biçimini incelemiştir. Bu şekilde gerçek politik eylemin doğasına ulaşmayı hedefleyen Arendt, polislin kamusal ve özel alan ayırımından yararlanarak ortak dünya fikrine ulaşmıştır. Çalışmasında yaşam ve ölümün politik etkileri üzerine yoğunlaşarak, emeğin biyolojik sürecini incelemiştir. Emek harcayarak özel alanda kalan insanın, kamusal-özel alan ayırımını yok ettiği sonucuna varmıştır.

Bu nedenle Arendt, biyolojik bir toplumsal yapıyı incelerken, politik bir topluma nasıl dönüşebileceğimizi incelemiştir. Emek ve iş başlıklarını Agamben'e benzer bir şekilde *zoe* yaşamı adı altında incelerken; doğumu, eylemi ve politikayı *bios* başlığı altında incelemiştir. Bununla birlikte Arendt ve Agamben, totaliter rejimler ve kamplar konusunda da benzer düşüncelere sahiptir. Ancak Agamben'in biyopolitik kuramı Arendt'in aksine kasvetli bir bitişe sahiptir. Bu nedenle Agamben, Arendt'in kuramının daha olumsuz bakış açısına sahip bir tekrarını ortaya koymaktadır (Blencowe, 2010:118-119).

Agamben'e göre Arendt biyopolitika konusunda güçlü bir analiz ortaya koymuştur. Bu nedenle Agamben'e göre Foucault, *Cinselliğin Tarihi* adlı eseri ile biyopolitik kuramı siyaset sahnesinde tekrar ortaya çıkaran ilk kişi olsa da gerçekte değildir. Agamben'e göre *çıplak hayatı*, *homo laborans* olarak inceleyerek daha sonrasında da bu düşüncesini, modern siyaset teorisinin merkezine koyan ilk kişi Hannah Arendt olmuştur. Agamben'e göre Foucault, Arendt'in eserlerinden yirmi yıl sonra *Cinselliğin Tarihi'ni* yazmış ancak Arendt'in çalışmasına hiçbir referansta bulunmamıştır. Arendt, *İnsanlık Durumu* adlı eserinde doğal hayatın siyasete yansıma biçimini incelemiştir. Modern siyasetin çöküşünün ana nedenini, doğal hayatın doğrudan politikanın içine aktarılması olarak görmüştür. Arendt'in siyasal eylem ve doğal hayat arasında gerçekleştirdiği ve detaylı analizini yaptığı çalışmaların biyopolitik bir okuma olmasına karşın, Arendt hiçbir zaman analizini biyopolitika olarak adlandırmamıştır. Bu sebeple Agamben'e göre Arendt'in biyopolitikaya yapmış olduğu katkının, Foucault'un analizinden daha sonra da araştırmacılar tarafından incelenmemesi Arendt'in değerlendirmesine yapılan bir haksızlıktır. Arendt çalışmasında, biyopolitika kavramını kullanmamasına rağmen çalışmaları, Foucault'un çalışmasında eksik bıraktığı noktaları tamamlamıştır. Agamben'e göre Arendt'in tamamladığı bu noktalar, biyopolitikanın yirminci yüzyıl siyasetindeki yeri ve toplama kampları üzerindeki yansımalarıdır (Agamben, 2013: 12). Bununla birlikte Arendt, biyopolitikanın modern çağ içinde incelemesinden önce kuramında bu kavramın açıklamalarına yer verdiği için düşünceleri biyopolitik literatür için önemlidir (Braun, 2007: 5).

Agamben ise, modern çağın biyopolitik okumasını gerçekleştiren bir düşünürdür. Agamben'in politik düşüncesi, Arendt'in totalitarizm ve ulus-devlet arasında gerçekleştirdiği analizine yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Totalitarizmin biyopolitik yanını, egemenlik kuramı ile birleştirerek açıklayan Agamben, bu analizini modern çağa kadar taşımaktadır. Agamben, kendi egemenlik düşüncesinin geçerliliğini, Arendt'in egemenlik kuramını da işaret ederek savunmuştur. Bu doğrultuda da Arendt'in analizlerinden destek alarak, biyopolitik düşüncenin literatür içinde kuvvetlenmesine de neden olmuştur (Gambetti, 2007: 1).

### 3.1. Arendt ve Agamben'de İnsan ve Kamusal Alan İlişkisi: *Vita Activa* Karşısında *Zoe/Bios* İkiliği

Arendt'in politik kuramının temelini oluşturan *vita activa*, Aristoteles'in izinden gidilerek oluşturulmuş bir kuramdır. Aristoteles'in insan yaşamı hakkında gerçekleştirmiş olduğu kategorik ayırım, Arendt'in düşüncesinde de görülmektedir. Bu anlamda Arendt, insanın sahip olduğu yaşam biçimleri arasında bir ayrıma gitmiştir. Arendt'e göre insanın hayatı, biyolojik/salt yaşam ve siyasi niteliklere sahip gerçek yaşam olarak ikiye ayrılmaktadır. Arendt, bu ayrımı gerçekleştirirken, temel olarak doğanın biyolojik yapısını merkezine alır ki bu durum, onun bütün siyaset felsefesini etkilemiştir (Arendt, 1994: 137).

Dolayısı ile Arendt'in politik düşüncesinin çekirdeği, doğanın biyolojik yapısıdır. Bu biyolojik yapı, *vita activa*'nın tersi olan *vita contemplativa*'yı oluşturmuştur. Dolayısı ile *vita activa* da gerçek siyasi hayat olan yaşamı (*bios*) oluşturmakta ve insanın, biyolojik hayat (*zoe*) ile olan bağlantısını koparmaktadır. *Vita activa*; emek-iş ve eylem hiyerarşisini oluştururken biyolojik hayattan bir kopuşu simgelemektedir. *Vita contemplativa* ise, eylem-iş ve emek şeklinde sıralanarak, emeği yücelttiği için biyolojik hayata olan bağımlılığı simgelemektedir. Dolayısı ile ifade edilebilir ki Arendt'in politik kuramı, insanın doğası ve insanın yaşam biçimleri üzerinden şekillenen bir yapıya sahiptir (Sezer, 2017: 639).

Tezin daha önceki bölümlerinde de ifade edildiği üzere, emek-iş ve eylem kavramları, doğanın insana getirmiş olduğu zorunlulukların, insana atfettiği yaşam üzerinden açıklanması gereken kavramlardır. Arendt, bu üç kavrama biyolojik olarak yaklaşarak, aktif ve pasif yurttaşlık anlayışı analizini ortaya koymuştur. Arendt'e göre emek ve iş durumları, *zoe* hayatına aittir. Emek ve iş durumlarında insan, doğanın getirmiş olduğu zorunlulukların kölesi olduğu için pasif yurttaşlık durumundadır. Eylem durumu ise, *bios* yaşamına ait bir kavramdır. *Bios* durumu ise Arendt'in kelime dağarcığında insanın, doğanın getirmiş olduğu zorunluluklardan kurtularak aktif yurttaşlık durumuna geçmesidir. Dolayısı ile emek durumu, biyolojik zorunlulukların yaratmış olduğu süreklilik döngüsüne hapsolan insanı ifade etmektedir. Bu nedenle *animal laborans* ve *homo faber*, biyolojik zorunlulukların getirmiş olduğu bir hayatı tercih ederek, kamusal alanda söz söyleme haklarından vazgeçmişlerdir (Arendt, 1994: 120).

Bu nedenle dile getirelebilir ki Arendt, bedensel emek kavramını ve bedensel emeğin getirmiş olduğu zorunlulukların var olduğu hayat biçimini eleştirmektedir. Bu eleştirileri yurttaşlık düşüncesini, yurttaşın kamusal alana katılımını ve özel alan/kamusal alan ayrımı konusundaki düşüncelerini de şekillendirmiştir. Arendt, bedensel emeğin hakim olduğu hayat biçimini tamamen özel alanın kapsamına dahil etmiştir. Bu nedenle de bedensel emeği, kamusal

hayattan dışlamıştır. Dolayısı ile Arendt'e göre yurttaş, bedensel emeğinin yarattığı zorunluktan uzaklaşarak kendisini yalnızca kamusal alana adayan aktif bir yurttaşdır.

Arendt'in *homo faber'i* de bedensel emeğini kullanarak hayatta kalan ve kamusal alandan tamamen çekilen pasif bir yurttaşdır. Arendt'in *homo faber'inin* kamusal alandan çekilmesinin ana nedeni de bu insanın emek durumunda kalmasıdır. Bu sebeple Arendt'e göre, tıpkı Eski Yunan'da var olan bazı mesleklerin kamusal alandan dışlanması örneğinde olduğu gibi, modern siyasette de çoğu meslek aynı konumdadır (Berktaş, 2012: 48).

Dolayısı ile Arendt'e göre bedensel emek, iş durumunda da kamusal alandan uzaklaşmaya sebebiyet vermektedir. Görülmektedir ki Arendt, emeği eleştirmekle kalmaz aynı zamanda da emeği barındıran bütün koşulları ve durumları kamusal alanın yok edicisi olarak varsayar. Bu nedenle de politik olarak aktif olmak, emeğin kullanılmasının ve üretilmesinin tam zıddını içinde barındırmaktadır. Bu nedenle de Arendt, emeğin tam karşısına eylemi yerleştirmiştir.

Yukarıdaki bölümlerde de ifade edildiği üzere eylem durumu, kişinin politik saha içinde inisiyatif alabilmesidir. Arendt'e göre eylem durumu, içinde özel alana ait olan hiçbir biyolojik durumu barındırmaz (Arendt, 1994: 242). Emek durumu, insanın ve hayvanın yaşamlarının birbirinden ayrılmadığı bir yaşam biçimini ifade ederken, eylem durumu insanın hayvan yaşamından koptuğu yaşamdır. Bu şekilde pasif yurttaş olmaktan çıkan birey, aktif siyasal bir yaşama dahil olmaktadır (Arendt, 1994: 280).

Arendt'in eylem durumu, kişilerin görülebilir ve işitilebilir olduğu aşamadır. Eylem durumu, çoğulluğun oluşturduğu bir kamusal alanı oluşturmaktadır. Bu sebeple de insanların farklılıklarını ortaya koyabildiği, *ben buradayım* diyebildikleri ve *kim olduklarını* ifşa ettikleri politik bir yaşam biçimidir. Arendt'e göre insanların konuşması ve ikna kabiliyetlerini kullanması, onların hayvansal yaşamdan koparak en üst mertebeye ulaşmalarını sağlamaktadır (Arendt, 1994: 240).

Arendt'in insan düşüncesinde *zoe* hayatı, beden yalnızca beden olduğu ve doğmuş diğer bedenlerden farklı olmayan bir insanı simgelemektedir. Dolayısı ile insan ancak *bios* yaşamı ile birlikte farklılıklarını ortaya koyabilecek bir duruma gelebilir. Bu sebeple de *bios* durumu, farklılıkların çoğalarak çoğulculuk durumunu yaratmasını ifade etmektedir. Arendt'e göre çoğulculuk durumu, kamusal alanın temelini oluşturduğu için aslında *bios* yaşamı doğrudan kamusal alanın da kendisidir (Kristeva, 2018: 65).

Bu sebeple buradan hareketle ifade edilebilir ki Arendt'in eylem durumunun *bios* yaşamı niteliğinde olmasının ana nedeni, hayvansal hayat biçimine dahil olan emek ve iş durumlarından bir kopuşun yaşanmasıdır. İnsani birliktelik yolu ile inşa edilen kamusal alan,

eylem durumunda kurulabildiği için kamusal olan *bios* yaşamına aittir (Jonhson, 2013: 59). Dolayısı ile Arendt'in kamusal alan için olmazsa olmaz olarak nitelendirdiği insani çoğulluk durumu, *zoe* durumunda ortaya çıkamamaktadır. Bu sebeple de Arendt'in kamusal ve özel alan ayrımı aslında *zoe* ve *bios* yaşamlarının ayrımlaştırıldığı bir alandır. Bu nedenle kamusal alan ve özel alanın köklerini incelemek için yeniden Antik Yunan'a dönüş yapan Arendt, *polis* ve *oikos* ayrımını hatırlatmaktadır. Arendt'e göre özel alan, mahremiyetin ve özgürlüğün olduğu bir alan değildir. Özel alan gerçekte, insanın kendi kendisini kamusal alandan dışlamasıdır. Bu nedenle Arendt'e göre özgürlükleri için kamusal alandan vazgeçen insan, aslında gerçek özgürlüğü olan politik özgürlükten vazgeçmektedir (Arendt, 1994: 116).

Agamben de Arendt gibi Aristocu bir çizgide ilerleyerek, insanın yaşam biçimleri üzerinden insanı açıklamaktadır. Agamben, insan yaşamını iki yaşam biçimi şeklinde ele alır: *zoe* ve *bios* yaşamı. *Zoe* yaşamı, siyasi niteliklere sahip olmayan ve bedensel ihtiyaçlarının getirmiş oldukları zorunluluklar nedeniyle özel alana ait olan insanın yaşamıdır. *Bios* yaşamı ise *zoe*'nin tam zıddı olup, siyasi niteliklere sahip bir hayatı simgelemektedir. Bu hayat anlayışı *iyi hayat anlayışıdır* (Agamben, 2013: 10). Agamben'in *zoe* ve *bios*'u, biyolojik emeği merkezine alarak kurgulanmıştır. *Zoe* hayatı, biyolojik ihtiyaçların giderilmek zorunda olduğu ve herkesin herkes ile aynı olduğu bir yaşam tarzıdır. Bu hayat tarzında farklılıklar ve çoğulluk durumu yoktur (Özmkas, 2019: 184-185). *Zoe* durumu, Agamben için vasıfsız bir hayatı simgelemektedir. İnsanların birbirinden farklılaştıkları ve ayrıldıkları hayat biçimi *bios*'tur (Murray, 2013: 96).

Agamben, *bios* yaşamını insanın eyleme geçtiği kamusal alan olarak ele almıştır. Bu durumu aktif potansiyel durumu ve pasif potansiyel durumu şeklinde incelemiştir. Agamben'e göre potansiyele sahip olan insanın, bu gücü kullanmaya muktedir olması onu *bios* yaşamına geçirmektedir. Ancak insan hareket etmez ve eyleme geçmez ise, o zaman *bios* durumuna da geçiş yapamamaktadır (Özmkas, 2019: 192).

Agamben, *zoe* ve *bios* ayrımını Antik Yunan'a kadar izlerken biyopolitik düşünce tarihinin arkeolojik araştırmasını ortaya koymayı hedeflemiştir. Ayrımın kökenlerini oradan alarak, modern çağdaki biyopolitik yönetim ile olan ilişkisini açıklamıştır (Blencowe, 2010: 115). Bu noktada ifade edilebilir ki Agamben'in insanın hayat biçimlerini ortaya koyma amacı biyopolitikanın kökenlerini ortaya koymak istemesidir. Ancak Arendt'in insan yaşamını ayrımlaştırmasının nedeni ise, insanın kamusal alana katılımını sağlamanın yollarını araştırmasıdır. Bununla birlikte her iki düşünür de Aristocu insan anlayışını benimsemektedir.

Her iki düşünür de iyi hayat anlayışına nasıl ulaşılabileceğini sorgulamış ve bu bağlamda “*birlikte nasıl yaşarız?*” sorusuna cevap aramışlardır. Agamben’in *zoe* yaşamı, Arendt’in emek ve iş durumlarına tekabül etmektedir. Agamben’in *bios* yaşamı ise, Arendt’in eylem durumuna karşılık gelmektedir. İki düşünürde de eylemde bulunmak ve bulunmamak tartışılmıştır. Eylemde bulunmamanın nedeni olarak, bedensel emek ve bedenin getirdiği zorunluluklar tartışılmıştır. Bedensel emeğin var olduğu hayat, *zoe* hayatı olarak ele alınmış ve politik hayatın tam zıddı olarak değerlendirilmiştir. Politik hayat, iyi hayat anlayışı olarak nitelendirilmiş ve *zoe* hayatı vasıfsız bir hayat olarak tasvir edilmiştir.

*Zoe* ve *bios* yaşam biçimleri; *varoluş/gerçek öz*, *pasif yaşam durumu/aktif yaşam durumu*, *pasif durum/eylem durumunu* ifade etmektedir. Farklı kavramla ile ifade ediliyor olsa da aynı anlamda kullanılan kavramlardır (Prozorov, 2017: 148). Arendt’in aktif hayat olarak ele aldığı *vita activa*, Agamben’de *aktif potansiyel durumuna* denk düşmektedir. Bu iki durumun da ortak özelliği *bios* yaşamına dahil olmalarıdır. İyi hayat anlayışı olan bu yaşam biçimi, eylemde bulunmaya muktedir olmak üzerinden şekillenerek bedensel emeği, politikadan dışlamaktadır. Arendt’in *vita contemplativa’sı*, Agamben’in *pasif potansiyel durumu’na* denk düşmektedir. Bu yaşam biçimi, her iki durumda da bedensel emeğin ön plana çıkarak, eylemsizliğin mevcut olduğu yaşam biçimidir. Bu hayat biçimi *zoe* yaşamını içermektedir.

Bu nedenle Arendt’in özel alan/kamusal ayrımı, emek ve iş durumunun özel alan, eylemin ise kamusal alan olarak ele alınışı üzerinedir. *Vita activa’nın* emek ve iş basamakları, politik hayata dahil değildir. Emek basamağı insanı özel alana hapsederken, *homo faber* de aynı konumdadır. İnsanlar, yararlı olan nesnelere hayatın getirmiş olduğu zorunluluklardan kaynaklı ürettiklerinden, *bios politikos’a* dahil olduklarını düşünmektedirler. Ancak özgürlük, diğer insanların isteklerinden, arzularından ve ihtiyaçlarından bağımsız olarak hareket etmenin bir sonucu olarak oluşmaktadır (Arendt, 1994: 26).

Arendt’in *polis* ve *oikos* ayrımını dile getirmesinin ana sebeplerinden birisi de bu ayrımın *emek temelli* bir biçimde yapılmış olmasıdır. Antik Yunanlılar, biyolojik hayatlarının getirdiği zorunlulukları ve ihtiyaçları özel alana yani *oikos’a* bırakmışlardır. Kendileri bizzat kamusal alanda aktif olmuşlardır. Bu nedenle Arendt’e göre kamusal alan, insanın gerçek yaşam biçimi olan *bios’a* aittir. Dolayısı ile Arendt’in *vita activa’sının* emek ve iş basamakları, politik bir hayata ve kamusal alana ait değildir. Bu basamaklar, *zoe* yaşamına aittir. Bu nedenle Arendt’in özel ve kamusal alan ayrımının amacı, gerçek aktif yaşam biçimi olan *bios* yaşamına ulaşmaktır. Bu nedenle de Arendt’in kamusal alanı, bireyin bedensel yaşamının getirdiği zorunluluklarından kurtularak *bios* yaşamına ulaştığı alandır.



Arendt'in özel ve kamusal alan ayrımının temel sorunsalı, *var olan bir özgürlüğün yitirilişi* üzerinedir. Bu özgürlük, insanı bedensel emekle birlikte özel alana kapatan pasif yurttaşlık durumundan özgürleşmeyi ifade etmektedir. Bu nedenle Arendt'e göre modernizm ve ulus-devletlerle birlikte özgürlük yok olmaktadır çünkü insanlar, özel alana ait kaygılarını kamusal alana taşımaya başlamıştır. Özel alanlarıyla giderek daha fazla meşgul olmaya başlayan insanlar, kendilerini politik alandan çekmişlerdir. Arendt'e göre eylemin yok olmasının nedeni, insanların özel alanlarına fazlaca yoğunlaşmaları ve bu doğrultuda da farklılıklarını gösterebilecekleri *bios* yaşamına uzak kalmalarıdır (Çınar, 2016: 155).

Agamben'in kamusal ve özel alan çözümlemesi de *zoe* hayatının, *bios*'a dönüştürülmesi ile ilişkilidir. Bu sebeple Agamben'e göre *oikos*, yalnızca özel alana ait olan işlerin kabul gördüğü alan olarak ele alınması sebebiyle Agamben'in ideal özel alanını oluşturmuştur. Agamben'e göre kamusal alanın temeli *zoe* hayatının, politik alandan dışlanmasıdır. Çünkü ancak bedensel zorunluluklarından kurtulabilmiş insan, özel alanını politik sahadan ayırabilmektedir. Agamben'e göre kamusal alanın tüm amacı, iyi hayat anlayışının gerçekleştirilebilmesi için *zoe* hayatının dışlanmasıdır. İnsan, *bios* yaşamına ancak kamusal alanla birlikte geçebilir. Dolayısı ile insan ancak kamusal alanla birlikte diğer insanlardan ayrımlaşabilir (Agamben, 2013:10).

Arendt ve Agamben'in özel ve kamusal alan hakkındaki düşünceleri birbirileri ile örtüşmektedir. Her iki düşünür de iyi hayat anlayışı olan *bios politikos'a nasıl ulaşılabileceği* sorunsalı üzerinde durmuştur. Kamusal ve özel alanın ayrılması noktasında her ikisi de *polis* ve *oikos* karşılaştırmasına gitmiştir. Arendt'in kamusal ve özel alanın ayrılması noktasında dikkat çekmek istediği en temel nokta, emeğin politik alandan dışlanmasıdır. Arendt'e göre emek, kamusal alana dahil edildiği takdirde insanı, kamusal alandan dışlayıcı bir faktör olmaktadır. Dolayısı ile Arendt'in dışlamak istediği yaşam biçimi aslında *zoe* yaşamıdır. Agamben de *zoe* yaşamını dışlayarak, kamusal alanı *bios* olarak kabul eder. Çünkü her iki düşünür için de siyasi nitelikli iyi hayat anlayışına ulaşmanın tek yolu budur.

Kamusal alandan çekilen insanlar, kamusal alanda kendi adlarına konuşma haklarından vazgeçmişlerdir. Arendt bu noktada kişinin yaşarken ölmüş olduğu üzerinde dururken; Agamben ise, egemenin belirleyici kararları yalnızca kendisinin veriyor oluşu üzerinde durmaktadır. Dolayısı ile ifade edilebilir ki her iki düşünürün temel sorunsalı ve düşünceleri aynı yönde de olsa üzerinde yoğunlaştıkları ana tema farklıdır. Arendt, yurttaşın kamusal alanda ölümsüz olması teması çerçevesinde görüşlerini inşa ederken; Agamben ise, yurttaşın karar

verme mekanizmasını iktidara bırakması problemi üzerinde yoğunlaşmıştır. Ancak her iki düşünürün de temel savı, yurttaşın kendi bedeninin efendisi olması gerektiği üzerinedir.

Kamusal alana katılım konusunda ise, Arendt ve Agamben'in birtakım farklılıkları bulunmaktadır. Her iki düşünür de *zoe* ve *bios* ayrımı nedeniyle kamusal ve özel alan ayrımının yapıldığını kabul etmektedir. Ancak Agamben, insanların kamusal alana katılabilmesi için boş zaman yaratması amacıyla kullanılan köle emeği gücünü onaylamamaktadır. Bu düşüncesini ise, egemen devletin doğuşundan itibaren hakim olan biyopolitik yönetim anlayışına dayandırmaktadır. Çünkü biyopolitik egemen, her zaman çıplak hayatlar üretmekte ve onu kamusal alandan çekmektedir. Dolayısı ile Agamben, bu duruma en başından itibaren karşı çıkmaktadır. Arendt ise, Agamben'in aksine bu konuya dair bir eleştiri getirmemektedir. Kamusal alana katılım konusunda emeğin dışlanması üzerinde oldukça durur ve bu duruşuyla da köle emeğini onaylar gibi gözükmemektedir (Adler, 2014: 9).

İki düşünürün bir diğer ortak noktası ise, *zoon politikon* kavramı üzerinedir. Agamben'in *zoon politikon* tanımlaması, insanın hayvansal yaşamdan koparak insani niteliklerini ortaya çıkarmasıdır. *Zoon politikon*, insanın yalnızca yaşayan biyolojik bir canlı olması nedeniyle kamusal alanda olmasını engellemektedir. Dolayısı ile Agamben'e göre, insanı ayıran şey *bios* yaşamının insana sunduğu siyasal nitelikli hayattır. Politik olmak, biyolojik bir canlı olmak ve biyolojik bedenin getirdiği emek dolayısı ile kamusal alanda aktif olmak demek değildir. Agamben'e göre siyasal varoluş düzeyinde olmaktır (Agamben, 2013: 11). Agamben'e göre *zoon politikonu*, *zoon politikon* yapan iki unsur bulunur: kamusal alan ve dil. Politikanın içinde var olabilmek için konuşma yolunun kullanılması gerekmektedir. Konuşma ve ikna kabiliyeti, şiddeti önlemenin bir aracıdır. Bu nedenle Agamben'e göre siyasetin amacı, insanların konuşma yeteneklerini kullanarak, kendilerini *zoe* yaşamından ayırmaları ve politik yaşama geçmeleridir. Dolayısı ile dil, politikanın bariz bir aracı ve aynı zamanda da iktidar sahiplerinin en büyük silahıdır. Dil, ikna ve manipüle aracı olarak kullanıldığı için kamusal alanda yaratma ve iktidara meydan okumanın da aracıdır (Agamben, 2013: 17).

Arendt de Agamben gibi *zoon politikon* tanımlaması ile birlikte siyasal niteliklere sahip olan bir insanı ifade etmektedir. *Zoe* yaşamının bir getirisi olarak insan ve hayvan yaşamlarının bir bütün olarak görüldüğü yaşam biçiminin aksine, Arendt'in *zoon politikon'u* eyleyen insandır. *Zoon politikon*, kamusal alanda *bios* yaşamından dolayı ortaya koyduğu farklılıklarını diğer insanların karşısında sergilemektedir. Bu nedenle Arendt'e göre de politik hayatın anahtarı dil ve ikna kabiliyetidir. İkna araçlarının var olmadığı bir kamusal alanda ancak şiddet hüküm sürmektedir. Arendt, dil ile birlikte şiddeti kamusal alandan dışlamıştır. Bu sebeple

şiddet, *bios* yaşamının bir unsuru değildir (Arendt, 1994: 44-45). Agamben, Arendtçi bir çizgide ilerleyerek biyolojik yaşamın her alanını şiddet olarak görmüştür. Çünkü Arendt ve Agamben için kamusal alandan uzak yaşam, şiddetin alanına girmektedir. Bu nedenle Arendt gibi Agamben’de her şeyin politikaya dahil olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle de kamusal alana ait olmayan biyolojik yaşamın şiddetine karşı çıkmaktadırlar (Oksala, 2010: 29).

Bu noktada Arendt dilin kullanımına önemli bir görev yükleyerek eylemin yapı taşlarından birisine dönüştürmektedir. Farklılıkların eşit bir şekilde dile getirilmesi ve görüşlerin ikna yolu ile aktarılması, *eylemin retorik niteliğinin* bir göstergesidir (Abdous ve Amjad,2020:66). Bu anlamda konuşmak ve kendini ifade etmek kişinin kendi kendisini gerçekleştirmesidir. Arendt’e göre bu yalnızca başkalarının olduğu çoğulluk durumunda mümkün olduğu için kişinin, gerçek beceri ve erdemi de kamusal alanda belli olmaktadır. Arendt, aslında *zoe* ve *bios* arasında sıkışmış olan insanı kamusal alana davet etmektedir. Arendt’in temel şikayeti, *zoe* ve *bios*’un iç içe geçmesidir (Willard,2013:243).

Dolayısı ile ifade edilebilir ki Arendt’in *zoon politikon*’la birlikte bireylere atfettiği en önemli özellik, bireylerin kamusal alanda eşit tanınabilme niteliğidir. Bu nedenle *zoe* durumu, insanı yalnızca bedensel varoluşa indirgediği için insanlara kendilerini tanıtmaya fırsatını vermemektedir. Agambenci yoruma göre ise *zoe* durumu, farklılıkların olmadığı ve insanların birbirinden ayrılaşmadığı ve farklılaşmadığı yaşam biçimi olduğu için bu yaşam türünde insanların farklılıklarını ortaya koymasıda zaten mümkün değildir (Ouintana, 2009: 196).

Bu noktada ifade edilebilir ki Arendt, *zoon politikon*’a eylem kabiliyetini ve ikna gücünü vererek, *zoon politikon*’u yalnızca bedene indirgenmiş bir birey olmaktan çıkarmıştır. Bu anlamda *zoon politikon*, *zoe* ve *bios*’un iç içe geçtiği durumdan kurtulmuş ve *bios* yaşamına geçmiştir. Çünkü eyleyen ve ikna eden insanın temel niteliği, *ben buradayım ve siz de burada olduğumun farkındasınız* demesidir. Bu hayat biçimi *bios politikos* olan iyi hayat anlayışının kabul edilmişidir. Ancak buna rağmen kimi insanlar da yalnızca bedeni zorunluluklarının gerektirdiği işlerle meşgul olabilirler ve hayatlarını bu şekilde sürdürebilirler. Ancak bu durum, *vita activa*’nın hiçbir özelliğini taşımamaktadır. Arendt’e göre bu insanlar yaşarken ölmüş olduğu için değerlendirme kapsamına alınmamıştır. Dolayısı ile Arendt, *zoe* yaşamını tamamen dışlamaktadır (Arendt, 1994: 241).

Arendt’in ve Agamben’in *zoon polikon* düşüncesinin ortak noktası, *zoe* ve *bios* yaşam biçimlerinin ayrımının gerçekleştirilmesidir. Her ikisi tarafından da *bios* yaşamının bir unsuru olan bedensel emeğin zorunluluklarını hayatından dışlayan insan, *zoon polikon* olarak görülmektedir. *Bios* yaşamına ait bu figür, özel ve kamusal alanın keskin bir biçimde ayrılmasının bir ürünüdür. Her iki düşünür için de *zoon politikon*, hem politik alanı şiddetten

kurtaran hem de şiddetten kurtulandır. Egemenin, üzerinde hiçbir şiddet aracını uygulayamadığı bir yurttaş figürüdür. Çünkü *zoon politikon*, kendi bedeninin efendisidir. *Zoon politikon*, *bios* yaşamının insana sunduğu farklılıkları ortaya koyma yetisine sahiptir. Konuşarak ortaya çıkmakta ve ben buradayım demektedir. Çünkü her iki düşünür için de kamusal alanın temeli konuşmak ve ikna kabiliyetini kullanmaktır. Agamben bu durumu, *zoon politikon*'un dil kabiliyetine sahip olması olarak yorumlamıştır. Arendt ise, *zoon politikon*'un sahip olduğu bu özelliği *zoon politikon*'un eyleminin retorikliği adı altında ele almıştır. İki düşünürün de buradaki ana fikri yurttaşın, diğer yurttaşlara kendisini göstermek ve ikna aracılığı ile fikirlerini ortaya koyarak, kendi kendilerinin sahibi olmalarıdır.

Arendt'in kamusal alanını meydana getiren *zoe* ve *bios* ayrımı, aynı zamanda kamusal alanın yok oluşunun da nedenidir. Arendt'in modern çağ eleştirisi de bedensel emeğin getirileri üzerine şekillenmiştir. Bedensel emeği kullanarak hareket eden *animal laborans* ve *homo faber*, kamusal alandan dışlanmıştır. Dolayısı ile modern çağda da dışlanmaya devam etmektedir. Arendt'e göre, bedensel emeğini kullanarak meslek icra eden her birey apolitiktir. Bu sebeple emek ve iş, iki ayrı insanlık durumu olarak ele alınsa da aslında aynı şeyi ifade etmektedir: Çalışma yoluyla politikadan kendisini dışlayan pasif yurttaşlar (Young-Bruehl, 2012: 497-498).

Tezin önceki bölümlerinde açıklandığı üzere Arendt, emeğin modern zaman içindeki dönüşümüne *yabancılaşma* adını vermiştir. Arendt, çalışma yolu ile kendisini politikadan dışlayan yurttaşları eleştirmiştir. Bu bağlamda eleştirdiği insan, modern çağın işçisidir. Arendt'e göre modern çağın insanları, kişisel emeklerini sürekli olarak kullanarak kendilerini kamusal alandan dışlamışlardır. *Animal laborans*, *homo faber*'in yerine koyulmaya başlamıştır. Bu kolektif eylem gücü, kamusal alanı yok etmiştir (Arendt, 1994: 348-349).

Arendt'in yabancılaşma teorisi, biyopolitik olan emeğin eleştirisi üzerinden gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle Arendt, insanın kendi bedensel emeğini toplumuna adanmasından yola çıkmıştır. Emek durumunu, modern toplumsallık düşüncesine taşımıştır. İnsanlar, asıl doğaları olan politikadan vazgeçerek, başkalarının bedensel ve maddi ihtiyaçlarını beslemeye başlamışlardır. Bedensel emek, bedensel emeğe hizmeti doğurmuştur (Braun, 2007: 9). Bu nedenle bedensel emeğin yarattığı bir toplumda haz ve acı bulunmaktadır. Arendt'in hedonizm düşüncesine gidiş yolu da bedenin hayvansal olan yaşamı ile ilgilidir. Kişinin sürekli haz duyması ve tüketme ihtiyacını gidermek istemesi *bios* yaşamı ile ilgili değildir. Bu nedenle sürekli olarak hazzın tüketimi gerçekleştirilmektedir (Kristeva, 2018: 58).

Bu nedenle de daha önce ifade edildiği üzere Arendt'in temel derdi ekonomik bir emek çözümüyle gerçekleştirilmemesi değil, bir canlının hayatını idame ettirmesi için gereken biyolojik enerjinin topluma nasıl aktarıldığını göstermektir. Arendt'e göre emeğin yüceltilmesi, iktidar

mekanizmasının her alana daha fazla nüfuz etmesini sağlamıştır. Çalışan insan sayısı arttıkça iktidarın da kontrol edebileceği ve denetleyebileceği daha fazla insan sayısı yani nüfus ortaya çıkmıştır. Bu insanlar kendilerini kamusal alandan dışladıkça, iktidar mekanizmasının kontrolünü de arttırmışlardır. Bu nedenle ifade edilebilir ki, bu gelişmelerin olmasının ana nedeni emek temelli yaşam anlayışı yani *zoe* hayatının, toplumun merkezine yerleştirilmesidir (Arendt, 1994: 104). Arendt'e göre modern toplum karınca toplumu gibidir. Sürekli kendi bedenleri ile çalışan ve toplumuna yemek taşıyan işçi karıncalar gibi insanlardan oluşmaktadır. Biyolojik ihtiyaçlar kamusal alanın üzerinde tutulmaktadır (Oksala, 2010: 25). Dolayısı ile bir insan, biyolojik ihtiyaçlarıyla ilgilenmekten kaynaklı olarak gerçek hayatla ilgilenmekten vazgeçerse, daha fazla karıncalaşmaktadır (Oksala, 2010: 43). Dolayısı ile Arendt, emek ve yoksulluk gibi sosyal sorunların modern demokrasiyi boşa harcadığından yakınmaktadır. Çünkü olmaları gerektiği gibi politik aktör olamayan insanlar yaratılmıştır (Whyte, 2009: 150).

Arendt, işçi sınıfını bu nedenden ötürü politik bir aktör olarak görmemektir. Arendt'e göre işçi sınıfı, politik olmayan *zoe* hayatında yaşamaktadır. Bu sınıf, kendi bedensel zorunluluklarından kurtulmadıkları gibi aynı zamanda da başka insanların bedensel zorunluluklarını karşılamaktadır. *Zoe* hayatında yani özel alanda kapana kısılmışlardır. Bu nedenle politik bir özne değil, nesneleşmiş bir nüfusturlar ve kolektif emeğe neden olmaktadır (Gambetti, 2007: 2-7). Arendt'in en büyük korkusu politikanın varoluşsal konularla ilgilenmesidir. Çünkü politika, özel alana ait sorunlarla ilgilenmeye başladığında kaybolmaktadır. İnsanlar da gerçek politikayı unutmaktadır (Quintana, 2009: 194). Bu nedenle Arendt, emeğin politikayı nasıl ele geçirdiğini irdelemektedir. Dolayısı ile de emeği yani *zoe* yaşamını politikadan nasıl uzaklaştırabileceğine yanıt aramaktadır (Adler, 2014: 3). Bu nedenle de Arendt'in çözüm olarak *zoe'nin* politikleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu durum, bedensel emeği ile hayatını idame ettiren işçi sınıfını kapsamaktadır (Quintana, 2009: 195).

Bu nedenle ifade edilebilir ki Arendt, politikanın ve hayatın sınırlarını oldukça net bir biçimde belirlemiştir. Kamusal özgürlüğün gerçekleştirilmesi için yaşamın zorunlu yapısından kurtulmak gerektiğine inanmıştır. Bu nedendir ki *zoe'nin*, *bios'a* dahil edilmesini ana sorunsal olarak ele almıştır (Cane, 2015: 60). Biyolojik hayat, normal hayatla birleşmiştir. Arendt'in eleştirdiği durum aslında *zoe* ve *bios'un* iç içe geçmesidir. Modern çağın emek temelli yapısını destekleyen bir diğer unsur ise, teknolojik gelişmeler ve elektronik aygıtlardır. Arendt, bu gelişmelerin bedeni anlamsızlaştırdığını savunmuştur (Arendt, 1994: 437).

Agamben'e göre *zoe* ve *bios* yaşamları egemenin çatısı altında birleştirilmiştir. *Zoe* hayatı, iktidarın nesnesine dönüştürüldüğü için politik alanın sınırları da belirsizleşmiştir. Bu durum politikanın konusunu değiştirmiştir. Siyasal olanın konusu, politik özne olan *bios* değil,

*zoe* olmuştur (Yağbasan, 2017:11). Agamben'e göre demokratik yönetimler, insanı sadece yaşam haklarının değerli olduğuna ikna etmiştir. Bu durum da Agamben'in düşüncesi şu yöndedir: insan, yalnızca yaşam hakkının var olduğunu bildiği sürece politik bir özne olduğunu düşünmektedir. Ancak aksine, insanlar bu şekilde kamusal alandan çekilmektedir. İnsanlık yalnızca çıplak bedenlere indirgendiği için insan olmak da biyolojik bir değer olmuştur. Giderek totaliter bir hal alan iktidarlar, *zoe*'yi yeniden üretmişlerdir. *Zoe*, modern totaliter devletlerin bir sonucudur. Agamben'e göre *zoe* yaşam biçimi siyasetin konusu olduğu için kamusal alana da *zoe* yaşamı dahil edilmektedir. Tüketim toplumunun yükselişi, *zoe*'nin sürekli olarak üretilmesinin bir ürünüdür. Siyasete dahil olmayan bedenler, bedensel ihtiyaçlarını ve hazlarını karşılamak için sürekli olarak hedonizmin tüketimine yönelmektedir. Dolayısı ile hedonizm ve tüketim, kamusal alanda *zoe hayatının* var olduğunun bir göstergesidir (Agamben, 2013: 20).

Agamben'e göre egemen yapı, insanın biyolojik süreçlerinden ayrılmasını istememektedir. Çünkü kontrol etmek istediği *zoe* hayatına sahip insanlardır. Bu insanlar nüfusu oluşturan sayılardır. Dolayısı ile Agamben'e göre iktidar, kendi varlığını güvence altına almak için sayıların kontrolünü ve denetimi sürdürmektedir. Egemen, aynı zamanda da bu insanların kamusal alandaki rolünü de sonlandırmıştır (Yağbasan, 2017: 13-14). Çünkü Agamben'e göre birey, devletten atılmaz. Devlet bireyden kurtulur. Bunu da hukuk yolu ile yapmamaktadır. Bireyi, kendisine itaat ettirerek ve hayatını düzenleyerek, bireyi kamusal alandan tamamen uzaklaştırmaktadır. Bu şekilde bireyi düzenler, denetler ve kontrol eder (Calarco and DeCaroli, 2007: 56).

Bireylerin emeği, sayıların emeğine dönüşmüştür. İnsanın emeği, tıpkı bir bilgisayarın işlem yapması gibi mekanik bir olguya dönüştürülmüştür. Bu durum emekçinin zihnini ve bedenini tamamen değiştirerek emekçinin öznelliğini yok etmiştir (Özmağas, 2019: 280-281). İşçilerin çalışma saatleri, işçilerin bütün hayatını kapsamaya başlamıştır. İşçinin hayatı ile çalışma saatleri iç içe geçirilmiştir. Bu durumda denetim altında tutulan yalnızca işgücü değil, aynı zamanda işçinin hayatıdır. Burada ortaya çıkan yaşam biçimi, insanın bedensel etkinliği ile birleşen emek etkinliğidir (Virno, 2013: 117).

İfade edilebilir ki Agamben'in bu çözümlemesi temelde özel alan ve kamusal alan ayrımının yok oluşu ile ilişkilidir. Özel ve kamusal alan ayrımının yok oluşunu *zoe* ve *bios* ikiliği üzerinden açıklamaktadır. İfade edilebilir ki Agamben, modern politikanın biyolojik emek ile olan ilişkisinin değerlendirilmesinde, Arendtçi bir çizgide ilerlemiştir. Bireyselliğin modern politika içindeki değişiminin açıklanmasında iki düşünür de benzer yaklaşımlara sahiptir (Blencowe,2010:114). Arendt, yurttaşlığın yok oluşunu bedensel emeğin kamusal alana

dahil edilmesi olarak ele almaktadır. Bedensel emeğin, politikaya dahil olması aynı zamanda da kamusal alanın yok oluş sebebidir. Arendt biyolojik emeği, modern politika ile ilişkilendirerek bedensel emeği ile hareket eden işgücü sahiplerini de apolitik olarak değerlendirmektedir.

Arendt, *animal laborans* ve *homo faber*'i aynı çatı altında ele alarak emek ve iş kategorisi altında birleştirir. Bu noktada da Arendt'in *emek* ve *işi*, Agamben'in *zoe* hayatı nitelendirmesine denk düşmektedir. Agamben, *zoe* ve *bios* arasında yaratılan belirsizlik bölgesinde mahsur kalmış bir insan hayatını dile getirmektedir. Çalışmanın daha önceki kısımlarında da ifade edildiği üzere bu hayat biçiminin adı çıplak hayattır. Çıplak hayat, *zoe* ve *bios* hayatının iç içe geçtiği belirsiz bir hayattır. Bu noktada da dile getirilebilir ki Arendt'in emek-iş-eylem durumlarında da iş durumu, belirsizlik durumudur. İş durumu, ne emek durumuna aittir ne de eylem durumuna. Dolayısı ile iş durumu, emek durumu ile birleşerek, eylem durumuna geçemeyen bir insanı tasvir etmektedir. Bu doğrultuda ifade edilebilir ki Agamben'in, *zoe- çıplak hayat- bios* hayat biçimleri sıralaması, sırası ile Arendt'in *emek-iş-eylem* durumlarına karşılık gelmektedir.

Bununla birlikte Arendt biyolojik emeği eleştirmektedir ki bu durum da bireylerin birleşen emeklerinin kolektif emek gücüne dönüştüğünü dile getirir. Agamben de bu durumu sayının/nüfusun emeği olarak adlandırmıştır. Her iki düşünürde de maddi olmayan emeğin eleştirisi vardır. Bedensel emeğin kamusal alana taşınması sonucu sayılara indirgenen yurttaşlık anlayışın varlığı dile getirilebilir. Yukarıda da ifade edildiği üzere Arendt, iktidarın daha fazla denetleyebileceği ve gözetleyebileceği bir nüfus ortaya çıkardıkları gerekçesiyle işçileri eleştirmektedir. Dolayısı ile Arendt'in temel düşüncesi, bedensel emeğin denetlenen ve kontrol edilen bir nüfus devleti doğurmasıdır. Kamusal alana katılmaktan vazgeçen yurttaşlar, *bios* hayatından uzaklaşarak politikanın öznesi olmaktan vazgeçmişlerdir. Bu durumda Arendt, politik bir hayatı seçmedikleri için politikanın nesnesi haline gelen insanlardan söz etmektedir. Arendt, yurttaş odaklı politik bir analiz gerçekleştirirken; Agamben ise, egemen iktidar odaklı bir analiz gerçekleştirmiştir. Bu nedenle Agamben'e göre egemen iktidar, *zoe* hayatına sahip insanları, kendi nesnesine dönüştürmüştür. Nesneleşen bu insanlar, politikadan uzaklaştırılmıştır. İktidar, nesneleşen bu insanları sayıya indirgeyerek, çıplak hayatlarını tamamen kontrol altına almıştır. Denetim ve gözetim mekanizmaları her geçen gün güçlenmektedir çünkü özel alan sürekli olarak kamusal alana üstün gelmektedir. Her iki düşünür de bu doğrultuda demokrasinin, totaliter bir eğride ilerlemesine karşı eleştiri getirmektedir.

Dolayısı ile Arendt'in modern toplum eleştirisi, Arendt'in insan düşüncesindeki emek durumunun eleştirisini merkezine almaktadır. Arendt, yurttaşların bedensel emeklerinin getirileri nedeniyle kamusal alandan çekildikleri düşüncesini merkezine alarak, emek temelli politik bir kuram ortaya koymuştur. Agamben ise politik kuramında, insanın bedensel emeğini içeren doğal hayatının, iktidarın nesnesine dönüşmesi düşüncesini merkezine alarak, emek temelli bir kuram oluşturmuştur.

Her iki düşünürün de rahatsız olduğu ana nokta politikanın tanımlanış biçimidir. Politika anlayışı insanların bolluk içinde yaşayarak, özel alanında mutlu ve özgür olması demek değildir. Politika, insanın konuşabilen ve siyaset yapabilen, siyasal nitelikli hayat sahibi bir canlı olmasıdır. Ancak aksine günümüz insanının politika anlayışı, emek temellidir. Bu nedenle günümüz insanı, ekonomik ve politik çıkar sağlamak amacıyla üretim yapan ve hayvan yaşamına mahkum edilmiş bir işçiye dönüşmektedir (Duarte, 2007: 18).

Her iki düşünürde de emek temelli politik ve ekonomik sistemin, tüketime ve hedonizme neden olduğu eleştirisi ortaktır. Bu durumun temel nedeni bedenin apolitik oluşundan kaynaklanan haz ve faydanın ortaya çıkışıdır. Hedonizm, insan bedenine ait duyguları ifade etmektedir. İnsanın bedeni, sürekli olarak kendisine fayda verene çekilmektedir. Bu nedenle bedenin apolitik olması hedonizmi destekleyen ana unsurdur. Arendt ve Agamben için kamusal alanda, apolitik durumdan kaynaklanan duygusal kararların yeri yoktur (Quintana, 2009: 190).

Dolayısı ile her iki düşünürde de insan-kamusal alan ilişkisi, biyolojik emeğin insan hayatındaki yerinin siyasal alanla olan ilişkisi kapsamında değerlendirilmiştir. Bu nedenle her iki düşünürde de modern politikanın biyopolitik eleştirisi yer almaktadır.

### **3.2. Arendt ve Agamben'de İnsan Hakları Düşüncesi ve Mülteci Kavramı: Ölümlülük Durumu Karşısında *Homo Sacer***

Arendt, insan hakları ve mülteciler konusundaki düşüncelerini *haklara sahip olma hakkı* çerçevesinde incelemiştir. Arendt için mülteci figürü, insan haklarının gerçekten var olmadığını göstermektedir. Ona göre insan hakları, insan olmamızdan kaynaklı olarak var olmalıdır. Arendt'e göre bir insan, kendi ulus-devletinin sınırlarının dışına çıktığı takdirde hoş karşılanmalıdır. Bu karşılanmanın sebebi kişinin insan ırkına dahil olması sebebiyle sahip olduğu *insanlık hakkından* gelmelidir. Özgürlük hakları, insanlık hakkına bağlı olarak gelişmelidir. Arendt'in haklara sahip olma hakkının amacı, insanların farklılıklarını ortaya çıkararak onları birbirinden ayıran özellikleri topluma gösterebilmektir. Haklara sahip olma hakkı, kişinin doğum yoluyla sahip olduğu özellikleri ile yetinmesi engellemektedir. Bu nedenle bedenen doğmak olan birinci doğumu değil, eylemek olan ikinci doğumu içermektedir.



Çünkü Arendt'e göre yalnızca ifadelerimiz ve düşüncelerimiz bizi politik hayatta var edebilmektedir (Benhabib, 2018: 68-69).

Arendt'e göre insan haklarının doğuşunun amacı, yurttaşların arasındaki politik eşitliğin sağlanmasıdır. Ancak Arendt'e göre bir insanın yurttaşlık sıfatına sahip olabilmesi için siyasi bir örgütlenmeye de bağlı olması gerekmektedir. Bu nedenle Arendt'e göre insan hakları, ulus-devletler tarafından sunulmuş bir hak olmamalıdır. İnsan hakları, insanın insan olmasından kaynaklı olarak sahip olduğu bir hak olmalıdır (Yılmaz, 2018:767).

Bu nedenle Arendt'e göre ulus-devletin insan haklarını garanti etmesi, bu haklardan mahrum kalındığı takdirde insanı hukukun koruması dışında bırakmaktadır. Arendt'e göre iktidar da ulusal haklardan mahrum bırakmak istedikleri kişileri insan haklarından mahrum bırakmaktadır. Arendt, bu insan grubunu *istenmeyenler* olarak adlandırmıştır. Bu gruba azınlıklar, masumlar ve gerçekten iktidar tarafından istenmeyen her insan dahildir (Arendt, 2018: 258-259).

Bu bağlamda daha önce de ifade edildiği gibi Arendt, insan hakları ve ulus-devlet arasında bir paradoks olduğunu düşünmüştür. İnsan haklarının gerçekten var olmadığı mülteci kavramıyla birlikte açığa çıkmıştır. Dolayısı ile gerçek sorunun insan hakları olduğunun bilincine varılması yerine mülteciler radikal bir kriz olarak görülmüştür. Ulus-devletin sınırları dışına itilen mülteciler ara bir bölgede mahsur kalmışlardır. Arendt'e göre mülteci, ulusun bir üyesidir ancak ulusa dahil değildir. Bununla birlikte haksızlıktan dolayı hak talep etmelerine rağmen şiddet görmekte ve dışlanmaktadır (Grundy- Warr ve Rajaram, 2004: 37).

Agamben'e göre de mülteci kavramı insan hakları ve ulus-devlet arasında bir paradoks olduğunun kanıtıdır. Agamben'in *homo sacer*'i yani kutsal insanı, mülteci kavramına eşitir. İnsan hakları, hayatın kutsallığını merkezine almaktadır. Ancak Agamben'e göre bu durum, *zoe* ve *bios* hayatlarının iç içe geçirilmesidir. Çünkü Agamben'e göre mülteci kavramı, egemenin istisna halinin yarattığı paradoks sebebiyle ortaya çıkmıştır. Egemen, kendisini hukukun dışında tutarak hukuk sisteminin aynı anda hem dışında hem de içinde kalmaktadır. Egemenlik, paradoksal olarak kendi kendisini sürdürmeye devam ederken, paradoks olarak bir belirsizlik eşiği yaratmıştır. Kutsal insan (*homo sacer*), sürekli olarak bu belirsizlik eşiğinin içinde bekleyen ve bu kısır döngünün içinde hapsolan kişidir (Özmkas, 2019: 188).

Hayat hukukun içine çekilerek üzerinde yaptırım uygulanabilir hale getirildiği için bu durum hukuksal bir nitelik taşımamaktadır. Birey toplumdaki uzaklaştırılarak bu belirsizlik durumunda tutulmaktadır. Birey artık ne topluma aittir ne de toplum dışına (Agamben, 2013: 38). Agamben'e göre bu nedenle insan hakları biyopolitik bir temelde inşa edilmiştir. Aktif

siyasal yaşam *bios* 'tan vazgeçilmiştir. Gerçek politik hayatı, pasif politik hayattan ayıran çizgi silikleşmiştir. Mülteciler, bu bozulan sınırdaki yaşayan ölümlerdir (Agamben, 2013: 157-158).

Dolayısı ile Agamben'e göre devredilemeyen kutsal insan hakları tanımlaması gerçekten olsaydı, bu durumda insan hakları, ulus-devletin eline bırakılmazdı. Ulus-devletler, yurttaş olmanın kriterlerini kendileri belirlemektedir (Agamben, 2013: 161). Bu şekilde devlet, insanı terk edebilme yetkisini kavuşmuştur (Murray, 2013: 105). Agamben'nin mülteci kavramı, yasaklanmış olmayı ifade etmektedir. Bu yasaklanma kavramı hem toplumsal hem de politik işlerden yasaklı olmaktır. Agamben'e göre mülteci, hukuki ve biyolojik çıkarımlarda bulunulması gereken kişidir (Downey, 2009: 109). Çıplak yaşam, hayatı politikadan uzaklaştırılan ve apolitik bir hale getirilen insandır. Agamben için çıplak hayatın üretim fazlalığı da mültecilerdir. Bu insanların değeri yoktur (Grundy- Warr, ve Rajaram, 2004: 34).

Dolayısı ile ifade edilebilir ki Arendt ve Agamben insan haklarının, insan olmanın konumundan dolayı kazanılmış olması gerektiğini düşünmektedir. Ancak insan haklarının sunulan bir hak olması, insanın gerçekten bu haklara sahip olup olmadığının sorgulanmasına neden olmuştur. Dolayısı ile her iki düşünür de insan ırkı ve insan hakları arasında bir bağlantı kurmuştur. Arendt, insan haklarından muaf edilebilme durumundan yakınmaktadır. Çünkü Arendt'e göre kişinin eylem durumunda olabilmesi için insanın, ulus-devletin bağlayıcılığından uzaklaştırılması gerekmektedir. Çünkü Arendt'e göre dünyanın yüzeyi, kamusal alandır. Dolayısı ile insan da mucize niteliğinde olan eylemi başlatması nedeniyle kutsaldır. Bu nedenle onun *bios* hayatına geçişini sınırlayan ve bu doğrultuda da onu yurttaşlık sıfatından uzaklaştırarak, mülteci sıfatına indirgeyen ulus-devletlerdir.

Bu nedenle Arendt ve Agamben, mülteci kavramının oluşmasına neden olan sınır siyasetinin ortadan kaldırılmasını istemektedirler. Çünkü her iki düşünürde göre de sınırlar var olduğu müddetçe vatandaşın, mülteciye dönüşme riski bulunmaktadır. Bu nedenle yurttaşlığın, sınır siyasetinin ötesinde bir kavram olması gerektiğini düşünmektedirler (Arnold, 2018: 162).

Agamben için egemen yapı yurttaşı, kamusal alandan uzaklaştırmak amacıyla mülteci yani *homo sacer* olarak nitelendirmektedir. Bu durumda kişi *bios* yaşamından muaf bırakılarak, belirsizlik bölgesine alınmaktadır. Bu nedenle Agamben de yurttaşlığa bu şekilde müdahale edilmesini eleştirmektedir. Her iki düşünür de mülteci kavramının içeriğinin, ulus- devletin belirlediği kriterlere göre oluşturulduğunu düşünmektedir. Bu nedenle de her iki düşünür tarafından da ulus- devletin uygun gördüğü insanların *istenmeyenler* olarak, mülteci olarak kabul edilişi eleştirilmektedir. Arendt ve Agamben için insan haklarının statüsü, aynı nedenden dolayı bir paradokstur ve eylemeyen insan bedenleri yaratmaktadır.

Arendt, insan haklarını; insanın hakları olarak değil, yurttaşın hakkı olarak görmektedir. Kişinin elinden *yurttaşlık* sıfatı alındığı takdirde kişinin elinde, *insan* olması haricinde başka hiçbir sıfatı kalmamaktadır. Yurttaş olmayan insan bu nedenle zaten mülteci olmaktadır. Çünkü elinde sadece *çıplak hayatı* kalmaktadır (Yılmaz, 2018: 765). Dolayısı ile Arendt, demokratik yönetimlerin despotik yönetimlere dönüştüklerini ileri sürerek, ulus devletlerin yurttaşlar arasında ayırım yaptıklarından yakınmaktadır (Arendt, 2018: 289). Arendt'e göre bir ulusun verdiği haklar kaybedildiği takdirde insan, tüm haklarını yitirmektedir. Arendt'in devletsizler olarak tanımladığı mülteciler ve göçmenler, bu durumun açık bir örneği olup, Nazi toplama kampları ise en uç noktasıdır (Arendt, 2018: 295-296).

Dolayısı ile Arendt'in *çıplak yaşam* kavramı ile ifade etmek istediği, siyasi hiçbir forma sahip olmayan bireydir. Siyasi bir koruması ya da hakları yoktur. Bu nedenle de yalnızca bedene indirgenmiş bir insandır (Bazzicalupo and Clo, 2006: 111). Arendt, çıplak hayat tanımlamasıyla birlikte Agamben'in tanımlaması ile yakınlaşmaktadır. Birey toplumsal, ekonomik, sosyal ve diğer alanlar da dahil olmak üzere o kadar çok parçalanır ki kendi benliğini kaybeder. Dolayısı ile politik alana bölünebilecek başka bir parçası kalmaz. Bu nedenle de kamusal alanda çıplak bir varoluşa indirgenmektedir (Duarte, 2007: 7).

Arendt ise yurttaşlık tanımının, *devredilemez haklara sahip bir birey* olduğunun altını çizmektedir. Arendt'in mülteci ve göçmenleri hak-sızlar olarak adlandırması, bu insanların yurttaşlık bağına artık sahip olmadıklarını göstermektedir (Arendt, 2018: 298). Arendt'e göre insanın, insan olduğu için sahip olması gereken insan hakları olmalıdır. Arendt'e göre mülteci figürünün varlığı göstermektedir ki insan hakları soyuttur (Bernstein, 2008: 70).

Mülteci, yurttaşlık bağının ulustan koparılması ile doğmaktadır. Hiçbir ülke bu insanların sorumluluğunu almak istememektedir. Yaşama hakkına meydan okunması ile başlanılarak, birey bütün haklarından mahrum bırakılmaktadır (Arendt, 2018: 302). Mülteciler için kurulan kamplar da devletsiz halkların yönetildiği istisnai yapılardır ve birer paradokstur (Arendt, 2018: 275).

Agamben de yurttaşlık tanımının yanlış yapıldığı konusunda Arendt'i izlemektedir. Agamben'e göre de doğum, ulustur. Yurttaşlık bağı, insanın doğmasıyla birlikte kurulmaktadır. Ulusa dahil olacak olan bir beden doğuşuyla birlikte kişiye, yurttaşlık hakkı verilmektedir. Dolayısı ile yurttaşlık, o ulusun sınırları dahilinde geçerlidir (Agamben, 2013: 161). Egemen yapı, kendi yurttaşının hayatını diğer yurttaşlardan ayırdığı için insan, doğduğu ülkenin yurttaşdır (Murray, 2013: 104). Bu sebeple Agamben'e göre, egemen iktidarın karşısında kalan bütün insanlar potansiyel bir *homo sacer'dir* (Agamben, 2013: 105). Çünkü hayatın kutsallığı

ilkesi yalnızca egemenin sınırları dahilinde kabul edilmektedir. İnsan hayatı egemene bırakılmaktadır (Agamben, 2013: 106).

Dolayısı ile Agamben'in insan hakları görüşü, biyopolitik düşünce çerçevesinde inşa edilmiş olup *habeas corpus* (bedenini göster) düşüncesine odaklanmıştır. Bedenin vücut bütünlüğünün korunması için kişinin yurttaşlık sıfatına sahip olması zorunludur. Ancak siyasal örgütlenme, bireyin bedeninin bütünlüğünü kişi yalnızca yurttaş olması nedeniyle korumamaktadır. *Corpus* (beden), yaşamın ve bireysel özgürlüğün sorgusuz bir biçimde iktidara teslim edildiğini göstermektedir. Hukuk kendi varlığını beden üzerinden sağladıkça, iktidar da bedeni daima denetim ve gözetim altında tutarak, yasaklama ilişkisi çerçevesinde bedeni kontrol altında tutmaktadır. Bu sebeple, devlet ve beden yalnızca ölüm üzerinden bir ilişki kurmaktadır. Dolayısı ile biyopolitik iktidarın amacı, bilinçli ve özgür bir politik özne olan insanı değil, *doğmuş olan vatandaşı* merkezine almaktır. Bu sebeple modern iktidar, yurttaşla değil, yok edilebilme kapasitesi olan ve yurttaş sıfatını taşıyan bedenle ilgilenmektedir. Agamben'in mülteci figürü *homo sacer* de bu bedenin özelliklerini taşımaktadır (Özmkas, 2019: 200). *Homo sacer*, ölümler dünyasına gitmediği halde, yaşayanlar dünyasında yaşamaya çalışan ölü bir figürdür (Agamben, 2013: 123).

Dolayısı ile ifade edilmelidir ki Arendt ve Agamben'in insan hakları düşüncesi aynı çizgide ilerlemiştir. Her iki düşünürde de insan haklarının statüsü, paradoksal bir konumdadır. Arendt'in mülteci figürü, *Hak-sızlardır*. Arendt'in haklara sahip olma hakkı düşüncesi temelde insana, insan olduğu için hakların sağlanması üstünde durmaktadır. Bu nedenle Arendt, insan olmanın konumuna değer atfetmektedir. Agamben'in mülteci figürü olan *homo sacer* ise, insan olmanın konumundan uzaklaştırılarak hayvansal yaşama indirgenmiş bir canlıdır. Arendt'in mülteciye dönüşen yurttaş karşı duruşu, politik özgürlüğün sağlanması hususundadır. Arendt'in derdi mülteci konumuna çekilerek, eylem durumundan çıkarılan yurttaşın sorununa dikkat çekmektir. Çünkü Arendt'e göre insan olmanın konumundan uzaklaştırılmak, beşeri toplumdaki dışlanarak kamusal alandan da çıkarılmaktır. Agamben'in *homo sacer*'i, toplumdan uzaklaştırılmış ve bu nedenle de ne toplumun içine ne de toplumun dışına ait olan kişidir. Bu nedenle Agamben'in derdi de bu şekilde toplumun dışına ötelenmiş ve bir zamanlar yurttaş olan insanların, farklılıkları ve potansiyelleriyle birlikte özel alana bedensel olarak hapsedilebildiklerini göstermektir.

Agamben, *zoe* ve *bios* yaşamlarının arasında oluşturulan belirsizlik eşiğinde yaşayan hayatları *kutsal hayat* olarak adlandırmıştır. Bunun nedeni, egemen iktidarın *zoe* ve *bios*'u tek bedende birleştirdiğini göstermek ve bu durumu da *mültecinin kutsal hayatı* olarak örnekleme. Agamben'in mülteci figürü, hayvanlaştırılmış insan hayatının egemenin

nesnesine dönüştüğünü betimlemektedir. Agamben'e göre bu insanlar, egemen iktidarın istediği şekilde toplumdan ve doğrudan aktif politik yaşamdan dışlayabildiği insanlardır. Özel alanda tutulan bedenleriyle birlikte hiçbir hakka sahip olmadan eylem gücünden mahrum edilmişlerdir. Arendt'in siyaset felsefesindeki temel amacı ise, insanın aktif politik bir yaşama dahil edilmesidir. Bu nedenle Arendt, mülteci kimliğinin ardındaki yurttaşın kamusal alandaki haklarına odaklanmaktadır.

Agamben ise daha çok, iktidarın nesneleştirdiği ve siyasal hale getirdiği *zoe* yaşamına odaklanmaktadır. Bununla birlikte her iki düşünürün de temel sorusu aynıdır: Yasaklanan politik ilişkiler nasıl düzeltilebilir? Her iki düşünür de cevabı *yurttaşlık* kavramında aramaktadır. Bu nedenle yurttaşlık tanımının, ulus-devlet ile olan ilişkisinden uzaklaştırılarak ele alınması gerektiğini tartışmaktadırlar. Yurttaşlık sıfatı adı altında insanların arasında ayırım yapılmadan hakların tahsis edilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Bu nedenle Arendt, yurttaşlığın ulusal bir kavram olmaktan çıkarılarak ortak dünya düşüncesine ait bir kavram olması gerektiğini savunmaktadır. Agamben ise, Arendt'in bu düşüncesine katılmakta ancak bu konuda bir çözüm yolu önermemektedir. Dolayısı ile Agamben, Arendt'e kıyasla daha negatif bir perspektiften bakarak, mültecinin hukuksal ve biyolojik analizini gerçekleştirir ve biyopolitik bir düşünür olduğunu kabul eder. Arendt ise, biyopolitika kavramını kullanmadan, *zoe* ve *bios*'un mülteciler ile olan ilişkisini tespit etmektedir. Mülteci her ikisine göre de *zoe* hayatında mahsur kaldığı için *bios* durumuna yani eylem aşamasına geçemeyen ve özel alana hapsedilmiş kişidir.

Agamben'in biyopolitikası *zoe* hayatını temel aldığı için biyopolitikanın temelini oluşturan *zoe* hayatı, insan haklarının da temelini oluşturmaktadır. Çünkü bildirmede yer alan "insanlar, özgür ve haklar itibarıyla eşit doğar ve yaşarlar" ifadesi insan haklarının, doğmuş olmak sıfatına karşılık olarak verildiğini göstermektedir (Yılmaz, 2018: 769). Bu sebeple Agamben'e göre doğum- ulus ilişkisi biyopolitik egemene açık bir çek vermektedir. Egemen, kimin hayatının kimin hayatından daha değerli olduğuna belirsizlik eşliğinde karar verebilme yetkisine sahiptir (Agamben, 2013: 170). Bu belirsizlik eşliğinde kimin suçlu, kimin masum olduğu önemli değildir. Çünkü vatandaş ve mülteci arasında da bir fark yoktur. Belirsizlik eşliği bu durumu açıkça gösteren eşittir (Downey, 2009: 114). Dolayısı ile iktidar herkesi toplum dışına itebilecek güçte olduğundan, toplumda yer alan herkes yurttaşlığını kaybetme riski ile karşı karşıyadır. Agamben'e göre insanlık polis demokrasisi ve kamp totalitarizmi arasında sıkışmıştır. Dolayısı ile Agamben'e göre çıplak hayat, egemenin mutlak zaferi ile birlikte tedavi edilemeyecek şekilde totaliter yönetimin kurbanı olmuştur (Downey, 2009: 114).

Agamben'in kutsal insanın çıplak yaşamını ortaya koymasının amaçlarından biri de modern totalitarizmin insan üzerinde bıraktığı etkileri açıklamaktır (Özmkas, 2019: 273). Çünkü Agamben'e göre bireyin yaşamı her geçen gün politik yaşamın bir nesnesine dönüşmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi Agamben'e göre totaliter rejimler ve demokratik rejimlerin birbirlerine yakın yönetim biçimlerine dönüşmelerinin nedeni de budur (Dutlu ve Arı, 2020: 167). Agamben'e göre politika ve hukukun iç içe geçmesi durumu, çıplak hayatın politikanın öznesine dönüştürmüştür. Yaratılan belirsizlik bölgesinde çıplak hayat özneye dönüştüğü için insanın kendisi nesneleşmiştir (Özmkas, 2019: 228). İstisna hali, politika ve hukuk arasında gri bir bölge yaratması nedeniyle de egemen, toplumun hem içinde hem de dışında kontrol sağlarken aynı zamanda da yarattığı sistemi tehlikelere karşı korumaktadır. Sürekli olarak işler bir konumda olmaktadır (Özmkas, 2019: 233).

Arendt'e göre de bütün yurttaşlar mülteci konumundadır. Çünkü insan hakları, kişinin kendi ulus- devletinin sınırları haricinde bir koruma sağlamamaktadır. Uluslar, kendi yurttaşları dışındaki insanları yurttaş olarak kabul etmedikleri için devletsiz halkları yaratmışlardır. Arendt'e göre bu anlayış, hukukun egemenliğinin sona ermesine ve despotik yönetimlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Arendt'e göre modern devletlerin totaliter yönetimlere dönüştüğünün en açık kanıtı, devletsiz bırakılan insanların sayısında yaşanan artıştır (Arendt, 2018: 268-269).

Agamben'e göre bugün modern politika, tamamen totaliter bir hal almış ve herkes istisna haline dahil edildiği için öldürülebilir bir figüre dönüşmüştür. Agamben'e göre bu durumun nedeni, yaşadığımız çağın tamamen biyopolitik paradigma ile yönetilmesidir (Yağbasan, 2017: 14). Daha önce de ifade edildiği üzere Agamben'e göre siyaset tarihi, biyopolitikanın tarihidir. Bu nedenle ulus-devlet, insan olmanın anlamını kendisi belirlemekte ve bu kriterlere uymayan insanlar olduğunda da onları ihraç etmektedir. Mülteciler ve göçmenler bu şartlara uymayan insanlardır. Bu insanlar öldürülemedikleri (*homo sacer*) için belirsizlik (tarafsızlık) bölgelerine alınmaktadırlar (Grundy- Warr ve Rajaram, 2004: 35). Bu durumun nedeni ise, biyoiktidarın nüfus ile ilgilenmesidir. Çünkü *homo sacer*, bedenlerin sayılmasıdır ve biyopolitika da bir nüfus devletini yansıtmaktadır. Egemenin amacı, sayıca fazla olan halkın doğumunu-ölümünü ve sağlığını düzenleyerek özünde politik olan halkı, biyolojik bir halka dönüştürerek kendi egemenliğinin devamlılığını sağlamaktır (Agamben, 2004: 85).

Agamben, Arendt'ten elli yıl sonra devredilemez insan haklarının vahim durumundan yakınmıştır. Her ikisi de yurttaşların, her an mülteciye dönüşebilecek olmaları nedeniyle tehlike altında olduklarından yakınmaktadır. Çünkü her iki düşünürü göre de yurttaş olmak, hakların

varlığını kanıtlamamaktadır. Bu nedenle Agamben'e göre de insan, yalnızca insan olduğu için politik düzen içinde çıplak hayatı ile birlikte korunabilir olmalıdır. Dolayısı ile Agamben, Arendt ile aynı paradoks noktasına değinmektedir: Ulus-devlet neden kendi sınırlarında doğan insanı yurttaş olarak kabul etmektedir? (Yılmaz, 2018: 768).

Bu nedenle Arendt ve Agamben, özne olmaktan çıkarak nesneleşen mültecilerin durumunu tartışmaktadır. Arendt'e göre mültecinin artık *kim* değil, *ne* oldukları tartışılmalıdır. Bu insanlar politik özne olma yetilerini kaybederek nesneleşmişlerdir. Eyleme yeteneklerini kullanamadıkları için kamusal alandan dışlanmaktadırlar (Parekh, 2010: 45). Daha önce de ifade edildiği üzere Arendt'e göre bir insanın politik topluluktaki yerini kaybetmesi, insanın beşeri hayatın dışına sürülmesidir. Bu insanlar hem insan olma onurunu kaybetmekte hem de toplumun dışına sürülmektedirler. Üstelik kendi özgürlüklerini savunma haklarını tamamen kaybettiklerinden sessizliğe bürünmüşlerdir (Arendt, 2018: 305-306).

Arendt'e göre politik özgürlüğün bu şekilde engellenmesi totaliter bir yaklaşımdır. İnsanın diğer insanlardan farklılıklarını ortaya koyabildikleri konuşma araçlarının ellerinden alınması ise şiddettir. Bu insanları fiziksel dünyadan çekerek üzerlerinde şiddet uygulanmaktadır (Dinçer, 2017: 83). Bu nedenle Arendt'in şiddet durumu analizi, biyolojik enerjinin üzerinde kontrol sağlanması ile ilgilidir. Kişinin biyolojik bedeni ve mekanizması üzerinde hakimiyet kuran totaliter yönetim, insanı eylem durumundan uzaklaştırarak ölümlülük durumuna hapsetmektedir. Bu şiddet durumunda insan, ölü konumunda olduğu için apolitikleşmektedir (Swift, 2013: 371).

Agamben de kutsal insanın bedenine vurgu yapmaktadır. İnsan hayatı, kutsal hale getirildiği için suçlu bulunan ancak öldürüldüğü takdirde katilinin hiçbir cezai sonuçla karşılaşmadığı figürdür. Bir yandan insanın hayatı kutsallaştırılırken diğer yandan öldürülmesinde hiçbir sakınca görülmemektedir. Bu durum hukuk ve din alanının aslında ayrılmadığını gösterirken aynı zamanda da günümüzün yapısına da işaret etmektedir (Özmkas, 2019: 194).

Modern politika, geçmişe kıyasla şiddet oranının daha fazla yükseldiği bir biyopolitik yönetimdir. Agamben'e göre, *homo sacer* kavramı daha da karmaşık hale getirilerek devam ettirilmiştir. Günümüzde *homo sacer*'in hayatı çok yüksek oranda şiddetle baş başa bırakılmaktadır (Agamben, 2013: 139). Agamben'in kutsal insanı (*homo sacer*), Arendt'in ölümlülük durumundaki mültecisidir. İki düşünürde de mülteci, ne topluma aittir ne de toplum dışına tamamen gri bölgededir. İktidar, *zoe* ve *bios*'u gri bölgede iç içe geçirerek bu hayatları siyasetin dışına itmektir. Agamben'e göre bu uygulamanın amacı her zaman siyasi ilişkileri yasaklamak olmuştur (Lemke, 2005: 3).

Dolayısı ile yukarıda da ifade edildiği üzere *homo sacer*, her açıdan dışlanarak şiddet görmektedir. Agamben için biyopolitik hayatın en temel ögesi öldürülebilir ve öldürülebilirlik niteliği ile hayatı siyasallaştırılan insanın hayatıdır yani *homo sacer*'dir (Özmkas, 2019: 196). Dolayısı ile egemen iktidarın, öldürmeye ve yaşatmaya karar verme hakkı (*Vitae Necisque Potestas*) bulunmaktadır (Agamben, 2013: 108). Arendt ise şiddeti, biyolojik hayat dair bir olgu olarak ele almaktadır. Ona göre biyolojik yaşam biçimi, politik hareketliliğin alanı olmadığı için haklar, bu yaşam biçiminde etkin olmamaktadır. Bu nedenle haklardan mahrum bırakılmak aslında biyolojik olarak uygulanan bir şiddettir (Lechte and Newman, 2012: 527). Dolayısı ile her iki düşünür de şiddeti, yalnızca biyolojik hayatında (*zoe*) var olan insan yaşamına ait görmektedir. Bu durumda bu insanın üzerinde hukuk kuralları ve insan hakları da işlevsiz kalmaktadır.

Arendt ve Agamben'in mülteci kavramına yaklaşımlarının bir diğer ortak noktası da egemen yapı ve insanın arasında bulunan ilişkinin kavranmasıdır. Çünkü *homo sacer* araştırması, biyopolitikanın tarihinin oldukça eskiye uzandığını göstermektedir (Özmkas, 2019: 195). Ancak iki düşünürün bu sonuca varış biçimleri farklıdır. Arendt politik özgürlüğü, gerçek özgürlük biçimi olarak nitelendirdiği için bu özgürlük biçiminden dışlanan her bireyi gerçek şiddete maruz kalmış olarak görmektedir. Bu nedenle Antik Yunan'daki özel ve kamusal alan ayrımını, şiddetten uzaklaştırılmış politik bir olgu olarak ele almaktadır. Ona göre insanı, kamusalıktan dışlayan her şey şiddetin bir aracıdır.

Agamben'e göre de gerçek siyaset, *zoe* ve *bios* ayrımının yapılmasıyla birlikte Antik Yunan'da ortaya çıkmıştır. Agamben'e göre kamusal alanda kutsal hayatın olmaması ve insanların politik bir özne olması, egemen yapının insanı nesneleştirerek ona şiddet uygulanmasını engellemektedir. Bu nedenle Arendt, çıkış noktası olarak Antik Yunan'ın kamusal alanı ele alarak, semavi dinlerle ve modernizmin etkisiyle birlikte kamusal alandan dışlanarak nesneleşmeye başlayan insanı açıklar.

Bu nedenle her iki düşünürde de kamusal alanın yok oluşunun nedenlerinden birisi olarak insan haklarının paradoks yapısı işaret edilmektedir. Agamben'in insan hakları eleştirisi, insan haklarının kıyafet gibi olduğu yönündedir. Bu sebeple bu haklar, tıpkı beden üzerindeki giysiler gibi egemen yapı tarafından giydirilmekte ve çıkarılmaktadır. Bu sebeple de Agamben, kamusal alanın yerinin ve sınırlarının belirlenmesi konusunda egemen yapıyı suçlamaktadır. Ulus- devlet, kamusal alanın sınırlarını kendisi belirlediği için havaalanlarındaki yolcular da mülteci kategorisindedir. Mekana göre belirlenebilen bir kamusal alan söz konusudur (Lechte and Newman, 2012: 531). Arendt'e göre ise, her yer/ mekan ve her konu zaten politikanın



konusudur. Bu nedenle de dünyanın kendisi bir kamusal alandır. Kamusal alana sınırlar çizmek gibi bir durum söz konusu olamaz çünkü kişinin içinde yaşadığı hayattır (Suuronen, 2018: 43). Bu nedenle görülmektedir ki her iki düşünürde de kamusal alanın sınırlarının belirlenmesine karşı bir argüman bulunmaktadır.

Daha önce de ifade edildiği üzere Agamben ise, biyopolitikanın tarihini Hobbes'un devlet sözleşmesine dayandırarak, insanların nesneleşmeye başladığını öne sürer ancak Agamben için bu durumun kırılma noktası Antik Yunan'ın kamusal alanıdır. Antik Yunan, her iki düşünür için de kişinin kendi bedeninin efendisi olması nedeniyle şiddetten kurtulan bir *zoon politikon* vardır. Ancak daha önce ifade edildiği gibi Agamben için Antik Yunan'da kamusal alana katılamayan köleler ve bazı meslek sahipleri de biyopolitikanın bir ürünü olan çıplak yaşam sahipleridir. Arendt ve Agamben, yurttaşın *zoon politikon* olmasını engelleyen ve bu durumun somut örneği olan mülteciyi, egemenin şiddetine maruz kalan bir beden olarak görmektedir. Egemen iktidar, insanı sürekli olarak özel alana hapsedmekte ve insanı orada tutmaya devam etmektedir. Dolayısı ile Arendt ve Agamben'e göre bu yönetim biçimi, demokratik değil aksine modern totalitarizmdir. Bu nedenle de modern demokrasiyi eleştirmektedirler.

Arendt ve Agamben, demokrasi ve totalitarizm birbirine giderek yakınlaşmaya başladığını dile getirmektedir. Ancak Agamben, demokrasi kavramı ile tam olarak ne ifade etmek istediğini ve ne düşündüğünü net bir biçimde açıklamaz. Ancak Arendt, demokrasi kavramı ile ifade etmek istediğini daha somut bir biçimde belirtmektedir. Arendt'e göre demokrasi, parlamenter demokrasi ve taban konseyi demokrasisinin birleşimidir. Dolayısı ile Arendt, cumhuriyetçi bir biçimde konsey demokrasisi anlayışını benimsemektedir. Dolayısı ile ifade edilebilir ki Arendt, biyopolitik geleneğin hakim olduğu egemen odaklı yönetimin, haklara sahip olma hakkı ile aşılabileceğini düşünmektedir. Bununla birlikte de teknoloji, *zoe'nin* yükümlülüklerini azaltmak için kullanılabilirse *bios* aşamasına tamamen geçilebilir. Ancak tekrar ifade etmek gerekir ki daha önce de belirtildiği üzere Arendt'e göre insanlar, teknolojik gelişmelere bağımlı olmuşlardır. Teknolojiyi, yükümlülüklerinden kurtulmak için kullanmamışlardır. Bu, Arendt'in egemene karşı çözüm önerisidir. Agamben'in çözüm önerisi ise, egemeni terk etmektir. Bu yönü ile Agamben'in çözüm önerisinin Arendt'e oranla daha ütöpik kaldığı ifade edilebilir (Suuronen, 2018: 47).

Arendt ve Agamben'in totalitarizm analizi, *totalitarizmin tek panzehri demokrasidir* gibi bir analiz değildir. Her iki düşünürün de odaklandığı esas nokta, totaliter rejimlerin bütün kurumlarıyla birlikte görünür olarak ortaya çıkmadığı gerçeğidir. Biyopolitik mekanizmaların kavramının önemi burada devreye girmektedir çünkü totaliter tehlike görünmezdir. Her iki

düşünüre göre de mevcut demokrasinin içinde neyin demokrasiye ait olduğunu veya olmadığını anlamak önemlidir (Duarte, 2007: 5).

Agamben, insan olmaya tanıklık etmenin önemi üzerinde durmaktadır. Agamben'e göre insan olmak demek, bir insanın diğer insanlar tarafından fark edilmesi anlamına gelmektedir. Arendt ise, siyasi bir örgütlenmeye bağlı olmanın önemini vurgulamaktadır. Arendt için önemli olan bir insanın farklılığının, diğer insanlar tarafından fark edilmesidir. Dolayısı ile Arendt'in ve bu çizgide ilerleyen Agamben'in sundukları örgütlenme durumu ile insan hakları literatürüne yaptıkları katkı önemlidir: Gerçekten bir toplumun gerçek üyesi olmak ve yalnızca bundan kaynaklı olarak haklara sahip olmak (Lechte and Newman, 2012: 525-526).

Dolayısı ile Arendt ve Agamben farklı nedenlerle de olsa aynı şeyi savunmaktadır: İnsan hakları, yalnızca insan olmamızdan dolayı verilmiş haklar olmalıdır (Lechte and Newman, 2012: 530). Çünkü Arendt ve Agamben için ortak tehlike insanın başka bir yaşama indirgenmesidir. Arendt, *homo sacer* kavramından çok daha önce Eski Roma Hukuku'nda verilen cezalardan söz etmektedir. Ancak bu durumu kavramsal ve detaylı olarak incelemek yerine yalnızca *vita activa'nın* dönüşümü inceler. Arendt ve Agamben'in dışlanan insan hususundaki farklılıkları ise, Agamben'in Batı Demokrasi tarihini şiddetli bir biçimde insanı dışlayan bir süreç olarak ele almasıdır. Agamben'e göre bu şiddetle birlikte *bios* hayatı tamamen sonlandırılmıştır. Arendt ise, bir şiddetin olduğunu kabul eder ancak şiddetin düzenleyici gücünden de söz eder. Çünkü Arendt'e göre şiddet ve devrim kavramları, politikanın yeniden inşasını ifade eder. Ona göre, bu kavramlar yalnızca negatif yönlü değillerdir aksine, politika için yeni bir şansı ve umudu temsil etmektedirler (Suuronen, 2018: 46).

Arendt ve Agamben, doğa (ilahi yönetim) ve dünya (yeryüzü yönetimi) arasında bir ayrım gerçekleştirmektedir. Bu yönleri nedeniyle de *dünyevileştirme* kavramını aynı şekilde ele almaktadırlar. Arendt, doğaya ve dünyeviye ait olmak arasında yapmış olduğu ayrımla, doğayı ve politikayı iki ayrı kutup olarak ele almaktadır. Bu nedenle dünyevi olan politikadır. Arendt'in eyleyemeyen mülteci kavramı da dünyevi (politik) olmasına rağmen, politik olamayandır. Agamben'in *homo sacer'i* ise, ilahi yönetime ait olmasına rağmen dünyevileştirilmiş bir bedendir. Ancak politik işler ile ilgilenmesi yasaklanmış bir bedendir (Quintana, 2009: 187).

Daha önce de ifade edildiği üzere Arendt, eyleyen yurttaşın örnek olarak Akhilleus'u örnek göstermiştir. Antropologlara göre ise Arendt'in cesur Akhilleus'u Agamben'in *homo sacer'ine* denk düşmektedir. Akhilleus, dünyevi değil, ilahi yönetime ait bir karakterdir. Akhilleus'a sunulan seçenekler kamusal alanda olmak veya olmamaktır. Eğer kamusal alanda

olmamayı tercih ederse, Arendt'in ifadesiyle ölümlülük durumuna geçecektir. Bu nedenle Agamben'in *homo sacer*'i, Arendt'in ölümlülük durumundaki Akhilleus'udur. Bu bağlamda her iki karakter de tanrılara ait olmasına rağmen *dünyevileştirilmiştir*. Bununla birlikte kamusal alanda olmamakla birlikte ölümlülük durumunda olmaya mahkum bırakılmışlardır. *Homo sacer*, seçeneği olmadan iktidara tabii iken Akhilleus, kamusal alanda olmayı seçebilmiştir. Daha önce ifade ettiğimiz üzere Agamben de dünyevileştirme kavramını aynı anlamı ile kullanmaktadır. Dile getirilebilir ki Arendt, Agamben'e kıyasla daha olumlu bir bakış açısına sahiptir (Huppel- Cluysenaer, 2011: 7).

Ancak Arendt, şüpheli bir biçimde umutludur. İnsanın emekçi hayatından kurtulması ve iş gücünü teknolojik makinelere devretmesi fazla umut dolu bir yaklaşımdır (Suuronen, 2018: 48). Agamben ise Arendt'in tam aksine çok umutsuzdur. Çünkü Agamben, umudun egemenlik tarafından kuşatıldığını düşünerek gerçekte hiç umudun kalmadığını düşünmektedir (Burke, 2011: 105).

### **3.3. Arendt ve Agamben'de Toplama Kamplarının Niteliği: Doğum Politikası (*Natality*) Karşısında Ölüm Politikası (*Thanatopolitical*)**

Arendt'in totaliter rejim hakkında yapmış olduğu analiz, bireyin iktidar tarafından sindirildiği görüşüne dayanmaktadır. Birey, özgürlüklerinden koparılarak kamusal alandan silinmektedir (Yılmaz, 2007: 233). Bu nedenle de totaliter yönetim belirli ırkları değil bütün bireyleri ve beraberinde toplam nüfusu hedef almaktadır. Çünkü Arendt'e göre bu rejimlerin asıl hedefi, kamusal alanda tek başına hüküm sürmektir (Arendt, 2018: 43).

Tezin önceki bölümlerinde de ifade edildiği üzere Arendt, totaliterlik düşüncesini ve toplama kampları hakkındaki analizini Nazizm üzerinden gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda antisemitizmi incelemiş ve bu şekilde de totaliter yönetimlerin nesnel bir düşman yaratma ihtiyacını ortaya koymayı hedeflemiştir (Arendt, 2018: 224). Arendt için toplama kamplarını kilit noktası haline getiren, özel laboratuvarlar olmalarıdır. Bu kamplar rejimin, *her şey mümkün* inancını halka aktardığı yerlerdir (Arendt, 2018: 245). Bu canlı laboratuvarlar, hukuksal terimlerin iç içe geçmeleri nedeniyle suçlunun ve masumun belirsiz olduğu yerlerdir (Benhabib, 1990: 174-175).

Arendt'e göre bu kamplar, kuraldan çok istisna olup, bir paradokstur (Arendt, 2018: 275). Biyopolitik totaliter iktidarın hedefi, her şeyin mümkün olduğunu bireye kodlamaktadır. Bu nedenle bireyin, iktidar karşısında başkaldırma yetisine son verilmektedir. Arendt bu noktada laboratuvar benzetmesini kullanarak totaliter rejimlerin, kendi çıkarları doğrultusunda

bireyin yaşamını işlediklerini dile getirmektedir. Bu anlamda Arendt, politika anlayışının yaşam üzerindeki etkisine dair modern bir analiz gerçekleştirmektedir (Braun, 2007: 11).

Arendt, totaliter egemenin nesnel bir düşman yaratma ihtiyacı üzerinde durmaktadır. Ona göre totaliter rejimler, yurttaş olarak kabul etmek istemedikleri insanları düşman olarak görmektedirler. Arendt bu insanları, *istenmeyenler* olarak adlandırmıştır. Bu istenmeyenler grubuna eşcinseller, serseriler, kalp damar rahatsızlığı olan sağlıklı insanlar, dahil olmuştur. Dolayısı ile bu kamplarda suçlu ve masum kavramlarının bir önemi yoktur (Arendt, 2018: 236-237).

Toplama kamplarının anlamı, insanları hiç doğmamış ve hiç yaşamamış duruma getirmektir. Arendt'e göre bu durum doğumluluğun yok edilmesidir. Doğumluluğun getirdiği düşünme ve eylem yeteneği bu şekilde yok edilmektedir. Bireyler, yüzüstü ve düşüncesiz bedenlere indirgenmektedir. Dolayısı ile kamusal alanın çoğulluğu başlamadan bitirilmektedir (Moruzzi, 2008: 227). Ayrıca Arendt'e göre totaliter rejimlerin istikrarsız rejimler olması nedeniyle, egemenin düşünce biçimine göre karar alınmaktadır. Dolayısı ile Nazi yönetiminde, liderin sözü kanun niteliğini taşımıştır (Klng,1997:20). Arendt' e göre de kamplar, egemen kişinin düşüncesinin insana ve doğrudan kamusal alana dayatıldığını gösteren somut mekanlardır. Çoğulluk durumunun yok edilmesini takriben Arendt'in burada önem verdiği nokta, insanların hikayeleriyle birlikte öldürülmeleridir. Çünkü Arendt'e göre insanın kendi hikayesiyle birlikte öldürülmesi, farklılıklarını diğer insanlara gösteremeyeceği için başına gelebilecek en kötü olaydır. Kamplar bu insanları ve hikayelerini bütün toplumlardan izole etmektedir. İnsanları bu şekilde yaşayan ölümler durumuna sokan siyaset, bir nüfus siyasetidir (Arendt, 2018: 243-245).

Biyopolitikanın temel özellikleri politika yapmak değil, politikayı düzenlemektir. Dolayısı ile egemenin kendisi politik olan kişidir. Bunun haricinde kalan insanlar egemen için nüfus olup, egemen bu nüfusu sürekli olarak sayar, denetler ve düzenler. Nüfusun yaşamının denetimi, nüfus bilimi ve ırksal düzenlemeler yönetimin gücünün artırılması hedeflenmektedir. Arendt bu konuda benzer bir yaklaşım benimseyerek bu konuyu yaşamın gerekliliklerin düzenlenmesi olarak ele almıştır. Ona göre nüfusun düzenlenmesi iktidarın temizliğidir. Bu nedenle iktidarı eleştirerek aslında kamusal alanın kaybına yas tutmaktadır (Braun, 2007: 10). Çünkü Arendt'e göre topyekun tahakkümün amacı, bütün toplumu tek bir birey olarak örgütlemektir. Bu durumda bireylerin farklılıklarının ve çoğulluk durumunun bir özelliği kalmayacağı için tek tip bir insan cinsi yaratılmaktadır (Arendt, 2018: 245).

Arendt'e göre kamplar, çıplak yaşam prensibi üzerinden insan üretmektedir. Bu üretim yalnızca bedeni koşullara dayalı bir üretimdir. Bu üretilmiş bedenleri, diğer devletler tanımamaktadır. Bu sebeple de hiçbir siyasi örgütlenmenin korunması altında olmayan yurtsuz insanlardır. Doğum olgusuyla bir ülkeye bağlanamadıkları için ulus devlet tarafından terk edilmişlerdir. Arendt'e göre kamplar, mülteci üretmenin en uç versiyonudur. Bu sebeple doğum ulus ilişkisinin varabileceği en uç boyutu da göstermektedir (Singh, 2020: 2).

Arendt'e göre kamplarda insanlar yalnızca öldürülmez. İnsan, hayvansal yaşama indirgenmektedir. Onu insan yapan politik nitelikli hayattan koparılmaktadır (Arendt, 2018: 246). Kamplarda *ceset imalatı* gerçekleşmektedir. Bu tanım, seri üretim şeklinde üretilen parçalar gibi, kitlelerin sürekli ve topluca öldürülmesini ifade etmektedir (Agamben, 2004: 74).

Arendt, burada yer alan insanların yaşam ve ölüm arasında sıkıştıklarını ifade etmektedir (Arendt, 2018: 258). Çünkü kamplar yaşam ve ölümün dışında kurulan mekanlardır. Bu insanların ölü mü yoksa canlı mı oldukları bilinmemektedir. Arkalarında kendilerini hatırlatacak bir iz bırakmamışlardır. Dolayısı ile hem kendi bedenleri üzerinde hiçbir hakları yoktur hem de kamusal alan içinde kendi bedenlerinin efendisi değillerdir. Daha önce de ifade edildiği üzere Arendt bu durumu, radikal kötülük olarak adlandırmış ve insanlığa yönelik bir suç işlenmiş olarak kabul etmiştir (Arendt, 2018: 255).

Arendt, bütün bu ceset üretiminin ilk adımının insanın tüzel kişiliğini yok etmek olduğunu ileri sürmektedir. Ulus- devletin korumasından muaf bırakılan insan, savunmasız kalmaktadır. Kamplar da yasanın dışında kalan insanların, yasa dışı mekanlarıdır. Sistemin ana amacı insanın eyleme yeteneğini yok etmektir. Dolayısı ile hiçbir hukuk sisteminin tanımadığı kişiler ve mekanlar hiçbir sistemin kapsamı dahilinde değildir (Arendt, 2018:261-263). İnsanın farklılık dolu kimliği öldürülmektedir. Dolayısı ile insanda müdahale edilemeyen tek varlık olan farklılık yok edilmektedir. Arendt, bu durumu ahlaki kişiliğin öldürülmesi olarak adlandırmaktadır (Arendt, 2018: 273).

Arendt için bir insanın yasal ve politik statüsünün öldürülmesi insanın, *insan hayvanına* dönüştürülmesidir. Çünkü bir insanın ne düşündüğü ile ilgilenilmemesi o insanın, insan olmanın tanımından çıkarılmasıdır. Yahudiler, mülteciler, evsizler ve istenmeyenler insanlık dışına itilmişlerdir. Arendt bu noktada, yaşanmaya değmeyen hayatları gözler önüne sermiştir (Braun, 2007: 9).

Daha önce de ifade edildiği üzere Agamben, toplama kamplarını yaşam ölüm üzerinde kurulan hakimiyet çerçevesinde incelemektedir. Politik varoluşun çıplak yaşam ile olan ilgisini analiz etmektedir. Toplama kamplarını ölüm üreten fabrikalar olarak değerlendiren Agamben, biyopolitik yönetimin ölüm politikasına (*thanatopolitical*) dönüşümünü açıklamaktadır

(Lemke, 2005: 8). Agamben'e göre totaliter devlet, insanın hayatını siyasallaştırdığı için doğrudan insanı kontrol edebilmektedir. İnsanın *bios* yaşamının yerini *zoe* yaşamı almıştır. Agamben için bu durum her canlının biyolojik bedeni ile tamamen *homo sacer*'e dönüşmesidir. Dolayısı ile iç içe geçen *zoe* ve *bios'un* yarattığı kutsal hayatın yönetimi söz konusudur. Hukuksal olarak *homo sacer'in* hiçbir değeri olmadığı için insan hayatı yaşamasına gerek olmayan hayatlar olarak nitelendirilmiştir (Agamben, 2013: 167).

Halk, sayılara dönüştürülerek önemsiz kitlelere dönüştürülmektedir. *Homo sacer*, nesneleşmiş ve numaralandırılmış bir insandır. Dolayısı ile sayılan ve düzenlenen bir nüfus devleti anlayışını barındırmaktadır. Agamben'e göre iktidar ise, kimin hayatının daha değerli olduğuna karar verme yetkisine sahip olmaktadır (Genel, 2006: 56). Agamben siyasal olanın, biyolojik olan olduğuna inanmaktadır. Kamplar bu durumun uç örneği olup, siyasetin hayatla birleştiğini göstermektedir. Dolayısı ile yaşam ve ölümün dışında kurulmuşlardır. Kamplar istisna halidir ve bu nedenle de paradokstur. Dolayısı ile kamplar ne hukuksaldır ne de değildir. Belirsizlik eşliğinde durmaktadırlar (Agamben, 2013: 176-177).

Kamplarda yer alan insanlar Agamben'e göre *homo sacer'dir*. Bu nedenle hukuksal olarak korumaları yoktur. Yaşayan insanların dünyasından tamamen ayrılmışlardır. Bedenleri kamusal alandan dışlanmıştır. Özel alana ait değildir çünkü özel alanda da bedenlerinin hakları kendilerine ait değildir. Onların bedeni, iktidarın özel laboratuvarı olmuştur (Agamben, 2013: 219). Agamben, çıplak hayatların üretilmesini özel laboratuvarlar şeklinde ele alır çünkü biyopolitik iktidar, bireyi kendi hedefleri doğrultusunda bir nesneye dönüştürmektedir. Politikanın öznesi olan çıplak hayat sürekli üretilmektedir. Bir tarihi, kültürü veya insanı yok etmek iktidarın gücünü ve şiddetini göstermektedir (Blencowe, 2010: 116).

Agamben'e göre kamplar, istenmeyen bütün insanları içermektedir. Bunun nedeni iktidarın, kimin hayatının daha değerli olduğuna karar vermesidir. Bu durum Agamben için ölüm siyasetidir. Seri şekilde öldürülen *homo sacer'lerin* hayatlarının yetkisinin iktidarın elinde olması durumudur (Agamben, 2013: 170). Ölüm politikası, yalnızca sistematik olarak öldürmek değildir. Biyopolitikanın canlı ölümler üreterek, yaşatma programı inşa etmesidir. Dolayısı ile halk ve nüfus arasında bir ayrım gerçekleştirilmiştir. Hardt ve Negri'nin de ifade ettiği üzere biyopolitika halkın nüfusa dönüştürülmesidir (Özmkas, 2019: 220). Nüfus, biyolojik bir topluluktur ve politik bir topluluk olan halkı tamamen yutmaktadır. Agamben de Nazi ırkçılık politikasını bu şekilde yorumlamıştır. Halkın biyolojik sağlığının kalıtım yolu ile korunması Agamben'e göre devlet ırkçılığıdır. Devlet ırkçılığı bu şekilde kimin yaşatılacağını ve öldürüleceğine karar verirken aynı zamanda yasalar çıkararak bu yaklaşımının üstünü kapatmaktadır. Bu nedenle Agamben'e göre kamplar, yasal olmayan ama yasal düzende

iktidarın biyolojik yönetiminin sürekli olarak sağlandığı noktalar. Bu biyopolitik makineler sürekli olarak halkları nüfusa dönüşmektedir (Özmkas, 2019: 220).

Liderin kendisi, hukukun kendisidir. Dolayısı ile böyle bir yönetim biçiminde yalnızca yurttaşlığın yok edilişi değil, bedenın tıp-siyaset ilişkisi kapsamında tamamen müdahale altına girmesi durumu mevcuttur (Agamben, 2013: 171). Agamben'e göre egemen iktidarın bedeni *zoe* ve *bios* yaşamlarının bir bütün olarak toplandığı bedendir (Agamben, 2013: 218). Kutsal hayat ise, toplumun her yanını sarmış bir yaşam türüdür. Bu nedenle Agamben, kutsal hayatı topluma yayarak incelemektedir. Kutsal hayatı tek bir kişinin bedenine indirgememektir. Kutsal hayat modern toplumların içinde hala vardır ancak kamplar açık bir biçimde biyopolitik üretimi gerçekleştirdikleri için somut örneklerdir. Kamp, günümüzde bütün topluma yayıldığı için ve toplumu bir kampa dönüştürdüğü için önemlidir (Özmkas, 2019: 199).

Agamben'e göre kamp modelinin ilk adımı, bireyi yurttaşlıktan çıkararak atılmaktadır. Kimin yurttaş olacağına veya olmayacağına karar verilmesi kamp yönetiminin ilk uygulamasıdır (Bayır, 2018: 56). Doğum ve ulus bağlantısı kurulduğu müddetçe de bu durum korunacaktır. Agamben'e göre bu nedenle mültecilerin tutulduğu her mekan kamptır. Daha önce de ifade edildiği üzere Agamben, bu duruma ilişkin olarak havaalanı örneği vermektedir (Agamben, 2013: 208). Agamben, insan haklarının paravan olarak kullanılması iddiasını burada da kullanarak, çıplak hayata sahip bu insanların haklarının olmadığına çünkü bedenden ibaret olduklarına dikkat çekmektedir. Suçlu ve masum kavramları yoktur. Bu durumda Agamben'in düşüncesi, insanlığa yönelik bir suç işlendiği yönündedir (Agamben, 2012: 111-112).

Agamben'in iktidar için yapmış olduğu, yaşatma ve öldürme hakkına sahip olması değerlendirmesi, Agamben'in yaşatılmayı ve öldürülmeyi hak eden bedenlere dikkat çekmek istemesidir. Bu noktada Agamben'in amacı, yaşatılabilir ve öldürülebilir insanların egemen tarafından belirlenmesinin arasında keskin bir sınır olduğunu göstermek ve bu sınırın da modern toplumlarda artık eskisi kadar belirgin olmadığını gözler önüne sermektir (Özmkas, 2019: 204).

Kamplarda bulunan insanlar yalnızca yurttaşlıklarını yitirdikleri için bütün hukuki statülerini de yitirmişlerdir (Agamben, 2006: 12). Agamben de Arendtçi bir biçimde, kamplarda yer alan insanların yürüyen cesetler olduğu görüşüne katılmaktadır. Arendt ve Agamben'e göre bu insanlar yalnızca biyolojik hayat ve ölüm arasında bulunan eşikte değil, aynı zamanda da insan olmak ve insan olmamak arasındaki eşikte kalmışlardır. İnsan olmanın ne olduğu sorgulandığında, ahlaki ve politik özelliklere sahip olan varlıklar olduğu ifade edilebilir. Agamben'e göre insan, insana ait olan ahlaki statü ve politik olarak var olma özelliği ondan

alındığında, kamptaki insanlar gibi biyolojik bir insan türüne dönüştürülmektedir. Kampların ilk uygulaması, kişiyi tüzel ve ahlaki statüsünden arındırmaktır.

Her iki düşünür de kampların yaşam ve ölümün arasında yer alan mekanlar olduğu görüşüne katılmaktadır. Dolayısı ile de yaşamın politikaya dahil edildiğini ve bu durumun doğum-ulus devlet ilişkisi çerçevesinde inşa edildiği üzerinde durmaktadırlar. Arendt, kampların yapısının bir paradoks olduğunu ve kuraldan çok istisna olduğunu, Agamben'den daha önce dile getirmektedir. Çünkü Arendt ve Agamben'e göre kamplar, hukukun içinde olmasına rağmen dışında kurulmuş yapılardır. Bu nedenle bu yapıların içinde suçun bir tanımı yoktur. Dolayısı ile her ikisine de göre de kampların hukuki dayanağını, vatandaşların arındırıldığı yurttaşlık sıfatının tanımından almaktadır.

Arendt ve Agamben'in bir diğer ortak noktası da egemen tarafından yurttaş olarak kabul edilmek istenmeyen herkesin bu kamplara gönderildiğini ifade etmeleridir. Arendt, egemenin nesnel bir düşman yaratma ihtiyacını antisemitizm üzerinden incelerken, bu durumun ana nedenini kamusal alanda tek başına hüküm sürmek isteyen egemene bağlamaktadır. Agamben de nesnel bir düşman yaratma ihtiyacını kabul eder ancak Agamben'in bu analizinin asıl nedeni biyopolitik iktidarın sahip olduğu gücü ortaya koymak istemesidir. Ancak her ikisi de biyopolitik bir analizdir.

Bununla birlikte her iki düşünürde de *yaşanmaya değmeyen hayatların*, egemen iktidar tarafından belirleniyor oluşu dikkat çekicidir. Arendt'e göre egemenin kendisi kanunken, Agamben'e göre de egemen, *zoe* ve *bios*'un kendisinde toplandığı büyük bir bedendir. Her iki düşünürde de bireylerin, egemenin özel laboratuvarları oldukları görüşü hakimdir. Bu nedenle de egemenin, birey üzerinde kesin bir hakimiyeti ve müdahale yetkisi olduğunu kabul etmektedirler. Ayrıca totaliter rejimlerdeki bireyin yaşamının değersizliğini aynı şekilde dile getirmektedirler. Arendt'e göre Hitler için bireyin yaşamı sineklerin yaşamı gibiyken, Agamben de aynı örneği kullanarak Hitler için insan hayatının önemini bitler gibi olduğunu ifade eder. Dolayısı ile yaşasalar da öldürülseler de fark eden bir şey yoktur. Her ikisi de bu durumu, insanlığa yönelik bir suç olarak adlandırmaktadır. Çünkü bireyler, hiç doğmamış ve hiç yaşamamış bir hale getirilmektedir.

Temelde her iki düşünürün de ana fikri, farklılıkların olduğu *bios* hayatının yok edilmesi üzerinedir. Kamusal alandan dışlanan ve farklılıklarını sergilemesine izin verilmeyen insan figürü ortaktır. Bu nedenle Arendt mültecilerin, toplama kamplarındaki *istenmeyenlerle* eş olduğunu savunmaktadır. Agamben de aynı şekilde, günümüzdeki mültecilerin (*homo sacer*), toplama kamplarındaki insanlarla aynı konumda olduğunu düşünmektedir. Bu nedenle her iki



düşünürde bu mülteci kavramını modern demokrasiye taşıyarak, aslında modern demokrasi içinde de kamusal alandan dışlanan insana dikkat çekmektedir.

Bununla birlikte kamplar, her iki düşünür tarafından da *her şeyin mümkün olduğu inancının* bireylere işlendiği yerler olarak kabul edilmektedir. Arendt ve Agamben bu doğrultuda, sayılabilir hale getirilmiş ve yalnızca bedene indirgenmiş çıplak hayatın üretimini dile getirmektedir. İktidar tarafından çıplak yaşamın üretilmesi ve bu şekilde de politik halkın, nüfus halkına dönüştürülmesine dikkat çekmektedirler. Halk, düzenlenebilir ve denetlenebilir bir sayıya dönüşmüştür. Agamben'e göre bu durumun nedeni, iktidarın yaşatma ve öldürme hakkından dolayı uyguladığı ölüm politikasının yürürlükte olmasıdır. Arendt'in bu noktada Agamben'den farklılaştığı yer ise, bu durumu ölüm siyaseti ile ilişkilendirmemesidir. Arendt'in derdi, bu şekilde kaybedilen kamusal alanın yasını tutmaktır. Dolayısı ile Arendt ölüm politikasından değil, doğum politikasından yanadır.

Daha önce de dile getirildiği üzere Arendt'e göre her doğumla birlikte dünyaya yeni farklılıklar doğmaktadır. Bu farklılıkların doğuşu insanı, aynı politik düzene hapsolacağı ebedi bir kısır döngüden çıkarmaktadır (Arendt, 1994: 336). Arendt, yaşamı ve ölümü araştırarak bireyin hayatının gerçekte nasıl ölümsüz olabileceğini incelemiştir. Arendt için bunun mümkün olabilmesi gerçek özgürlüğün ve bağımsızlığın olması gerekmektedir. Bu nedenle Arendt doğum yolu ile apolitik bedenden, politik bedene geçiş yapan bir bedenden söz etmektedir (Braun, 2007: 16). Biyolojik doğuma artı olarak dünyaya tekrar doğmak da eylem ve sözün olduğu kamusal alanın içine dahil olarak gerçek insani yaşama kavuşmaktır (Kartal,2018:208). Dolayısı ile birey, bedeninin tüm varlığı ile siyasal hayatta var olmayı seçer veyahut da tüm varlığı ile siyasal yaşamdan çekilir (Moruzzi, 2008: 231).

Arendt'in doğmak kavramını mucize olarak nitelendirmesi, eylem gücünün potansiyelini yansıtmaktadır. Eylem gücü içinde daima direnme gücünü barındırmaktadır. Bu direnme gücü, var olan düzeni değiştirme şansını vermektedir. Dolayısı ile Arendt, her doğumu coşkuyla karşılayarak İncil'de yer alan bazı cümlelere gönderme yapmaktadır: *Müjdeler olsun! Bu çocuk bize geldi!* Arendt, ölümün yalnızlığına ve özel alanın karşısına *doğuyor olmanın* kamusallığını ve çoğulluğunu koymuştur. Biyolojik doğumun, gerçek özgürlüğün teminatı olduğunu düşünmektedir. Çünkü her doğum, yeni bir politik özneyi doğurmaktadır (Özakın, 2019: 501-502).

Bu doğrultuda Arendt, politik literatürdeki doğum kavramına önemli bir iddia yüklemiştir. Doğumu, bütün eylem kapasitesinin kaynağı olarak adlandırmıştır. Arendt'e göre eğer yeni doğan insanlar olmazsa, insanlık aynı istikrarlı yönetim biçimi ile yönetilmeye devam

etmek zorunda kalacaktır. Arendt bu nedenle politik düşüncesinin merkezine doğumluluğu koymuştur (Totschnig, 2017: 344).

Arendt'in doğumluluk hakkındaki düşüncesi, baskıcı biyopolitik yönetimin özelliklerini de açıkladığı belirtilmelidir. Çünkü biyopolitik iktidar, insanın biyolojik olarak doğumunu doğum kontrol yöntemi ile kontrol altında tutmaya çalışırken, aynı zamanda da doğumu baskılamaktadır. Ayıklama, kısırlaştırma, öjenik projeleri ve bedenleri yok etmenin yanı sıra Arendt'in perspektifi, politikadan insanı soyutlamanın karşısında olarak gelmiştir. Arendt, insanın yaşamının biyolojik hayatına hapsedilmesi ve kamusal alana doğumunun engellenmesi düşüncesi ile birlikte bioiktidarın, kamusal alan içindeki doğumu baskılamasını açıklayarak politik alanın ufku genişletmiştir. Çünkü Arendt'in amacı, insanın *kim* olduğunun ifşa edilmesidir (Kartal, 2018: 212). Arendt'e göre biyolojinin negatif yanı, politikanın temelini oluşturması nedeniyle politikayı baskılama ve belirleme gücüne sahip olmasıdır. Ancak Arendt biyolojinin olumlu yanı üzerinde durarak, biyolojik doğumun politika için eylem ve çoğulluk koşullarını oluşturduğunu düşünmektedir. Dolayısı ile Arendt için doğumluluk, eylem ve konuşmaya dönüştürülebileceği sürece pozitif anlamdadır (Yıldırım, 2017: 297).

Dolayısı ile Arendt'in amacı, yalnızca totalitarizm karşıtı bir politikayı analiz etmek değildir. Totalitarizmin yaratmış olduğu ölüm politikasının içinde, bir yaşam politikasının çerçevesini belirlemektir (Kartal, 2018: 205). Bu nedenle ifade edilebilir ki Arendt, doğuyor olmak fikri ile birlikte, biyopolitik argümanlara pozitif bir katkı sağlamaktadır. Ölüme yönelik düşünce tarzının aksine, olumlu biyopolitik yaklaşımlara kapı açmaktadır. Bu yönü ile Arendt, Agamben'in analizine katkı sağlarken, aynı zaman da Foucault ve onu takip eden biyopolitik literatüre de argüman sunmuştur (Kartal, 2018: 211-212).

Agamben ise Arendt'le bu noktada ayrılmaktadır. Agamben'e göre bioiktidarın amacı, her zaman *homo sacer*'i üretmektir. Dolayısı ile iktidar daima yaşayan ölümler üretmeye çalışmaktadır. Dolayısı ile ona göre, ceset imalatı sürekli olarak devam etmektedir. Agamben'e göre hayat kutsallaştırılmış ve ölüm değersizleştirilmiştir. Bu nedenle de insan hayatı önemsiz bir hale getirilmiştir. Agamben'e göre ölümün değersizleştirilerek bu şekilde üretilmesi, biyopolitikanın ölüm politikasına (*thanatopolitical*) dönüştüğünün bir kanıtıdır (Özmkas, 2019: 219). Dolayısı ile modern devletler artık ölüme hükmetmektedirler (Agamben, 2013: 147). Yaşam ve hukuk birbirlerinden ayrılamaz bir biçimde bütünleştirilmesi, egemene kutsal yaşam üzerinde doğrudan öldürme hakkını vermektedir. Hukuk ve egemen gücünü, doğrudan biyolojik yaşamdan almaya başlamıştır (Mills, 2004: 46).

Bu nedenle de Agamben'e göre, kampların ilk ortaya çıkışından itibaren tekrar kamusal/ özel alan ayırımının mevcut olduğu klasik politika anlayışına dönüş için çok geçtir. Agamben'e göre artık insanlar, politika yapabilen siyasal hayvanlar değil, siyasetin unsuru haline gelmiş bedenlerdir. *Bios, zoe'de* tamamen hapsolmuştur (Agamben, 2013: 222). Modern totaliter devletler istisna hali ile birlikte, kendi sistemleri ile bütünleşemeyen yurttaşların bedenlerini ortadan kaldırma yoluna giderek ölüm politikasını tercih etmişlerdir (Agamben, 2006: 10). Biyopolitik yönetim yalnızca denetim, düzenleme ve kontrol yolu ile değil artık, *biyo* parçası ile bedene, *politik* kısmı ile de insanın yaşamına doğrudan müdahale etmektedir (Bayır, 2018: 56).

Doğumluluk ve ölümlülük kavramlarının açıklanması sebebiyle Arendt biyopolitik yaklaşımda, biyopolitikacı bir düşünür olan Agamben'den ileri gitmiştir. Bu noktada Arendt'in biyopolitik olmayan politika ile biyopolitik olan politikayı aynı anda incelediği ifade edilmelidir. Arendt, ölümün negatif etkisini değil, başlangıcın ve doğumun, politika açısından umut yarattığını dile getirmiştir. Ona göre insanların her zaman politik bir örgütlenme kurabilmesi için umut vardır. Biyolojik yaşamın başlangıç fırsatını ele alarak daha iyimser bir tablo çizmektedir (Braun, 2007: 18).

Biyopolitik düşünceye göre insanlar farklılıklarını ve kimliklerini kaybetmektedir. Arendt, farklılarımızı yitirdiğimizi kabul eder ancak aynı zamanda da umut dolu bir yaklaşımla herkesin kurtarılabilir olduğunu da söylemektedir. Onun amacı herkesin *kim olduğunu* dile getirdiği ortak dünyayı kurmaktır (Braun, 2007: 20-21). Bu nedenle Arendt'in doğumluluk kuramı (*natality*), Agamben'in savunduğu ölüm politikasına (*thanatopolitical*) karşısına yerleştirilebilecek bir tezdur. Bu nedenle Agamben negatif biyopolitika anlayışına sahipken, Arendt ise pozitif biyopolitika anlayışına sahiptir (Vatter, 2006: 145). Dolayısı ile Arendt'in biyopolitik kuramı, Agamben'in biyopolitik kuramının aksine pozitifdir (Blencowe, 2010: 125).

Çalışmanın önceki bölümlerinde yer verilen bilgilerin referansıyla birlikte ifade edilebilir ki Arendt ve Agamben, biyopolitik yaklaşıma sahip düşünürlerdir. Her ikisi de politik düşüncelerini *zoe* ve *bios* yaşamlarının yapısı ve bu yaşam biçimlerinin uğradıkları dönüşümü esas alarak inşa etmişlerdir. Ancak Arendt'in biyopolitik kuramı, umut dolu bir yaklaşıma sahip ve pozitifken; Agamben'in biyopolitik yaklaşımı ise, geleceğe dair umutsuz ve negatif bir bakış açısına sahiptir.

## SONUÇ

“İnsan ölümlü değil, doğumludur”<sup>19</sup>

İnsanın kamusal alan içindeki rolünün tartışılması, Antik Yunan’dan günümüze değin uzanan siyaset felsefesi geleneğinin bir ürünüdür. Bu tartışmalar, yıllar içinde farklı bakış açılarına ev sahipliği yaparken, aynı zamanda da birçok düşünürün analizi sayesinde büyüyen bir akademik literatür yaratmıştır. Bu amaçla pek çok düşünür, insanın kamusal alanda nasıl daha fazla aktif olabileceğine dair olarak çözüm yolu sunmuştur. İnsanın politik alana katılımını doğrudan etkileyen bir faktör olması nedeniyle iktidarın, bireye yaklaşımı da her zaman tartışmalı bir konu olmuştur. Biyopolitika da insanın iktidar ile olan bağlantısını yaşam ve ölüm kavramları üzerinden açıklayarak, insanın politik statüsünü biyolojik kavramlarla birlikte incelemektedir.

Biyopolitik düşünce, devletin oluşumundan itibaren insanın nerede durduğunu tespit etmeye çalışmaktadır. Biyopolitik düşünceye göre, büyük bir beden olan devlet, insanın küçük bedenini kuşatmakta ve onu yutmaktadır. Dolayısı ile insan, kamusal alanda var olduğunu sanmakta ancak kendi özel alanında hapsolmuş durumda kalmaktadır. Politikanın öznesi olması gerekirken, iktidarın nesnesine dönüşen ve bu doğrultuda hayatı siyasetin ana unsuru haline gelen insan, kendi bedeninin efendisi olma hakkını da kaybetmektedir. Bu çalışmada biyopolitik düşüncedeki birey-iktidar ilişkisini detaylandırmak adına Hannah Arendt ve Giorgio Agamben’in (*biyo*) politik düşünceleri incelenmiştir. Bu nedenle bu çalışmanın amacı, her iki düşünürün politik düşüncelerindeki benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştırarak biyopolitik düşünceyi nasıl işlediklerini görebilmektir. Bu nedenle çalışmanın birinci bölümünde Agamben’in biyopolitik düşüncesine, çalışmanın ikinci bölümünde Arendt’in biyopolitika düşüncesine ve çalışmanın son bölümünde ise, her iki düşünürün işlevselleştirdiği biyopolitika kavramının değerlendirilmesine yer verilmiştir.

Biyopolitika kavramını doğrudan kullanan bir düşünür olmayan Arendt’in birey ve iktidar hakkındaki görüşleri, modernizm sonrası biyopolitik bir düşünür olan Agamben’in görüşleri ile örtüşmektedir. Her iki düşünür de politik düşüncelerinin merkezine, insanın biyolojik hayatını almaktadır. Her iki düşünür için de insan, siyasal nitelikli bir hayata sahip olması gereken canlıdır. Bu nedenle her ikisi de insan hayatını kategorilere ayırmıştır. Arendt

<sup>19</sup> Arendt’in doğumluluk ve ölümlülük hakkındaki düşüncesi, Berkday tarafından bu şekilde ifade edilmiştir (Berkday, 2012: 240).

bu ayrımı *emek/iş* ve *eylem* olarak gerçekleştirmiştir. Agamben ise bu ayrımı *zoe* ve *bios* olarak gerçekleştirmiştir. Emek ve iş, *zoe* hayatına yani siyasal niteliklere sahip olmayan hayata tekabül ederken, eylem yaşamı ise *bios* yaşamına denk düşmektedir. Her iki düşünürde de kavramlar farklı kullanılmış olsa da temelde, aktif ve pasif siyasal yaşam ayrımı vardır. Her iki düşünürde de biyopolitikanın temelini oluşturmuş olan, *insanın doğal hayatının siyasallaştırılması* düşüncesi aynı biçimde işlenmiştir. Bu doğrultuda Agamben, Foucault'un biyopolitik düşünce kanonundan ayrılarak Aristoteles'in görüşlerini benimsemektedir. Agamben bu yönüyle birlikte biyopolitika tarihini modern dönemden değil, antik dönemden başlatmaktadır. Arendt ve Agamben, Aristoteles'in izinden giderek, insan düşüncesinde aynı yaklaşımı kabul etmektedir.

Siyasal hayat ve siyasal olmayan hayat şeklinde bir ayrım gerçekleştiren Arendt ve Agamben, bu düşüncelerini özel ve kamusal alan ayrımına da taşıyarak *zoe* hayatının, *bios* hayatına tercih edilmesini eleştirmişlerdir. Dolayısı ile her ikisi de bedensel zorunlulukların ve ihtiyaçların olduğu özel alanın, kamusal alana üstünlüğünün ilan edilmesinden yakınmaktadır. Bu sebeple her iki düşünür için de *iyi hayat anlayışının*, *bios* yaşamı olan siyasal niteliklere sahip yaşam anlayışı olduğu ifade edilebilir. Her iki düşünürde de insan kamusal alana ait bir varlıktır ki onu, hayvan yaşamına indirgeyen de hayvan yaşamından ayıran da kendi bedenidir. İki düşünürde de beden, apolitiktir. Bu nedenle bedeni özel alana ait bir unsur olarak kabul etmektedirler.

Dolayısı ile her iki düşünürde göre insanı yurttaş kılan, kamusal alandaki varlığıdır. Özgür olmakla ifade edilmek istenilen, kendi bedeninin efendisi olmaktır. Bu nedenle kamusal alana katılım konusunu her iki düşünür de Eski Yunan'ın politik hayatından incelemeye başlamaktadır. Ancak Arendt bu noktada özgür yurttaş tanımlamak isterken Agamben ise, egemen iktidarın yurttaşın yerine karar vermesi durumunu eleştirmektedir.

Her iki düşünür de bireyin iktidar ile olan ilişkisini biyolojik olarak açıklamaktadır. Kamusal alanda bizzat yer alan ve ikna kabiliyetini kullanan insan (*zoon politikon*), gerçek yurttaştır. Çünkü kendi bedeni üzerinde iktidar değil, kendisi söz sahibidir. Bu noktada iki düşünür de şiddet kavramını, kamusal alandan dışlanmak olarak ele almakta ve kamusal alandan insanı dışlayan iktidarı, şiddet uygulayan kişi olarak görmektedir. Dolayısı ile bu şiddetin sonucunda özel alan ve kamusal alan ayrımının yok olduğunu dile getirmektedirler.

Bununla birlikte siyasal olan ve olmayan hayat ayrımını, modern topluma dair olan eleştirilerinin de merkezine almaktadırlar. Her iki düşünür de biyolojik emeğin kamusal alana taşınarak, insanların politik meselelerden uzaklaştırılmasını ve kamusal alanın yok edilmesini eleştirmektedir. Dolayısı ile her iki düşünürde de yurttaşlığın yok oluş sebebi, bedensel emektir.

Her ikisinde de bedensel emeğin eleştirisinin temel sorunsal olarak kabul edilmesi sonucunda varılan bir politik düşünce mevcuttur. Bu noktadan hareketle ifade edilebilir ki kamusal alanda bedensel emeğin yerinin olmaması nedeniyle aktif yurttaşlık anlayışı yok edilmiştir. Aktif yurttaşlığın bu şekilde yok edilişi, iktidarın bireyin hayatı üzerinde şiddet gücüne sahip olmasıdır. Aktif bir yurttaş olmak, siyasal olan hayatta var olma özgürlüğü olduğu için insanın, bu alandan dışlanması açık bir şiddettir.

Agamben tarafından belirsizlik nesnesi olarak ifade edilen *çıplak hayat*, Arendt'in iş tanımına denk düşmektedir. Agamben, *zoe* hayatlarının ve *bios* hayatlarının iç içe geçmesi sonucu çıplak hayatın üretildiği varsayımı üzerinde durmaktadır. Arendt ise, emek ve iş durumlarının birleşerek eylem yaşamının yerine koyulmasını eleştirmektedir. Her iki düşünürde de iç içe geçen bu yaşam sahipleri, işçilerdir. Her iki düşünür de bedensel emek harcayarak hayatını idame ettiren insanları, politik bir aktör olarak görmemektedir. Bu noktada her iki düşünürde de emeğin yüceltmesi anlayışına dair olarak Marksizm eleştirisi yer almaktadır. Bedensel emeğin getirdiği zorunluluklar ve ihtiyaçlar insanı özel alana hapsedmektedir. Ancak Marksizm ile birlikte emek, değer gören bir olguya dönüşmüştür. Dolayısı ile bu durum insanı, apolitikleştirmektedir. Çünkü insanın kamusal alanda olabilmesi için bedensel zorunluluklarından arınması gerekmektedir. Ancak modern insan, kendisini işine ve özel alanına vererek kamusal alanı terk etmektedir. Bu doğrultuda her iki düşünürde de kolektif emek birikiminin biyolojik bir eleştirisi vardır. Kolektif emek, sayılara ve daha çok sayının emeğine bürünerek iktidarın denetleyebildiği ve gözetleyebildiği insan sayısını arttırmakta ve halkı, nüfus devletine dönüştürmektedir. Artan işçi sayısı, iktidarın düzenleyebileceği nüfus devletini yaratmaktadır.

Her iki düşünürde göre insanlar bu şekilde özel alanlarına hapsolmakta ve kendilerini işlerine adamaktadır. Ancak kamusal alandan uzaklaştıkları için politik kararlar yalnızca iktidara bırakılmaktadır. Kendi özel alanlarına ve bedenlerine hapsolan insanlar, kendi bedenlerinin denetimini ve aynı zamanda karar yetilerini de iktidara teslim etmektedir. Dolayısı ile modern demokrasinin içinde gizli bir totalitarizm mevcuttur. Bu nedenle her iki düşünür de demokrasinin, bu şekilde totalitarizm ile yakınlaştığı savını ortaya atmaktadır. Ancak her iki düşünür de bu sorunun nasıl çözüleceğine dair bir çözüm önerisi geliştirmez.

İki düşünürün bakış açısına göre de demokrasi, politikanın öznesine dönüşen insanları ifade etmektedir. Dolayısı ile modern toplumların, gerçek demokrasiyi yaşamadıklarını savunmaktadırlar. Çünkü her ikisine göre de birey, iktidar tarafından kamusal alandan dışlanarak nesneleştirilmiştir. Modern toplumun eleştirisi, emeğin eleştirisidir. Bu nedenle modern insanın politika anlayışını eleştirmektedirler. Arendt ve Agamben'e göre politika

anlayışı, emeğin yüceltilmesinden kaynaklı olarak emek temelli bir politikaya dönüşmüştür. Emeğin yüceltilmesi ile birlikte, politik hayatlarından vazgeçerek yalnızca çalışma hayatına odaklanan insanlar, hayvansal yaşamlarında sıkışmışlardır. Özel alanlarında ve bedenlerinin içinde kalmışlardır. Bu nedenle de onları insan formunda tutan siyasal nitelikli hayatlarını (*bios*) kaybetmişlerdir. Her iki düşünürü göre de insanlar, bu yaşam biçiminin gerçek politik hayat olduğunu düşünmektedir. Ancak bu hayat biçimi, içinde gerçek kamusal alanı barındırmamaktadır. Dolayısı ile apolitik bir bedenin sürekli yenilenmesi gereken ihtiyaçları ve haz, fayda gibi özel alana ait duyguları, tüketimi ve hedonizmi yaratmaktadır. Bu durum emek temelli politika anlayışını devam ettirerek, insanların sürekli olarak kamusal alandan uzaklaşmalarına neden olmaktadır. Bu durumun bir sonucu olarak da kamusal alan yok olmaktadır. Her iki düşünür için de bu bir kısır döngü yaratmaktadır.

Dolayısı ile her iki düşünürde de insan olmanın konumu sorgulanmaktadır. Her ikisine göre de insan olmanın konumu, siyasal niteliklere sahip bir insan olmaksızın, sınır siyaseti kaldırılmalıdır. Her iki düşünür de sınır siyaseti kavramını, ulus-devlet tarafından tahsis edilen insan haklarını eleştirmek amacıyla kullanmaktadır. Ulus-devletin sınırları dışına çıktığında korunmasız bir durumda bırakılan yurttaşlık statüsünün eleştirisi mevcuttur. Yurttaşlık kavramının, kamusal alana ait bir kavram olması nedeniyle kavramın *siyasal nitelikli olan hayata* ait olması gerekmektedir. Ancak ulus-devletin dışında bırakılan yurttaş, mülteci kimliğine indirgenmekte ve siyasal olmayan hayatta mahsur bırakılmaktadır. Dolayısı ile yurttaşlık, kaybedilme riski bulunan bir statü olmamalıdır.

Bu sebeple her iki düşünürde de kamusal alana katılamayan ve bu nedenle de apolitik hayatında mahsur kalan insanın eleştirisi vardır. İktidarın, kişiyi *bios* yaşamından uzaklaştırabilme yetkisi eleştirilmektedir. Bu nedenle insan hakları, *siyasal nitelikli hayata sahip bir insan* olmaktan kaynaklı haklar olmalıdır. Her iki düşünür de bu hakların, iktidar ile bağlantılı oluşunu eleştirmektedir. Egemen iktidar, yurttaşın nerede duracağına karar vermektedir. Bu nedenle yurttaş olmanın niteliğine dair bir eleştiri mevcuttur. Çünkü yurttaş olmak, her iki düşünür için de özel alana ait olan veya yurttaşlık statüsü ile iktidara bağlı olan insan demek değildir.

Bu sebeple her iki düşünürü göre de mültecinin politik statüsü, insan hayatının egemen iktidarın elinde olduğunu göstermektedir. İki düşünürü göre de mülteci kavramı, herkesin siyasal olmayan hayata mahkum edilebileceğini ispatlamaktadır. Agamben'in *homo sacer*'i, insan olmaktan uzaklaştırılmış ve toplumun dışına itilmiş bir figürdür. Arendt'in mülteci kavramı da eylem durumundan çıkarıldığı için toplumun dışına itilmiş ve insan yaşamından uzaklaştırılmış bir figürdür. Her iki düşünür de siyasal olan hayatın (*bios*) getirisi olan bireysel

farklılıkların, diğer insanlara sergilenme hakkının yitirilişinden yakınmaktadır. Bu nedenle her iki düşünürde de *zoe*, *bios* ve *mülteci* kavramlarının sentez bir analizi vardır.

Arendt ve Agamben, insanın politik topluluktaki yerini kaybediş sürecini incelemektedir. Her iki düşünürde de totaliter yönetim, gizli bir biçimde ortaya çıkabilmektedir. Dolayısı ile iktidar, kişinin biyolojik mekanizması üzerinde hakimiyet kurarak insanı eylem durumundan uzaklaştırmaktadır. İnsan politik ilişkilerden uzaklaşarak, ölü konumuna gelmektedir. Her ikisi de insanı kamusalıktan şiddetle dışlayan iktidarın eleştirisinde bulunmaktadır. Her iki düşünür de aynı sonuca farklı yollarla varmıştır. Agamben, biyopolitikanın tarihini araştırırken Arendt ise, politik özgürlüğün yapısını incelerken bu sonuca ulaşmıştır. Ancak her ikisi de biyopolitik düşünceye, insanın iktidar karşısındaki politik konumunu inceleyerek varmıştır. Fakat şiddetin eleştirisine ilişkin olarak Arendt, şiddetin yeni eylemlere ve dolayısı ile de yeni politik düzene gebe olduğunu düşünmektedir. Agamben ise, şiddetin siyasal hayatı tamamen sonlandırdığını düşünmektedir.

Bu nedenle her iki düşünürde de insana uygulanan en büyük şiddet, insanı doğada bırakmaktır. Çünkü her ikisi de politik yaşamı, doğa ve dünyevi olmak üzere iki düzlemde ele almaktadır. Dolayısı ile her ikisi de aslında dünyevi yani politik olan insanın, siyasi ilişkilerden yasaklanmasının sebeplerini ve sonuçlarını incelemektedir. Her ikisi de *dünyevileştirme* kavramına gönderme yapmaktadır. Bununla birlikte Arendt'in ideal yurttaş tasviri, *cesur Akhilleus'dur*. Akhilleus'un doğa ve dünyevi arasındaki pozisyonu ise, ölümlülük durumundaki *homo sacer'e* takabül etmektedir. Akhilleus tanrılara ait bir figür olduğu için dünyevi değil, ilahi yönetime aittir. Ancak aynı zamanda yeryüzünde yaşayan ve yeryüzü yönetimine de ait olan bir yarı-tanrıdır. Bu yönü ile dünyevileştirilmiştir. Agamben'in *homo sacer'i* de ne yeryüzüne ne de tanrılara aittir. Akhilleus, kamusal alanda var olarak sonsuza kadar isminin hatırlanmasını ancak buna rağmen de erken ölümü, uzun ve sağlıklı bir ömre tercih etmektedir. Bu yönü ile ideal bir aktif yurttaşdır. Ancak uzun ve sağlıklı bir ömrü tercih eden Akhilleus ise, siyasi ilişkilerden dışlanmış olan *homo sacer'e* tekabül etmektedir. Dolayısı ile çalışma, her iki düşünürün de farklı isimlere sahip olan aynı figürleri, dünyevileştirme adı altında incelediklerini tespit etmiştir. Bu doğrultuda politik ilişkilerden yasaklanan yurttaş, kendi bedenini yönetimini egemen iktidara teslim ederek, demokrasiden tamamen uzaklaşmaktadır. Dolayısı ile bu durum, kamusal alandan silinen bir yurttaşın portresidir.

Bu doğrultuda her iki düşünür de demokrasinin ve totalitarizmin birbirine yakınlaştıklarını savunmaktadır. Ancak Agamben, demokrasi kavramı hakkında düşündüklerini açıklamaması ve net bir biçimde ifade etmemesi sebebiyle Arendt'ten ayrılmaktadır. Arendt, Agamben'e kıyasla daha net bir demokrasi anlayışı ortaya koyarak,



demokrasi adına bir çözüm yolu sunmaktadır. Ancak Agamben ise çözüm yolu niteliğinde olarak, bireyin egemeni terk etmesi gerektiğini dile getirmektedir. Bu sebeple Agamben'in Arendt'e göre daha ütopyik bir yaklaşımda bulunduğu dile getirilebilir. Ancak her iki düşünürde de demokrasi, farklılıkların sergilendiği bir kamusal alandır. *Zoe* yaşamı ise, farklılıkların henüz türemediği ve herkesin aynı hayvansal yaşama sahip olduğu tek tip bir yaşam biçimini ifade etmektedir.

Her iki düşünürde de görülmektedir ki insanın doğal hayatı (*zoe*), iktidarın kontrolüne girmiştir. Agamben, politik düşüncesinde daima bireyin *siyasal olmayan hayatına* (*zoe*) odaklanmıştır. Arendt ise politik düşüncesinde, insanın *siyasal olan hayatına* (*bios*) odaklanmıştır. Ancak her ikisi de totalitarizm eleştirilerinin içinde, kamusal alanda yok olan ve sayılara dönüşen yurttaş odak noktası olarak almıştır. Bu durum, biyopolitik literatürde nüfusun yönetimidir. Her iki düşünür de şu başlıklara odaklanmıştır: Nüfusun düzenlenmesi, sayıların denetim altına alınması, bütün toplumun tek bir bedene dönüştürülmesi ve bu doğrultuda da insanların farklılıklarının yok edilmesi. Bu bağlamda her ikisi de iktidarın, birebir aynı olan ve farklılıklarını kamusal alana taşıyamayan insanları ürettiğini düşünerek, bu durumu *çıplak yaşam prensibi* olarak adlandırmışlardır. İnsan olmanın konumuna karşı işlenen bir suç olarak nitelendirilen bu durum, kişinin biyolojik hayatı ve bedeni ile birlikte tamamen iktidara ait olmasıdır. Bu doğrultuda her iki düşünür de insanın politik statüsünün, iktidar tarafından yok edildiğini vurgulamaktadır.

Her ikisi tarafından da bu durumun somut bir örneği olarak *toplama kampı* örneği ele alınmaktadır. Kamp sistemini, iktidar tarafından insanlık dışına itilen ve yaşamasına gerek duyulmayan hayatların biriktirildiği bir mekan olarak nitelendirmişlerdir. Her ikisi de politik olarak var olmanın, çıplak yaşam ile olan ilişkisini vurgulamaktadır. Bu nedenle her ikisi için de bu kamplar, yaşamın ve ölümün değersiz hale gelerek, iktidarın insan hayatı üzerinde söz sahibi olabildiğinin ve bununla birlikte de iktidarın ölüm üretebildiğinin kanıtıdır. Ek olarak, yurttaşlık statüsünün devletlere bağlı olması sebebiyle yalnızca mültecilerin değil, bütün yurttaşların da bu tehlike ile karşı karşıya olduğu konusunda hemfikirlerdir. İkisine göre de her yurttaş, potansiyel bir mülteci ve korunmasızdır. Her iki düşünür de insanın siyasal olmayan hayatını, insan hakları eleştirisi kapsamında ele alarak, bu durumun totalitarizmi ortaya çıkardığını dile getirmektedir. Arendt bu insanları *hak-sızlar* olarak adlandırırken, Agamben ise *homo sacer* olarak adlandırmaktadır. Arendt'e göre her yurttaş mülteci, Agamben'e göre ise her yurttaş bir (*mülteci*) *homo sacer'dir*. Dolayısı olarak her iki düşünür de *yaşam* ve *ölümün* yalnızca biyolojik kavramlar olmadığını aynı zamanda da politikanın kendisi olduğunu düşünmektedir.

Her iki düşünürün de iktidar eleştirisi, iktidarın bedeni apolitikleştirdiği üzerinedir. İkisi de iktidarın kamusal alanın sınırlarını belirleyen kişi olmasını eleştirmektedir. Bununla birlikte ikisine göre de iktidar, bireyi denetim ve kontrol altına alarak, *her şeyin mümkün olduğu* inancını dayatmaktadır. Bu nedenle iktidar, bireye sahip olduğu gücü gösterirken aynı zamanda da üzerindeki denetim gücünü de arttırmaktadır. İkisi de iktidarın, bireyi kamusal alandan çekmek için emek gücünü arttırdığını ve insanları, özel alanlarında mutlu olmaya yönlendirdiklerini savunmaktadır. Çalışan nüfus oranı arttıkça, özel alana hapsolan ve kamusal alandan uzaklaşan insan sayısı artmaktadır. Politik olan halkın, nüfusa dönüştürüldüğünden yakınmaktadırlar. Her iki düşünür de iktidarın bu şekilde yaşam ve ölüm üzerinde kontrolü olduğunu düşünmektedir. İktidar, bireyi siyasal olmayan biyolojik alanda tutmaktadır. Ancak Agamben analizini, biyopolitikanın ölüm siyasetini açıklamak amacıyla gerçekleştirmektedir. Arendt ise, kamusal alanın kaybını açıklamak amacıyla bu analizi yapar.

Ancak Arendt insanın, eylemeyi seçerek kamusal alanda yer alacağına dair umutla bakarken, Agamben ise, egemenin geri dönülemeyecek kadar bireyi kuşattığını düşünerek daha olumsuz bir pencereden bakmaktadır. Arendt, emekçi insanın özel alandan kurtulabilmesi için teknolojik gelişmeleri umut verici olarak nitelendirir. Agamben ise, iktidarın bireyin özel alandan kurtulmasına izin vermeyecek kadar güçlü olduğunu ve birey için hiç umudun kalmadığını savunur. Bu durumda Arendt şüphe çekecek kadar umutlu Agamben ise, aksine çok umutsuzdur.

Bu nedenle Arendt ve Agamben, bireyin, iktidar karşısındaki olası konumunu değerlendirirken, tamamen farklılaşmaktadırlar. Biyopolitik düşünürler, bireyin artık iktidar tarafından üretildiğini ve hiçbir umudun kalmadığını savunmaktadırlar ki Agamben de bu şekilde düşünmektedir. Ancak Arendt doğumluluk yaklaşımını, biyopolitikanın ölüm kuramının tam zıddı olacak şekilde konumlandırmıştır. Doğumun yarattığı eylem gücü ve her yeni doğan insanla birlikte kamusal alanın yeniden inşa edilme fırsatının doğuyor olması, tamamen pozitif yönlü bir biyopolitik yaklaşımdır. Dolayısı ile Arendt, biyopolitik olan ve olmayan politik anlayışı, birlikte ele almaktadır. Ancak Agamben bu noktada Arendt'ten ayrılarak, bireyin yaşamının tamamen iktidarla birleştiğini ve bu durumun değiştirilemeyecek kadar bireyi sardığını savunmaktadır. Agamben, biyopolitikanın bir ölüm politikasına (*thanatopolitical*) dönüştüğünü düşünmektedir. Bu nedenle Agamben'in biyopolitik düşüncesi, negatif yönlü biyopolitik düşüncedir.

Bu doğrultuda aslında Arendt, Eski Yunan'dan günümüze uzanan biyopolitik düşüncüyü incelerken Agamben ise, Hobbes'un devlet sözleşmesinden itibaren bu değerlendirmeyi yapmıştır. Dolayısı ile Arendt, pozitif ve Agamben ise, negatif yönlü biyopolitik düşünürler

olmalarına ve aynı kavramı açıklamalarına karşın, ikisinin de bu kavrama ulaşma biçimleri farklıdır. Arendt'in biyopolitikaya varışı, birey-devlet ilişkisinde yer alan kamusal alan problemini çözümlemesi sonucu olmuştur. Agamben'in temel sorunsalı ise, birey-devlet ilişkisi arasında yaratılan belirsizlik bölgesini incelemektir.

Bu sebeple ifade edilebilir ki Arendt, biyolojik doğumun eylem ve siyasal olan hayatı (*bios*) üretme kabiliyetini esas alarak doğum politikasını (*natality*), siyasal düşüncesinin merkezine alır ve *doğum politikası* üzerinden siyaset felsefesini inşa eder. Agamben ise, biyolojik ölümü ve insanın siyasal olmayan hayatını (*zoe*), siyasal düşüncesinin merkezine alır ve *ölüm politikası* üzerinden siyaset felsefesini inşa eder. Bu nedenle her ikisi de yaşamın politika ile ilişkisi kapsamında, bireyin iktidarla olan bağının analizini gerçekleştirmektedir.

Dolayısı ile çalışmanın bulguları göstermektedir ki Arendt ve Agamben, biyopolitik bir perspektifle yurttaşlık kavramının statüsünü tartışmıştır. Antik Yunan'da klasik siyaset ayrımının gerçekleştirilmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan *bios* yaşamı, siyasal olan ve olmayan hayat tartışmasını yaratmıştır. Çalışma, her iki düşünürün de aktif yurttaşlık kavramını tarihsel olarak incelediği ve bunu üç düzlemde gerçekleştirdiğini ortaya koymuştur. Bunlardan ilki, klasik siyaset ayrımı sonucu ortaya çıkan politik alandaki yurttaşın bedenidir. Bu beden içindeki yurttaş, kamusal alana doğrudan katılan ve kendi bedeninin efendisi konumunda olan yurttaşdır. Bu hayat biçiminde yurttaş, *bios* yaşamındadır. Yurttaşın ikinci bedeni ise, mülteci bedenidir. Bu hayat biçiminde yurttaş, *homo sacer* olan figüre dönüşmüştür. Dolayısı ile ne toplumun içine ne de toplumun dışına aittir. Dolayısı ile burada yalnızca mülteci figürüne ilişkin bir eleştiri değil, aynı zamanda yurttaşın mülteciye dönüştürüldüğüne dair bir eleştiri mevcuttur. Yurttaş bu aşamada *zoe* yaşamının ve *bios* yaşamının iç içe geçirildiği kutsal hayata hapsedilmiştir.

Yurttaşın son bedeni ise, toplama kampındaki mahkumun bedenidir. Tamamen iktidarın nesnesine dönüşen bu beden, politik bir özne olma şansını kaybetmiştir. Yurttaşın konumunun toplama kampının içindeki *homo sacer*'in bedeni olması nedeniyle, insan kendi bedeni üzerinde söz sahibi olma hakkını kaybetmiş bir yaşama indirgenmiştir. Egemenin üzerinde denetim ve kontrol mekanizmalarını kullanabildiği yüzüstü bir bedene dönüşmüştür. Egemen iktidar, yurttaşın siyasal olmayan hayatını (*zoe*), politikanın ana unsuru olarak kabul etmiş, kişinin yaşamı ve ölümü üzerinde doğrudan söz sahibi olmuştur.

Çalışmanın bulguları doğrultusunda her iki düşünürün de biyopolitik bir yaklaşım sergileyerek yurttaşın kamusal alana doğuşu ve kamusal alandan silinişinin incelendiği tespit edilmiştir. Yurttaşın bedeninin statüsünün geçmişten günümüze incelenmesi doğrultusunda modern demokrasi içinde politik bir aktör olamayarak nesneleştiği sonucuna varılmıştır. Arendt

ve Agamben'e göre demokrasi-totalitarizm arasındaki sınır perdesi aralanmış ve yurttaş, mültecinin bedeni statüsünde bırakılarak *bios* yaşamından uzaklaştırılmıştır.

Dolayısı ile Arendt ve Agamben'e göre modern yurttaşın, gerçekte politik bir statüye sahip olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü Arendt ve Agamben'e göre modern demokrasi içindeki kamusal alan yok edilmiştir. Aktif yurttaşın bedeninin, öncelikle mülteci bedenine dönüştüğü daha sonra ise, toplama kampındaki mahkumun bedenine hapsediği tespit edilmiştir. Aktif bir yurttaş olmak, *bios* yaşamına tekrar dönmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle Arendt, modern demokrasi içinde kamusal alana katılım sorununa bir çözüm yolu olarak *doğumluluğu* önermiştir. Doğacak her yeni eylemle birlikte yurttaşın kamusal alana yeniden dönebileceğini düşünmüştür. Agamben'e göre ise, yurttaşın *homo sacer*'in bedeni statüsüne geçişi, geri dönülemez bir aşamadır. Agamben'e göre modern demokrasi içindeki yurttaşın yeniden aktif yurttaşla dönüşmesi için bir çözüm yolu sunulamaz. Çünkü Agamben'e göre yurttaşlar *homo sacer* figürüne dönüşürken; egemen ise, toplama kampının siyasal ve hukuksal yapısına sahip olarak daha fazla güç kazanmıştır. Dolayısı ile modern demokrasi, gizli bir totalitarizmdir. Bu nedenle Agamben, insanın siyasal olmayan hayatında (*zoe*) mahsur kaldığını düşünerek, umudunu yitirirken; Arendt ise, bireyin yeniden siyasal niteliklere sahip iyi hayat anlayışına (*bios*) erişebileceğine dair politikaya umutla bakmaktadır.

Sonuç olarak ifade edilebilir ki bu çalışma, kamusal alanın yeniden yapılandırılmasına dair olarak, Arendt'in çözüm yolu niteliğinde olan doğum kavramını öne sürerek, demokrasinin totaliter rejimlerle olan bağlantısının koparılacağı tespitinde bulunmuştur. Bununla birlikte Agamben'in ölüm politikası doğrultusunda da kamusal alanın geri dönüşü olmaksızın sonlandırıldığı ve modern demokrasi içinde aktif bir yurttaş olma statüsünün yitirildiği sonucuna varılmıştır. Yurttaşlık statüsünün yitirilişinin temel sebebinin ise, günümüzde hakim olan biyopolitik yönetim paradigması olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısı ile bu çalışma, yurttaşlık-kamusal alan ve iktidar üçgenini, biyopolitik bir perspektiften incelemiştir.

Çalışmadaki bulguların ışığında görülmektedir ki Arendt, *vita activa* ile birlikte yaşam politikasını merkezine alarak, modernizm öncesi biyopolitik literatüre, olumlu bir yönde katkı sağlamıştır. Bu anlamda pozitif biyopolitik düşüncenin gelişimine öncülük etmiştir. Agamben ise, *homo sacer* kavramı ve *egemenin istisna hali kuramı* ile birlikte biyopolitik siyaset felsefesine katkı sağlamış bir düşünürdür. Bununla birlikte çalışma, yabancı literatür içinde bu alanda yapılmış olan çalışmalara da referans vermiştir. Yabancı literatür içinde yer alan ve çalışmanın teması çerçevesinde yayım yapan "Blencowe (2010)" ve "Adler (2014)" in eserlerine ayrıca önem verilmiştir. Adler, Arendt'in emeğinin biyopolitik yönünü Agamben ile birlikte ele alarak tartışırken, Blencowe ise, Arendt'in biyopolitik düşüncesinin Foucault'a

kıyasla, Agamben'in biyopolitik düşüncesine daha yakın olduğunu ispatlamıştır. Bu bağlamda bu çalışma, Blencowe ve Adler'in bulgularına ek olarak, Arendt ve Agamben'e dair olarak detaylı bir biyopolitik düşünce analizi gerçekleştirmiştir. Çalışma; “*vita activa/ contemplativa: emek-iş-eylem*” ve “*aktif/pasif potansiyel durumu: zoe-çıplak hayat-bios*” arasındaki benzerliği, “*Akhilleus ve Homo sacer*” arasındaki bağlantıyı, *dünyevileştirme* kavramı ile ilişkilendirerek tespit etmiştir. Aynı zamanda bu çalışma, Arendt ve Agamben'in biyopolitik düşüncesinin tamamını ele alarak; insan, mülteci ve toplama kampı düşüncelerini karşılaştırmalı kavramsal analiz yöntemini kullanarak incelemiştir. Bu açıdan bakıldığında da bu alanda, kapsamlı bir metin ortaya çıkarılmıştır. Bununla birlikte çalışma, Türkçe literatür içinde bu alanda yayımlanmış başka bir çalışmanın olmaması sebebiyle de önemlidir.

Bu çalışma, kendisinden sonra yapılacak olan diğer çalışmalara da kaynaklık edebilir niteliktedir. Biyopolitik literatür, yurttaş ve kamusal alan ilişkisini içermesi nedeniyle, modern demokrasi içindeki yurttaşın statüsünü anlamaya yönelik olarak önemli bir tartışmayı içinde barındırmaktadır. Özel alan ve kamusal alanın sınırlarının tartışılması, bu tartışmalar çerçevesinde neo-Marxist ve postmodern eleştirilerin değerlendirilmesi, suçluların hakları ve ötanazi-politika ilişkisi de bu tartışmalara örnek teşkil edilebilir. Bu doğrultuda günümüz koşullarında kendisini gösteren salgın hastalıklar ve pandemi süreci, biyopolitik literatürün kapsamında olup, yurttaşlık-kamusal alan ve iktidar üçgeni arasındaki ilişki, yeni çalışmalarda yer alacak biyopolitik tartışmalara yönelik olarak bir öneri niteliğinde sunulabilir.

## KAYNAKÇA

- Abdous, F. ve Amjad, A.F. (2020). "David Hare's Fanshen and Hannah Arendt's Political Views On Action and Public and Private Realms". *Journal of Language Literature and Culture*, 67(1): 61-75.
- Adler, C. A. (2014). "Fractured Life and the Ambiguity of Historical Time: Biopolitics in Agamben and Arendt". *Cultural Critique*, (86): 1-30.
- Agamben, G. (2004). *Tanık ve Arşiv*. Kitle Yayıncılık, Ankara.
- Agamben, G. (2006). *İstisna Hali*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Agamben, G. (2009). *Nesir Fikri*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Agamben, G. (2010). *Çıplaklıklar*. Alef Yayınevi, İstanbul.
- Agamben, G. (2010). "Olağanüstü Hal". A. Çelebi (Ed.), *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Metis Defterleri, İstanbul, 165-175.
- Agamben, G. (2012). *Açıklık, İnsan ve Hayvan*. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Agamben, G. (2012). *Gelmekte Olan Ortaklık*. Monokl Yayınları, İstanbul.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Agamben, G. (2017). *Dünyevileştirmeler*. Monokl Yayınları, İstanbul.
- Ağaoğulları, M. (2013). *Kent Devletinden İmparatorluğa*. İmge Kitabevi, Ankara.
- Akkol, M. L. (2019). "Jürgen Habermas'ın İletişimsel Eylem Kuramı ve Kamusal Alan Kavramının Analizi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (37): 171-180.
- Aldemir, A. (2018). "Hannah Arendt'in Yurtsuzluk Deneyimi Bağlamında Suriyeli Mülteciler Krizi: Kurban ve Öteki". *Kurgu*, 26(3):47-59.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (1997). *Şiddet Üzerine*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2012). *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*. Metis Yayınları, İstanbul
- Arendt, H. (2014). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm Anlama Denemeleri 1930-1954*. Dipnot Yayınları, Ankara.
- Arendt, H. (2014). *Totalitarizmin kaynakları 1/ Antisemitizm*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2018). *Devrim Üzerine*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2018). *Totalitarizmin Kaynakları 2/ Emperyalizm*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2018). *Totalitarizmin Kaynakları 3/ Totalitarizm*. İletişim Yayınları, İstanbul.

- Arendt, H. (2018). *Zihnin Yaşamı*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles. (1975). *Politika*. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a Etik*. Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Arnold, K. R. (2018). *Arendt, Agamben and the Issue of Hyper-Legality In Between the Prisoner- Stateless Nexus*. Routledge, New York.
- Aydın, A. (2016). "Giorgio Agamben: Etten İbarett İnsan ve Biyopolitika Makinesi". O, Kartal (Ed.). *Biyopolitika Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri Cilt 2*, NotaBene Yayınları, Ankara, 109-135.
- Bakirezer, G. (2008). "Antik Yunan Düşüncesinde Kölelik". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63(1): 17-54.
- Bakır, K. (2015). "Hannah Arendt'te Kötülük Problemi". *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (25): 97-113.
- Baştürk, E. (2013). "Bir Kavram İki Düşünce: Foucault'dan Agamben'e Biyopolitikanın Dönüşümü". *Alternatif Politika*, (3): 242-265.
- Baştürk, E. (2017). "Haklara Sahip Olma Hakkı'nın Siyasal Teorisi: Ranciere ve Balibar Üzerinden Arendt'çi Bir Okuma". *Sosyal Bilimler Dergisi*, 10(2): 27-49.
- Bayır, M. (2018). "Egemenlik ve Gözetimin Çağdaş Biçimleri: Total Kurum, Disiplinci İktidar ve Kamp". *Nosyon: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi*, (1): 46-61.
- Bazzicalupo, L. and Clo, C. (2006). "The Ambivalences of Biopolitics". *Diacritics*, 36 (2): 109-116.
- Benhabib, S. (1990). "Hannah Arendt and The Redemptive Power Of Narrative". *Social Reserch*, 57(1): 167-196.
- Benhabib, S. (2018). *Ötekilerin Hakları Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar*. İletişim yayınları, İstanbul.
- Berktaş, F. (2012). *Dünyayı Bugünde Sevmek Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Bernstein, J. R. (2008). "Are Arendt's Reflections On Evil Still Relevant?". *The Review Of Politics*, 70(1): 64-76.
- Burke, A. (2011). "Humanity After Biopolitics". *Angelaki*, 16(4): 101-114.
- Blencowe, C. (2010). "Foucault's and Arendt's "Insider view" of Biopolitics: A Critique of Agamben". *History of the Human Sciences*, 23(5): 113-130.
- Boukalas, C. (2016). "Olağanüstülük Yok: Otoriter Devletçilik. Agamben, Poulantzas ve İç Güvenlik". (Çev. A. Aygen). *Praksis*, (40): 41-66.

- Braun, K. (2007). "Biopolitics and Temporality in Arendt and Foucault". *Time & Society*, 16(1): 5-23.
- Cane, L. (2015). "Hannah Arendt on the Principles of Political Action". *European Journal of Political Theory*, 14(1): 55-75.
- Canovan, M. (1985). "Politics As Culture: Hannah Arendt and The Public Realm". *History of Political Thought*, 6(3): 617-642).
- Cassin, B. (2018). *Nostalji İnsan Ne Zaman Evindedir? Odysseus, Aeneas, Arendt*. Kolektif Kitap, İstanbul.
- Cepdibi, K. A. (2018). "Homo Faber'in Dünyasından Animal Laborans'ın Zaferine: Hannah Arendt'in Politika Teorisinde Totaliter Tahakkümün Vücut Bulduğu İnsanlık Koşulu Üzerine Bir İnceleme". *Siyasal: Journal Of Political Sciences*, 27(1): 69-93.
- Champlin, J. (2013). "Born Again: Arendt's Natality As Figure And Concept". *The Germanic Review*, 88(2): 150-164.
- Chiba, S. (1995). "Hannah Arendt On Love and the Political: Love, Friendship, and Citizenship". *The Review of Politics*, 57(3): 505-535.
- Çakır, E. (2014). "Gelenekten Kopuş: Arendt'te Siyaset Felsefesi Üzerine Düşünceler". *Gelenek, Demokrasi ve Felsefe III. Uluslararası Felsefe Kongresi*. 23-25 Ekim 2014, Bursa, 161-166.
- Çelebi, A. (1999). "Modernin Yasası Olarak Kamp: Şiddet ve Politika Üzerine Bir Değerlendirme". *Kültür ve İletişim*, 2(1): 65-78.
- Çınar, M. U. (2016). "Marx, Arendt, Modernite, Yabancılaşma ve Siyaset: ya da, Modern Çağ'da İnsanca Bir Yaşam Mümkün mü?". *Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(2): 140-167.
- DeCaroli, S. (2007). "Boundary Stones Giorgio Agamben and the Field of Sovereignty". M, Calarco (Ed.). *On Agamben Sovereignty and Life*. Stanford University Press, Stanford/California, 43-69.
- Dinçer, H. E. (2017). *Şiddetin Tahakkümü Karşısında Konuşmanın İktidarı Hannah Arendt'in Düşüncesinde Siyasal Olan*. Doruk Yayıncılık, İstanbul.
- Dinçkol, B. (2017). "Atina Demokrasısından Roma Cumhuriyetine "Demos"tan "Populus Romanus"a". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi*, 23(3): 751-765.
- Doğanay, G. (2018). "Siyaset Alanını Arındırma: Hannah Arendt'i Yeniden Düşünmek". *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 20(2): 211-231.
- Downey, A. (2009). "Zones of Indistinction: Giorgio Agamben's "Bare Life" and the Politics of Aesthetics". *Third Text*, 23(2): 109-125.



- Duarte, M. A. (2007). "Hannah Arendt, Biopolitics and the Problem of Violence: From Animal Laborans to Homo Sacer". R. H. King, and D. Stone (Ed.). *In Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race and Genocide*. Berghahn Books, London.
- Dutlu, D. ve Arı, M. (2020). "Foucault ve Agamben Düzleminde Biyopolitika". *Fiscaoeconomia*, 4(1): 159-174.
- Eagle, C. C. and Dubreuil, L. (2006). "Leaving Politics: Bios, Zoe and Life". *Diacritics*, 36(2): 83-98.
- Ekiz, C. (2018). "Distopik Devletin Biyopolitikası". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(1): 13-31.
- Erhat, E. (1996). *Mitoloji Sözlüğü*. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Esposito, R. (2008). *Bios Biopolitics and Philosophy*. University of Minnesota Press, Minneapolis/London.
- Esposito, R. (2013). "Community, Immunity, Biopolitics". (Çev. Z. Hanafi). *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities*, 18(3): 83-90.
- Frost, T. (2019). "The Dispositif Between Foucault and Agamben". *Law, Culture and the Humanities*, 15(1): 151-171.
- Foucault, M. (1992). *Hapishanenin Doğuşu*. İmge Yayınları, Ankara.
- Foucault, M. (2006). *Deliliğin Tarihi*. İmge Yayınları, Ankara.
- Foucault, M. (2007). *Cinselliğin Tarihi*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2014). *Özne ve İktidar*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2015). *Öznenin Yorum Bilgisi*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Gambetti, Z. (2007). "Marx ve Arendt: Emek, İş ve Eylem Üzerinden Üç siyaset Biçimi". *Birikim*, (217): 46:54.
- Genel, K. (2006). "The Question of Biopower: Foucault and Agamben". *Rethinking Marxism*, 18(1):43-62.
- Grundy- Warr, C. and Rajaram, K. P. (2004). "The Irregular Migrant as Homo Sacer: Migration and Detention in Australia, Malaysia, and Thailand". *International Migration*, 42(1): 33-63.
- Güzel, N. M. (2018). "Antik Demokrasi Ve Modern Demokrasi Kavramlarının Kuvvetler Ayrılığı İlkesi Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 23(38): 205-231.
- Habermas, J. (2003). *Kamusallağın Yapısal Dönüşümü*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Hardt, M. ve Negri, A. (2003). *İmparatorluk*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

- Hardt, M. ve Negri, A. (2004). *Çokluk İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi*. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Huppés- Cluysenaer, L. (2011). "The Fallacy of Continuity, on the References to Aristotle in Arendt and Agamben". *Ethic@*, 10(2): 223- 253.
- Hülür, H. (2008). "İktidar/Bilgi Sarmalı: Michel Foucault'da Disiplinsel Doğruluk ve Özne". *EKEV Akademi Dergisi*, 12(35): 149-164.
- Hüner, M.F. (2013). "Antik Yunan Demokrasisi-Modern Demokrasi Karşılaştırması". *Hukuk ve Adalet Eleştirel Hukuk Dergisi*, 5(13): 1-22.
- Johnson, A. P. (2013). *Arendt Üzerine*. Sentez Yayıncılık, Ankara.
- Karadağ, U. (2016). "İstisna ve Ayrım: İstisna Halinin Topolojik Yapısı Üzerine". *Düşünen Siyaset*, (32):129-149.
- Kartal, O. (2016)." Immunitas, Communitas, Bios: Roberto Esposito". O, Kartal (Ed.). *Biyopolitika Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri Cilt 2*, NotaBene Yayınları, Ankara, 193-229.
- Kartal, O. (2017)." Biyopolitikanın İznini Felsefe Tarihinde Sürmek". O, Kartal (Ed.). *Biyopolitika Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri Cilt 1*. NotaBene Yayınları, İstanbul, 7-27.
- Kartal, O. (2018). "Hannah Arendt'in Doğruluk Kavrayışı ve Siyaset Felsefesi İçin Yeni Bir Hareket Alanı". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, (26): 199-215.
- Kılıç, Y. (2009). "Hannah Arendt'te Yurtsuzluk Fenomeni". *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, (12): 147-158.
- Kibar, S. (2014). "Arendt'in Politik Özgürlük Kavramına Eleştirel Bir Bakış". *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 118-138.
- Koyuncu, E. (2016)." Foucault'nun Siyaset Felsefesinde Biyopolitikanın Doğuşu". O, Kartal (Ed.). *Biyopolitika Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri Cilt 2*, NotaBene Yayınları, Ankara, 21-61.
- Kling, M.L. (1997). *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*. (Çev. Y. Çoşar), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Kristeva, J. (2018). *Hannah Arendt Yaşam Bir Anlatıdır*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Lechte, J. and Newman, S. (2012). "Agamben, Arendt and Human Rights: Bearing witness to the Human". *European Journal of Social Theory*, 15 (4): 522-536.
- Lemke, T. (2005). "A Zone of Indistinction- A Critique of Giorgio Agamben's Concept of Biopolitics". *Outlines. Critical Social Studies*, 7(1): 3-13.
- Lemke, T. (2016). *Biyopolitika*. İletişim Yayınları, İstanbul.

- Mills, C. (2004). "Agamben's Messianic Politics: Biopolitics, Abandonment and Happy Life". *Contretemps: An Online Journal Of Philosophy*, (5): 42-62.
- Minca, C. (2006). "Giorgio Agamben and the New Biopolitical Nomos". *Geografiska Annaler: Series B, Human Geography*, 88(4): 387-403.
- Morariu, M. (2011). "Public and Private In The Anthropology Of Hannah Arendt". *Agathos: An International Review Of The Humanities and Social Sciences*, 2(2): 146-150.
- Moruzzi, C. N. (2008). *Maskenin Ardından Konuşmak Hannah Arendt ve Toplumsal Kimlik Siyaseti*. De Ki Basım Yayın, Ankara.
- Murray, J. S. (2008). "Thanatopolitics: Reading in Agamben A Rejoinder To Biopolitical Life". *Communication and Critical/ Cultural Studies*, 5(2): 203-207.
- Murray, A. (2013). *Giorgio Agamben*. Phoenix Yayınevi, Ankara.
- Oksala, J. (2010). "Violence and the Biopolitics of Modernity". *Foucault Studies*, (10): 23-43.
- Oliva, S. (2015). "Politics, Ontology, Language Giorgio Agamben and the Presupposing Apparatus". *Rivista Italiana di Filosofia del Linguaggio*, 9(1): 205-214.
- Olgun, B. H. (2017). "Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennet'in Kamusal Alan Yaklaşımları". *Sosyolojik Düşün*, 2(1): 45-54.
- Ollman, B. (2012). *Yabancılaşma Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı*. Yordam Kitap, İstanbul.
- O'Sullivan, N. (1981). "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*. A. D. Crespigny ve K.R. Minogue (drl.). Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Owens, P. (2009). "Reclaiming "Bare Life"? : Against Agamben On Refugees". *International Relations*, 23(4):567-582.
- Özakın, D. (2019). "Damızlık Kızın Öyküsü: Arendt'in Doğarlık Düşüncesi Karşısında Yeniden Üretim Mülkü Olarak Beden". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (17): 495-514.
- Özalp, A. (2011). "Homo Politicus Versus Homo Economicus: Yurttaş/Birey İkliliğini Aşmak". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 3(2): 23-35.
- Özdil, K. (2016). "Aşağıdan Biyopolitika: Biyoiktidarın Yeni Çağı ve Yaşam Siyaseti". O, Kartal (Ed.). *Biyopolitika Foucault'dan Günümüze Biyopolitikanın İzdüşümleri Cilt 2*, NotaBene Yayınları, Ankara, 259- 299.
- Özmkas, U. (2019). *Biyopolitika: İktidar ve Direniş Foucault, Agamben, Hardt-Negri*. İletişim Yayınları, İstanbul.
- Prozorov, S. (2017). "Living a la Mode: Form- of- Life and Democratic Biopolitics in Giorgio Agamben's the Use of Bodies". *Philosophy and Social Criticism*, 43(2): 144-163.

- Quintana, L. (2009). "Vida Y Politica En El Pensamiento De Hannah Arendt: Politics and Life in Hannah Arendt's Thought". *Revista De Ciencia Politica*, 29(1): 185-200.
- Rose, N. (2001). "The Politics of Life Itself". *Theory, Culture & Society*, 18(6): 1-30.
- Ryan, K. (2018). "Refiguring Childhood: Hannah Arendt, Natality and Prefigurative Biopolitics". *Childhood*, 25(3): 297-310.
- Savut, E. (2016). "Kültür Endüstrisi: Kamusal Alanın Tüketimi". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (23): 15-28.
- Sezer, D. (2017). "Hannah Arendt", *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*. K. Gülenç, ve A.Tunçel (drl.). Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Singh, L. A. (2020). "Arendt In The Refugee Camp: The Political Agency Of World-Building". *Political Geography*, 77: 1-9.
- Sinnerbrink, R. (2005). "From Machenschaft to Biopolitics: A Genealogical Critique of Biopower". *Critical Horizons*, 6 (1): 239-265.
- Söderbäck, F. (2018). "Natality or Birth? Arendt and Cavareto On The Human Condition Of Being Born". *Hypatia*, 33(2): 273-288.
- Suuronen, V. (2018). "Resisting Biopolitics: Hannah Arendt as a Thinker of Automation, Social Rights and Basic Income". *Alternatives: Global, Local, Political*, 43(1): 35-53.
- Swiffen, A. (2012). "Derrida Contra Agamben: Sovereignty, Biopower, History". *Societies*, 2(4): 345-356.
- Swifth, S. (2013). "Hannah Arendt, Violence and Vitality". *European Journal Of Social Theory*, 16(3): 357-376.
- Şahin, B. (2008). "Liberal Demokrasinin Temelleri". B. Şahin. (Ed.). *Liberal Demokrasinin Temelleri: Güncel Demokrasi Tartışmaları*. Orion Yayınevi, Ankara, 1-33.
- Şen, E. (2012). "Hannah Arendt'in Emek-İş Kavrayışı Perspektifinde Emek Kavramının Türkçe Etimolojisi". *Hak-İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 1(2): 135-142.
- Tekin, S. (2018). "Hannah Arendt ve Haklara Sahip Olma Hakkı". *Toplum ve Hekim*, 33(4): 245-248.
- Topaloğlu, H. (2010). "Gölgedeki Bedenler: Bedenlerin İnşa Sürecinde Toplumsalın Etkileri". *Alternatif Politika*, 2(3): 251-276.
- Totschnig, W. (2017). "Arendt's Notion of Natality. An Attempt at Clarification". *Ideas y Valores*, 66(165): 327-346.
- Türk, H. B. (2017). "Potansiyeli Tahayyül Etmek: Agamben'in Bartleby'si". *Kilikya Felsefe Dergisi*, (1): 61-74.

- Türkçapar H. M. ve Sargın E. A. (2011). “Bilişsel Davranışçı Psikoterapiler: Tarihçe ve Gelişim”. *Bilişsel Davranışçı Psikoterapi ve Araştırmalar Dergisi*, 1(1): 7-14.
- Urgancı, N. (2019). “Hannah Arendt’te Görünümler Alanı Olarak Kamusal Alan ve Genişletilmiş Zihin”. *ViraVerita E-Dergi*, (10): 250-267.
- Vatter, M. (2006). “Nativity and Biopolitics in Hannah Arendt”. *Revista De Ciencia Politica*, 26 (2): 137-159.
- Virno, P. (2013). *Çokluğun Grameri*, Otonom Yayınları, İstanbul.
- Willard, M. (2013).” Birth as Labor and Natality: Hannah Arendt and the Politics of Maternity”. *Theology & Sexuality*, 19(3): 227–245.
- Whyte, J. (2009). “Particular Rights and Absolute Wrongs: Giorgio Agamben on Life and Politics”. *Law Critique*, (20): 147-161.
- Wolin, R. (2012). *Heidegger’in Çocukları Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas ve Herbert Marcuse*. Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Yalçın, R. (2017).” Bios Politikos ”. O, Kartal (Ed.). *Biyopolitika Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri Cilt 1*, NotaBene Yayınları, İstanbul, 49-83.
- Yıldırım, A. (2017).” Hannah Arendt’te Biyopolitika Düşüncesi”. O, Kartal (Ed.). *Biyopolitika Platon’dan Arendt’e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri Cilt 1*. NotaBene Yayınları, İstanbul, 267-298.
- Yılmaz, S. (2017). “Kaybolan Anlamı Ararken: Arendt’in Düşüncesinde Öznellik”. *Mülkiye Dergisi*, 41(4): 29-53.
- Yılmaz, S. (2017). “İstisna Hali Üzerinden Bir Egemenlik Kavramı Tartışması Schmitt ve Agamben’in Teorileri Hakkında Bir Çalışma “. *TBB Dergisi*, (132): 384-410.
- Yağbasan, B. E. (2017). “İstisnalar Kaideyi Bozar Mı? Agamben ve Çıplak Hayat”. *Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1(1): 9-16.
- Yılmaz, S. (2018 ). “ Modern Yurttaşlığın İstisnaları: Hannah Arendt ve Giorgio Agamben’in Görüşleri Çerçevesinde İnsan Haklarının Eleştirisinde Mülteciler ve Kamplar”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 73(3): 763-786.
- Yılmaz, Z. (2006).”Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımının Tarihsel Temelleri Antik Yunan”. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (14): 359-371.
- Yılmaz, Z. (2007). “Hannah Arendt’in Özgürlük Anlayışı”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9(1): 227-235.
- Yükselbaba, Ü. (2008). “Kamusal Alan Modelleri ve Bu Modellerin Bağlamları”. *İÜHFMC LXVI*, (2): 227-272.
- Young-Bruehl, E. (2012). *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla*. İletişim Yayınları, İstanbul.

Zabcı, F. Ç. (1997). *Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt*.  
Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

## Ö Z G E Ç M İ Ş

<b>Adı ve SOYADI</b>	Yaşam BALKU
<b>Doğum Yeri - Tarihi</b>	İstanbul – 13.09.1997
<b>EĞİTİM DURUMU</b>	
<b>Mezun Olduğu Lise</b>	Çankaya 50. Yıl Anadolu Sağlık Meslek Lisesi
<b>Lisans Diploması</b>	Akdeniz Üniversitesi, Kamu Yönetimi, Antalya
<b>Yabancı Dil</b>	İngilizce
<b>E-Posta</b>	balkuyasam@gmail.com
<b>BİLİMSEL FAALİYETLER</b>	
<b>Kongre/ Sempozyum</b>	
<p>Balku, Y. (2019). “Etno-sembolcü Milliyetçilik Yaklaşımına Bir Örnek: Kuzey İrlanda Sorunu ve IRA’nın Doğuşu”. <i>II. Alküsam Uluslararası İlişkiler Kongresi Kongre Kitabı</i>. 4-6 Aralık 2019, Antalya, 74.</p> <p>Balku, Y. (2019). “Avrupa Birliği’nin Türk Yerel Yönetimleri Üzerindeki İstekleri Doğrultusunda Yapmış Olduğu Reformlar ve Etkilerinin Değerlendirilmesi (2004- 2014)”. <i>Siyasi İlimler Türk Derneği Lisansüstü Konferansı</i>, 2 Kasım 2019, Ankara, 28.</p>	