



## Neoliberalizm, Kamusalılık, Yurttaşlık

*Neoliberalism, Publicity, Citizenship*

**Gülben SALMAN**

Ankara Üniversitesi, Felsefe Bölümü  
gsalman@ankara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-6673-9719

### Makale Bilgisi

Salman, G. (2019). Neoliberalizm, Kamusalılık, Yurttaşlık, Posseible Düşünme Dergisi, Sayı: 16, s.33-41.

**Kategori:** Araştırma Makalesi

**Gönderildiği Tarih:** 01.11.2019

**Kabul Edildiği Tarih:** 25.11.2019

**Yayınlandığı Tarih:** 29.12.2019 (Ön-gösterim)

### Article Info

Salman, G. (2019). Neoliberalism, Publicity, Citizenship. Posseible Journal of Thinking, Issue: 16, pp. 33-41.

**Category:** Research Article

**Date submitted:** 1st November 2019

**Date accepted:** 25th November 2019

**Date published:** 29th December 2019

### Öz:

İçinde bulunduğumuz siyasal iklim, kendine özgü bir rasyonalitesi ve yönetim mantığına sahip olduğu kabul edilen neoliberal bir düzen olarak adlandırılmaktadır. Neoliberalizmin, varoluşun tüm boyutlarını ekonomik ölçülere göre düzenleyen kendine has bir tavrının olduğu ve bu tavrın demokrasinin temel unsurlarını, özellikle de siyasal karakterini çözüp dağıttığı iddia edilmektedir (Brown, 2018). Başka bir şekilde ifade edilirse *demos*'un, halkın, siyasal özne olma iddiasının, bu yeni düzende teorik açıdan ortadan kalktığı düşünülmektedir. Tarihsel olarak, siyaset felsefesinin ilk metinlerinde başat düşünce *Homo Politicus* olarak insanın Eski Yunan'da polis içinde yaşamaya yazgılı olduğu ve polis dışında bir varoluşunun mümkün olmadığı bir durumu betimlemekteydi (Platon, Aristoteles). Modern döneme gelindiğindeyse, sözleşme kuramlarının seferber ettiği halk egemenliği kavramının çerçevesi içinde insan, yurttaş olarak kamusalılık ve siyasal haklarla donatılmıştır (Locke, Rousseau). Bugüne geldiğimizdeyse, neoliberal çağın öznesinin artık *Homo Oeconomicus* olduğu iddia edilmektedir (Brown, 2018). Bu türden bir yönetimsellik mantığında (Foucault, 2015), insan ihtiyaçları ve arzularının hepsinin karlı bir girişime dönüştüğü ve insanın ekonomik ölçülere göre düzenlendiği iddia edilmektedir. Buradaki düzenleme bir parasallaşmadan söz etmek anlamına gelmez. Her açıdan, örneğin, eğitim, sağlık, esenlik, aile hayatı gibi konularda çağdaş piyasa özneleri gibi düşünüp davranmamız, neoliberalizmin yarattığı özneliliğin bir sonucudur. Neoliberal rasyonalite, piyasa modelini insani ihtiyaçlar açısından her alana dağıtarak, insanları en ince ayrıntısına kadar piyasa aktörleri biçiminde, homo oeconomicus olarak yapılandırır (Brown, 2018). Bazı düşünürler ise Foucaultcu anlamda biyo-iktidarın dahi yerini daha ileri bir düzey olan psiko-iktidara bıraktığını ve bu durumda psikolojik tekniklerin (Stiegler, 2012) artık insanın ruhunu ele geçirerek "psikopolitik" varlıklar (Han, 2019) olarak tanımladığının altını çizmektedirler. Bütün bu tanımlamalarda ortak olan görüş, bugünün başat yönetim biçimi olan neoliberalizmin, demokrasinin anlam ve içeriğini piyasa değerleriyle doldurmasının bir sonucu olarak (Brown, 2018), herkesin kendini bir şirket olarak görüp, kendini "kendi şirketinin kendini sömüren işçisi" olarak "hem efendi hem köle" olarak kurması ve eskinin sınıf mücadelesinin "insanın kendisiyle iç savaşı" haline dönüştüğünün kabul edilmesidir (Han, 2019). Neoliberal psikopolitika, herkesi kendi tekilliğinde "ruh"unu ele geçirerek sömürmektedir. Neoliberal rejimin öznesi "kendini optimize etme buyruğuyla, sürekli olarak daha fazla performans gösterme baskısıyla harap olur", dahası artık "herkes kendinin panoptikonudur", "psikopolitik bir yönlendirmeye" durmaksızın maruz kalır ve yalnızca "kendini sömüren bir kendilik girişimcisidir" (Han, 2019). Bu çalışma böyle bir durumda, şunu iddia etmeyi amaçlamaktadır: Belirli bir kamusalılık imkânı ortadan kalktığında, insanlara düşen fail yurttaşlar olarak eyleyen olmaktan çok seyreden olmak olduğunda dahi, bir seyirci olmak eylemin faili olmaktan farklı yeni bir siyasallaşma imkânı ortaya çıkartabilir. Bu iddia siyaseti anlamak demenin aslında tam da olan biteni yargılama eylemi olduğunu söyleyen Hannah Arendt'in metinlerine başvurmamızı gerektirmektedir. *Vita Contemplativa* ve *Vita Activa* arasındaki ayrıma son çalışmalarında (Arendt, 2018) geri dönen Arendt açısından bakıldığında, neoliberalizmin öznesi, Kant'tan aldığı ilhamla *Vita Activa* ve *Vita Contemplativa* kavramlarının ilişkisi bakımından, yurttaş olarak belirli bir siyasal potansiyeli hala taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Neoliberalizm, Yurttaşlık, Kamusalılık, Vita Activa, Vita Contemplativa

### Abstract:

The political milieu we are in is called a neoliberal order which has a peculiar rationality and a distinctive logic of governing. Neoliberalism has a specific manner which regulates all aspects of the existence in an economical way. It is claimed that this manner dissolves the basic features of democracy, especially its political sense (Brown, 2018). In other words, *demos*, people's claim to be political subjects, is cancelled in this new order. Historically, the first texts of political philosophy defined people as *Homo Politicus* who were predestined to live in the *polis* and had no other possibility to exist out of the polis (Plato, Aristotle).



When the modern period came forth, people were provided political rights and publicity as citizens in the scope of the theory of popular sovereignty ensured by the social contract theories (Locke, Rousseau). Today, it is argued that the subject of the neoliberal era is Homo Oeconomicus (Brown, 2018). In this kind of governmentality (Foucault, 2015), all the needs and desires of human beings turn out to be profitable ventures, and people are actually designed in accordance with the economic criteria. This design cannot mean a monetization. We think and act like market actors by any measure, for example education, health, well-being, and family life, and it is a result of the subjectivity created by neoliberalism. The neoliberal rationality distributes the market model to all the fields of human needs and planifies people as homo-oeconomicus in the forms of market actors (Brown, 2018). Some theoreticians emphasize the fact that even the bio-politics of Foucault gave way to a more advanced version of psycho-politics and where the psychologic techniques (Stiegler, 2012) capture the souls of humans and defines them as psychopolitical beings (Han, 2019). There is a common idea underlying all these definitions. Noliberalism as the most current dominant regime replaces the meanings and values of democracy with market values (Brown, 2018). As a result, everyone sees himself/herself as a corporation, and accepts himself/herself as "a worker who exploits the labor of himself/herself" and sees himself as both as "a master and a slave". The old-fashioned class struggle is now the "people's own struggle with their inner selves" (Han, 2019). Neoliberal psychopolitics exploits everyone, capturing their "souls" in their own singularity. The subject of the neoliberal regime "is a devastated one who is under the pressure of performing more and more under the command of optimizing himself/herself", "is exposed to a perpetual psychopolitical orientation" and is only "a selfhood entrepreneur who exploits himself/herself" (Han, 2019). This study aims to claim in this framework that there is a possibility of being political while the only option is being a spectator and not an actor. This claim makes it necessary to apply to the texts of Arendt who thinks that understanding is a judgment of what is going on. Arendt discusses again the differentiation between *Vita Contemplativa* and *Vita Activa* (Arendt, 2018), and it is argued that the subjects of neoliberalism have political potential as citizens thanks to the relationship between *Vita Contemplativa* and *Vita Activa*.

**Keywords:** Neoliberalism, Citizenship, Publicity, Vita Activa, Vita Contemplativa

## Giriş

Richard Sennett, *Karakter Aşınması* kitabında Amerika'da yaşayan İtalyan kökenli bir baba olan Enrico ve oğlu Rico'nun hayatları ve otuz sene arayla çalıştıkları işler arasında bir karşılaştırma yapar (Sennett, 2014: 13). Baba Enrico, 1970'lerde mavi yakalı bir işçi olarak hademelik yapmaktadır. Her günü birbirinin aynı olan, zamanının pek de sürprizlere yer vermeyecek şekilde aktığı bir hayatı vardır. Hiyerarşinin alt basamaklarında olmasına rağmen, hayatının yönünün nereye doğru evrileceğini tahmin edebilmekte ve bu yüzden geleceğe dair günlük rutinde sürekli bir kaygı hissetmemektedir (Sennett, 2014: 14). Zaman içinde Rico, iyi okullarda okuyarak mühendis olmuştur. Enrico'nun kuşağı için iş ve özel hayat ne kadar doğrusal akıyorsa, Rico'nun kuşağı için bu durum o kadar tersine dönmüştür. Bir başka deyişle, Rico'nun hayatının her alanı, her dakikası stratejik olarak planlanmıştır. "Değişime açık olmak" ve "risk almak", Rico'nun kuşağının temel saikleri haline gelmiştir (Sennett, 2014: 17). "Değişime açık olmak" ilkesi, sürekli yenilenmeyi ve uzun vadeli olmayan işleri beraberinde getirerek, geleneksel biçimi alt üst etmiş durumdadır. Bu süreç, kısa vadeli sözleşmelerle ve dönemlik çalışma biçimleriyle düzenlenerek desteklenmektedir. Enrico'nun zamanındaki piramit görünümlü iş ilişkileri hiyerarşisinin yerini, oğlunun zamanında *network* türü düzenlemeler almış, kişilerin sosyal sermayesi en önemli birikimlerinden biri haline gelmiştir (Sennett, 2014: 23). Yeni durumda insanların belirsizlik içerisinde yer aldıkları ortam, uzun vadeli güvencelerinin olmaması sebebiyle özel hayatlarına, iş hayatlarına ve karakterlerine yansıyor, bu alanlarda aşınmaya sebep olmuştur. Yeni *network* tipi yapılanma, risk almanın bir norm haline geldiği sürekli boşlukların doldurulduğu kaygan zeminde ilerleyen, sosyal bağların zayıfladığı bir dönemi beraberinde getirmiştir (Sennett, 2014: 24). İçinde bulunduğumuz bu yeni iklimde, Enrico'nun zamanındaki meta biçimindeki emeğin, Rico'nun zamanında kendi kendine yatırım yapan insan sermayesi biçimine dönüştüğü söylenebilir. Brown'ın dikkat çektiği gibi, Adam Smith'in iki yüz yıl önce iddia ettiği şey, insanın, ekonomik bir varlık yani homo-oeconomicus olarak durmaksızın "çıkar" temelinde hareket etmesiyken, Jeremy Bentham yüz yıl önce bu temeli haz maksimizasyonu ile acıdan kaçma ve maliyet-fayda hesabı olarak yeniden formüle etmişti (Brown, 2018: 40). Otuz yıl önce, homo-oeconomicus'a çıkar ve kar arayışı yine de bir ölçüde yön vermesine rağmen günümüzde artık her açıdan, insanın tamamen kendi kendinin girişimcisi olduğu ve bir "insan sermayesi" halini aldığı söylenebilir (Brown, 2018: 40). Homo-oeconomicus ve homo-politicus, yani ekonomik insan ve siyasi insan arasındaki ilişki içsel gerilimlerine rağmen otuz yıl öncesine kadar siyasi hayatın ekonomik hayata indirgenmediği, iktisatın varoluşun bütün alanlarını kendi terimlerine tercüme ettiği ve dize getirdiği bir noktaya gelmemiştir. Fakat artık ekonomik hayatın siyasi hayatı sönmüştür, iddia edilmektedir. Bu çalışma böyle bir durumda yani ekonomik hayatın siyasi hayatı sönmüştür, iddia edilmektedir. Bu noktada, insanın siyasallığına dair bütün düşümlerin çözülüp, artık çözümsüz bir yer noktaya mı geldiğini yoksa mevcut halinde siyasallığa dair bir potansiyeli hala taşıyıp taşıyamadığını tartışmaktadır. Yurttaş olarak



siyasallığından mümkün olabilecek en ileri düzeyde sıyrıldığı bu uğrakta, insanın nasıl bir durumda olduğunu üç bölümde tespit etme amacı gütmektedir. Bu amaçla ilk bölümde öncelikle neoliberalizmin doğası ele alınacaktır. İkinci bölümde, *homo politicus* ve *homo-oeconomicus* ayrımının başat özelliklerinin altı çizilecektir. Son bölümde ise, bu ayrımın günümüzde yurttaşın yargı gücünü, *vita activa* ve *vita contemplativa* arasındaki gerilimde nereye yerleştiği tartışmaya açılacak ve bu noktadan hareketle yurttaşın siyasallığı açısından yeni bir imkânın olanakları araştırılacaktır.

## Neoliberalizmin Doğası

Günümüzde, kendine özgü bir rasyonalitesi ve yönetim mantığına sahip olan neoliberal bir düzenin son biçiminde hayatlarımızı sürdürdüğümüz kabul edilmektedir. Neoliberalizm, oldukça müphem bir doğaya sahip olduğu için bu kavrama dair bir tanım yapmanın kolay olmadığı söylenebilir. Çünkü bir tanım yapmak için bir kavramın niteliklerini eksiksiz olarak kesin ve ayırt edici şekilde belirleyebiliyor olmamız gerekir. Neoliberalizm söz konusu olduğunda ise bu işlemi gerçekleştirmekte aciz kalıyoruz. Neoliberalizmin "sabit ve oturmuş koordinatları yoktur" ve "zamansal ve coğrafi olarak" pratikte değişik şekillerde gözlemlenebilmektedir (Brown, 2018: 22-23). Her ne kadar tanım yapmasak da neoliberalizmin "küresel, her yerde hazır ve nazır, ama tümleşmemiş, kendi kendisine özdeş olmayan bir fenomen" olarak hakim rasyonalite olduğunu kabul etmekten kendimizi alıkoyamıyoruz (Brown, 2018: 57). Neoliberalizmi henüz şafağında tespit eden Foucault'ya başvurarak şunu söyleyebiliriz: Neoliberalizm, kendine özgü bir akıl tarzı, özne üretme tarzı, bir davranış yönetimi ve değerlendirme sistemidir (Foucault, 2015). Foucault için neoliberalizm "ne kapitalizmin safhalarından biriydi ne de kapitalizmin içine düştüğü krizlere yanıt olarak oluşturulmuştu ... liberal yönetimselliğin yeniden programlanışydı" (Brown, 2018: 58). Net bir ekonomi politikası dayatmak yerine "devlet, toplum, ekonomi ve özneyi tasavvur etmenin ve bunlar arasında bağlantılar kurmanın yepyeni yollarını açıyor, önceden ekonomik olmayan alan ve uğraşları da 'ekonomikleştirme'ye başlıyordu" (Brown, 2018: 58). Bu şekilde düşünüldüğünde şu açık şekilde söylenebilir: Neoliberalizm, varoluşun tüm boyutlarını ekonomik ölçülere göre düzenlemektedir ve bu şekilde önceden ulaşamadığı alanları da artık hâkim rasyonalite olarak kuşatabilmektedir. Foucault için neoliberalizmin ayırt edici özelliği piyasanın ekonomik biçimini genelleştirmesi ve böylece toplumsal alanın tamamının ekonomikleşmesine yol açmasıdır (Foucault, 2015: 198-200). Toplum piyasa tarafından düzenlenmektedir ve bu yeni mantık neoliberalizmi klasik ve neoklasik liberalizmden ayıran noktadır. Bu şekilde kapitalizmin "nihayet insanlığı yutmasını sağlayan rasyonalite"ye kavuştuğu söylenebilir (Brown, 2018: 53). Brown'a göre Foucault'nun neoliberalizme dair anlayışını liberalizm ile karşıtlığında sekiz başlık altında değerlendirebiliriz. Birincisi, neoliberalizmde piyasalar açısından doğal olmayan bir rekabet esastır. İkincisi, liberal ekonominin temeli sayılan mübadele mantığının yerini neoliberalizmde bu rekabet vurgusu alır ve mübadelenin eşdeğer kabul ettiği bireyleri zorunlu bir eşitsizlik ortamına taşır. Eşitsizlik her alanda meşru, hatta "normatif" hale gelir. Üçüncüsü, mübadele yerine rekabet, eşitlik yerine eşitsizlik temel alındığında emeğin yerini insan sermayesi alır. Piyasadaki aktörler artık "üretici, satıcı, işçi, müşteri ya da tüketici" değil, sermaye olarak yorumlanır ve bütün özneler girişimcidir. Bireylerin yaşamlarını bir tür girişim gibi düşünmelerine zorlayan bir mantıktır bu. Dördüncü olarak, metalar ve tüketim vurgusunun yerini artık girişimcilik ve üretkenlik almıştır. Beşincisi piyasa için yönetimin anlamı değişmiştir, "egemenlik, hukuk ve hakların dayanağı olan" değil ama "rekabetin dayanağı haline gelen" bir yönetim anlayışı ortaya çıkar. Altıncısı piyasa her alana dair normun ve hakikatin üretiminin ve dolaşımının doğrulayıcısı konumundadır. Yedincisi, devlet ve devlet aklı kendini piyasanın bu doğrulayıcı rolüne göre konumlandırmakta, belirgin yollarla bu rolü olumlamaktadır. Hatta devlet meşruiyetini "ekonomik büyümeyi" ne ölçüde sağladığı üzerinden kazanır. Son olarak, neoliberal akılda klasik liberalizme özgü atomlaşma ve ayrışmanın yerini siyasi bütünleşme ve mutabakat alır (Brown, 2018: 69-80).

Foucault bu ilkeler ışığında iş gören neoliberalizme dair başrolü *homo oeconomicus*'a verir. Bunun için öncelikle klasik liberalizmden neoliberalizme doğru geçişle beraber *homo oeconomicus* kavramında gerçekleşen dönüşümün altını çizer (Foucault, 2015: 189-190). Adam Smith'in klasik liberal düzende tanımladığı şekliyle insan, mübadele yoluyla "çkar" ve "fayda" temelinde ihtiyaçlarını eşdeğer olan diğer insanlarla gideren bir varlıktı. Her kişi piyasaya girip ihtiyacı olan şeyler karşılığında emek ve mallarını sunuyordu. Neoliberal düzende ise insan, kendi kendisinin girişimcisidir artık. İnsan, piyasaya kendisi için, kendi sermayesi, kendi üreticisi, kendi gelir kaynağı olarak girmektedir. "İster satış yapıyor, ister



üretiyor, ister tüketiyor olsun”, her durumda insan “kendi kendisine yatırım yapıyor ve kendi tatminini üretiyordur”. (Brown, 2018: 93). Peki, neoliberalizmin, varoluşun tüm boyutlarını ekonomik ölçülere göre düzenleyen kendine has bu tavrı, demokrasinin temel unsurlarına, özellikle de siyasal karakterine nasıl etki etmektedir? Brown, Foucault’nun neoliberalizmin bu yeni biçimini henüz şafağında isabetli bir şekilde tespit ettiği konusunda hakkını teslim ederken onu bireylerin siyasal karakterine, yani Homo-Politicus’a dair bir çözümleme yapmaması konusunda eleştirmektedir. *Biyopolitikanın Doğuşu* adıyla kitaplaştırılan derslerinde Foucault, *homo oeconomicus*’un *homo judicus* ya da *homo legalis*’in varlığıyla beraber devam ettiğini fark etmişti, yani insanın ekonomik bir varlık olma durumunun onun hukuki-yasal bir varlık olma durumuyla bağlantılı olduğunu göstermişti bize. Ama insanın *homo-politicus* olarak siyasal varlığına ne olduğuna dair bir şey söylememiştir (Brown, 2018: 99). Bu noktada Wendy Brown’ın Foucault’nun analizindeki bu açıklığı kapatma çabasına göz atmak yerinde olacaktır.

### ***Homo Politicus vs. Homo Oeconomicus***

Başlangıçta *Homo Politicus* vardı, Aristoteles, Eski Yunan’da insanı polis içinde yaşamaya yazgılı rasyonel bir hayvan olarak tanımlıyordu. İnsanlar için ayırt edici olan şey bir araya gelmeleri idi. Polisin yurttaşlarının konuşma, yasa, eylem, ahlaki yargı ve etik kapasitesini bu birliktelikle mümkün kılıyordu. Birbirleriyle karşılıklı bağlar içerisinde bulunan varlıklar olan insanlar polis içerisinde hem adaleti sağlayabiliyor hem de erdemli yaşamla beraber “iyi yaşam”ı gerçekleştirebiliyorlardı. Aristoteles, *Homo-Politicus*’un karşısına konumlandığı *Homo-Oeconomicus*’un ortaya çıkmasını, pazar yerine mübadeleyi öne çıkararak, insanın sırf hayatta kalmaya çalıştığı “salt-yaşam”ın karşısına “iyi-hayat”ı yerleştirerek önlemeye çalışmıştır (Aristoteles, 1975). Adam Smith, Aristoteles’ten farklı olarak, insanı biricik kılanın eylem, konuşma, ahlaki akıl yürütme, müzakere veya birlik oluşturma kapasitesi değil piyasacılık olduğunu, yani iş bölümüne dayanan servet üretimi olduğunu iddia eder (Smith, 2006). Fakat piyasacılık insanın varolma biçimlerinden yalnızca bir tanesi olduğu için, siyasal karakterini de hala muhafaza etmektedir. Bir başka deyişle, modern dönemde *Homo-Politicus* hala varlığını sürdürmektedir. Locke’un çifte sözleşme anlayışında toplumun önce, siyasal iktidarın sonra kurulmasında gösterdiği (Locke, 2016) ve sonrasında Rousseau’nun da kendi kendine yasa koyan soyut insan olarak “halk egemenliği” çerçevesinde kavramlaştırdığı şekilde olduğu gibi (Rousseau, 2006) *Homo-Politicus*, *Homo-Oeconomicus*’u ehilileştirecek şekilde başat şekilde kurulmuştu. Homo-Politicus olarak insan, siyasi egemenlik, özgürlük ve eşitlik saikleriyle beraber modern dönemde sözleşme kuramlarıyla halk egemenliği kavramının çerçevesi içinde, yurttaş olarak kamusal ve siyasal haklarla donatılmıştı.

Homo-oeconomicus’un homo-politicus’u alt etmesi, neoliberal çağa özgüdür. Bu dönemin öznesi, varoluşunun her alanında rasyonel piyasa saikleriyle düşünmeye zorlanmıştır. Bu noktada Homo-politicus’tan geriye bir şey kalmaz, birey artık *Homo Oeconomicus*’tan ibarettir. Otuz yıl içinde gelişip, geniş çaplı, yaygın bir yönetim rasyonalitesi haline gelen bir normatif akıl düzeni olan neoliberalizm, varoluşun tüm alanlarını ekonomiklemiştir. Demokrasinin kurucu unsuru olan insan siyasal karakterini de imkânsız bir şekilde gittikçe finansallaşan bir ekonominin menziline yerleştirmiştir. Hem tek tek özneler hem de devletler şirket modeline göre yapılandırılmakta, mevcut sermaye değerini olabildiğince arttıracak şekilde davranmaları beklenmekte ve bunun yolları olarak “girişimcilik”, “kendi kendine yatırım” ve “yatırımcı çekme” araçları vurgulanmaktadır. Artık siyasal vaat olarak, doğrudan halk adına söylemler duyulmazken, “ekonomik büyüme”, “rekabet”, “kredi notu” gibi finansal “risk” jargonuna ait söylemler duyulur olmuştur. Özellikle “ekonomik büyüme” devletin meşruiyet kaynağı olmuş durumdadır. Toplumda dair birçok sorunun da “ekonomik büyüme” sayesinde çözüme kavuşabileceği bir hakikat olarak öne sürüldüğü sürece, insanın ihtiyaçları ve arzuları karlı bir girişime indirgenmeye mahkumdur. İnsan sermayesi biçimindeki homo-oeconomicus da hayatının her alanında kendini bir yatırım olarak görüp, yalnızca kendi portföy değerini arttırmakla ilgilenir hale gelmiştir. İnsan, şirket rasyonalitesine sahip devletin bir üyesi olarak kendisini de bir şirket gibi görmeye başlar: “Girişimcileş, rekabet konumunu ve değerini geliştir, puan veya derecelerini maksimize et! (Brown, 2018:44). Neoliberalizmin bu yeni formu, Brown’ın tespit ettiği şekliyle, “aslandan ziyade tahtakurusu gibidir, bu akıl tarzı, işyerlerinin, okulların, kamu kurumlarının, toplumsal ve siyasi söylemin ve hepsinden öte öznenin gövdesine ve dallarına kılcal damar gibi sokulmuştur” (Brown, 2018:43).



Deleuze de disiplin toplumunun sembolünü kapatıp-kuşatma temelinde bir köstebek olarak betimlerken, denetim toplumunun (ki bunun ileri bir versiyonu olarak neoliberalizmin bugünkü halini işaret edebiliriz) sembol hayvanının yılan olduğunu, disiplin insanının süresiz bir enerji ürettiğini ama denetim insanının sürekli bir dalga olduğunu belirtmişti (Deleuze, 2013:190). Bu durumda, herkes kendini bir şirket olarak görüp, kendini "kendi şirketinin kendini sömüren işçisi" olarak "hem efendi hem köle" olarak kurmaktadır ve eskinin sınıf mücadelesi "insanın kendisiyle iç savaşı" haline dönüşmüştür (Han, 2019: 15). Neoliberal psikopolitika, herkesi kendi tekilliğinde "ruh"unu ele geçirerek sömürmektedir. Neoliberal rejimin öznesi "kendini optimize etme buyruğuyla, sürekli olarak daha fazla performans gösterme baskısıyla harap olur" (Han, 2019: 39). Dahası artık "herkes kendinin panoptikonudur" (Han, 2019: 47). "Psikopolitik bir yönlendirmeye" durmaksızın maruz kalır ve yalnızca "kendini sömüren bir kendilik girişimcisidir" (Han, 2019: 68). Han da Stiegler'e referansla Foucault'nun neoliberalizme dair çıkarımlarına dair bir eleştiri getirerek, içinde bulunduğumuz durumu, Foucaultcu anlamda biyo-iktidarın dahi yerini daha ileri bir düzey olan psiko-iktidara bıraktığını ve bu durumda psikolojik tekniklerin devrede olduğu bir durum olarak tanımlamaktadır (Stiegler, 2012). Artık insanın ruhunun ele geçirildiği "psikopolitik" varlıklar haline geldiğimizi de iddia etmektedir. Foucault'nun disiplin toplumu analizinde önemli bir yer işgal eden nüfus sayımı (Foucault, 2013), bu yeni psikopolitik düzlemde bir işe yaramaz, artık yeni teknik ince bir şekilde herkesin ruhuna nüfuz etmenin bir aracı olan geçmişi veya bugünü değil, insanların "gelecek"te ne isteyebileceğini dijital ortamda toplanan data sayesinde büyük oranda tahmin edebilen "data analizi"dir (Han, 2019). Peki bu yeni durumda yurttaşlık kavramından, bir öznenin siyasal olarak kendini ifade edebilmesinin ihtimali olarak geriye kalan ne olacaktır? Eğer hiçbir şey geriye kalmadıysa, artık bir siyasal topluluğun parçası olmanın, kamusallığın olanağına dair hiçbir şey söyleyemeyeceğimiz sonucuna mı varmalıyız? Yoksa bu yeni düzlemde, yurttaşlık ve demokrasi açısından yeni imkânlar bulabilir miyiz?

Yurttaşlık ve demokrasi arasındaki simbiyotik ilişki göz önüne alınarak, demokrasinin içinde bulunduğu krize dair bir tartışma yürütmek, günümüzde yurttaşlığın var olup olmadığı veya yurttaşlık tanımı bir anlam kaybı veya bir çeşit dönüşüme uğradıysa bu değişim sonucu nasıl bir şekle büründüğüne dair anlamlı temel oluşturmamızı sağlayabilir. Ne de olsa "yurttaşlık ve demokrasi birbirinden ayrılmaz iki kavramdır, ama bunları tam bir karşılıklılık ilişkisi içinde ele almak pek kolay değildir" (Balibar, 2016: 13). Dahası "yurttaşlığın tesisini (*l'institution de la citoyenneté*)" sorunlu hale getiren de demokrasidir (Balibar, 2016: 13) "Halkın Yönetimi" olarak modern anlamını kazanan demokrasi kavramının günümüzdeki neoliberal biçiminde, varoluşun tüm boyutlarının ekonomik ölçütlere göre düzenlendiği kendine has bir yönetim biçimi olarak piyasa mantığı ile uyumlu olarak dönüştüğü biçiminde nasıl bir yurttaşlıktan ve bu yurttaşlığın içinde yetiştiği nasıl bir demokrasiden söz edebiliriz? Günümüzde, siyasal olanın sahası ekonomik terimlere döküldüğünde, kamusal şeylerle ve ortak faydayla ilgili olan yurttaşlığın zemini ortadan kaybolmaktadır. Yurttaşlık bu yeni durumda artık, siyasal değerine ve varlığına zemin hazırlayan demokratik yapıyı kaybetmiş görünmektedir. Bunun nedeni yeni neoliberal yapının "kamusal hayata" dair eski varsayımları söküp atmasıdır. Peki çare nedir? Eski liberal demokrasiye geri dönüş çağrısını bir çare olarak görmek, yurttaşlık ve demokrasiye dair sorunu çözmekten çok, günümüzdeki krize neden olan ortamı potansiyel olarak tekrar yaratmaktan başka bir şeye neden olamayacaktır (Dardot & Laval, 2013). Bir başka deyişle, mevcut durumda yurttaşlık ve demokrasiye dair neoliberal düzende artık biri diğerinin içinde sönümlenen homo-economicus ve homo-politicus kavramları arasında, liberal demokrasiye bir geri dönüş çağrısı olarak, bir ayırım talep etmek, sorunu çözmekten çok sorunun tekrarına neden olacaktır.

Neoliberalizmin öznesi, aktif, eyleyen bir yurttaş olmaktan çok, izleyen bir yurttaşdır. Her insanın sermaye olduğu, esnek ve güvencesiz bu yeni ortamda, eşitsizlik temel alındığı için kazananlar ve kaybedenler vardır ve bu bakımdan toplumsal sözleşme kuramcılarının eşitlik vaadi ters yüz edilmiştir. Yurttaşlık siyasal değerini ve etki alanını kaybeder çünkü yurttaşlık, kavramsal olarak bir bütünün eşdeğerleri olarak bireyleri tanımlarken kamusal alan ve ortak faydaya yaslanmaktaydı. Yurttaşlık yani *homo-politicus*'un sönümlendiği yerde, *homo-oeconomicus*'un yarattığı sürekli eşitsizlik düzleminde *demos* artık imkânsız bir hayal gibi görünür hale gelir. Aristoteles'ten esinle Arendt'in iddia ettiği gibi kamusal alanın ortaya çıkaracağı "iyi hayat" imkânsız hale gelince elimizde sadece "salt yaşam" kalır. "İyi hayat" (*vita activa*) olarak eyleyen yurttaşın kavuşabileceği bir idealken, "salt yaşam" (*vita contemplativa*) izleyen payına düşendir. Peki *demos*'un bu çözülüşünün bir telafisi yok mudur?



Arendt'in *vita activa* ve *vita contemplativa* kavramları üzerine bir inceleme yapmak, aynı resmi başka bir perspektiften göstermek için kullanışlı bir alet kutusu sağlayabilir mi?

### Vita Activa ve Vita Contemplativa

Arendt, düşünsel hayatının başlarında, *İnsanlık Durumu* kitabında, politik olanın değerini praksis alanında yeniden kurma amacını taşıyordu. Batı Felsefi geleneğini insan eylemini aşağılamak ve tefekkürü yüceltmekle eleştiriyordu (Arendt, 2009:42-49). Bu eleştirinin hedefinde şüphesiz görünüşler dünyasını idealar dünyasına tabi kılan Platon vardır. Arendt, Aristoteles'in izinde, politik olanı yeryüzüne, *praxis* alanına, kamusallıkla donatarak yerleştirir. İnsan eylemi açısından *animal laborans*, *homo faber* ve *vita activa* olarak üçlü bir sınıflandırma yapar. Bunların arasında kamusal alanda özgürlüğü tesis edecek olanın *vita activa* olduğunu belirtir. İnsanlar kamusal alanda eyledikleri sürece özgürdürler ve bu eylemi konuşma ile gerçekleştirirler. Kamusal alanda konuşmanın anlamı, belirli bir müzakere ortamında yargılamak ve yargılanmaktır. *Polis'e* bakıp *vita complativa* saikiyle siyaseti hakikatin soyut ve evrensel kategorilerine tabi kılmaya çalışan, bu şekilde görünüşler dünyasına dair çoğulluk ve biricikliği şiddetli bir şekilde ehlileştirmeye çalışan filozof davranışı yerine, kamusal tartışma ile kurulan bir kolektiflik Arendt'e daha cazip gelmektedir.

Arendt'e göre siyasal olanı anlamak demek olan biteni yargılamak demektir. Anlama etkinliğini Arendt, "hiçbir zaman sarıh sonuçlar doğurmayan karmaşık bir süreç" olarak tanımlıyor ve bu sayede sonu gelmeyen, sürekli değişim ve varyasyon içerisindeki bu etkinlik sayesinde gerçeklikle uzlaşacağımızı ve dünyayı bize yabancı bir yer olmaktan çıkaracağımızı belirtiyordu (Arendt, 2004: 425-426). Böyle bir anlama çabasının sonucu ise anlamdır. Bu anlamın oluşturduğu temel sayesinde siyasal alanda aktörler haline gelebiliriz. Çünkü Arendt'e göre, anlama çabası, kendimiz yaptığımız ve müptelası olduğumuz şeylerle bağdaşık kılmaya kalkıştığımız ölçüde, yaşama sürecinin tam da kendisinde meydana getirdiğimiz bir çabadır. Bu şekilde, diğerleriyle ortaklık kurduğumuz geleneksel anlama çabalarından da faydalanırız. Fakat neoliberalizmin siyasal olanı tamamen kuşatıp dışarıda bırakması gibi kriz anlarında, anlamaya çalıştığımız ve anlamaya çalışmak zorunda olduğumuz olay ya da fenomen, geleneksel anlama araçlarından bizi yoksun bırakır (Arendt, 2004: 428). Böyle bir durumda, düşünce kategorilerimizi ve yargı ölçülerimizi kullanamayacağımız bir olayla karşılaşmışız demektir. Böyle durumlarda Arendt anlama çabamızın ümitsiz hale geldiğini söyler ve şöyle sorar; "Bir kıstasımız artık yoksa uzunluğu nasıl ölçebiliriz? Sayı nosyonu olmaksızın şeyleri nasıl sayabiliriz?" (Arendt, 2004: 432-433). Aklımızla ve bu dünyada olmağımızla edindiğimiz anlama biçimleri, bir kriz anını anlayacak donanımda olmadığı zaman hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini düşünür. Bu şekilde anlamsızlığın artmasına ortak akıl (sensus communis) kaybı eşlik eder.

Eğer Arendt'in düşüncesi üzerine incelememizi bu noktada bırakırsak, *homo-oeconomicus*'un siyasal doğasına dair çaresiz tabloyu kabul etmemiz gerekir. Belirli bir kamusalılıktan tamamen yoksun kalan neoliberalizmin öznesinin payına, tamamen pasif izleyici olmaktan başka bir şeyin düşmeyeceğini kabul etmek zorunda kalırız. Fakat Arendt'in düşüncesinin ilerleyen dönemlerinde yaşanan kırılma bize başka türden bir yorum yapma olanağı sunmaktadır. Arendt'in *vita activa* ve *vita contemplativa* diye ikili bir ayırmda bulunduğunu yukarıda belirtilmiştir. Arendt, 1971'de yazdığı "Düşünme ve Ahlaki Değerlendirmeler" başlıklı makalesine kadar yargı derken Aristoteles'in *praxis* felsefesine yaslanarak geliştirdiği *vita activa*'nın bakış açısını kastediyordu. Ne var ki Arendt'in yaşamının son dönemlerinde üzerinde çalıştığı *Zihnin Yaşamı* kitabına baktığımızda Arendt'in artık yargı derken Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi* kitabına yaslanarak geliştirdiği *vita contemplativa*'nın bakış açısını kastettiğini görürüz. Arendt, *Zihnin Yaşamı* kitabının yalnızca ilk iki bölümü olan "Düşünme" ve "İrade" bölümlerini yazdıktan sonra "Yargı" bölümünü yazmadan hayatını kaybetmiştir. Fakat yargı üzerine verdiği derslerden oluşan, ölümünden sonra *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* adıyla basılan kitabından bu konudaki düşüncelerinin takip edilebileceği yaygın şekilde kabul edilmektedir.

Arendt, kariyerinin sonlarına doğru Kant'ın politik bir saikle yazdığı yazılarından değil (Kant, 2008), Kant'ın kendisinin dahi fark etmediği şekilde, *Yargı Gücünün Eleştirisi* kitabının önerdiği düşünümsel yargı çerçevesinde başka türlü bir siyasal anlayış geliştirilebileceğini öne sürmektedir (Arendt, 2019: 118-127). Burada Arendt'i cezbeden şey, Kant'ın düşünümsel yargının doğasına dair formülasyonu,



*sensus communis* ve imgelem üzerine olan düşünceleridir. Bilindiği gibi Kant, iki türlü yargı biçimi tanımlar, ilki birinci ve ikinci kritikte işe koştığı "belirlenimci yargı", ikincisi ise üçüncü kritikte işe koştığı "düşünümsel yargı"dır (Kant, 1987). Belirlenimci yargı teorik ve pratik gerçeklikleri tanımlamamıza yarayan yargılama biçimidir. Bu durumda tikel bir durum, aklın evrensel kategorilerinden birinin altında sınıflandırılır. Örneğin, nedensellik veya kategorik zorunluluk, tikel durumları evrensel bir yasallık altında tanımlamamız demektir. Bunun tam tersi bir mekanizmayı çalıştıran düşünümsel yargı ise, verili tikel durumlara uygun evrensel bir kural var-mış gibi yargılama yapmaktır (Kant, 1987). Düşünümsel yargı ile Kant, insanlar arasında *sensus communis* olarak adlandırdığı, genişlemiş bir zihin durumunu belirten bir ortaklığı imgelem sayesinde varsayabileceğimizi göstermiştir (Kant, 1987). Bu anlayış Arendt'e göre anlam arayışımızda kriz anlarında, ortak akıl artık işlemez hale geldiğinde, bize düşünümsel bir şekilde çalıştırılabilecek kullanışlı bir mekanizma sunmaktadır.

Kant felsefesi açısından yukarıda bahsettiğimiz iki yargı biçiminin birbirini dışlamadığının farkında olmamız gerekir. Ronald Beiner, Kant'ın tema olarak üç kritiğine paralel bir şekilde planlanan Arendt'in *Zihnin Yaşamı* (düşünme, irade, yargı) kitabının yazamadığı yargı kısmı olarak kabul edilen *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler'e* yazdığı yorum yazısında bu hataya düşer. Beiner, yanlış bir şekilde Arendt'in birisi *İnsanlık Durumu'na*, diğeri de *Zihnin Yaşamı'na* tarihlenebilecek olan birbiriyle uyuşmayan iki farklı yargı kuramı oluşturduğunu iddia etmektedir (Arendt, 2019:163). Oysa ki Kant, her belirlenimci yargının düşünümsel yargı temelinde ancak mümkün olabileceğini göstermeyi amaçlamıştı. Bunu üçüncü kritiğe yazdığı giriş kısmında savunur ve bunu savunması ve gerçek kılması önemlidir. Kant'a göre eğer düşünümsel yargı her belirlenimci yargımıza eşlik etmezse, birinci ve ikinci kritik arasındaki, yani bilme ve irade arasında, yani duyulur dünya ve duyulurüstü dünya arasındaki yarığı kapatamaz (Kant, 1987: 14). Beiner'in düştüğü aynı hataya, Majid Yar da düşmekte ve Arendt'in birbiriyle çelişen iki ayrı yargı kategorisi öne sürdüğünü iddia etmektedir (Yar, 2000). Yar'a göre, eyleyenin ve izleyenin yargısı, Janus'un iki yüzü gibi birbirine tam ters tarafa bakmaktadır: Birisi geçmiş telafi etme arzusundadır, diğeri ise geleceği güvence altına almak istemektedir (Yar, 2000: 23). Oysa Arendt, *geçmiş ve gelecek arasındaki* şimdidedir. Annelies Degryse ise Arendt'in baştan itibaren tek ve aynı yarığdan bahsettiğini söyleyerek Arendt'in Kant ile paralel olan düşüncesine indirgemeci yaklaşmaktadır (Degryse, 2011). Arendt'in düşüncesini parçalı bir şekilde ele alan bu düşünürlerdeki en önemli sorun, belki de Arendt'in Kant'a ne kadar sadık olduğunu tespit edememiş olmalarıdır. Mutlaka Arendt'in Kant felsefesine eleştirel yaklaştığı birçok nokta vardı, örneğin ilerlemeci bir tarih anlayışı Arendt'in asla kabul edebileceği bir kavram değildir. Fakat Arendt'in anlama çabası içinde Kant'ın üçlü mekanizmasını kendi otantikliğinde yeniden çalıştırıyor olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Bu yorumcuların düştüğü hata *vita activa versus vita contemplativa* olarak bir yargı biçimini diğerine karşıt olarak baştan varsaymalarıdır. Oysa ki *vita activa* ve *vita contemplativa*, birbirine karşıt değildir, birbirine eşlik eder.

Bu tartışmanın bizi getirdiği yer, *Vita Activa* ve *Vita Contemplativa* olarak belirlenen iki yargı açısından Arendt'in düşüncesinin eyleyen ve izleyen yurttaşın yargısı arasında tam bir ayırım yapmadığının iddia edilebilir olduğudur. Eyleyen bir yurttaş veya fail olmak için zaten öncelikle izleyen ve genel bir yarığın bulunduğu bir öznellik gereklidir. Tam da Kant'ın iddia ettiği gibi. Kant açısından, dünya'yı bilebilen, belirlenimci yarığın bulunabilen bir özne olmamız için, öncelikle dünya'yı düşünümsel olarak bilebileceğimize dair ortak duyuya (*sensus communis*) sahip olmamız gereklidir (Kant, 1987: 159-162). Daha da önemlisi ahlaki yargılarımız açısından kategorik imperatifi çalıştırmamız için, evrenseli imgelemimizde "düşünebiliyor" olmamız gerekir. Sonuçta düşünümsel yargı, yani, izleyenin yargısı, belirlenimci yargılarımızın üzerine dönüştüğü olarak her seferinde kendini dayatmaktadır.

Bu mekanizmayı insanın iki modu olan *homo-oeconomicus* ve *homo-politicus* nezdinde tekrar düşünelim. Neoliberalizmin insanı getirip bıraktığı noktada, belirli bir kamusal imkânı ortada olmadığı için *homo-politicus* olarak *demos*'un yitimi ile karşılaştığımızı söylemiştik. Arendt'in düşüncesinden hareketle, kamusal yitiminin izleyene atfedilen başka türden yargılamanın getireceği faillikle belki de yeniden kurulabileceğini iddia edebiliriz. Arendt, başta pasiflik addettiği *vita contemplativa'yı* Kant'ın yargı kuramından hareketle, kamusal yitimi kurabilecek bir eyleyicilikle donatarak iyimser bir yaklaşıma doğru bükmektedir. Bunu mümkün kılan "imgelem"dir. İmgelem en çaresiz anda bile kamusal yitimi düşünmebilmemizin aracıdır. Bu durumda siyasal alanda yurttaş olarak aktif olamayacağı düşünülen neoliberalizmin öznesi için bu durum Arendt felsefesinden hareketle mutlak bir sonuç olamaz. İzleyen



özne, belirli bir kamusalılığı (sensus communis) düşünümsel olarak kurabilme yetisine sahip bir eyleyici olabilir. Dışarıdaki bir noktaya izleyici olarak çekilmesi, "sadece devam etmekte olan rekabetin nihai hakemi olabilmek için muhakeme etmenin değil, oyunun anlamını kavramanın da şartıdır" (Arendt, 2018: 116). İzleyiciler çoğullukta varolurlar.

## Sonuç

Başta verdiğim örneğe geri dönerek bitirmek istiyorum. Sennett'e göre birbirine bağımlılık üzerine kurulmuş erken kapitalizm dönemi bitmiş, bireylerin kendini bir ötekine bağımlı hissetmediği ya da kendisine hiç kimsenin ihtiyaç duymadığını düşündüğü bu evrede kayıtsızlık bireysel bir hal almıştır. Bu kayıtsızlık, tuhaf bir duyarsızlaştırmayı da beraberinde getirir. Eva Illouz, *Soğuk Yakınlıklar* kitabında, bu duyarsızlaşmadan nasibini alan neoliberalizmin insan sermayesine dair iletişimsel bazı tespitlerde bulunmaktadır. Esnek ve güvencesiz bir insan sermayesinde insanın kendini sürekli bir proje olarak kurmasının duygulanımsal bir sonucu olduğunu ve bunun dahi sermayeleştirildiğini iddia etmektedir. Çağdaş kültür materyallerinin çoğu bizlere "öğüt-ikaz-bir şeyin nasıl yapılacağını açıklayan formüller" şeklinde ulaşarak benlik yapılandırılmalarında önemli rol oynarlar. Bu da terapatik bir anlatıyı beraberinde getirir. Duygular nesneleşip, kamusal alan duygusallaştırılırken, iletişim aynı oranda terapatik bir anlatıyı benimsemiş olarak görülüyor. Duygusal benlik artık, verimliliğin dili ve bireyin ruh sağlığının metalaştırılmasıyla beraber, aile, çalışma hayatı, destek grupları, televizyon talk showları ve internet gibi çeşitli sosyal alanlarda kamusal bir metne ve performansa dönüştürülüyor (Illouz, 2011: 75-77). Seyreden eyleyiciliği belki de bu dile karşı bir kayıtsızlıkla, dışarıdaki bir noktaya izleyici olarak geri çekilmesiyle malul olacaktır. Çünkü ne devlet ne de birey bir şirkettir. Sennett bu noktada bir öngörde bulunmaktadır: "Değişim, ihtiyaçlarını birbirleriyle paylaşan insanların arasında, toprakta yeşerir" (Sennett, 2014: 165).

## Extended Abstract:

This study tries to define the condition of citizenship in the current political milieu in three sections. In this first section, the nature of neoliberalism is defined. The new political order is called a neoliberal order which has a peculiar rationality and a distinctive logic of governing. Neoliberalism has a specific manner which regulates all aspects of existence in an economical way. It is claimed that this manner dissolves the basic features of democracy, especially its political sense (Brown, 2018). In other words, demos, people's claim to be political subjects, is cancelled in this new order. Historically, the first texts of political philosophy defined people as Homo Politicus who were predestined to live in the *polis* and had no other possibility to exist out of the polis (Plato, Aristotle). When the modern period came forth, people were provided political rights and publicity as citizens in the scope of the theory of popular sovereignty ensured by the social contract theories (Locke, Rousseau).

In the second section, it is argued that the distinction between Homo Politicus and Homo Oeconomicus is a peculiar form of discussing the condition of people. Today, it is argued that the subject of the neoliberal era is Homo Oeconomicus (Brown, 2018). In this kind of governmentality (Foucault, 2015), all the needs and desires of human beings turn out to be profitable ventures, and people are actually designed in accordance with the economic criteria. This design cannot mean a monetization. We think and act like market actors by any measure, for example education, health, well-being, family life, and it is a result of the subjectivity created by neoliberalism. The neoliberal rationality distributes the market model to all the fields of human needs and planifies people as homo-oeconomicus in the forms of market actors (Brown, 2018). Some theoreticians emphasize the fact that even the bio-politics of Foucault gave way to a more advanced version of psycho-politics and where the psychologic techniques (Stiegler, 2012) capture the souls of humans and define them as psychopolitical beings (Han, 2019). There is a common idea underlying all these definitions. Neoliberalism as the most current dominant regime replaces the meanings and values of democracy with market values (Brown, 2018). As a result, everyone sees himself/herself as a corporation and accepts himself/herself as "a worker who exploits the labor of himself/herself" and sees himself as both as "a master and a slave". The old-fashioned class struggle is now the "people's own struggle with their inner selves" (Han, 2019). Neoliberal psychopolitics exploits everyone, capturing their "souls" in their own singularity. A subject of a neoliberal regime "is a devastated one who is under the pressure of performing more and more under the command of optimizing himself/herself", "is exposed to a perpetual psychopolitical orientation" and is only "a selfhood entrepreneur who exploits himself/herself" (Han, 2019).

In the third section, Arendt's distinction between *Vita Contemplativa* and *Vita Activa* is considered to give an account of the condition of citizenship in a neoliberal regime. The main argument here is to show that there is a possibility of being a political being under the condition of being a spectator. The neoliberal regime cancels all the possibility of publicity and obliges people to be solitary in their own lives and struggles. However, when the texts of Arendt, who thinks that understanding is a judgment of what is going on, are taken into consideration, we can find a way to interpret the situation differently. Arendt discusses the differentiation between *Vita Contemplativa* and *Vita Activa* (Arendt, 2018) in the beginning of her first writings, especially in *the Human Condition*, and seems to praise *Vita Activa* over *Vita Contemplativa*. In other words, she seems to give more credit to the





actor than to the spectator. However later in her writings, especially in *The Life of the Mind* and *Lectures on Kant's Critical Philosophy*, she seems to change her thoughts about this distinction and defining one over the other. When we look at the texts of the commentators on this distinction (Beiner, Yar, Degryse) we see that they are intended to think this differentiation differently. Beiner thinks that Arendt has two distinct and incompatible definitions of judgment, one is the judgment of an actor and the other is the judgment of the spectator. Yar thinks that these two judgments are like Janus' face, looking in exactly opposite directions. Degryse thinks that there is only one theory of judgment, and she seems to reduce Arendt's theory of judgment into one. If we think on Arendt's theory in accordance with Kant's philosophy, we will see that Arendt's two theories of judgment are exactly formed *vis-à-vis* Kant's two theories of judgment, namely, determinative judgment (in the first and the second critique) and reflective judgment (the third critique). What this means is that when Arendt talks about the judgment of the spectator, she actually does not exclude the judgment of an actor. Kant thinks that these two judgments have to condition each other. One has to presume the other. So it is argued that the subjects of neoliberalism have political potential as citizens, even though what is left for them is only being spectators of the milieu they are in thanks to the relationship between *Vita Contemplativa* and *Vita Activa*.

## Kaynaklar

- Arendt, Hannah. 2004. *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çeviren: Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. 2009. *İnsanlık Durumu*. Çeviren: Bahadır Sina Şener. 4. Baskı. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. 2014. *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*. Çeviren: İbrahim Yıldız. Ankara: Dipnot.
- Arendt, Hannah. 2018. *Zihnin Yaşamı*. Çeviren: İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah. 2019. *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*. Çeviren: İsmail Ilgar. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aristoteles. 1975. *Politika*. Çeviren: Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Balibar, Etienne. 2016. *Yurttaşlık*. Çeviren: Murat Erşen. İstanbul: Monokl.
- Brown, Wendy. 2018. *Halkın Çözülüşü: Neoliberalizmin Sinsi Devrimi*. Çeviren: Barış Engin Aksoy. İstanbul: Metis Yayınları.
- Degryse, Annelies. 2011. "Sensus Communis as a Foundation for Men as Political Beings: Arendt's Reading of Kant's Critique of Judgment". *Philosophy and Social Criticism*. Vol 37(3). ss 345-358.
- Dardot, Pierre & Laval, Christian. *The New Way of the World: On Neoliberal Society*. Çeviren: Gregory Elliott. Londra: Verso.
- Deleuze, Gilles. 2013. *Müzakereler*. Çeviren: İnci Uysal. 2. Baskı. İstanbul: Norgunk.
- Foucault, Michel. 2013. *Güvenlik, Toprak, Nüfus*. Çeviren: Ferhat Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Foucault, Michel. 2015. *Biyopolitikanın Doğuşu* (College de France Dersleri: 1978-1979). Çeviren: Alican Tayla. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Han, Byung-Chul. 2019. *Psikopolitika: Neoliberalizm ve Yeni İktidar Teknikleri*. Çeviren: Haluk Barışcan. İstanbul: Metis Yayınları.
- Illouz, Eva. 2011. *Soğuk Yakınlıklar: Duygusal Kapitalizmin Şekillenmesi*. Çeviren: Özge Çağlar Aksoy. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kant, Immanuel. 1987. *Critique of Judgment*. Çeviren: Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Kant, Immanuel. 2008. *Political Writings*. ed. H.S. Reiss, Cambridge: Cambridge University Press.
- Locke, John. 2016. *Yönetim Üzerine İkinci İnceleme*. Çeviren: Fahri Bakırcı. Ankara: Eksi Kitaplar.
- Platon. 2016. *Devlet*. Çeviren: S. Eyüboğlu. 29. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Rousseau, Jean Jacques. 2006. *Toplum Sözleşmesi*. Çeviren : Vedat Günyol. 10. Baskı. İstanbul : Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Sennett, Richard. 2014. *Karakter Aşınması: Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerine Etkileri*. Çeviren: Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı.
- Smith, Adam. 2006. *Milletlerin Zenginliği*. Çeviren: Haldun Derin. İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Stiegler, Bernard. 2012. *Politik Ekonominin Yeni Bir Eleştirisi İçin*. Çeviren: E.Koytak. İstanbul: Monokl.
- Yar, Majid. 2000. "From Actor to Spectator: Hannah Arendt's 'Two Theories' of Political Judgment". *Philosophy and Social Criticism*. Vol 26(2). Ss. 1-27.