

Derleme Makale

Göçmenler, Demokratik Yurttaşlık ve İnsan Hakları¹

Onur Bilginer²

Öz

Bu çalışma, sosyal ve siyasal kuramın ışığında, farklı türden eşitsizliklerin kesiştiği dar bir alanda sıkışıp kalan ve orada var olma mücadelesi veren göçmenlerin- ama özellikle de zorunlu göç edenlerin- yurttaş ve insan haklarıyla kurduğu ilişkiyi değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu yazının temel sorusu, “yurttaş” olamayan göçmenlerin “insan” olarak nasıl bir hayat sürdüğüdür. Fakat burada yurttaşlığın kimlere hangi koşullarda verilmesi gerektiği gibi uzun ve kapsamlı bir tartışmaya girmek yerine, iki meseleye odaklanılacaktır. İlki, göçmenlerin çeşitli sebeplerle mahrum bırakıldığı yurttaşlığın idealde ne anlamana geldiğidir. Bunun için Jean-Jacques Rousseau’nun siyasal felsefesine (İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Toplumsal Sözleşme isimli eserlerine) başvurulacak ve siyasal katılımın insanın varoluşundaki yeri ve önemini sorgulanacaktır. İkinci meseleyse, “yurttaş” ve “insan” kategorilerinin karşılıklı ilişkisi ve insan haklarının egemen iktidar açısından taşıdığı siyasal fonksiyondur. Bu kısımda, Hannah Arendt, Giorgio Agamben ve Jacques Rancière’in yazılarına ve aralarındaki fikir ayrılıklarına göndermelerle, yurttaş ve insan haklarının örtüşüp örtüşmediği tartışılacaktır. Bunu yaparken, Arendt’in “ya yurttaş hakları insan haklarıdır ya da insan hakları yurttaş hakları” ifadesi üzerinde özellikle durulacaktır. Zira Arendt haklıysa ve insan hakları yurttaş olmayanlara verilen haklar ise, kamusal alandan ziyade özel alana ilişkin olmalıdır. Bu durumda, insan hakları hiçbir siyasal anlam taşımaz. Yok, eğer insan hakları zaten anayasal haklara sahip olan yurttaşlara veriliyorsa, bu sefer de bir totolojiden ibaret olur.

Anahtar Kelimeler: Yurttaşlık, Göçmenler, İnsan Hakları, Çıplak Hayat, *Homo Sacer*.

¹ Makale Geliş Tarihi: 03.04.2023 Makale Kabul Tarihi: 08.04.2023

² Dr. Öğr. Üyesi, Başkent Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, onur.bilginer@gmail.com, ORCID NO: 0000-0001-9956-2860

Compilation Article

Immigrants, Democratic Citizenship and Human Rights

Abstract

In the light of social and political theory, this study aims to evaluate how immigrants relate to citizenship and human rights—particularly, forced migrants who are trapped in a narrow space where different kinds of social inequalities intersect and make their struggle to exist even harder. The main concern of this article is in what ways immigrants as “non-citizens” can lead a life as “human”. But instead of asking who should be given citizenship and under what conditions, we will focus on two issues. The first is the meaning of ideal democratic citizenship, which immigrants and even citizens are deprived of. Here, we will refer to the political philosophy of Jean-Jacques Rousseau and try to explicate the significance of political participation for human existence. The second is the type of relationship between “citizen” and “human” as two distinct categories and the political function of human rights from the perspective of sovereign power. Here, we will discuss whether or not civil and human rights overlap with reference to the writings of Hannah Arendt, Giorgio Agamben, and Jacques Rancière and work through their disagreements. Specifically, we will deal with Arendt’s presupposition that either citizen’s rights are human rights or human rights are citizen’s rights. That is, if human rights are the rights granted to non-citizens, they should belong to the private realm and, therefore, cannot have a political significance. But if human rights are granted to citizens who already have constitutional rights, then it will be a mere tautology.

Keywords: Citizenship, Immigrants, Human Rights, Bare Life, Homo Sacer.

Klasik demokrasinin beşiği olan Antik Yunan'dan günümüze demokratik pratikler, içerik ve biçim bakımından bulunduğu dönemin toplumsal koşulları ve siyasal taleplerine uygun olarak dönüşür. Fakat bu dönüşümü aralıksız devam eden bir süreç olarak hayal etmemek gerekir. Zira Helenistik monarşilerle kesintiye uğrayan ve uzunca bir dönem unutulmuş demokrasinin yeniden canlanması, büyük oranda 17. yüzyıl Avrupa'sındaki aydınlanmacı ve rasyonalist hareketin etkisiyle olur. Üzerindeki ölü toprağını atmasıyla, demokratik gelenek, Anglosakson ve Kıta Avrupası'nda yüzyıllardır hüküm süren mutlak monarşilere kafa tutmaya başlar ve bu mücadeleden nihayetinde zaferle çıkar. Kralın elinde biriken siyasal gücü dağıtmayı ve yürütme erkini sınırlandırarak keyfi yönetimi sonlandırmayı başarır. İnsanlık tarihi düşünüldüğünde görece kısa bir zaman diliminde gerçekleşen ve gelgitler yaşamasına rağmen yine de genişlemeye devam eden demokrasi, en başta kendi canı ve malını güvence altına almak isteyen mülk sahipleri olmak üzere farklı toplumsal kesimleri siyasal toplumun bünyesine katar. Demokratikleşme mücadelesinin erken dönemdeki itici güçlerinden biri, John Locke'un (2003) *Hükümet Üzerine İkinci İncelemesi*'ndeki doğal hukuk felsefesi ya da her insanın doğuştan sahip olduğu kabul edilen doğal haklardır. Temel hak ve özgürlükler fikrini anayasal bir çerçeveye oturtan doğal hukukun bugün açısından önemi, zaman içinde kabuk değiştirip "insan haklarına" dönüşecek ve böylelikle modern insan hakları felsefesinin kaynağını oluşturacak olmasıdır. Bunun sonucudur ki, birey hem bir "yurttaş" hem bir "insan" olarak tanınır ve hakları koruma altına alınır. Yurttaş ve insan haklarının tarihsel gelişimindeyse, 1215 Magna Carta, 1688 İngiliz Devrimi, 1776 Amerika ve 1789 Fransız devrimlerinin katkıları o dönemin koşulları içerisinde önemlidir (Clapham, 2007, ss.6-10). Artık yan yana kullanmaya aşına olduğumuz "demokrasi ve insan hakları", bugünkü birlikteliğini büyük ölçüde doğal haklar kuramının modern siyasal dili ele geçirmesine borçludur.

Muhakkak ki demokrasinin uzun ve kesintili serüvenini ve sonunda insan haklarıyla yaptığı evliliğini pürüzsüz bir süreç olarak değerlendirmek doğru olmaz. Zira siyasal alandan dışlanmış grupların "yurttaş" veya "insan" kategorisine girmesi ve yurttaş olamayan yersiz yurtsuzların insan haklarından faydalanabilmesi toplumsal mücadelelerin kazanımıdır. Mevcut toplumsal eşitsizlikler göz önüne alındığında, bu türden mücadelelerin yakın zamanda son bulacağı da söylenemez. Bunlara, 18. ve 19. yüzyıllardaki kölelik karşıtı hareketleri, siyasal haklar için gerçekleştirilen işçi sınıfı ayaklanmalarını, 20. yüzyıldaki sivil haklar hareketini, kadınların özgürleşme hareketini ve azınlık hakları için ortaya konan mücadeleleri örnek olarak gösterebiliriz. Geçtiğimiz yüzyıldaki iki dünya savaşının yarattığı yıkımın ardından, yurttaşlığın ulus-devlet ölçeğinde tasarlandığı ve henüz küreselleşme adına uluslararası ve/ya uluslar-üstü organizasyonların ulusal sınırları kaldırmaya girişmediği bir dönemde, yeni bir gelişme yaşanır. 10 Aralık 1948'de "Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi" Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nca kabul edilir. Böylece "insan hakları" kurumsal ve küresel bir statüye kavuşur. Tüm insanların insan olma hasebiyle sahip olduğu hakları ilan eden bu beyannamenin doğrudan bir yaptırım gücü yoktur ve ulusal anayasalar gibi bağlayıcı değildir. Ama yine de haklar meselesiyle ilgili tartışmalarda bir nevi pusula görevi üstlenir. Bu otuz

maddelik kısa metin, “sivil, siyasal, sosyo-kültürel” alanlara yönelik bir öneri (hatta idealler) paketi sunar ve özellikle üye ülkeler için insanlığın topluca gitmesi gereken yönü işaret eder. Ne var ki, kamusal ve akademik tartışmalarda sıkça atıf alan ve en azından görünüşte etkin olan ya da olması istenen bu haklar manzumesi sürekli olarak *de facto* engellerle karşılaşır ve yoğun eleştirilere konu olur.

Bu eleştiriler, bir yanılla ona dışsal olan bir durumla ilintilidir. Her ne kadar insan haklarını evrensel ve sabit (zaman ve mekân dışındaymış gibi) görmeye meyilliysek de, toplumsal hayatın bitmek bilmez devingenliği karşısında statik/değişmez olarak kalamazlar. Örneğin, 20. yüzyılın ikinci yarısında, bilim, bilişim ve biyoteknoloji alanlarındaki sıçramalar daha önce görülmemiş etiko-legal tartışmaları gündeme getirir. İnsanın kendi bedeni ve çevresiyle kurduğu ilişkilerin kökten dönüştüğü bu dönemde, doğayı korumaya dönük ya da insan ve diğer canlıların kopyalanmasına dönük haklara gereksinim duyulmaya başlanır. Diğer yanılla, eleştirilerde parçalı/sübjektif bir algının emarelerine rastlanır. Tüm bu ahlaki, hukuki ve siyasi çekişmenin tarafı/muhatabı olan ve farklı arka planlardan gelen kişiler “yurttaş” ve/ya “insan” olarak aynı gerçekliği deneyimlemezler (Carlson & Listhaug, 2007). Örneğin, bazıları yurttaş olmalarına rağmen yasaların tarafı uygulamalarından ötürü yurttaş gibi hissetmezken; yurttaş olmayan grupların bir kısmı onlara tanınan insan haklarından faydalanamazlar. Bu farklı deneyimler, teori ve pratik, yasa ve uygulama, söz ve eylem arasında tam olarak kapanamayan bir uyumsuzluğu adeta ele vermektedir. Zaten sosyolojik çalışmaların önemli bir kısmı da bu türden fiili durumlar üzerine odaklanır; yaşlı, engelli, kadın, azınlık, yabancı/göçmen, mülteci, sığınmacı, yoksul, çocuk gibi dezavantajlı grupları kendisine çalışma konusu yapar. Bu grupların yüzleştiği toplumsal eşitsizlikleri birtakım anahtar kavram ve temalara başvurarak (demografi, sınıf, çocuk işçiliği, toplumsal dışlanma, kentsel dönüşüm, yaşam koşulları, sosyal hizmetler, ataerkillik, kadın-erkek eşitsizliği, ayrımcılık vb.) *ilişkisellik* ve *kesişimsellik* bağlamında inceler.

Bu yazının merkezinde dezavantajlı bir grup olan göçmenler yer almaktadır. Bir girizgâh olması açısından, sığınmacı (*asylum seeker*), mülteci (*refugee*) ve göçmen (*immigrant*) terimlerini birbirinden ayırmak ve kısa bir kavramsal netleştirme yapmak faydalı olabilir (Vardar, 2015). Öncelikle, göç edenlerin temelde iki yol izlediği görülür. İlk, göç etmek isteyenler eğitim, çalışma ve gelecek kaygısı gibi sebeplerle kendi ülkelerinden başka ülkelere yasal yollarla geçiş yapabilirler. İkinci olarak, yasaları ihlal etme pahasına ve kendilerini tehlikeye atarak, başka bir ülkeye giriş ya da çıkış yapabilirler. “Düzensiz göç” terimi, özellikle bu ikinci gruptaki durumu betimlemek için rezerve edilmiştir. 1951 Cenevre Sözleşmesi’nde belirtildiği gibi, mültecilik, etnik kimliği, siyasi düşünceleri veya başka sebeplerden ötürü ayrımcılığa ve zulme uğrayan ve bu yüzden ülkesini terk etmek zorunda kalan ya da ülkesine geri dönmek istemeyen kişilere verilen hukuki bir statüdür. Resmi başvurusu değerlendirilen ama mülteci olarak henüz tanımlanmayan kişiler içinse sığınmacı kavramı kullanılır. Türkiye’deki hukuki uygulamalara baktığımızda, “uluslararası koruma” ve “geçici koruma” olarak iki farklı koruma türü ve ilgili

hukuki statüler ile oldukça karmaşık bir yapı karşımıza çıkar. Örneğin, Avrupa ülkeleri dışından sığınma talebiyle gelenler, Türkiye'nin 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi'ne koyduğu coğrafi kısıtlama nedeniyle eğer uluslararası koruma başvuruları olumlu sonuçlanırsa üçüncü bir ülkeye yerleştirilene kadar "şartlı mülteci" olarak kabul edilir. Öte yandan mültecilik statüsü sadece Avrupa'dan gelen sığınmacılara verilmektedir. Suriye'den 2011'da başlayan kitlesel bir göç hareketi sonrasında ise Türkiye, Suriyelilere "geçici koruma" statüsü vermiştir, bu da söz konusu kişilerin "sığınmacı" ya da "mülteci" olamayacakları ancak Türkiye sınırlarında geçici olarak özel bir uluslararası korumadan yararlanabilecekleri anlamına gelmektedir.

Burada bize sağlayacağı kolaylık açısından kavramsal bir sadeleştirmeye gidilecek; göç etme sebepleri, yolları ve sonrasında edindikleri yasal statülere bakmaksızın, kendi ülkesini terk etmiş olanlar ve yeni bir yuva arayanlar için "göçmen" kavramı tercih edilecektir. Dolayısıyla, hukuki değil sosyolojik bir sadeleştirmeye, göçmen kavramıyla hem kendi ülkesi dışında yaşamak isteyen *gönüllü göçmenler* hem de sığınma talebinde bulunan ve/ya uluslararası korumaya ihtiyaç duyan *zorunlu göçmenler* ifade edilmektedir.

Yazının amacını belirginleştirmek gerekirse, farklı türden eşitsizliklerin kesiştiği dar bir alanda sıkışıp kalan ve orada var olma mücadelesi veren göçmenlerin (özellikle de zorunlu göç edenlerin) hem yurttaşlık hem insan haklarıyla ilişkisi ele alınacaktır. Yurttaş olamayan (ya da yurttaş olsa bile yerli halk tarafından öyle görülmeyen) göçmenlerin yurttaş olmak bir yana insan olmaktan dahi uzaklaştığı, göçmen olarak yaşadıkları dezavantajlara yenilerinin eklendiği, "ne yurttaş ne insan" olarak arafta sürdürdükleri yaşamlarına sosyal ve siyasal kuramın ışığında bakılacaktır. Buradaki tartışmanın iki aşamada yapılması planlanmaktadır. İlkin, göçmenlerin çeşitli sebeplerle mahrum bırakıldığı yurttaşlığın³ idealde ne anlamana geldiği Jean-Jacques Rousseau'nun siyasal felsefesi üzerinden incelenecektir. Soradaysa, Hannah Arendt, Giorgio Agamben ve Jacques Rancière'in yazılarına atıfla insan ve yurttaş haklarının birbiriyle ilişkisi ve insan haklarının siyasal fonksiyonu sorgulanacaktır.

³ Buradaki ima, tüm göçmenlere yurttaşlık hakkının ivedilikle verilmesi değildir. Şüphesiz, yurttaşlığın kimlere, hangi koşullarda verileceği meselesi daha uzun ve kapsamlı tartışmaları hak ediyor. Zaten yurttaşlık meselesini burada çözmek gibi bir niyetimiz yok. Fakat aynı meselenin diğer ucundan başlayarak, en azından yurttaş olamamanın (yersiz yurtsuzluğun) yol açtığı sosyal ve siyasal sorunlara temas edilebilir.

Yurttaş Olmak ya da Olmamak: Bir İdeal Olarak Demokratik Yurttaşlık

“Genel iradeye uymayı reddeden her kim olursa olsun, tüm vücut [siyasal toplum] tarafından buna mecbur bırakılacak...özgür olmaya zorlanacaktır...ki böylece toplumsal sözleşme boş bir formül olmasın.” (Rousseau, 1987b, s. 150)

Bu kısımda, ampirik çalışmalar mevcut yurttaşlık biçimlerini ve (ulus-devletten küreselleşmeye) yurttaşlığın dönüşümünü kendi içindeki farklılıklarıyla birlikte başarıyla sunsa da, siyasal düşünce geleneğinin iki yola ayrıldığı çatalda diğer yöne sapılacak ve felsefe geleneğini takiben yurttaş olmanın idealde neye benzediği ve yurttaş olamamanın ne anlama geldiği tartışılacaktır. İdeal olanı kavramak içinse, Antik Yunan’daki demokrasiden ilham alan Jean-Jacques Rousseau’nun klasikleşen *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Toplumsal Sözleşme* isimli eserlerine değinilecektir.

İdeal demokratik yurttaşlık özünde bir meşruiyet meselesidir. Eğer meşruiyet siyasal otoritenin varlığını gerekçelendirme yolu ve arayışıysa, mevcudiyeti iyi gerekçelendirilmemiş ve yönetilenler arasında kabul görmemiş bir otorite meşru olamaz. Diğer yandan, demokratik meşruiyeti sağlayan araç ve metotların bulunması (temsili hükümet ve seçim sandığı gibi) her zaman halkın egemen olduğu anlamına da gelmez. Rousseau için düğümü çözen soru, egemenin ya da kanun yapıcısının kim olduğudur. İçinde bulunduğu dönem dâhil, insanlığın gayri-meşru sistemlerce yönetildiğine inanan Rousseau (1987a), asıl egemen olarak halkı görür ve meşruiyetin tek kaynağı olarak “genel irade” kavramını devreye sokar (1987b, ss. 147-149). Eğer meşru bir siyasal otoritenin kurulabilmesi genel iradenin hayata geçirilebilmesiyle mümkünse, genel iradenin ne olduğunu açıklamak gerekir. Öncelikle, genel irade, her bir yurttaşın bireysel isteklerinin basit bir aritmetik toplamı değildir; aksine, yurttaşların çelişen istekleri birbirini götürdükten sonra geriye kalan farklılıkların toplamına tekabül eder (1987b, ss. 155-156). Bu anlamıyla, tüm yurttaşların isteklerinin bir ortak kesenidir. Rousseau’nun tahayyül ettiği meşru otorite, her bir yurttaşın kendi isteklerini bir tarafa koyup kamusal çıkarı gözeterek oluşturacağı genel, kapsayıcı ve adil yasalarla mümkün olabilir.⁴ Toplumsal sözleşmeyle mühürlenecek bir siyasal birliktelikte genel iradenin hakikaten egemen olabilmesi içinse, o topluluğun üyelerinin ‘eşit’ ve ‘özgür’ yurttaşlar olarak karar alma süreçlerine doğrudan katılması gerekir. Rousseau, bu tutumunda hiç esneklik göstermez. Tıpkı köleliği reddettiği gibi, seçilmiş bir yönetici sınıfını da aynı şekilde reddeder. Meşruiyetin kıstası genel irade olduğu için, aklın ve özgür iradenin bir başkasına devredildiği ya da halkın yasama faaliyetinden koptuğu bir toplumda (kölelik, anayasal monarşi veya temsili demokrasi) ne eşitlikten ne de özgürlükten bahsedilebilir.

⁴ John Rawls’un (1971) kaleme aldığı Bir Adalet Teorisi (*A Theory of Justice*), “bilgisizlik peçesi” (*veil of ignorance*) gibi analogiler ve birtakım kurucu prensiplere (“fark” ve “özgürlük”) başvurarak adil bir toplumsal sözleşmenin neye benzemesi gerektiğini tartışır.

Rousseau'nun ideal demokrasisinde, yurttaşlar kendi bedenleri ve hayatları üzerinde kati surette egemen olmalıdır. Fakat bu oldukça zor bir sınavdır; çünkü kişi hem bireysel özgürlüğünü korumalı hem de siyasal topluluğun bir parçası olarak davranmalıdır. Peki, nasıl olur da bireyler kendi-egemenliklerini başkalarının özgürlüğünü çiğnemenen ve kendi özgürlüklerini kötüye kullanmadan siyasal örgütlenme içinde var olabilir? Bu çıkmazla yüzleşen Rousseau, öncelikle hiçbir bir sınıf, zümre, ırk/etnik ya da dini gruba doğal bir üstünlük atfetmez. İdeal (katılımcı) demokraside kimseye bir ayrıcalık tanınmadığı gibi, ayrımcılık da yapılmaz. Ayrıca, Rousseau ideal olanı tanımlarken, doğal hukuk felsefesiyle bağlarını tamamen koparır. Sebebiyse, toplumsal eşitsizliklerin yüzyıllar içerisinde insan eliyle inşa edilmesi ve doğal hukuk aracılığıyla normalleştirilmesidir (Rousseau, 1987a). Ve artık yerleşik hale gelen bu eşitsizliklerden ancak kurgusal ama adil bir sözleşmeyle kurtulunabilir. Bu yeni toplumsal sözleşmenin olmazsa olmaz şartı, eşit ve özgür yurttaşların bir bütün olarak siyasi süreçlere katılması, herkese eşit mesafede (faydayı ve yükü eşit şekilde pay eden) yasalar yapması ve ardından kendi koydukları yasalara uymasındır. Doğrudan katılımı hem kendi egemenliklerini hem de siyasi otoritenin meşruiyetini sağlamış ve korumuş olurlar. O halde, bireyin tüm haklarını devrettiği siyasal topluluk içinde (tıpkı doğal durumda olduğu gibi⁵) hür kalabilmesinin koşulu, itaat ettiği yasaların yapıcısı olmasıdır.

İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı'nda uzun uzadıya ama hipotetik tezlerle, doğal özgürlükten sivil/siyasal topluma geçiş ve bu sürecin aşamaları anlatılır. İnsanlık tarihi, toplumsal eşitsizliklerin giderek çoğaldığı sanki bir düşüş ya da baş aşağı yuvarlanma tarihidir. *Toplumsal Sözleşme* ise bu gidişata son verecek bir reçete sunar. Rousseau'cu toplumsal sözleşmeyle, insan kendi gücü oranında dilediğini yapma hakkını ve bununla beraber bağımsızlığını (doğal özgürlüğünü) yitirse de, karşılığında sivil özgürlüğünü kazanır. Doğal özgürlük ile birlikte içgüdüler ve şehvetler geride bırakılırken, sivil özgürlükle bunların yerini irade, akıl ve ahlak alır (1987b, ss. 150-151). Girişteki alıntı ilk bakışta, Rousseau'nun yurttaşları *zorla özgürleştirmeye* çalışması sebebiyle, bir tezat barındırıyor gibi durabilir. Fakat tarihsel bağlamı içinde değerlendirildiğinde, buradaki esas düşman despotizmdir. Zira despotun istekleri doğrultusunda şekillenmiş bir siyasal toplum, bireylerin kendi-egemenliğini yok saymakla kalmaz, herkesi tek bir kişinin buyruğu altında yaşamaya zorlar. Buradaki zor, özgürleştirici değildir. Baskı ve zulme yol açar. Tek bir zata mahsus isteklerin ve arzuların hâkim olduğu bir siyasal organizasyonun içinde, bireyler kendi iradelerine ve akıllarına yabancılaşır. Daha önce de dediğimiz gibi, siyasal yabancılaşma için illaki despotizm de gerekmez. Rousseau için kişisel çıkarlar kadar grup çıkarlarına dayanan yönetimler aynı derecede gayri-meşrudur. O yüzden, meşruiyeti sağlamanın tek yolu, genel iradeyi bir prensip ve kurum (meclis) olarak tesis etmektir. Dolayısıyla, Rousseau'ya yöneltilen kimi eleştirilerin aksine, genel irade bireylerin özgürlükleri pahasına ayakta tutulmaya çalışılmaz. Ana siyasal motivasyon, eşit ve özgür yurttaşların birlikte hareket

⁵Rousseau (1987a), doğal durumdaki insanı tarif ederken, aslında çok uzak geçmişteki bir yabaniden bahseder. Dil, ahlak ve siyaset öncesinde var olan bu primitif insan, kendi hayatı üzerinde mutlak kontrol sahibidir ve kendi türünün diğer üyelerine karşı saf bir merhamet ve şefkat duygusu besler. Kendini geliştirdikçe, dilin ve kültürün içine girdikçe, doğal eşitlik yerini toplumsal eşitsizliklere bırakır.

etmesinin ve yaşayabilmesinin koşullarını aramak ve pratikte yaratmaktır. Genel irade, bir yerde bu arayışın kaynağı ve neticesidir.

Basitçe, *bireyin özgür olmaya zorlanması* iki temel gerekçesi olduğu görülür. Birincisi, siyaseten özgür ve aktif olmayan birey ne aklen ne de ahlaken gelişmiş olarak kabul edilir. O yüzden, her yurttaş onu bağlayan yasaların yapımında yer almalıdır. Bu, kişinin egemen kalmasının yegâne koşuludur. İkincisiyse, genel iradenin kararına uymamak—önce yasa yapıcı olarak aktif rol üstlenip ardından da kendisinin yaptığı yasalara itaat etmemek—toplumsal sözleşmeyi *boş bir formüle* dönüştürür. Bu, genel iradenin trafik sinyalizasyon sistemini belirlerken, yurttaşların önce kırmızı ışıkta durmaya karar verip sonra da kendi koydukları kuralı çiğnemesine benzer. Haliyle, buradaki zorlamadan kasıt, insanın hem özgür bir yurttaş olmasını (yasa yapmasını) hem de ona uygun davranmasını (kendi yaptığı yasalara uymasını) sağlamaktır. Zora başvuru ancak bu anlamıyla özgürleştirici bir fonksiyona sahip olabilir.

Eğer genel irade yerine kişisel ve/ya grupsal çıkarlar siyasal topluluğa yön vermeye başlarsa, ilk önce *eşitlik* ve ardından *kamu çıkarı* yitirilir. Kişisel/grupsal istek ve arzuların genel iradeyi galebe çalmaması için yurttaşların tümü (pratikte ise çoğunluğu) yasa-yapıcı görevlerini (başkasına transfer etmeksizin) yerine getirmelidir. Yasama faaliyetine yabancılaşmak bir başkasının egemenliği altına girmekle eş değerdir. İşte bu yüzden, Rousseau'nun nazarında, insanların *civil toplum içinde başkalarıyla birlikte var olabilmeleri* ve buna rağmen *kendi efendileri (yani, özgür) olarak kalabilmeleri* katılımcı (doğrudan) demokrasinin hayata geçmesine bağlıdır. Tanımı gereği, doğrudan demokrasilerde siyasal partilere veya aracı kurumlara yer yoktur. Temsilcilere bel bağlanmaz; çünkü doğrudan katılım siyasal meşruiyetin ön koşuludur⁶. Bu, herkesin yasamadaki rolünden ötürü aktif birer yönetici olduğu, aynı ve eşit haklara sahip olduğu ve siyasal katılımı sürdürdüğü müddetçe özgür birer yurttaş olacağı anlamına gelir. O yüzden, Locke'un doğal hukuk kuramından farklı olarak, temel hak ve özgürlüklerin anayasal güvenceye alınması yeterli değildir. Kaldı ki, Rousseau'ya göre, "doğal" hak diye de bir şey yoktur. Doğal hukuk, toplumsal ve ekonomik eşitsizliği gerekçelendirmenin ve örtmenin bir aracıdır. Hak ve özgürlükler, özü itibarıyla yapaydır-insanın tarihsel ve toplumsal olarak şekillendirdiği birer üründür. Hak ve özgürlükler, yurttaşlar yasama süreçlerine katıldığı ve genel iradeye itibar ettiği sürece meşru olur. Artık doğal hukuk geçersiz kılındığına göre, siyasal topluluğun elindeki en iyi seçenek o dönemin ihtiyaçlarına göre yasalar yapmaktır. Yeter ki, yasa yaparken, bir prensip ve kurum olan genel iradeye hanel gelmesin. Kısa bir parantez açıp eklemek gerekir ki, Rousseau, Locke'tan miras kalan '*hayatın ve özgürlüğün korunması*' fikrine bir şekilde sahip çıkmaktadır.

⁶ Not etmek gerekir ki, Rousseau teoriyi pratiğe uydurmaya çalışan naif bir düşünür değildir. Toplumsal sözleşmenin meşru olabilmesi için gerekli bir takım prensipleri tartışırken aynı zamanda bu prensiplerin pratikte karşılaşılabileceği zorlukları da görür. Örneğin, doğrudan demokrasinin ancak belli ölçekteki şehir-devletlerde hüküm sürebileceğine inanır. Şehir-devletin kendini koruyamayacak kadar küçük ya da yasama faaliyetini yürütemeyecek kadar büyük bir nüfusa sahip olmaması; yaşanan toprakların herkesi besleyebilecek verimlilikte ve barındırabilecek büyüklükte olması gerekir (Rousseau, 1987b, s. 168-174).

Fakat Locke'un korunması gerektiğine inandığı üçüncü bir unsur olan '*mülkiyet*' fikrine katılmaz. Zira Marx gibi, insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağında mülkiyet ilişkilerinin ve servet birikiminin yattığını düşünür.

Muhakkak ki, her bireyin aktif birer yurttaş olmaya zorlandığı bu model, günümüzde sadece bir ideali temsil ediyor. Mevcut demokratik toplumlarda, herkesin yurttaş olamadığı, yurttaş olsa bile yasama sürecine dâhil edilmediği ya da dâhil edilmesine rağmen aynı etkin katılıma/temsiliyete sahip olamadığı biliniyor (Dahl, 2006; Mills, 1956). O yüzden, ideal demokrasiye kıyasla temsili demokrasilerdeki yurttaşların ne kadar egemen ve özgür olduğu sorusu önemini kaybetmiş değil. Tam da bu sebepten, demokratik hareketler olması gereken (ideal yurttaşlık) ile olan (yurttaşlık pratikleri) arasındaki farka işaret ederek, bu farkı kapatmanın yollarını öneriyorlar. Diğer yandan, siyasal katılımı arttırmaya dönük uygulamalar da karşımıza çıkıyor. Örneğin, New England'daki (ABD) kasaba toplantılarında; İsviçre kantonlarındaki meclislerde ve referandumların yapıldığı o coşkulu anlarda doğrudan demokrasi kendini bir şekilde gösteriyor (Heywood, 2013, s. 95).

İdeal demokratik yurttaşlık tartışması göçmenleri içerecek şekilde yapıldığındaysa, en az iki kritik soru karşımıza çıkıyor. Bunlar, göçmenler arasında yurttaşlığa kabul edilmeyenlerin ya da yurttaşlığı (satın) alabilen şanslı bir azınlığın (1) yurttaşlık kavramını (içinde veya dışında kalarak) nasıl dönüştürdüğü ve (2) yurttaş olamayan göçmenlerin insan haklarından faydalanıp faydalanamadığı ve dolayısıyla ne ölçüde "insan" kalabildiğidir. İlk soru bu yazının kapsamı dışında olduğu için ikinci soruya odaklanılacaktır. Bu sorunun ciddiyeti tam olarak şurada yatıyor. Eğer Platon (1992), J. J. Rousseau ve J. S. Mill (1946) gibi, bireysel gelişimi kişinin içinde bulunduğu siyasal topluma üyeliği ve angajmanı ile ölçeceksek, yurttaş olamayan göçmenlerin ancak siyasal katılımı edinilen ahlaki ve siyasi eğitimi alamadığını, toplumsal varlığı için ihtiyaç duyduğu irade, akıl ve ahlaktan mahrum kaldığını ve neticede "yurttaş" olamadığından "insan" da olamadığını kabul etmek durumunda kalırız. Fakat ilkinin (yurttaşlığın) yokluğu diğerini (insan olmayı) imkânsız kılıyorsa, *yurttaş* haklarından mahrum olanlar nasıl oluyor da *insan* haklarına sahip olabiliyor?

İnsan Olmanın Dayanılmaz Belirsizliği

"Çıplak hayat (insan), antik çağda Tanrı'ya aitken ve klasik dünyada (*zoē* olarak) siyasal hayattan (*bios*) açıkça farklıyken, devlet yönetiminde ön plana çıkarak, tabiri caizse onun dünyevi temelini oluşturur. Ulus-devlet, doğumu [*nativity, nascita*], yani çıplak insan hayatını, kendi egemenliğinin temeli yapan devlet anlamına gelir." (Agamben, 2008, s. 93).

Tartışmaya çalıştığımız konuya "içeriden" bir bakış sunması nedeniyle, Hannah Arendt'in 1943 senesinde kaleme aldığı "Biz Mülteciler" oldukça zihin açıcı bir yazıdır. Burada bahsi geçen Nazi Almanyası, İkinci Dünya Savaşı ve

tabii ölüm kamplarından kaçan Yahudilerin ülkesini terk etmesi, evsiz ve yurtsuz kalması ve sonrasında bilinmez bir geleceğe doğru sürüklenmesi, maalesef ki insanlık tarihinin utanç verici bir parantezi olarak kalmaz. Tıpkı Yahudiler gibi, sonraki yıllarda değişik etnik ve dini gruplara mensup ya da muhalif siyasi görüşe sahip kişiler ülkelerindeki zulüm ve baskıdan kaçıp başka ülkelere sığınmaya mecbur kalır. Bu gruplar içinden görece ufak bir kesim, zorunlu olarak gittiği ve uyum sağlamaya çalıştığı ülke(ler)de dostane duygularla karşılanır veya yurttaşlık hakkıyla ödüllendirilir.

Arendt yazısına başlarken, Yahudilerin mülteci olmasına karşın kendilerine “yeni gelen” veya “göçmen” demeyi tercih ettiğini söyler (1994, s. 110). Sanki içinde buldukları durumu sıradanlaştırmak veya sıradanlık hissiyatını, kelime oyunları ile olsa yaşamak istemektedirler. Zaten birçoğu radikal herhangi bir eylem veya söylemde bulunmayan sıradan insanlardır. Yine de kendileri için artık yaşamaya elverişli olmayan yurtlarından kaçmış ve başka ülkelere yerleşmişlerdir; artık ellerinden tek gelen, dağılan hayatlarını yeniden bir araya getirmektir (Arendt, 1994, s. 110). Öldürülen dostlara, yitirilen evlere, geride bırakılan mesleklere ve giderek unutulmuş ana dil ile birlikte silinen doğal ve içten ifadelerle direnircesine, garip bir iyimserlikle yola çıkmışlardır.

Fakat iyimserlikle gittikleri yerlerde yurttaş olmayı umarken, “müstakbel yurttaş” (*prospective citizens*), “düşman yabancı” (*enemy aliens*), “sefil veya dilenci” (*schnorrer*), “Alman” (*boches*), “dışlanmış kişi” (*pariah*) ve “sonradan görme” (*parvenu*) gibi etiketler onları bekler. Brezilya’da zenginliklerinin yüzde 30’una el konulur; Paris’te akşam sekizden sonra sokağa çıkamazlar; Los Angeles’te “düşman yabancılar” olarak hareketleri kısıtlanır. Onlar için yaşam değerini ve coşkusunu, ölümse dehşetini öyle kaybetmiştir ki, kimileri intihar eder. Hatta ölüm tüm dertlerin sonunu getireceğinden, dostlar ve akrabalar için temenni edilir hale gelir. Kimileri gerçek kimliğini saklamak için olağanüstü çaba harcar. Kimileri ise, gittikleri ülkede insan onuruna yakışmayan tavırlara maruz kalmasına rağmen, yerli halktan neredeyse daha fazla yurtsever olmaya çalışır. Örneğin, Yahudilerin hiç de göründükleri gibi “devletsiz” veya “yurtsuz” olmadığını ispatlamak adına, Fransızlar, Almanlar, Macarlar veya diğer milletlerle hep bir uyum içinde yaşadığını ileri süren felsefi ve tarihsel tezler ortaya atılır (Arendt, 1994, s. 118).

Bu kendinden menkul bir aidiyet arayışı değildir. Bu tezleri savunmak zorunda kalırlar çünkü bu dünyada tek başına Yahudi olmak onlara hiçbir legal statü kazandırmaz. Varlıklarının korunması için gerekli siyasal ve hukuki sözleşmeler olmadığında, geriye sadece “insan” olarak kalmışlardır. Fakat insan olmanın kendi içinde bir hüküm yoktur. Arendt, siyasal aidiyetini yitirmiş, yasal statüsü olmayan, yersiz yurtsuz insanların durumunu açıkça tehlikeli bulur. Siyasal bir topluluğun parçası (*zoon politikon*) olarak tarihini inşa eden insanoğlunun uzun süre önce tek başına “insan” olmayı bıraktığını söyler. Son tahlilde, tıpkı Rousseau ve Mill gibi, yurttaşın siyasal ve yasal

statüleri bozuma uğradığında geriye kalan insanın istikametini ve bütünlüğünü kaybedeceğini düşünmektedir: “İnsan sosyal bir hayvandır” ve ondan beklenen ahlaki standartlar ancak “bir toplumun dokusu içinde çok daha rahat korunur” (Arendt, 1994, s. 116).

Giorgio Agamben (2008), “İnsan Haklarının Ötesinde” başlıklı kısa yazısında, Arendt’in bıraktığı yerden sözü devralarak tartışmayı sürdürür. Ona göre, Arendt, “Biz Mülteciler” makalesinde daha önce görülmeyen tarihsel bir bilincin paradigmasını açığa çıkarır (2008, s. 90). Agamben, Birinci Dünya Savaşı sonrası kitlesel olarak ülkelerinden sürülen insanların taşıyıcısı olduğuna inandığı bu paradigma üzerinden, uzun süredir şekillenmekte olan siyasal topluluğun “form ve sınırlılıklarını” sorgular; yurttaş hakkı, insan hakkı ve egemen halk gibi siyaset biliminin temel kavramlarını eleştirir; ve bu eleştirilerden bir siyasal felsefe geliştirir (2008, s. 90). Kendi yazısına, devleti olmayanlar (*stateless*) ile mültecileri kavramsal düzlemde birbirinden ayırmanın kolay olmadığını, ikinci grubun (mültecilerin) devletsiz/uyruksuz olmayabileceğini hatırlatarak başlar. İlk gruptakilerin durumu farklıdır; çünkü Birinci Dünya Savaşı sırasında Fransa, Belçika ve İtalya gibi Avrupa ülkelerinde “vatandaşlıktan çıkarma” yasasıyla sırf insan olmaya itilmişlerdir (Agamben, 2008, s. 91).

Arendt gibi Agamben de, hangi kategoriye düşerse düşsün, yurttaşlık kalkanından yoksun olanların doğuştan devredilemez haklara sahip olduğu fikriyle kendini avutmaz. İnsan hakları, uyruksuz kişilerin ya da mültecilerin sorununu çözemediği gibi, içinde buldukları belirsizliğin idaresini aslında olduğu gibi “hümaniteryen kuruluşlara ve polise” bırakmaktadır (Agamben, 2008, s. 92). Tam da bu sebepten ve ironik bir şekilde, insan haklarına en çok ihtiyaç duyan gruplar (yersiz yurtsuzlar, mülteciler, sığınmacılar vs.) insan haklarından faydalanamaz hale gelir. Agamben’e göre, bu durum bir paradoksa—veya insan hakları kavramının açık bir krizine—işaret etmektedir (2008, s. 92). O halde sormak gerekir: Eğer ulus-devletin önceliği *yurttaşın* sahip olduğu hak ve özgürlüklerse (tersinden söylersek, *insanın* doğuştan sahip olduğuna inanılan haklar değilse), nasıl olur da “yurttaş” ve “insan” ulus-devletin koruyucu şemsiyesi altında birlikte var olabilir?

Bu bölümün girişindeki kısa alıntı tam bu soruya bir cevap niteliğindedir. Çıplak hayat, ulus-devletin siyasi-hukuki düzeni içine insan haklarıyla birlikte girer. Bir ulusun içine doğan kişi, onu koruyan yurttaşlık kalkını kaldırıldığında ve artık herhangi bir siyasal topluma ait olmadığında, kendini çıplak hayatın içinde bulur. Agamben’in deyişiyle, yurttaşlık hakları kişinin elinden alındığı vakit, geriye arkaik Roma hukukunda tanımlanan *kutsal insan (homo sacer)* kalır. Bu terim, ölüme mahkûm bırakılmış (ceza görmeden öldürülebilir) insanları niteler. Nasıl ki Antik Yunan’da şehir-devletten (*polis*) dışlananlar kişisel ihtiyaçlar ve üreme alanı olan haneye (*oikos*) indirgendiyse, oldukça benzer bir durum (yani, *bios*’tan *zoē*’ye geçiş) ulus-devletin sağladığı yurttaşlık haklarından koparılıp yalın/çıplak yaşama terk edilen insanlar için de geçerlidir. Fakat bu, tüm canlıların ortak

özelliği olan çıplak yaşamın (*zoē*) ve bir topluluğun yaşama biçimine tekabül eden siyasal hayatın (*bios*) birbirini dışladığı anlamına gelmez. Aksine, egemen iktidarın kurulumu çıplak hayatın siyaset alanına sokulmasına bağlıdır; “egemen siyasetin ortaya koyduğu ilk etkinlik, biyosiyasal bir beden yaratmaktır” (Agamben, 2013, s. 15). Başka bir ifadeyle, siyasal alan (*polis*) çıplak yaşamı (*oikos*) dışlayarak içerler. Modern ya da antik fark etmez, siyaset daima çıplak hayatı siyasallaştırmaktadır. Nasıl mı? Siyasal toplumun bir üyesi olma ve içinde bulunma ayrıcalığını çıplak hayatın varlığına atıfla gerekçelendirerek. Öyle ki, Agamben kendi düşünce silsilesini takiben, siyasal kavramının asıl kurucu ikiliği olarak Schmitt’in “dost-düşman” (*friend-enemy*) ayrımı yerine “çıplak hayat-siyasal varoluş” (*zoē-bios*) ayrımını önerir (2013, s. 17).

Bu denilenler ışığında, göçmenler olarak genelleştirdiğimiz ve yurttaşlık haklarından mahrum olan gruplar (mülteciler, sığınmacılar, geçici koruma statüsündekiler vb.) egemen iktidar tarafından dışlanarak siyasetin içine alınır. Fakat Schmitt’i takiben Agamben, egemenin hukuk düzeninin hem içinde hem dışında olduğunu iddia eder. Egemen, hem yasa yapar hem yasayı askıya alır; böylece, kendini hukukun dışında tutabilir (Agamben, 2013, s. 26). Dolayısıyla, egemen iktidar hep eşikte durarak yönetir. Bunu “istisna hali” fikriyle birleştiren Agamben, egemen istisnayı hukukun askıya alınmış hali olarak betimler. Yine de, egemen bir yasayı askıya alırken aslında onu muhafaza etmiş ya da kendini yasanın dışında tutarak aslında o yasayı hayata geçirmiş olur. Kısaca, yasa-doğa, dışarı-içeri, şiddet-hukuk ikilikleri arasında belirsiz bir mıntıka yaratan egemen, kendini oraya yerleştirmektedir (Agamben, 2013, s. 83). Birinin başkasını öldürmesi cinayetken, egemen şiddet sonucu birilerinin öldürülmesi kuralın istisnası olur. Eşikte duran egemen, bu ölümün/suçun sorumluluğunu almaz ve eyleminden ötürü cezalandırılmaz. Bu bağlamda, Agamben’in kutsal insan (*homo sacer*) kavramı, egemen için açılan yepyeni bir şiddet ve eylem alanını imler. Bu egemenlik alanı, “cinayet işlemeksizin veya kurban etmeksizin adam öldürmenin meşru olduğu alandır ve kutsal hayat da...bu alanda zapt edilen hayattır” (Agamben, 2013, s. 104). O halde, çıplak yaşama indirgenmiş *homo sacer*, modern devletin egemenlik alanında şiddete maruz kalabilir ve öldürülebilir.

Agamben’e göre, egemen ve *homo sacer* “aynı yapıda ve bağlantılı olan simetrik iki figürdü[r]”: Egemenin karşısında herkes potansiyel birer *homo sacer*, *homo sacer* karşısında ise herkes egemendir (2013, s. 105). Bunu derken pek de haksız sayılmaz. Zira egemenin öldürülebilir insan kategorisine indirgeyebileceği gruplar sadece yurttaşlık hakları ellerinden alınmış gruplar değildir. Pandemi döneminde olduğu gibi, yurttaşların bir bölümü (işçiler, moto-kuryeler, doktorlar, hemşireler vb.) bu “içleyici dışlama” siyasetinden nasibini alır (Bilginer & Aykan, 2021). Bu yaklaşım, özünde iki kişi ve eğilime dönük bir eleştiridir. Agamben, Foucault’nun özneleştirme süreçlerini incelediğini ama biyopolitikanın örnek mekânları olarak totaliter devletleri ve ölüm siyasetini (thanatopolitiği) iskaladığını, Arendt’in ise biyopolitik bir perspektif sunmakta başarısız olduğunu düşünür

(2013, s. 144). Onun iddiasına göre, demokratik siyaset hızlı bir biçimde çıplak hayatın alanına dönüşmekte ve “eşi benzeri görülmemiş şekilde totaliter siyaset haline” gelmektedir (Agamben, 2013, s. 144). O yüzden, biyopolitika ölüm siyasetinden (thanatopolitikten) ayrı düşünülemez. Buna göre, yaşam ve ölüm hattında sürekli mekik dokuyan ve kendini yasadan muaf tutabilen egemen iktidar, modern demokrasilerde kutsal hayatı tüm toplumsal bedene yayarak, bir nevi herkesi *homo sacer*’leştirilmektedir. Sadece zorunlu ya da gönüllü göçmenler değil, bizzat yurttaşların kendisi egemen iktidar tarafından uygun görüldüğünde çıplak hayata indirgenebilir.

Arendt ve Agamben’in bu tartışmasına dâhil olan Jacques Rancière (2004, s. 297), insan haklarının insana dışsallığı konusunda hemfikirdir. İnsan hakları, despotik yönetimlerden, zenofobik uygulamalardan, etnik soykırımdan, köktendincilikten kaçanlara (kurbanlara) ya da hiçbir hakka sahip olmayanlara başkaları tarafından verilir. Hâlbuki ne kendileri bu hakları talep etmiştir ne de gerçekten bu hakları kullanabilir durumdadırlar. İnsan haklarını onlara bahşedenler, yine onlar adına yeri geldiğinde gerekli “hümaniteryen” adımı atmakta beis görmezler. Hatta Bush ve Blair’in yalanlarla taşlarını döşediği Irak Savaşı’nda olduğu gibi (Bayoumi, 2023), hümaniteryen hassasiyet, “demokratik müdahale”, “demokratikleşme” veya “özgürleşme” gibi retorikler arkasına saklanarak bir işgale bile dönüşebilir. Burada, Agamben’in dillendirdiği (insan haklarının soyutluğu ve formalizminden kaynaklanan) paradoks yeniden karşımıza çıkar. Yurttaşlık haklarından yoksun bırakılanlar, insanlıkları dışında başka hiçbir vasıfları kalmadığından insan haklarına sahiptirler. Fakat Fransız devriminin etkilerini yorumlayan Edmund Burke (1793 [1790]) ve Karl Marx (1843 [1843]) gibi muhafazakâr ve sosyalist düşünürlerin benzer şekilde eleştirdiği üzere, ‘hiçbir hak sahibi olmayana sırf insan olmasından dolayı verilen haklar’ özünde garip bir önermedir. Zira ulus-devletin çerçevelediği soyut/formel yurttaş hakları bile insanın somut sorunlarına (işsizlik, açlık, evsizlik vs.) çözüm üretmezken; herhangi bir bağlayıcılığı olmayan insan haklarının bunları gidermesi beklenemez. Agamben’in terminolojisiyle ifade edersek, bırakın (kutsal) insan olmayı, yurttaş olmak dahi egemen istisnadan kurtulmayı garanti etmez.

“Çıplak hayat, artık devlet gücünün baskılayacağı öznenin hayatı değildir. Ne de öldürmek zorunda olduğu bir düşmanın hayatı. [Çıplak hayat], Agamben’e göre, “kutsal” bir yaşamdır-istisna halinin içine alınan, “baskının ötesinde” bir yaşam. Hüküm giymiş birinin veya komadaki bir kişinin yaşamıyla tanımlanabilir, yaşam ile ölüm arasında kalan bir yaşamdır.” (Rancière, 2004, s. 301)

Sonuç olarak, Agamben’in egemeni Foucault’nun biyoiktidarıyla bir bakıma benzer. Ama sadece bir bakıma; çünkü Agamben, Foucault’nun yönetsel mantığının merkezindeki “yaşamı kontrol etme” çabasını Schmitt’in istisna hali teziyle birleştirerek kendi düşüncesini başka bir noktaya taşır (Rancière, 2004, s. 300). Bu bakışta, egemen istisna belirleyici olmaktadır. Egemen istisnanın penceresinden bakıldığında, kaçınılmaz olarak yaşamaya değer

bulunmayan veya çıplak yaşama indirgenmiş bir insan fazlası ortaya çıkar. Bunlar arasında kimi zaman suçlular, zihinsel engelliler ve göçmenler, kimi zamansa COVID-19 pandemi döneminde olduğu gibi, farklı meslek grupları bulunabilir. Rancière, Agamben ve Arendt üzerine gerekli hatırlatmaları yaptıktan sonra, özellikle Arendt'in pimini çekip bizlerin kucağına bıraktığı bir ikilemden kurtulma arayışına girer. Arendt'e göre, ya yurttaş hakları insan haklarıdır ya da insan hakları yurttaş hakları. Eğer insan hakları zaten hiçbir hakkı olmayan (yani, yurttaş olmayan) bireye verilen haklar ise, özü itibarıyla kamusal alandan ziyade özel alana ilişkin olabilir ve dolayısıyla siyasal bir anlam taşımaz; eğer hâlihazırda anayasal haklara sahip bir yurttaşa insan hakları veriliyorsa, bu sefer de bir totolojiden ibarettir (Rancière, 2004, s. 302). Rancière, Arendt'in bu siyasal çıkmazını alternatif bir bakışla (Agamben'in gözden kaçırdığına inandığı siyasal özneleşme fikriyle) aşmaya çalışır. Temel önerisi, insan ya da yurttaş, kişiyi siyasal bir özne olarak ele almak ve siyasal özneleri de mukarrer bir bütünlük olarak hayal etmemektir (Rancière, 2004, s. 303). Buna dair iyi bir örneği, Fransız Devrimi sürecinde, Olympe de Gouges'un şu ünlü beyanında bulur: "Eğer kadınlara darağacına çıkma hakkı tanınıyorsa, meclis kürsüsüne de çıkma hakları vardır!" Kamusal/siyasal alanda erkeklerle eşit görülmemen ve bu yüzden özel alana (çıplak hayata) hapsedilen kadınlar "erkekler" gibi asılabiliyorsa, pekâlâ onların yaptığı diğer pratikleri de yerine getirebilirler. Aslında bu beyan, temeldeki bir görüş uyuşmazlığından doğan siyasallaşma çağrısıdır: Kamusal alandan partiyarkal akıl yürütmeler sonucu uzaklaştırılan kadınlar, ölüme mahkûm edildikleri özel alandan/çıplak hayattan ancak siyasallaşarak çıkabilir. Bu siyasallaşmayla, ya erkeklere layık görülen ama kadınlardan sakınılan ya da hiç var olmayan ama ufukta beliren birtakım haklar talep edilebilir. O halde, birilerinin insan haklarını kullanmaması başkalarının onlardan bir şekilde faydalanmadığı/faydalanmayacağı anlamına gelmez. Hatta insan haklarının soyut/formel mevcudiyeti bazı grupların bu haklara atıfla siyasallaşmasını tetikleyebilir. Böylelikle, Agamben'in aksine, Rancière, çıplak hayatı geri dönüşü olmayan ve egemenin kontrolündeki bir sürgün hayatı olmaktan çıkarır.

Sonuç Yerine

Yurttaş haklarından mahrum olan ve yaşam koşulları insan hakları tarafından güvence altına alınamayan göçmenlerin elinde biri pasif, diğeri aktif olmak üzere iki seçenek olduğu görülür. Ya egemen istisnanın nesnesi olacak ve terk edildikleri çıplak hayat içinde *homo sacer* olarak ölümü/öldürülmeyi bekleyecekler ya da siyasal öznelliklerini sıkıştırdıkları özel alanlarında keşfedip kamusal hayatın parçası olmak için gayret sarf edeceklerdir. Ne var ki, ikinci seçenek de en az ilki kadar belirsizdir. Zira siyasallaşan göçmenlerin neyi, hangi yollarla talep edeceği, taleplerinin demokratik prensip ve teamüllerle uyumlu olup olmayacağı, konuk ülkedeki sosyo-ekonomik koşulların yurttaşlığa geçişi ve/ya insan haklarına uygun bir entegrasyonu kolaylaştırıp kolaylaştırmayacağı, yerli halkın göçmen algısı ve demografik değişime tepkisi gibi birçok unsur bu süreçte etkili olur.

Bununla birlikte, göçmenlerin siyasallaşma sürecine eşlik edecek güvenlik odaklı bir siyasal eğilim ve muhtemel toplumsal gerilimler beklenebilir. Fakat demokratik toplumlarda ne devlet, yurttaş ve göçmen ilişkisi sadece güvenlik ve radikalleşme riski üzerinden okunabilir ne de (yurttaş olsun ya da olmasın) benzer düşünceye sahip insanların bir araya gelip siyasallaşmasına koşulsuz olarak izin verilebilir. Özgürlük ve güvenlik arasındaki dengeyi yakalamak ve üstüne üstlük bunu demokratik prensiplere zarar vermeden yapabilmek, bir yandan anti-demokratik tutum ve reaksiyonlara karşı sürekli tetikte olmayı ve diğer yandan eşitlik, özgürlük, siyasal katılım gibi prensipleri mümkün olan en geniş kesimin kullanımına sunmayı gerektirir.

Mevcut durumda, yurttaşlardan farklı deneyim ve pratiklere sahip olan göçmenler kendi talep ve beklentileri üzerinden siyasallaşırken, demokratik fırsat ve araçların çoğuna erişemezler. Yine de, yurttaşlar ve göçmenler aralarındaki tüm asimetriye rağmen, egemen iktidar karşısında benzer bir kaderi paylaşabilmektedir. Agamben'in diliyle ifade edersek, hangi kategoride olduğuna bakılmaksızın, insanlar hiç beklenilmedik bir anda ve ne zaman biteceği bilinmeyen bir aralıkta çıplak hayata mahkûm edilebilir. Rancière, tam da çıplak hayatın belirsizliğine indirgenen kişilerin çıkış yolu olarak siyasallaşmayı işaret eder. Buna katılmakla birlikte, siyasallaşmanın öngörülebilir bir açıklık değil, daha ziyade yeni bir belirsizlik alanı olduğunu eklemek gerekir. Nihayetinde, siyasallaşmak *zoē*'den (özel alandan veya çıplak hayattan) *bios*'a (kamusal alana veya siyasal topluma) geçişi garanti etmese de, bunun bir olanağını yaratır. Son tahlilde, yurttaş olmayan göçmenlerin kamusal alanda (ahlaken ve siyaseten gerekçelendirilebilir) bir amaç için birlikte hareket etmesi, en azından onları insan haklarının soyut taşıyıcıları olmaktan çıkarıp somut faydalanıcılarına dönüştürme kapasitesi taşımaktadır.

Kaynakça

- Agamben, G. (2008). Beyond Human Rights. *Social Engineering* (15), 90-95.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat* (2. b.). (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı.
- Arendt, H. (1994). We Refugees. M. Robinson (Dü.) içinde, *Altogether Elsewhere: Writers on Exile* (s. 110-119). Boston: Faber & Faber.
- Bayoumi, M. (2023, Mart 14). *The Iraq war started the post-truth era. And America is to blame*. Mayıs 5, 2023 tarihinde The Guardian: <https://www.theguardian.com/commentisfree/2023/mar/14/iraq-war-9-11-george-bush-post-truth> adresinden alındı
- Bilginer, O., & Aykan, B. (2021). Salgın Dil Oyunlarında Düşmanlaştırılan COVID-19. B. Aykan, & O. Bilginer (Dü) içinde, *Salgın Halleri: COVID-19 ve Toplumsal Eşitsizlikler* (s. 77-115). Ankara: Nika Yayınevi.
- Burke, E. (1993 [1790]). *Reflections on the Revolution in France*. London: Oxford University Press.

- Carlson, M., & Listhaug, O. (2007). Citizens' Perceptions of Human Rights Practices: An Analysis of 55 Countries. *Journal of Peace Research*, 44(4), 465-483.
- Clapham, A. (2007). *Human Right: A Very Short Introduction*. Oxford New York: Oxford University Press.
- Dahl, R. A. (2006). *On Political Equality*. New Haven: Yale University Press.
- Heywood, A. (2013). *Politics* (4. b.). New York: Palgrave Macmillan.
- Locke, J. (2003). The Second Treatise of Government. J. Locke, & D. Wootton (Dü.) içinde, *Political Writings* (s. 261-387). Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Marx, K. (1978 [1843]). On the Jewish Question. R. C. Tucker (Dü.) içinde, *The Marx-Engels REader* (s. 26-52). London: W.W.Norton & Company.
- Mill, J. S. (1946). *On Liberty and Considerations on Representative Government*. Oxford: Basil Blackwell.
- Mills, C. W. (1956). *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.
- Platon. (1992). *Republic*. (G. M. Grube, Çev.) Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rancière, J. (2004). Who is the Subject of the Rights of Man? *The South Atlantic Quarterly*, 103(2/3), 297-310.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Massachusetts: Belknap Press.
- Rousseau, J. J. (1987a). Discourse on the Origin of Inequality. *The Basic Political Writings* (D. A. Cress, Çev., s. 25-109). içinde Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Rousseau, J. J. (1987b). On the Social Contract. *The Basic Political Writings* (D. A. Cress, Çev., s. 140-227). içinde Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Vardar, N. (2015, Eylül 08). Nisan 28, 2023 tarihinde Bianet: <https://bianet.org/bianet/toplum/167434-multeci-gocmen-siginmaci-arasindaki-adresinden-alindi>