

T.C.
MİMAR SINAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANA BİLİM DALI
GENEL SOSYOLOJİ VE METODOLOJİ PROGRAMI

147295

147295

**HANNAH ARENDT'TE
POLİTİKA VE YURTTAŞLIK ANLAYIŞI**

(Yüksek Lisans Tezi)

Hazırlayan

20016041 Ebru AYKUT TÜRKER

Danışman

Doç. Dr. Meral ÖZBEK

İSTANBUL- 2004

Ebru AYKUT TÜKER tarafından hazırlanan Hannah Arendt'te Politika ve Yurttaşlık Anlayışı adlı bu çalışma jürimizce Yüksek Lisans Tezi olarak Kabul Edilmiştir.

Kabul (Sınav) Tarihi : 09 / 07 / 2004

(Jüri Üyesinin Ünvanı , Adı , Soyadı ve Kurumu) :

İmzası :

Jüri Üyesi : Prof.Dr.Fatma Gül BERKTAY (İ.Ü.Öğr.Üy.)

Fatma Gül Berktay

Jüri Üyesi : Doç.Dr.Meral ÖZBEK (Danışman)

Meral Özbek

Jüri Üyesi : Yrd.Doç.Dr.Firdevs GÜMÜŞOĞLU

Firdevs Gümüsoğlu

İÇİNDEKİLER

Sayfa No

ÖNSÖZ	III
ÖZET	VI
SUMMARY	VII
1. GİRİŞ	1
2. HANNAH ARENDT'İN POLİTİKA VE YURTTAŞLIK ANLAYIŞINI OLUŞTURAN TEMEL KAVRAMLAR	15
2.1. Çoğulluk: Politik Yaşamın Koşulu	17
2.1.1. Eşitlik ve Farklılık Olarak Çoğulluk	21
2.1.2. Eylem ve Doğumluluk	24
2.1.3. <i>Vita Activa</i> : Emek, İş ve Eylem	28
2.1.3.1.Emek ve İş	29
2.1.3.1.1. “Bedenimizin Emeği” ve <i>Animal Laborans</i>	29
2.1.3.1.2. “Elimizin İşi” ve <i>Homo Faber</i>	34
2.1.3.2.Eylem ve <i>Homo Politicus</i>	38
2.1.3.2.1.Eylem, Çoğulluk ve Öngörülemezlik	39
2.1.3.2.2.Eylem, Hikaye-Anlatıcısı ve Ölümsüzlük	44
2.1.3.2.3.Arendt’te Eylemin Farklı Tarihsel Kaynakları ...	48
2.1.3.2.4.Sokrates’in Makus Talihi ve Tefekkür Karşısında Politika ve Eylemin Gözden Düşüşü	51
2.1.3.2.5.Arendtçi Eylem: Kamusal Tartışma ve Konuşma	53
2.2. Kolektif Bir Kapasite Olarak İktidar	58
2.2.1. İktidar, Güç, Kuvvet, Otorite ve Şiddet Ayrımı	59
2.2.2. Baskıcı İktidar ya da Arşimedçi Düşünce Karşısında Arendtçi Kolektif İktidar Anlayışı	69
2.2.2.1. Baskıcı İktidar	70
2.2.2.2. Arşimed Noktasına Karşı Kolektif İktidar ve Özgürlük ...	79
2.2.3. Arendtçi İktidarın Dayanakları: Söz Verme ve Bağışlama	87
3. KAMUSAL ALAN: POLİTİKA VE YURTTAŞLIĞIN MEKANI	90
3.1.Kamusal ve Özel Ayrımı Üzerine	90
3.1.1.Arendt’te Kamusal Alan-Özel Alan Ayrımının Temelleri	94
3.1.1.1. Antik Yunan’da Oikos ve Polis: Zoë ve Bios Politikos	97
3.1.1.2. Zorunluluklar Alanı Karşısında Özgürlükler Alanı	101
3.1.2.Arendtçi Kamusal Alanın İki Anlamı	104
3.1.2.1.Görünümler Alanı Olarak Kamusal Alan.....	104
3.1.2.2.Ortak Dünya	105
3.1.3.Yarışmacı ve Toplumlaşmacı Kamusal Alan	109

3.2. Kamusal Alanın Çöküşü ve Totalitarizm	113
3.2.1. Arendt'te Modernliğin Eleştirisi: Toplumsalın Yükselişi ve Kamusal Alanın Çöküşü	118
3.2.1.1. "Toplumsal"ın Farklı Anlamları	120
3.2.1.2. Toplumsalın Yükselişi ve Dünyasızlık Deneyimi	123
3.2.2. Ulusal Egemenlik ve İnsan Hakları Paradoksu: Doğal Haklar Söyleminin İflası ve Hak-sızlık Durumu	125
3.2.2.1. "Yeryüzünün Posaları": Azınlıklar, Devletsizler, Mülteciler.....	127
3.2.2.2. Çıplak Hayat, Devletsizlik ve İnsan Haklarının Sonu	130
3.2.2.3. Hak-sızlık Karşısında Haklara Sahip Olma Hakkı	134
3.2.3. Arendt'te Politikanın ve Kamusal Alanın Etik Temelleri	140
3.2.3.1. Eichmann Davası: 'Kötülüğün Sıradanlığı' ve 'Düşüncesizlik'	142
3.2.3.2. Politik Yargı, Kamusal Alan ve Genişletilmiş Zihniyet .	145
3.2.3.2.1. Genişletilmiş Zihniyet: Başkalarının Perspektifinden Düşünmek	145
3.2.3.2.2. Eyleyen mi Seyreden mi? Yargı Yetisi Hakkındaki Tartışmalar	150
4. SONUÇ: GÜNÜMÜZDE ARENDTÇİ YURTTAŞLIK ANLAYIŞININ POLİTİK İMKANLARI	158
KAYNAKLAR	187
ÖZGEÇMİŞ	203

ÖNSÖZ

Eşitlik, adalet, katılım, aidiyet gibi boyutları olan demokrasi tartışmalarının, ulus-devletlerin küreselleşme baskısı altında kısmi çözümlüne tanık olduğumuz günümüz toplumlarında yurttaşlık pratikleri açısından ne ifade ettiği dikkate alınması gereken bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Hannah Arendt'in deyişiyle, insan hayatını yaşanmaya değer kılan en üstün etkinlik olarak politikanın ne olduğu ve yurttaşlıkla ilişkisi de bu zeminde tartışılmayı hak etmektedir. Politikanın ve iktidarın bir egemenlik ya da yönetim biçimi olarak görüldüğü ve yurttaşlığın yalnızca seçimden seçime sandık başına giderek oy kullanma ya da diğer yurttaşlar ve devlet karşısında yasalar tarafından korunma hakkı olarak algılandığı bir dünya, elbette ki politikanın hakiki biçiminden çok uzak kalmaktadır. Bugün yaşanan Arendt rönesansının ardında da, insanlığın dünyanın geleceği konusunda söz hakkına sahip olmayan, iktidarsız kuklalara dönüştürülmeye çalışılmasının getirdiği bir hoşnutsuzluk, eylemin ve politikanın mucizevi yönlerine duyulan inançsızlığın yarattığı umutsuzluk yatmaktadır.

Bu tez çalışmasının amacı da, Arendtçi politika anlayışının bize sunduğu kavramsal araçlarla, günümüzde genel olarak demokrasi tartışmaları içinde değinilen yurttaşlık pratiklerine nasıl yaklaşabileceğimiz konusunda bir öngörü sahibi olabilmektir. Bu minvalde, eserlerinde her zaman politika ve felsefe arasındaki ezeli uçurumu kapatmayı hedefleyen Arendt'in politika, eylem, konuşma, kamusal alan, iktidar, düşünme, anlama ve yargı yetisi hakkında söyledikleri bize anlamlı bir yurttaşlık pratiğinin aktif bir politik katılımdan ayrı düşünülemeyeceğini göstermiştir. Arendt'in kimi zaman bir hikaye-anlatıcısı, kimi zaman geçmişin derinliklerinde gizli saklı kalmış kıymetli mücevherleri bulup çıkartan bir inci avcısı gibi ya da bazen bir mülteci olarak bize anlattıkları, geçmişle gelecek arasındaki yarıktaki yani "şimdi"de konumlanarak Arendt'i anlamaya çalışan biz okuyucular için hakiki politikanın ne olduğu konusunda önemli ipuçları fısıldamaktadır. Arendt'in zihnine bir ziyaret yaparak bu fısıltılara kulak kabartmak, onu anlamaya çalışmak ve

günümüz için ne gibi imkanlar sunabileceğini tartışmak, şimdilik, giriştiğimiz çabanın bir sonucu olan bu tez çalışmasıyla somutlaşmıştır.

Giriş dahil dört bölümden oluşan tez çalışmamız, mümkün olduğu kadarıyla birinci el kaynaklardan okumaya çalıştığımız Arendt'in kendi eserlerine dayanmaktadır. Arendt'in yapıtlarının yanısıra, Arendt hakkında yazmış pek çok Arendt yorumcusunun ve teorisyenin eserlerinden de ikinci el kaynak olarak yararlanılmıştır.

Tezin birinci bölümünü oluşturan giriş'in ardından ikinci bölüm, Arendt'in politika ve yurttaşlık anlayışının temellerini oluşturan belirli kavramların tartışılmasına ayrılmıştır. Bu kavramların en önemlileri, çoğulluk, doğumluluk, eylem, özgürlük ve iktidardır. Üçüncü bölümde ise Arendtçi politika ve yurttaşlığın mekanı olarak kamusal alan, kamusal ve özel ayrımı ekseninde tartışıldıktan sonra, Arendt'in kamusal alanın çöküşüyle özdeşleştirdiği modernliğin yükselişine, totalitarizm tecrübelerinin yol açtığı dünyasızlık, devletsizlik ve hak-sızlık fenomenleri ekseninde değinilmiştir. Bu bölümün sonunda Arendt'te politikanın ve kamusal alanın etik temellerini oluşturan yargı yetisi ve genişletilmiş zihniyet kavramı, Arendtçi yurttaşlık anlayışı açısından önemli bir kavramsal araç olduğundan detaylıca ele alınmıştır. Son olarak günümüzde Arendtçi yurttaşlık anlayışının sunduğu politik imkanlara değindiğimiz dördüncü bölümde ise, Arendtçi yurttaşlık anlayışının onun politika anlayışıyla da doğrudan ilişkili olan özgün yanlarının, genel olarak yurttaşlık tartışmaları açısından ne gibi olanaklar sunabileceği tartışılmıştır.

Bu tez elbette ki bir yüksek lisans tezi olarak Arendt'i anlamak açısından çok önemli olan pek çok eseri göz ardı etmiş, pek çoğunu da yüzeysel olarak ele almıştır. Arendt'in düşünce dizgesinin ve eserlerinin karmaşık yapısı düşünüldüğünde bu eksikliğin, şimdilik, büyük hatalara yol açmamış olmasını dileyelim.

Bu çalışmanın kafamda şekillenmesine vesile olan, çok titiz bir okuyucu ve eleştirmen olarak tezimin kurgusu ve içeriği konusunda kılavuzluğunu esirgemeyen danışmanım Doç. Dr. Meral Özbek'e ve yine ikinci bir danışmanmış gibi desteğini aldığım. Türkiye'de Hannah Arendt üzerine çalışan ve ders veren sayılı akademisyenlerden biri olan Prof. Dr. Fatmagül Bertay'a teşekkürü borç bilirim. Değerli hocalarım Prof. Dr. Esin Küntay, Doç. Dr. Güliz Erginsoy ve bölüm başkanımız Prof. Dr. Ali Akay'a tezimin yazım aşamasında ve daima beni destekledikleri ve motive ettikleri için; Yrd. Doç. Dr. Firdevs Gümüsoğlu'na Hannah Arendt çalışmam konusunda beni teşvik ettiği için; Yrd. Doç. Dr. Aslı Kayhan'a destek ve önerileri için; diğer tüm bölüm hocalarıma üzerimdeki emekleri için ve ayrıca araştırma görevlisi arkadaşlarıma her zaman yanımda olarak desteklerini esirgemedikleri ve fedakârlıkları için teşekkür ederim.

Bu tez çalışması daha fikir aşamasındayken öneri ve katkılarını esirgemeyen arkadaşım Nuh Yılmaz'ın çalışmalarından büyük ölçüde esinlendim ve yararlandım. Arkadaşlarım Sevinç Eryılmaz ve İsmet Mazlumoğlu, Bilgi Üniversitesi'nin tüm kütüphane olanaklarını sınırsızca önüme sundular. Mehmet Yalçın, Boğaziçi Üniversitesi'nin kütüphanesi'nden yararlanmamı sağlayarak bu tezin yazımına büyük katkıda bulundu. Ve elbette ailem ve eşim Umut Türker desteklerini hiç esirgemedikleri gibi sabır göstererek bana katıldılar. Hepsine ayrıca teşekkür ederim.

ÖZET

Hannah Arendt, siyaset felsefesine yaptığı katkılarla günümüzde üzerine en çok çalışılan, 20. yüzyılın en önemli filozofu olarak kabul edilmektedir. Arendt'in *Rahel Varnhagen: Yahudi Bir Kadının Yaşamı*'ndan başlayarak bitmemiş çalışması *Zihnin Yaşamı*'nda son bulan düşünme ve yazma serüveni boyunca tüm eserlerini bir noktada kesen temel izlek, en üstün insanî edim olarak politikadır. Arendt'te politika, bu hayatı yaşanmaya değer kılan yegâne etkinliktir. Çoğulluk durumunu gerektiren tek etkinlik olarak politika, yalnızca insanların birlikte eylemiyle ortaya çıkar. Kamusal alanda icra edilen bu birlikte eylem dolayısıyla ortaya çıkan kolektif iktidar, Arendt'in aktif ve katılımcı yurttaşlık anlayışının temelini oluşturmaktadır.

Egemenliğe dayalı bir iktidar anlayışının sonucu olan bugünkü politika anlayışı politikayı profesyonel politikacıların işi olarak gördüğünden, yurttaşlık pratiğini genel oy hakkıyla sınırlamaktadır. Yurttaşlığın sadece kolektif bir kimliğe ve sosyal haklara sahip olmaktan öte politik bir faaliyet olduğunu söyleyen Arendt, yurttaşlığın katılımcı boyutuna dikkat çekerek, parlamenter demokrasilerin temsili katılımına karşı konsey sistemini önermektedir. Yurttaşların kendi inisiyatifleriyle yarattıkları, devrim süreçlerinde spontane bir şekilde ortaya çıkan federe konseyler, doğrudan katılımı mümkün kılan olası tek örgütlenme biçimidir.

Konsey sistemi ve kendi kendini seçen politik elit anlayışıyla yurttaş katılımı için çözüm öneren Arendt'in yurttaşlık tartışmalarına asıl katkısı ise bize sunduğu kavramsal araçlarla düşünmenin açtığı yeni ufuklardır. Doğumluluk, kolektif iktidar, haklara sahip olma hakkı, genişletilmiş zihniyet gibi kavramlar çoğul haldeki insanların eylemlerini, yargıda bulunmalarını mümkün kılacak, yani "iyi yurttaş"ı yaratacak yeni bir yurttaşlık anlayışının felsefi ve politik zeminini hazırlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hannah Arendt, Politika, Yurttaşlık, Kamusal Alan, İktidar, Genişletilmiş Zihniyet.

SUMMARY

Due to her contribution to the political philosophy, Hannah Arendt, today, is welcomed as the most important philosopher of the 20th century. Politics, the highest human faculty, cuts through her whole work, starting with *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess* and ending with her unfinished book *The Life of the Mind*, as a basic motif. To Arendt, politics is a unique activity that makes life worth living. Politics demands plurality and is therefore conducted only through the people acting in concert. The collective power, performed in the public sphere, constitutes the foundation of Arendt's active and participatory citizenship.

Since contemporary approaches to politics comprehend politics as a professional occupation due to the identification of politics and sovereignty, the practice of citizenship is restricted to the universal suffrage. While Arendt put forward the fact that citizenship should be a political activity which means having more than a collective identity and social rights, she suggests a new form of participatory politics centered upon council forms against the representative participation of parliamentary democracy. These federated councils created with the self-initiatives of the citizens and appear spontaneously during the revolutions are the only associations that make direct participation possible.

Though Arendt tries to find solutions for citizenship participation with the idea of council system and self-chosen political elite, her real contribution to the citizenship debates is the new horizons open up by thinking with the conceptual tools that Arendt offers us. Concepts such as natality, collective power, right to have rights, enlarged mentality and etc. prepare the philosophical and political foundation of a new citizenship idea that will make plural action and judgment possible and will create the "good citizen".

Keywords: Hannah Arendt, Politics, Citizenship, Public Sphere, Power, Enlarged Mentality.

1. GİRİŞ

1989 yılında Francis Fukuyama, *The National Interest* adlı dergide yayımladığı “Tarihin Sonu mu?” başlıklı makalesiyle tarihin sonu tezini ortaya attığında, Sovyetler Birliği ve Doğu Bloğu henüz dağılmış; bu durum liberalizmin ve pazar ekonomisinin kendi zaferine duyduğu inancı iyice pekiştirmişti. Ancak o zaman daha ne Körfez Savaşı, ne Bosna Savaşı, ne Kosova Savaşı, ne 11 Eylül olayları ne de bugün hâlâ devam etmekte olan Irak İşgali gündemdeydi. Bu yüzden Soğuk Savaş’ın hemen ardından yeni dünya düzeninin egemenleri, neo-liberalizmin tek ve rakipsiz olduğunu ilan etmekten çekinmediler. Liberalizmin ideoloğunu yapan Fukuyama, bu düzenin alternatifsizliğini şöyle ifade ediyordu:

“Batı’nın ya da Batı düşüncesinin zaferi, her şeyden önce Batı liberalizmine alternatif olduğu varsayılan sistemlerin büsbütün tükenmesi olayında kendisini göstermektedir...Belki de sadece Soğuk Savaş’ın ya da savaş sonrası dünya tarihinin sona ermesine değil, fakat insanoğlunun ideolojik evriminin son noktasına ulaşması ve beşeri yönetim biçiminin son evresi olan Batılı liberal demokrasinin evrenselleşmesi anlamında tarihin sonuna tanıklık etmekteyiz...(liberalizmin zaferinin) uzun vadede maddi dünyayı yönetecek olan idea olduğuna inanmak için, oldukça güçlü nedenler bulunmaktadır.”¹

Ancak Chantal Mouffe’un da belirttiği gibi Soğuk Savaş’ın sonu, asla liberalizmin nihai zaferi anlamına gelmiyordu. Batı liberal demokrasileri, kısa sürede dünyanın her yerinde patlak veren etnik ve dinî kökenli çatışmalar, milliyetçi ayaklanmalar karşısında şaşkınlığa düştüler. Batı’nın evrenselciliğine tehdit oluşturan bu yerel ve tikel çatışmalar, liberaller tarafından “...liberal demokrasinin mutlak biçimde evrenselleşmesine giden yolda ortaya çıkan geçici duraksamalar...” olarak kabul edildi. Bu çatışmalar, “...politik olanın yasanın ve evrensel aklın güçlerince tamamen tahrip edilmeden önceki son ümitsiz çılgıydı.”²

¹ Francis FUKUYAMA, “Tarihin Sonu mu?”, Çev. Yusuf Kaplan, 22-23.

² Chantal MOUFFE, “Introduction: For an Agonistic Pluralism”, 1. Balibar’ın Pierre de Senarclens’ten aktardığına göre 1990’ların ortalarına doğru dünyada, en önemlileri Ruanda,

Neyse ki tarih, liberalizmin “tarihin sonu” distopyasının geçersizliğini ispat etti. Geçici bir durum olarak kabul edilen çatışmaların yeni politikanın doğasına içkin olduğu çok çabuk anlaşıldı. II. Dünya Savaşı’ndan sonra dünyaya hakim olan “demokrasi-totalitarizm” ya da “kapitalizm-sosyalizm” şeklinde kurgulanan karşıtlıkların 1989’da çözülmesiyle birlikte, o güne kadar reel politikanın sınırlarını tayin eden tahayyül birdenbire anlamını yitirdi. Politik duruşun, “kurucu dışarısı” karşısında nasıl bir tavır takınılacağıyla belirlendiği, Carl Schmitt’in kavramsallaştırmasıyla “dost-düşman” ikiliğine dayanan böyle bir tahayyül içinde, kapitalizm sosyalizmin, sosyalizm ise kapitalizmin “kurucu dışarısı” ve “düşman”ıydı.³ Ancak “kurucu dışarısı”nın, yani düşmanın yok oluşuyla birlikte, özellikle eski Doğu Bloku ülkelerinde dost-düşman ayrımı ekseninde bir arada tutulan farklı etnik, ulusal, dinî vb. çelişkiler yeniden canlandı. Batı’da ise eskiden “komünist öteki”nin reddi üzerinden tanımlanan liberal demokrasi, bu sefer yeni bir “düşman” üzerinden tanımlanmak zorundaydı; çünkü dost-düşman ayrımını belirleyen sınır belirgin bir biçimde çizilmeden politik meşruiyeti sağlamak mümkün değildi. Artık “dışarıdan” olamayacak bu düşman, “içeriden” olmak zorundaydı. Batı liberal demokrasilerinin yeni “iç-düşman”ları bundan sonra göçmenler, yani Batılı ulus-devletlerin kendi ulusal sınırları içine ancak misafir olarak kabul ettiği, kendi kültürel kimliklerine ve ulusal egemenlik anlayışlarına tehdit olarak gördükleri yabancılar olacaktı.⁴ 11 Eylül 2001 tarihinden sonra iç-düşman kavramı daha da yaygınlaştı. Bir iç-düşman olarak “terörist” kategorisinin söylemsel yaygınlık

Yugoslavya, Çeçenya ve Cezayir’de olmak üzere, 50’den fazla sivil savaş ve silahlı çatışma olmuştur. Bkz. Etienne BALIBAR, “Bir Zulüm Topografyasının Anahatları: Küresel Şiddet Çağında Yurttaşlık ve Sivillik”, 36 ve “Outline of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence”, 22.

³ Carl Schmitt politikayı, dost-düşman kategorisi içinde bir çatışma olarak tanımlar. Politikaya hayat veren şey, Schmitt’e göre, grupların düşman ilişkisi içinde konumlanmasıdır. Jacques Derrida ve Chantal Mouffe, politikanın doğasında uzlaşma değil çatışma olduğu yönündeki tezlerini desteklemek için Schmitt’in dost-düşman ayrımından yola çıkmaktadırlar. Bkz. Hatem ETE, “Liberal Demokrasinin Krizi ve Siyasetin Doğası”, 97. Seyla Benhabib ise dost-düşman kategorisinin çözümlüğüne 11 Eylül olayları bağlamında değinmektedir. 11 Eylül saldırılarının tüm uluslararası hukuk kategorilerini yok saydığını ve politikayı kıyamet alameti sembollere indirgediğini söyleyen Benhabib’e göre, El-Kaide’nin başlattığı Cihad (Kutsal Savaş), dost, düşman, seyirci; suç, sorumluluk, çatışma, savaş gibi kategoriler arasındaki farkı yok etmiş, hayatlarımızı ona göre yönlendirdiğimiz tüm ahlaki ve politik ayrımları çözümlüğüne indirgeyerek politikanın kutsallığını lekelemiştir. Bkz. Seyla BENHABIB, “Unholy Wars”, 35.

kazanmasıyla, “içimizden biri olan ama bizden olmayan” tüm yabancılar, mülteciler ve göçmenler potansiyel düşman ya da suçlu muamelesi görmeye başladılar.⁵

Dünyanın içinde bulunduğu bu çalkantılı dönemi göz önünde bulundurduğumuzda, liberalizmin hayali olan çatışmasız, farklılıkların homojen bir toplum içinde rasyonel ve evrensel bir mantık çerçevesinde bir potada eritildiği, demokratik katılımın formel ve hukuki bir kategoriden ibaret olan yurttaşlık vasıtasıyla sağlandığı bir politik coğrafyanın imkansız olduğu görülmektedir. Küreselleşmeyle birlikte ulus-devletin “kurumsal şiddetin(in) köşetaşı” olarak işleyen “sınır” kavramı sorgulanmakta⁶, ulusal yurttaşlık modelleri yerine küresel yurttaşlık, Avrupa yurttaşlığı gibi ulus-ötesi yurttaşlık modelleri önerilmektedir. Ancak bu yurttaşlık biçimlerinin dışlayıcı bir kategori olarak işleyip işlemeyeceği de tartışılır bir konu olmayı sürdürmektedir. Bugün dünyanın Kuzeyi ve Güneyi arasındaki ekonomik uçurum, her geçen gün Batı ülkelerinin kapısına dayanan mülteci ve göçmen sayısının artmasına yol açmaktadır. Yani küresel dünya düzeni neo-liberal pazar ekonomisini ve politik düzenini tüm dünyaya tek alternatif olarak sunarken, yurttaşlık tartışmaları ve evrensel insan hakları söylemine paralel olarak ve paradoksal biçimde, ayrımcılık, dışlama, kitlesel yoksulluk, mültecilik, savaşlar ve göçlerden kaynaklanan sorunları da insanlığın kapısına yığmaktadır.

Tüm dünyanın yüzyüze geldiği bu sorunlarla birlikte, liberalizmin politika karşıtlığı ve totaliter eğilimlerini dikkate aldığımızda⁷, bugün Hannah Arendt’in politika ve yurttaşlık anlayışının özel bir önem taşıdığı açıkça görülebilir. Bu

⁴ Bkz. (2), MOUFFE, 3-4.

⁵ Seyla BENHABIB, “Political Geographies in a Global World: Arendtian Reflections”. Derrida mültecilerin ulus-devletler sistemi içindeki durumunun tamamen devletlerin demografik ve ekonomik çıkarlarına bağlı olduğunu, iş gücüne duyulan ihtiyacın arttığı dönemlerde sınır kapılarının göçmen ve mültecilere cömertçe nasıl açıldığını ele aldığı makalesinde, böyle bir dünyada mültecilerin güvenliğini sağlayabilecek tek çözüm olarak “otonom mülteci kentleri”nin kurulmasını önermektedir. Bkz. Jacques DERRIDA, “On Cosmopolitanism”, Çev. M.Dooley ve M.Hughes, 4 ve 10-11.

⁶ Bkz. (2), BALIBAR, 30 ve (2), BALIBAR, 22.

⁷ Zeynep Gambetti ve Refik Güremen, ABD’nin başını çektiği, 11 Eylül’le ivme kazanan yeni egemenlik sürecinin totaliter öğeler içerdiğini, zaten bu totaliter öğelerin de liberal hukuk devleti ve pazar ekonomisinde halihazırda içkin olduğunu iddia etmektedirler. ABD’nin Irak İşgali’yle başlayan operasyonlarıyla totaliter yöntemler arasında özdeşlik kuran Gambetti ve Güremen, bugün hakim olan

çalışmanın konusunun “Hannah Arendt’te Politika ve Yurttaşlık Anlayışı” olarak seçilmesinin nedeni de, bugünün acil problemleri olarak karşımızda duran politikanın doğası, yurttaşlık, insan hakları, demokrasi ve kamusal alan tartışmalarında Arendt’in politik ve felsefî düşüncesinin merkezî bir yer işgal etmesidir. Seyla Benhabib’e göre, 1990’larda yaşanan Arendt rönesansının ardında da bu tartışmalarla ilgili üç önemli mesele bulunmaktadır: Bunlardan ilki, 1989’da Benhabib’in “otoriteryan komünizm” olarak adlandırdığı reel sosyalizm deneyiminin başarısızlığa uğramasıdır. Reel sosyalizmin çöküşünün ardından Arendt’in eserleri, totalitarizm sonrası dönemin eleştirisinde bir referans olarak kullanılmaya başlanmıştır. İkinci olarak yine 1989 sonrasında milliyetçilik, etnisite ve toplumsal cinsiyete dayanan kimlik politikalarının yükselişiyle, Arendt’in politika anlayışı önemli bir başvuru kaynağı haline gelmiştir. Son olarak ise kadın sorunu ekseninde feminizmin akademik ve toplumsal alanda yaygınlaşması, bir kadın düşünür ve teorisyen olarak Arendt’in eserlerine ilgiyi arttırmıştır.⁸ Kimi feministler tarafından özel alan, kamusal alan ve toplumsal alan ayrımıyla, kadın sorununu görmezden geldiği iddia edilerek kıyasıya eleştirilen Arendt; kimi feministler tarafından da yeni, katılımcı bir yurttaşlık ve politika anlayışının önünü açtığı, politika ve iktidarın dönüştürülebilmesi için bize kavramsal araçlar sunduğu için sahiplenilmiştir.⁹

14 Ekim 1906’da Almanya’nın Hanover kentinde, Yahudi ancak dindar olmayan bir ailede doğan Arendt, hayatının büyük bölümünü iki dünya savaşının ve totalitarizmin gölgesinde bir mülteci olarak geçirmiştir.¹⁰ 1924 yılında üniversite

politik düzeni “liberal totalitarizm” olarak adlandırmaktadırlar. Bkz. Zeynep GAMBETTİ ve Refik GÜREMEN, “Liberal Totalitarizm”, 82-87.

⁸ Seyla BENHABIB, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, xxx.

⁹ Vlasta Jalusic feministler arasında genel olarak 3 farklı Arendt okuması olduğunu belirtmektedir: Bunlardan ilki Arendt’i erkek egemen Batı felsefî geleneği kanonu içinde değerlendirerek, onu anti-feminist bir düşünür olarak değerlendirmektedir. İkinci okuma, Arendt’in eserleri içinde feminist analizlerde kullanılmak için uygun olan doğumluluk, çoğulluk, genişletilmiş zihniyet, vb. kavramları bulup çıkartarak, Arendt’in düşüncesinin feminist teori için uygunluğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Üçüncü okuma ise Arendt’in anlama ve düşünmeye yaptığı vurgu üzerinden, Arendtçi kavramları çok az kullanarak, feminist politikalar üzerine yeniden düşünmektedir. Bkz. Vlasta JALUSIC, “Between the Social and the Political”, 107-108.

¹⁰ Ayrıca dipnotla belirtilmediği sürece, Arendt’in biyografisinde ünlü bir gazeteci olan Günter Gaus’un Ekim 1964’te Arendt’le yaptığı röportajdan, John McGowan’ın kitabındaki biyografi bölümünden ve Stephen J. Whitfield’in P. Hyman ve D. D. Moore’un editörlüğünü yaptığı *Jewish Women in America* (Amerika’daki Yahudi Kadınlar) adlı kitaptan derlediği Arendt biyografisinden

eğitimi için gittiği Marburg'ta Martin Heidegger'le, 1925'ten itibaren 1929'a kadar ise Heidelberg'te Karl Jaspers'le çalışan Arendt'in 1929'da Berlin'de eski bir aile dostları olan Kurt Blumenfeld'le karşılaşması, hayatında bir dönüm noktası olur. Blumenfeld, Alman Siyonist Örgütü'nün genel sekreteridir. Arendt, Siyonizm hakkındaki tüm şüphelerine rağmen, Blumenfeld'e duyduğu dostluk vesilesiyle ve yükselen antisemitizm karşısında Alman Yahudilerinin içine düştüğu çaresiz durumun etkisiyle Siyonistlere yardım etmeye başlar. Zira Arendt'in kendi tabiriyle "1933'te olanlar karşısında kayıtsız kalmak artık imkansızdı(r)." ¹¹ Herhangi bir partiye ya da örgüte üye olmayan Arendt, 1933 Şubat'ında Alman Parlamento binasının Naziler tarafından yakılarak suçun komünistlere atılması ve bu olayı takiben başlayan haksız tutuklamalar karşısında seyirci kalamayacağını anlar. 1929'da evlendiği, Yahudi ve solcu bir entellektüel olan kocası Günther Stern'in Paris'e kaçmasına neden olan bu olay Arendt'i politikleştirir. Yine de Arendt kendini ne Siyonistlere ne de komünistlere yakın hissetmektedir ama sorumluluk duygusu ağır bastığından her iki gruba da yardım eder. Siyonistlerle birlikte anti-semitik propoganda hakkında bir araştırma yaparken 1933 baharında tutuklanır ve sekiz gün gözaltında kalır. ¹² Salıverildikten hemen sonra Paris'e kaçar.

Arendt, Paris'te artık devletsiz bir mültecidir ve bu kaçıştan sonra, bizzat kendi yaşam tecrübesinden yurttaşlık haklarından mahrum kalmanın ne demek olduğunu öğrenecektir. Bu tecrübe onun bütün eserlerini etkiler. Paris'te Siyonist bir örgüt olan *Youth Aliyah* için çalışmaya başlayan Arendt, artık şöyle düşünmektedir:

"...eğer bir kimseye Yahudi olduğu için saldırılıyorsa, o kişi kendini Yahudi olarak savunmalı; bir Alman, bir dünya-yurttaşı, bir

yararlanılmıştır. Bkz. Hannah ARENDT, "What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus", 3-22, John MCGOWAN, **Hannah Arendt: An Introduction**, 1-15 ve Stephen J. WHITFIELD, <http://www.us-israel.org/jsource/biography/arendt.html>.

¹¹ Bkz. (10), ARENDT, 5. 1933, aynı zamanda Nasyonal Sosyalizmin iktidara geldiği yıldır. Margaret Canovan bu tarihten önce Arendt'in Yahudi sorunuyla, tarihle ya da politikayla yakından uzaktan pek bir ilgisi olmadığını belirtmektedir. Bkz. Margaret CANOVAN, "Hannah Arendt: Republicanism and Democracy", 41.

¹² Arendt için tutuklanmak bir gurur vesilesi olur. Çünkü bu sayede hiçbir şey yapmayan biri olmadığını ispat etmiştir. Günter Gaus'un kendisiyle yaptığı röportajda Arendt bunu şu sözlerle ifade eder: "En azından birşeyler yaptığımı düşünüyorum. En azından 'masum' değildim. Kimse bana masum olduğumu söyleyemez." Bkz. (10), ARENDT, 6.

insan hakları destekçisi olarak değil... Bir Yahudi olarak kişisel sorunlarımdan bahsetmiyorum. Ama Yahudi dinine mensup olmak bundan sonra benim kendi sorunum haline geldi ve benim kendi sorunum ise tamamen politik bir sorun...”¹³

Yine de Arendt için Yahudi olarak kendini savunmak hiç bir zaman, etnik açıdan homojen bir Yahudi devletini savunmak anlamına gelmez. Arendt her zaman milliyetle devletin özdeş olmadığı, yurttaşlık statüsüyle ulusal aidiyetin birbirine göbekten bağlı olmadığı ulusal-olmayan (a-national) bir cumhuriyet düşler.

Toplam sekiz yıl Paris’te yaşayan Arendt, 1936 yılında Stern’den boşanır ve 1940 yılında yine bir Marksist olan Heinrich Blücher ile evlenir. Ancak 1941’de Fransa Nazilerin eline geçince Arendt, annesi ve Blücher’le birlikte New York’a kaçar. New York’ta bir yandan İngilizce öğrenirken bir yandan *Aufbau* adlı bir gazetede yazmaya başlar. Bu sıralarda Hitler’e karşı bir Yahudi ordusu oluşturulması ve Filistin’de bir İsrail devleti kurulması konusundaki tartışmalara müdahil olan Arendt; Yahudi ordusu fikrini savunmakla birlikte Filistin’de Arapları yerlerinden ederek kurulacak Siyonist bir devlet fikrine karşı çıkar. Arendt’e göre, yerel yönetimlere ve Yahudi-Arap ekonomik işbirliğine dayanan, ulusal kimliklere saygı gösteren ancak yurttaşlık bazında dışlayıcı da olmayan iki-uluslu bir konfederasyon, ulusal egemenliği ön plana çıkartan yaklaşımlardan çok daha makul bir çözümdür.¹⁴

¹³ Bkz. (10), ARENDT, 12. “Karanlık Zamanlarda İnsanlık” adlı makalesinde de benzer şekilde aynı konuya değinen Arendt, bir kimsenin yalnızca tehdit altındaki kimliği vasıtasıyla o tehdiye direnebileceğini söyler. Arendt’e göre kendilerini bu şekilde aidiyet biçimleriyle ifade etmeyi reddedenler bir aşkınlık ya da üstünlük duygusu hissedebilirler ama bu aşkınlık ya da üstünlük, onların bir hayal aleminde yaşadığının göstergesinden başka birşey değildir. Bkz. Hannah ARENDT, **Men in Dark Times**, 18.

¹⁴ Jeffrey ISAAC, “A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights”. Arendt, içinde Siyonist entellektüellerin örgütlendiği bir grup olan *Brith Shalom*’un fikirlerinden etkilenerek, Yahudilerle Araplar arasında işbirliğine dayanan böyle bir iki-uluslu devlet düşüncesini savunmaya başlar. Bkz. Walter LAQUEUR, “The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator”, 487. Arendt 1948’de İsrail Devleti’nin kurulmasının ardından, Siyonistler içinde ayrı bir grup oluşturan *Judah Magnes*’in Filistin’de Yahudi-Arap cemaat konseylerinden oluşan ortak bir federatif yapı kurulması için başlattığı kampanyaya destek verir. Bu destek, henüz Eichmann Davası’na yıllar varken, Arendt’in Yahudiler arasında tepki toplamasına yol açacaktır. Bkz. (8), BENHABIB, 39.

Arendt'in kendi devletsizlik ve mültecilik tecrübesine ilaveten, Avrupa'nın 1933-1941 yılları arasında yükselen Nazizm ve faşizm karşısındaki çaresizliği, bu dönemde politikanın felç olması ve en önemlisi de Auschwitz'de yaşananları anlama çabası, onun ilk büyük eseri sayılan *Totalitarizmin Kaynakları*'nın (The Origins of Totalitarianism) ortaya çıkmasında etken olur. Arendt'in 1945 yılında yazmaya başladığı kitap, 1951 yılında yayınlanır. Akademik camia içinde Arendt'in adının duyulmasını sağlayan *Totalitarizmin Kaynakları*'nın yarattığı etki sayesinde Arendt, 1952 yılında Princeton Üniversitesi'nde ders veren ilk kadın olur. Princeton'dan sonra Arendt 1956'dan itibaren de Chicago Üniversitesi'nde ders vermeye başlar. Bu dersler, onun 1958 yılında yayınlanacak olan *İnsanlık Durumu* (Human Condition) adlı kitabının temellerini hazırlar. *İnsanlık Durumu*'yla birlikte 1961 yılında yayınlanan ve *Geçmişle Gelecek Arasında* (Between Past and Future) başlığı altında toplanan makalelerinde ve 1963'te yayınlanan *Devrim Üzerine* (On Revolution) adlı yapıtında kendi siyasi felsefesini oluşturan Arendt, totalitarizmin yol açtığı tahribata karşı duracak bir politika anlayışı geliştirmek çabasıdadır.

1960 yılında Arendt henüz *Devrim Üzerine*'yi bitirmemişken, bir Nazi savaş suçlusunu olan Adolf Eichmann'ın İsrail gizli servisi tarafından yakalanarak yargılanmak üzere İsrail'e getirilmesi, Arendt'in hayatında 1933'ün ardından gelen yeni bir dönüm noktası olur. 1961'de Kudüs'te başlayan Eichmann Davası'na Arendt, *New Yorker* gazetesi adına özel muhabir olarak katılır. Arendt'in hazırladığı dava raporu 1963 yılında, *Eichmann Kudüs'te: Kötülüğün Banallığı Üzerine Bir Rapor* (Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil) adıyla kitap olarak basılmadan evvel beş bölüm halinde gazetede yayınlandığında büyük bir sansasyon yaratır. "Kötülüğün banallığı" kavramını icad eden Arendt, Eichmann'ın sadist bir canı ya da soykırımın mimarı olarak sunulmasına karşı çıkarak, onun iyiyle kötüyü birbirinden ayırma yetisini yitirmiş, "düşüncesiz", sıradan bir insan olduğunu ileri sürmektedir. Buna ilaveten, soykırım sırasında Yahudi cemaatinin önde gelenlerinin Nazilerle işbirliği yaptığını ve soykırım kurbanlarının ise Nazilere karşı direniş göstermediğini söyleyerek Yahudileri de eleştiren Arendt, Yahudi basını ve örgütlerinin hedefi haline gelir.

Eichmann Davası Arendt'i zihnin düşünme, istenç ve yargı yetileri üzerine düşünmeye yönlendirerek, hayatında yeni bir sayfa açar. Bu dava, Arendt'in hayatına içkinleşmiş olan anlama çabasının politikanın alanından felsefenin alanına kayışında bir başlangıç olur. Hayatının son 12 yılını bu üç yeti üzerine düşünerek geçiren Arendt 4 Aralık 1975 tarihinde kalp yetmezliğinden öldüğünde, *Zihnin Yaşamı*'nda (The Life of the Mind) anlatacağı üç yetiden sadece ikisine, düşünme ve istence dair ilk iki cilt tamamlanmıştır. Yargıyla ilgili üçüncü cildi tamamlayamadan ölen Arendt'in ardından *Zihnin Yaşamı* 1978 yılında yayınlanır. Arendt'in New York'taki New School for Social Research'de 1970 yılında Kant üzerine verdiği derslerin notları ise Ronald Beiner tarafından derlenerek, 1982 yılında *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* (Lectures on Kant's Political Philosophy) adıyla basılır.

Arendt'in önemli bir politika ve kamusal alan kuramcısı sayılması, elbette ki kendi yaşam tecrübesinin düşünceleri ve yapıtları üzerindeki etkisiyle doğrudan bağlantılıdır. Günter Gaus'un kendisiyle yaptığı röportajda, "kişisel tecrübe olmaksızın herhangi bir düşünce sürecinin mümkün olabileceğine inanmıyorum"¹⁵ diyen Arendt, bir Yahudi olarak devletsizliği ve mülteciliği kendi hayatında tecrübe etmiş, yurttaş olmanın bir insan için ne anlama geldiğini bu tecrübe sayesinde öğrenmiştir. Ulus-devletin dışlayıcı yurttaşlık biçimlerinin ve devletsiz insanların hak-sızlığının totaliter hareketler için nasıl zemin hazırladığına değinen Arendt, insan haklarının soyutluğundan ve ulus-devlet yurttaşlığına bağımlılığından yola çıkarak, insan hakları kavramının evrensellik iddiasını eleştirmiştir.

Bugün küreselleşmeyle birlikte sorgulanan "sınır" kavramına karşılık, ulus-devlet kalesinin duvarlarının mültecilere ve göçmenlere karşı yükseltilmesi, Arendt'in 1940'lardan itibaren tanık olduğu politik trajedinin günümüzde de başka biçimlerde halen sürdüğünü göstermektedir. Ulus-devlet, halkların kendi kaderini tayin hakkına sahip olabilmesi için bir araç olmaktan ziyade, hâlâ insan haklarını hiçe sayan, dışlayıcı bir mekanizma olarak işlemektedir. Ulus-devletin bu karakteri

karşısında yapılacak en iyi şey ise Arendt'e göre, bir devlete sahip ama ulus olarak örgütlenmemiş politik bir topluluğun üyesi olarak birlikte eyleyen insanların kendi kaderlerini belirleme konusunda sorumluluğu üzerlerine almalarıdır. Bu açıdan yurttaş pratiğini ve politikaya aktif katılımı ön plana çıkartan Arendt'in politika ve yurttaşlık anlayışı, günümüz temsili demokrasilerinde geçerli olan, politikayı bir uzmanlık alanına, yurttaşlığı ise formel bir hukuki statüye indirgeyen politika ve yurttaşlık anlayışından çok farklıdır.

Bu noktada Arendt'in politikaya ve yurttaşlığa yaklaşımını özgün ve radikal kılan temellerden, onun teorisinin yapı taşlarından bahsetmek yerinde olacaktır: Phillip Hansen'e göre Arendt'in siyaset teorisine en önemli katkısı, bize çağımızda politikanın doğasının ne olduğuna dair bir çerçeve sunmasıdır.¹⁶ 20. yüzyılda politika düşmanlığının, eylemsizliğin ve düşüncesizliğin yol açtığı felaketler üzerinde ısrarla duran Arendt, tefekkürün alanı anlamına gelen *vita contemplativa*'dan ayrı olan ve bu dünyadaki şeylerle ilgili olmak anlamını taşıyan *vita activa*'nın en üstün etkinliği olan eylemin mükemmelliğine, düşünmenin ve yargılamanın önemine dikkat çekmiştir. Arendt'e göre politika, insan hayatını yaşanmaya değer kılan yegâne etkinliktir. Eylem ve politikanın değer kaybettiği, bir zamanlar düşünceye rehberlik eden geleneğin yitirildiği modern zamanlarda Arendt, politikaya yeniden eski değerini ve anlamını kazandırmanın yollarını arar. Bunun için tarihin katmanları arasında "bir inci gibi parlayan" Antik Yunan *polis*'ini hakiki politika için bir model olarak ele alan Arendt, *polis*'i temel alarak politikaya yaklaşımını şekillendiren kamusal alan, özgürlük, eylem, iktidar gibi en temel kavramlarını inşa eder.

Arendt için politika demek, eylem demektir. Eylem ise insanların özel alanın zorunluluklarından arınmış bir şekilde geldikleri kamusal alanda herkesi ilgilendiren ortak meseleler hakkında konuşmaları, fikir alışverişinde bulunarak kanaat ve yargı oluşturmaları demektir. Çoğulluğun ve farklılığın mekânı olarak kamusal alanda insanlar, fikir ayrılıkları konusunda şiddet kullanarak değil ikna yoluyla anlaşılır.

¹⁵ Bkz. (10). ARENDT, 19.

¹⁶ Phillip HANSEN. **Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship**, 3.

Bu açıdan kamusal alan, şiddetin dışlandığı, sözün, tartışmanın ve iknanın hakim olduğu, insanlar bir araya geldiklerinde ortaya çıkan, dağıldıklarında ise kaybolan potansiyel bir politika mekânıdır.

Arendt'e göre politika, özgürlük demektir. İnsanın dilediği şeyi yapması, kısıtlanmaması, kendi eylemleri ve iradesi üzerinde egemenlik sahibi olması şeklinde algılanan geleneksel özgürlük anlayışından farklı olarak Arendt, insanın ancak politika yaparak özgürleşebileceğini söyler. Çünkü kişi ancak kendi eylemi aracılığıyla beklenmedik ve öngörülemeyen olayları başlatabilmekte, dünyayı dönüştürme gücünü elinde bu sayede tutabilmektedir. Özgürlük “gerçekte insanların siyasi bir örgütlenme içerisinde bir arada yaşamalarının sebebidir.”¹⁷ İnsan ancak çoğulluk içindeyken kendi eylemi vasıtasıyla kim olduğunu başkalarına ispat edebilir ve bu sayede özgürleşebilir. Eylemi ve çoğulluğu gerektiren özgürlük bu açıdan ancak yurttaşların yüzyüze geldikleri, iletişim kurdukları kamusal alanlarda ortaya çıkabilir. Arendt'in de belirttiği gibi;

“Siyaseten temin edilmiş bir kamusal alan olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekândan yoksundur. Elbette özgürlük bir arzu, istek, ümit ya da özlem şeklinde insanın gönlünde de yaşayabilir; ama bildiğimiz kadarıyla insan kalbi son derece karanlık bir yerdir ve bu karanlıkta olup bitenleri kanıtlanabilir olgular saymak pek mümkün değildir. Kanıtlanabilir bir olgu olarak özgürlük, siyasetle çakışır ve aynı konunun iki yüzü gibi birbirleriyle ilişkilidirler.”¹⁸

Politikanın ve özgürlüğün bir ve aynı şey olduğunu söyleyen Arendt için yurttaşlık da, parlamenter-temsili demokrasilerde olduğu gibi hükümetin tekelindeki parlamentoda ya da sandık başında icra edilen bir pratik değil, farklı kamusal alanlarda bir araya gelerek eylemek ve ortak bir amaca ulaşmaya çalışmak, eylem içinde kimlik kazanmak anlamına gelmektedir. Bu anlamda, Arendt'in yurttaşlık anlayışı, onun hem rekabet ve yarışmaya dayanan “çekişmeci” kamusal alanıyla hem

¹⁷ Hannah ARENDT, *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, 198-199 ve *Between Past and Future*, 146.

¹⁸ A.g.k., 202 ve a.g.k., 149.

de örgütlü eyleme dayanan “toplumlaşmacı” kamusal alanıyla yakından ilişkilidir. Politikanın önkoşulu olan çoğulluk halinden kaynaklanan çekişme ve yarışmacı ruh, yurttaşlara politik katılım zemininde kimlik kazandırıp onları bireyleştirirken; topluluk içinde kamuyu ilgilendiren bir mesele hakkında tartışmak ve bu tartışmanın sonucunda “genişletilmiş zihniyet”le bir anlaşmaya, ortak bir kanaate varmaya çalışmak da yurttaşları toplumsallaştırmakta, bir mesele etrafında örgütlemektedir. Bu açıdan Arendtçi kamusal alan ve politika fikri, küreselleşmeyle birlikte haklar, sorumluluklar, katılım ve kimlikten oluşan eski çerçevesinin dışına taşan yurttaşlığın, modern demokrasilerde nasıl bir içerik kazanabileceği konusunda bize önemli ipuçları vermektedir.

Bu çalışma, Arendt’in bize sunduğu kavramsal araçlar ve perspektifle politika ve yurttaşlığa bugün anlaşıldığı biçiminin dışında nasıl bir anlam yükleyebiliriz sorusuna yanıt verebilmeyi amaçlamaktadır. Çalışmada Arendt’in politika ve yurttaşlık anlayışını oluşturan temel kavramların tartışıldığı girişten sonraki ilk ana bölümde, iki alt başlık altında çoğulluk, doğumluluk, *vita activa* ve iktidar kavramları ele alınmış; bu kavramlar çerçevesinde emek, iş ve eylem, özgürlük, şiddet, söz verme ve bağışlama gibi bu temel kavramlarla ilişkili diğer önemli kavramlara da değinilmiştir. Arendt’in teorisinde kamusal alan anlayışı çok önemli bir yere sahip olduğu için bu kavrama “Temel Kavramlar” başlığı altında değinilmiş, ancak bu kavram üçüncü bölümde incelenmiştir. Arendt’in politika ve yurttaşlığa yaklaşımının bir nevi gramerini oluşturan bu kavramlara önceden değinilmeksizin, genel bir Arendt resmi çizmek imkansızdır. Arendt üzerine yazılan pek çok kaynak kitap ve makalede de benzer bir yöntem izlendiği görülmektedir. Örneğin Lisa J.Disch kitabının ilk bölümünde bu kavramlar arasında önceliği çoğulluk, doğumluluk ve kamusalığa verirken; Phillip Hansen özgürlük, eylem ve kamusal alan üzerinden ilerler.¹⁹ Liberal ve cumhuriyetçi yurttaşlık geleneklerinin cinsiyetçi bakış açısına alternatif oluşturabilecek bir yurttaşlık teorisi peşinde olan ve bunun için Arendt’e başvuran Patricia Moynagh ise, böyle bir yurttaşlık anlayışı

¹⁹ Lisa J.DISCH, **Hannah Arendt and the Limits of Philosophy**, 24 ve bkz. (16), HANSEN, 50-88.

geliştirebilmek için çoğulluk, kamusal alan, iktidar ve genişletilmiş zihniyet kavramlarını kullanmaktadır.²⁰

Çalışmanın üçüncü bölümünün ilk kısmı, kamusal alan kavramına ayrılmıştır. Farklı tarihsel ve teorik konumların “kamusal” ve “özel” kavramlarına yüklediği değişik anlamlara ve böylece farklı kamusal modellerine değinildikten sonra bu bölümde, Arendt’teki kamusal alan ve özel alan ayrımının temellendiği Antik Yunan toplumunun yapısına bakılmıştır. Arendt’in *İnsanlık Durumu*’nda ele aldığı biçimiyle, görünüm alanı ve ortak dünya olarak adlandırdığı kamusal alanın fenomenolojik boyutu irdelendikten sonra, Arendtçi kamusal alan yorumlarına değinilmiştir.

Modern çağda “toplumsalın yükselişi”yle birlikte eskiden özel alana ait olan meselelerin kamusal alanı işgal etmesi ve kamusal alanın politikanın mekânı olmaktan çıkarak çöküşünün ele alındığı ikinci kısımda, politikasızlığın ve politika düşmanlığının bir sonucu olan “modern dünyasızlık deneyimi” anlatılmıştır. Ardından *Totalitarizmin Kaynakları* ve *Eichmann Kudüs’te* üzerinden, 20. yüzyıl modernliğinin belirlediği tarihsel koşullar altında cisimleşen totalitarizm tecrübesinin yol açtığı felaketler ve bu felaketlerin insan hakları ve yurttaşlık dolayımında ne gibi sonuçlar ortaya çıkardığı vurgulanmıştır. Politikanın ve kamusal alanın çöküşünün bir parçası olan totalitarizmin bireyinin ve bu bireyin düşünme ve yargılama kapasitesinden yoksunluğunun ele alındığı son kısımda, Arendt’in politika anlayışının önemli bir unsuru olan genişletilmiş zihniyet vasıtasıyla başkalarının bakış açılarından da düşünerek yargıda bulunma ve kanaat oluşturmanın politika ve yurttaşlık pratikleri açısından önemine değinilmiştir.

Çalışmanın sonuç kısmı ise, Arendt’in yurttaşlık anlayışının küreselleşmenin rengini verdiği bugünün dünyasında önümüze sunduğu politik imkanlar konusunda, pek çok kuramcının bu konudaki görüşleri dolayımıyla resmedilmeye ayrılmıştır. Bu

²⁰ Patricia MOYNAGH, “A Politics of Enlarged Mentality: Hannah Arendt, Citizenship Responsibility, and Feminism”.

bölümde Arendt için en az eylem kadar önemli olan “anlama” çabasının politika, çoğulluk, konuşma, düşünme ve yargıyla ilişkisi kurulduktan sonra, Arendt’in Annabel Herzog’un tabiriyle bir “düşünür-yurttaş” olan, politik açıdan sorumluluk hisseden ve aynı zamanda düşünme pratiğini terketmeyen yurttaş figürünün ya da dünya yurttaşının, bugünkü yurttaşlık anlayışından farkına ve önemine değinilmiştir. Kamusal alana aktif katılımı, çoğullukla, politikayla yakından ilişkili olan, düşünme ve yargılama yetisiyle politik davranabilme, eyleyebilme becerisini yitirmemiş olan Arendtçi yurttaşın, politikayla ilişkisi kendi özel çıkarlarının tatmini düzeyine hapsolmuş bugünkü yurttaştan farkı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Arendt’in aktif ve katılımcı yurttaşlık modelinin, genel olarak liberal, komüniteryan ve cumhuriyetçi şeklinde tasnif edilen yurttaşlık gelenekleri içinde nereye denk düştüğü ve bu geleneklerden farkı tartışıldıktan sonra, Arendtçi yurttaşlık anlayışının politika, çoğulluk ve aleniyetle mutlak ilişkisi üzerinden, “iyi insan” ile “iyi yurttaş” arasındaki ayrıma değinilmiştir. Elbette ki Arendt’in siyaset teorisine kazandırdığı en önemli kavramlardan biri olan “doğumluluk”un, insanın bu dünyada başlatmaya muktedir olduğu eşi benzeri görülmemiş olaylara imza atmasından, insan eyleminin mucizevî karakterinden bahsetmeksizin Arendtçi yurttaşlık anlayışının politik imkanlarından söz etmek mümkün olmayacağından, doğumluluk ve eylem de sonuç kısmının ana temaları arasında yer almıştır. Bu bölüm, Avrupa yurttaşlığı, küresel yurttaşlık gibi ulusal yurttaşlık paradigmasını aşan yurttaşlık tartışmalarına tanık olduğumuz günümüzde, hâlâ dışlayıcı bir kurum olarak varlığını sürdüren ulus-devletin mülteciler ve göçmenler açısından nasıl bir tehdit oluşturduğunun ve bu tehdit karşısında olası kuramsal açılımların tartışılmasıyla sonlandırılmıştır.

Kuramsal bir okuma ve araştırma süreci üzerine şekillenen bu tez çalışması, kendini filozof olarak tanımlamaktan imtina eden 20. yüzyılın en önemli filozofunun ve siyaset kuramcısının, II. Dünya Savaşı’ndan itibaren ölümüne dek yazdığı eserlerine dayanmaktadır. Bu çalışmada birinci el kaynakların yanında ikinci el okumalara da ağırlıklı olarak yer verilmiş; Arendt hakkında önemli çalışmaları bulunan Margaret Canovan, Seyla Benhabib, Richard Bernstein, Jeffrey Isaac, Ronald Beiner, Dana Villa, Lisa J. Disch vd. önemli teorisyenlerin kitap ve

makalelerinden yararlanılmıştır. Yine de Arendt üzerine yazılmış 50'nin üzerinde kitap ve 1000'in üzerinde makalenin sadece küçük bir kısmı bu çalışma kapsamında değerlendirilebilmiştir. Buna ilaveten Arendt'in yakın dostları Karl Jaspers, Mary McCarthy ve Heidegger'le yaptığı yazışmalar da bu tez kapsamında incelenmemiştir. Göz ardı edilmemekle birlikte çok küçük bir bölümüne özet halinde kısaca değinilen bir başka konu ise feminist araştırmacı ve kuramcılarının Arendt hakkındaki eleştirileridir. Bunun nedeni ise bu konudaki literatürün belki de bir başka tez çalışmasının konusunu oluşturabilecek kadar geniş olmasıdır.

Bu tez nihayetinde Arendt'in yapıtlarını, onun politika ve yurttaşlık anlayışını anlama, bu anlamlandırma sürecinden yola çıkarak Arendt'in yaklaşımının ve kavramlarının günümüz için ne gibi politik imkanlar vaad edebileceğini çıkarsama konusunda bir akıl yürütme çabasından ibarettir. Şiddetin damgasını vurduğu 20. yüzyılda yaşamış bir düşünür olarak Arendt'in şiddeti dışlayan politika ve kamusal alan yaklaşımının, yine şiddetin ve savaşların gölgesinde girdiğimiz 21. yüzyılın bu "karanlık zamanlar"ında nasıl bir önem taşıdığını ortaya koymak, bu çalışmanın temel hedefidir. Bugün politik insanın kıymetini anlamak, mucizeler yaratmak için insan eyleminden başka güvenecek bir dayanağa ihtiyacımız olmadığını kavramak ve elbette geçmişle gelecek arasındaki yarıktaki durup düşünürken çok önemli bir filozofun bakış açısından bu dünyayı görmeye çalışmak için; Arendt'in "denizin dibine serptiği incileri suyun yüzüne taşımak" belki de yapmamız gereken öncelikli işlerden biri olmalıdır.

2. HANNAH ARENDT'İN POLİTİKA VE YURTTAŞLIK ANLAYIŞINI OLUŞTURAN TEMEL KAVRAMLAR

Hannah Arendt, Batı felsefî geleneğinin eleştirisi üzerinden kendi siyaset felsefesini ve politika anlayışını geliştiren, 20. yüzyılın ender kadın filozof ve siyaset kuramcılarında biri olarak kabul edilmektedir. Yaşamının önemli bir bölümünü iki dünya savaşının bütün dünyada yol açtığı politik, ekonomik ve toplumsal sarsıntıların etkisinde geçiren Arendt, politikanın lanetlendiği bir çağda tüm yapıtlarında, insanı yeryüzündeki diğer canlılardan ayırdeden, hayatı yaşanır ve katlanılır kılan bir insani yeti olarak politikanın mükemmelliğini vurgulamış; insan yaşamı için vazgeçilmez olan politikayı tüm insani etkinlikler içinde en üstün konuma yerleştirmiştir. En değerli insani etkinlik olan politikanın öznelere ise, politikaya aktif katılım göstererek kim olduklarını başkalarıyla etkileşim içinde, çoğulluk içinde ortaya koyan, kolektif eylemleriyle açığa çıkan iktidar sayesinde özgürleşen yurttaşlardır. Arendt'in her ne kadar sistematik bir yurttaşlık anlayışı geliştirdiği söylenemezse de²¹, politikanın arz-ı endam ettiği kurumsal ve söylemsel mekânın yani kamusal alanın temel aktörü olan yurttaş, politikayı icra eden kişi olarak Arendt'in siyaset kuramında önemli bir yapıtaşdır.

Görüldüğü gibi Arendt'in politika ve yurttaşlık anlayışından basitçe bahsetmek istediğimizde dahi kullandığımız kavramların çokluğu ve içiçeliği, bize onun siyaset felsefesinin yapısı ve silueti hakkında biraz ipucu verir. Bu da göstermektedir ki, Arendt'in politika ve yurttaşlık anlayışının temellerini anlamak için, öncelikle onun bu kavramları oluşturmak için başka hangi kavramsal patikaların izini sürdüğünü bilmek gerekmektedir. Bu kavramların en önemlilerinden olan çoğulluk, eylem, doğumluluk, iktidar, özgürlük ve kamusal alan kavramlarına başvurmadan, Arendt'in politika ve yurttaşlık anlayışından söz etmek neredeyse imkansızdır. Zira, birbirinden analitik olarak ayrılan bu kavramlar, Arendt'in

²¹ Bkz. (16), HANSEN, 7.

eserlerinde birlikte dokunmuş, içiçe geçmiş, dolayısıyla birbirinden ayrı düşünülemez kavramlardır. Söz konusu durum, Arendt'in düşüncesinin bir örümcek ağı gibi sıkı ve düzenli örülmüş yapısını gözler önüne serdiği gibi, onu anlamayı da zaman zaman güçleştirmektedir.

Bugün Arendt üzerine çalışan pek çok teorisyenin üzerinde uzlaşmadığı ve farklı yorumlar yaptığı Arendt'in politika ve yurttaşlık anlayışını anlamaya çalışmak, Arendt'in bu konulara yaklaşımının günümüz geç kapitalist toplumlarında demokrasinin sınırları ve yurttaşlık tartışmalarına ne gibi özgün katkılarda bulunabileceğini çıkarsamak için, tezin bu bölümünde bazı temel kavramlar üzerinde durulacaktır. Bu temel kavramlar, ikinci ana bölümde politika ve yurttaşlığın mekânı olarak Arendtçi kamusal alan yaklaşımından bahsedebilmemiz için de gerekli zemini oluşturacaktır.

Arendt'in siyasi ontolojisinin temelini oluşturan "çoğulluk", değineceğimiz kavramlardan ilkidir. Arendt'e göre insan olmak demek, bize benzeyen ve aynı zamanda bizden tamamen farklı, bambaşka insanlarla birlikte yaşamak demektir. İnsanlık durumunun en temel unsuru, politik yaşamın en olmazsa olmaz koşulu olan çoğulluk, Arendt'in tüm siyasi felsefesini üzerine inşa ettiği bir kavram olduğundan, temel kavramlar içinde ilk başta ele alınacaktır.

Çoğulluktan ayrı düşünülmesi neredeyse imkansız olduğu için çoğulluk başlığı altında ele aldığımız "doğumluluk" ve "eylem" kavramlarına, diğer iki temel kavram olarak bu bölüm başlığı altında değinilecektir. Çoğulluk Arendt'te nasıl ki eylemin ve politikanın önkoşuluysa; doğumluluk da Arendtçi eyleme devrimci niteliğini veren, yeryüzünü yeni ve öngörülemeyen her şeye hazırlayan bir insani özelliktir. Bu sebeple eylem ve doğumluluk aynı başlık altında ele alınmıştır.

Öte yandan eylem Arendt'in siyasi felsefesinde, filozofların yaşamına işaret eden *vita contemplativa* karşısında değer kazandırmak için uğraştığı emek, iş ve

eylemden oluşan *vita activa* içindeki en önemli etkinliktir ve eğer Arendt'in düşüncesini yukarıda belirttiğimiz gibi bir örümcek ağı şeklinde gözümüzde canlandırıcaksak, eylem tam da o örümcek ağının göbeğini, merkez noktasını oluşturur. Bu yüzden eylem ayrıca ele alınmayı, *vita activa*'yı oluşturan diğer iki etkinlik olan emek ve işten farkıyla birlikte değerlendirilmeyi hak etmektedir. Yine çoğulluk başlığı altında değineceğimiz *vita activa*'nın üç etkinliği içinde eylem, bu yüzden ayrıcalıklı bir şekilde farklı boyutlarıyla, derinlemesine ele alınmaya çalışılmıştır.

Arendt'in politika anlayışı içinde çok önemli olduğu kadar, aynı zamanda özgün bir kavram olan kolektif iktidara ise, bu bölümde, geleneksel baskıcı iktidar anlayışıyla karşıtlığı içinde değinilmiştir. Geleneksel yaklaşımın egemenliğe dayalı iktidar anlayışının karşısında Arendt'in kolektif iktidar yaklaşımı, şiddet ve egemenlikten uzak, söz verme ve bağışlama üzerinden işleyen, kolektif eylem sayesinde özgürleşmeye dayanan çoğul bir iktidardır. Bu bölüm, Arendt'in politikaya yaklaşımını ve doğrudan katılıma önem veren yurttaşlık anlayışını etkileyen bir kavram olarak iktidarın; çoğulluk, doğumluluk, eylem ve iktidarın yani tüm bu kavramları tek bir potada eritirsek Arendtçi politikanın mekânı olan kamusal alana bağlanmasıyla sona erecektir.

2.1. Çoğulluk: Politik Yaşamın Koşulu

*“Çoğulluk, insani eylemin koşuludur.”*²²

Arendt'in siyaset teorisine en büyük katkılarından biri “politikanın mükemmelliği”ne dikkat çekmesi²³, politikaya modern çağda kaybettiği değeri yeniden kazandırmak istemesidir. Bu eksende düşünüldüğünde, Arendt için politikanın anlamı kadar –ki bunu daha sonra detaylıca ele alacağız- politik yaşamın,

²² Hannah ARENDT, *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, 37.

²³ George KATEB, “Political Action: Its Nature and Advantages”, 130.

diğer bir deyişle “iyi yaşam”ın koşulunun ne olduğu sorusu da önem kazanır. Arendt *İnsanlık Durumu*’nda buna çok net bir yanıt verir: “...bütün politik hayatın koşulu...çoğulluk (plurality) durumu”dur.²⁴

Arendt’e göre, insan olarak içine doğduğumuz bu dünyada bulunan herşeyin ortak yönü *görünür* oluşudur. Bir şeyin görünür olması, beş duyu organımızla algılanabiliyor olması demektir. Görüp işittiğimiz, tadıp koklayabildiğimiz, dokunabildiğimiz herşey görünür olmakla birlikte, görünür olmanın olmazsa olmaz bir koşulu daha vardır. Bu koşul, başkalarının varlığıdır.

“Görünümleri algılayacak kimse yoksa...hiçbir şey görünemez...Bu dünyada...Varlık (Being) ve Görünüş (Appearing) örtüşür...Dünyada, varlığı bir seyirciyi öngörmeyen hiçbir şey ve hiç kimse yoktur.”²⁵

Arendt, varlığın bir seyirciyi (spectator) gerekli kıldığını, tekil halde bu dünyada hiçbir şeyin varolamayacağını söylerken, tam da insanın çoğulluk durumuna işaret etmektedir. Varlığın önkoşulu görünümse o zaman, “çoğulluk, yeryüzünün yasasıdır.”²⁶ Varlığa kendi gerçekliğiyle beraber dünyanın gerçekliğini garanti eden şey, başkaları tarafından görülüp işitilmek, yani çoğulluktur. Bu açıdan çoğulluk, başlangıçtan itibaren insanın varoluşuna içkin ontolojik bir kategoridir.²⁷

Sokratik diyalog anlayışına yaslanan Arendt’te, düşünme faaliyeti bile çoğul bir etkinliktir. Görünmez olan düşünce, görünürleşmek için konuşmanın varlığına ihtiyaç duyar. Arendt’e göre düşünme münzevi olmakla birlikte, yapayalnız bir

²⁴ Bkz. (22), ARENDT, 36.

²⁵ Hannah ARENDT, *Life of the Mind-Thinking*, 19.

²⁶ A.g.k., 19 ve 187.

²⁷ Neve GORDON, “On Visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault”, 136 ve bkz. (10), MCGOWAN, 27. Gordon, çoğulluk ve görünürlük (visibility) arasında sıkı bir ilişki olduğuna dikkat çeker. İnsan varoluşunun ontolojik koşulu olan çoğulluk sayesinde, söz ve eylemlerimiz başkaları için görülür-işitilir hale gelir. Bu açıdan eylemin ve konuşmanın ön koşulu görünür olmak, görünümdür. Bu noktada “görünüm” ve “görünürlük” arasındaki ilişki aşikardır. Gordon, görünürlüğün iktidar ve direnişin önkoşulu olduğunu söyler. Görünürlükten yoksun olduğunda iktidar iktidar olmaktan, direniş ise direniş olmaktan çıkacaktır. Bkz. a.g.m., 137.

etkinlik değildir. İnzivada da neticede kendi kendimizin yoldaşlığına sığınırız. Düşünen kişinin düşüncesi, kendiyle sessiz bir diyalog şeklinde ilerler.²⁸ *İki-içinde-bir* (two-in-one) olarak adlandırılan bu Sokratik diyalog, kendi içsel çoğullumuzdan hareketle sınırsız bir çoğulluk durumuna işaret eder: “İnsanlar diğer tüm dünyasal varlıklar gibi sadece çoğul olarak varolmakla kalmazlar, bu çoğulluğun işaretini de kendi içlerinde taşırlar.”²⁹ İnsanın öz itibarıyla çoğul halde bulunuşunu, bu içsel çoğulluk durumundan daha güçlü ispat eden bir gösterge yoktur.

Arendt'in çoğulluk nosyonunun düşünsel kökeninin Heidegger'in *Varlık ve Zaman* adlı eserinde kullandığı bir kavram olan “*Mitwelt*” (*with-world*), yani “birlikte dünya” ve “başkalarıyla birlikte varoluş”dan (*being-with-others*) kaynaklandığı pek çok kaynakta belirtilmektedir.³⁰ 1924-25 yılları arasında Marburg Üniversitesi'nde felsefe okuyan Arendt, aynı dönemde bu üniversitede felsefe hocası olan Heidegger'in hem öğrencisi hem de sevgilisi olmuştur. Bu yüzden Arendt'in ontolojisinin kurucu pek çok kavramı da Heidegger'in düşüncesinden beslenmiştir. Seyla Benhabib, Arendt'in Heidegger'e olan düşünsel borcunu 1954 yılında, daha sonra “Son Dönem Avrupa Felsefi Düşüncesinde Politikaya Duyulan İlgi” (*Concern With Politics in Recent European Philosophical Thought*) olarak adlandırılan bir ders anlatımı esnasında ifade ettiğini belirtir. Bu derste Arendt, Heidegger'in politik düşüncesini anlamak için onun “dünya” (*world*) kavramını iyice analiz etmek gerektiğini öne sürmüştür. Arendt'e göre Heidegger, *Dasein*'i “dünyada varlık” (*being-in-the-world*) olarak konumlandırarak, filozofların politikaya karşı eski önyargılarını kırmış ve politikanın alanı hakkında düşünceleri için bir imkan yaratmıştır.³¹

²⁸ Bkz. (25), ARENDT, 185 ve 187.

²⁹ Hannah ARENDT, “Philosophy and Politics”, 88. Bu metin boyunca, Arendt'in Türkçeye çevrilmemiş yapıtlarından alıntıladığım tüm pasajlarla yararlandığım İngilizce kaynaklardan yaptığım doğrudan alıntıların çevirisi bana aittir.

³⁰ Bkz. Dana R. VILLA, **Arendt and Heidegger: The Fate of the Political**, 122-123 ve bkz. (8), BENHABIB, 53 ve 107.

³¹ Bkz. (8), BENHABIB, 51. Jeffrey Andrew Barash, aynı konuşma esnasında Arendt'in Heidegger'i felsefi doğruyu kamu alanından yalıtarak ele aldığı için eleştirdiğini söylemektedir. Dolayısıyla Heidegger, her ne kadar Batı metafizik geleneğine karşı hareket etmeye çalışsa da yine aynı gelenek

Heidegger'deki *Dasein* (*being-there*) sözcüğünün Türkçedeki tam karşılığı “orada-varlık”tır. Orhan Tekelioğlu, bu kavramı en doğru karşılayacak çevirinin “temel insanlık hali” olduğunu söyler. “Dasein, insan’ı da kapsayan, temel insanî haldir.”³² Oruç Aruoba ise köken itibariyle “burada/şurada olma” anlamına gelen ve Almanca’da “varoluş” anlamında kullanılan bu sözcüğün Heidegger’de, “her biri ayrı bir kişi olan öteki bütün insanlardan apayrı, biricik ve örneksiz, bir defalık ve geçici olan... ‘varlık’ türü” anlamında kullanıldığını belirtmektedir.³³ Dünyada-varlık olarak *Dasein*, yapma edimiyle (*poiesis*) üretilmiş maddi nesnelere farklı olarak kendi varlığının kaynağı, “kendi” olma vasfını taşıyan bir varlıktır. Dünyada “şeyler” olduğu gibidir, ancak *Dasein* “varolur”.³⁴ *Dasein* için dünyada-varlık’ın dünyası bir “birlikte dünya”dır (*with-world/Mitwelt*). Bu dünyada varoluş Heidegger’e göre, başkalarıyla birlikte varoluş (*being-with-others*) anlamına gelmektedir. Dünyada-varlıklar olarak, tıpkı bize benzeyen başkaları arasında yaşarız.³⁵ Arendt’in çoğulluk kavramının kökeni de işte burada, *Dasein*’in bu dünyada başkalarıyla birlikte bulunma koşulundan kaynaklanmaktadır. Benhabib’in Heidegger’den aktardığı gibi, “Dünya hiçbir zaman sadece tek bir kişinin etrafında dönen bir dünya olmamıştır; bu dünya aynı zamanda her zaman başkalarıyla da paylaştığımız bir dünyadır.”³⁶

Heidegger, her ne kadar başkalarıyla birlikte varoluşu *Dasein*’in kurucu boyutu olarak görse de, insan olmanın anlamının sergilendiği en otantik durum *Dasein*’in çoğulluk durumu değil, ölüme-doğru varlık ya da ölüme-yazgılı varlık (*being-unto-death*) olma durumudur. Çoğulluk biçimleri Heidegger’e göre otantik olamazlar, zira bu biçimler gündelik yaşamın gürültüsü içinde *Dasein*’in düşüşünü, anonim bir “insan”lık tecrübesi içinde yokoluşunu temsil ederler. Bu yüzden

İçinde yol almaktadır. Bkz. Jeffrey Andrew BARASH, “M.Heidegger, H.Arendt ve Anımsamanın Politikası”, Çev. Sanem Y.Öge, 69.

³² Orhan TEKELİOĞLU, “Haller, Şiir Hali ve *Dasein*”, 40-41.

³³ Oruç ARUOBA, “Heidegger Üzerine Üç Soru”, 98.

³⁴ Richard WOLIN, “Hannah Arendt: Kultur, ‘Thoughtlessness’, and Polis Envy”, 223.

³⁵ Bkz. (30), VILLA, 122.

³⁶ Bkz. (8), BENHABIB, 53. “The world is never just the world around one, it is always also the world we share with others.”

Heidegger’de kamusalılık, düşüü, herşeyin belirsizleşmesini simgeler.³⁷ Arendt’te ise kamusalılık, çoğullukla birlikte politikanın ve eylemin ön koşuludur.

2.1.1. Eşitlik ve Farklılık Olarak Çoğulluk

Heidegger’deki olumsuz anlamına karşılık Arendt’te çoğulluk, insanın varoluşuna içkin ontolojik bir kategori olarak karşımıza çıkar. Çünkü, yukarıda da anlatıldığı gibi, bu dünyada varolan herşey görünmek zorunda olduğundan, başkalarının varlığı olmadan varlık mümkün değildir. Bir kimsenin veya şeyin varlığı ancak, bir başkası tarafından farkedilmesi, görülmesi, işitilmesi, vs. koşuluyla gerçeklik kazanır.

“İnsanlara dünyanın gerçekliğini garanti eden şey, (bu gerçekliğin) herkese görünmesidir, çünkü herkese görünen şeye varlık deriz ve bu görünümünden yoksun olan her ne varsa...bir hayal gibidir, gelir ve geçer.”³⁸

Arendt’e göre eylemin ve konuşmanın temel koşulu olan insanî çoğulluğun, eşitlik ve farklılık olmak üzere iki niteliği vardır.³⁹ Eşitlik, insan olmaktan kaynaklanır. Bu açıdan, insan olma vasfıyla herkes birbirinin aynıdır. Ancak Arendt şunu da eklemeyi edemez: Eğer insanlar birbirlerinin kopya edilebilir suretleri olsalardı, insanın doğası herkes için bir olsaydı, eylem tüm anlamını yitirir “...genel davranış yasaları bakımından gereksiz bir lüks, kaprisli bir müdahale olurdu.” Bu yüzden aynılığımız ve eşitliğimiz, salt insan olmamızdan, aynı ortak dünyayı paylaşıyor olmamızdan kaynaklanan bir aynılık ve eşitlikten ibarettir. Farklılığımız ise, “...şimdiye dek yaşayan, yaşayacak başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağı(mız) tarzda (bir) insan” olmamızdan kaynaklanır.⁴⁰

³⁷ A.g.k., 53.

³⁸ Bkz. (22), ARENDT, 290.

³⁹ A.g.k.. 258.

“İnsanın, olan her şeyle paylaştığı ötekilik ile, (sadece) canlı olan şeylerle paylaştığı farklılık, onu benzersiz kılar ve (bu) benzersiz varlıkların çoğulluğu paradoksal olarak, insanî çoğulluğu oluşturur. Konuşma ile eylem, bu benzersiz farklılığı ortaya serer. Bu yolla insanlar basitçe farklı olmak yerine, farklılıklarını açık seçik hale getirirler; insanların birbirlerinin karşısına salt fiziksel nesnelere olarak değil ama insan sıfatıyla çıkma halleridir bunlar.”⁴¹

Arendt'e göre, başkalarının varoluşunu, çoğulluk durumunu şart koşan konuşma ve eylem vasıtasıyla kendimizi farklılıklarımızla birlikte insani dünyaya dahil eder, konuşma ve eylemimizle insan sıfatını hak ederiz. Kim olduğumuzu, benzersizliğimizi diğerlerine göstermenin tek yolu “birlikte eylemek”tir. Eylem sırasında biricikliğimizi, farklılıklarımızı ortaya koyar; bir yandan da hepimizi ilgilendiren ortak meseleler hakkında kanaat oluşturarak, bir anlaşmaya varmaya çalışırız. İşte Arendt'in siyaset teorisinin ayırtedici yanı da, Arendtçi eylemin bu niteliği, aynı anda hem bireyselleştirici hem de toplumsallaştırıcı bir etkinlik olmasıdır.⁴² Arendt bir yandan her insanın biricikliğine dikkat çekerken, bu biricikliğin kendini ancak ve ancak diğerleriyle birlikte eyleyken ortaya çıkartabileceğini söylemektedir. Yani kişi bireyleşirken, bir yandan da toplumsallaşmaktadır. İkisi birbirini dışlamaz, tersine her ikisi de birbirinin varoluş koşuludur. Bu yüzden Benhabib, toplumsallaşma ve bireyselleşmenin Arendt'te aynı madalyonun iki yüzü gibi olduğunu belirtmektedir.⁴³

İçinde yaşadığımız ortak dünyanın her birimize farklı görünmesinin nedeni de yine, bizim bu dünya içinde diğerlerinden bambaşka insanlar olarak varolmamız ve bakış açılarımızın, duruş noktalarımızın birbirinden apayrı ve biricik olmasıdır. Bu dünya kendini hepimize bambaşka bir şekilde açar ve hepimiz onu bize kendini açtığı biçimiyle tanır, biliriz. Dünya da dolayısıyla, tıpkı insanlar gibi, objektifliği ve herkes için ortak bir dünya oluşuyla aynıyken, hepimize bambaşka bir biçimde açılması dolayısıyla farklıdır. Yani insanî varoluşun ve ortak dünyanın temel

⁴⁰ A.g.k., 37.

⁴¹ A.g.k., 259.

⁴² Bkz. (19), DISCH, 34.

özelliği olan çoğulluk, paradoksal biçimde “farklılık içinde aynılık”tır. Farklılık içinde birlikteliğe vurgu yapan Arendt bize dağınık ve ayrı durursak güçlü olamayacağımızı söyler. Ama aynı zamanda aynılık ve homojenlik uğruna farklılıkları bastırıp dışlarsak da güçlü olamayacağımızın altını çizer.

Arendt’e göre 20. yüzyılın totaliter hareketleri de bu insanî çoğulluk durumuna bir saldırı niteliğindedir. İnsanın biricik farklılığıyla ortaya koyduğu kimliği ve dolayısıyla düşünme ve eyleme kabiliyeti, totalitarizm için en büyük tehlikeyi oluşturmaktadır. “Kim”liklerin silinerek, herkesin bir *tabula rasa*’ya* dönüştürüldüğü, düşünme, yargılama ve eyleme gücünü yitirdiği, insanların kendi özel alanlarının kabuğu içinde birbirlerinden şüphe ederek ve korkarak yaşadığı bir dünya, totalitarizmin dünyasıdır. Birbirleriyle konuşarak ve eyleyerek, bir ortaklaşalık içinde bu dünyanın gerçekliğine ve anlamına dair tecrübe edinen insanlar, çoğul halde sahip oldukları gerçeklik algısını da bu köksüzlük ve dünyasızlık hissi içinde yitirirler.

Çoğulluk, bu haliyle, insanların salt birarada bulunması anlamında basitçe bir birliktelik durumu değildir. En temel koşul elbette biraraya gelmek olsa da, esas vurgu eşitlik ve farklılıklarımız temelinde birbirimizle giriştiğimiz ilişki üzerinedir. Bize tamamen yabancı olan insanlarla girdiğimiz bu ilişki, onların “ötekiliğini”, farklılıklarını tanımamız üzerinden şekillenir ve bu sayede hiç tanımadığımız insanlarla bile politik bir dayanışma içine girebiliriz.⁴⁴ Konuşma ve eylem üzerine kurulu bu ilişki sayesinde “kim”liğimizi ortaya koyar, kanaatlerimizi paylaşır, bir yargıda bulunarak kararlar alır ve harekete geçeriz. Çoğulluğun “yığın”a dönüşmemesi, bu öznelerarası ilişkiye bağlıdır.

Şu ana kadar ele aldığımız haliyle Arendt’te ilk olarak çoğulluk kavramının ontolojik bir kategori, yani insanların bu dünyada varolma halinin –insanlık

⁴³ Bkz. (8), BENHABIB, 110.

* Boş levha

⁴⁴ Phillip HANSEN, “Hannah Arendt”, 27.

koşulunun- kendisinden kaynaklanan bir durum olduğundan bahsettik. İkinci olarak, çoğulluğun insanın varoluşuna içkin iki özelliği olan eşitlik ve farklılık boyutu üzerinde durduk. Şimdi de *vita activa*'yı yani "aktif yaşam"ı meydana getiren üç temel insanî etkinlikten, emek (labour), iş (work) ve eylem (action)'den bahsetmeden ve bu etkinlikler arasında Arendt'in "özgürlüğün tecrübe alanı"⁴⁵ olarak tanımladığı eylemin ayrıcalıklı yerine değinmeden önce, insani varoluşun ve çoğulluğun ayrılmaz bir parçası olduğu gibi, eylemi de mümkün kılan doğumluluk (natality) kavramına değineceğiz.

2.1.2. Eylem ve Doğumluluk

*"Ne daha önce ne de daha sonra- insanlar eylemde buldukları sürece özgürdürler..."*⁴⁶

Ütopyalarını kaybetmiş bugünkü (post)modern toplumlar için, Arendt'in en vaadkâr, en pırıltılı kavramının doğumluluk olduğunu söylemek hiç de yanlış olmayacaktır. Arendt'in düşüncesinde tıpkı çoğulluk gibi temel bir kilit kavram olan, öte yandan yeni bir sözcük olmanın ötesinde felsefî doktrin açısından da yeni bir katkı, yeni bir kategori olan doğumluluk⁴⁷, Canovan'ın *İnsanlık Durumu*'na yazdığı önsözde belirttiği gibi, bize "insanın doğurganlığını ve başlangıç mucizesini hatırlatması"yla, belki de bu kitabın en yüreklendirici mesajını vermektedir.⁴⁸

İnsanlık Durumu'nun daha ilk sayfalarında karşımıza çıkan *doğumluluk* kavramı, *ölümlülük*le birlikte "insani varoluşun en genel durumu"na tekabül eder. Doğum ve ölüm, doğumlu ve ölümlü olmak, insanın varoluşuna içkin niteliklerdir.

⁴⁵ Bkz. (17), ARENDT, 199 ve (17), ARENDT, 146.

⁴⁶ A.g.k., 207 ve a.g.k., 153.

⁴⁷ Hans Jonas, "Acting, Knowing, Thinking: Gleanings from Hannah Arendt's Philosophical Work", **Social Research**, 44'ten aktaran Martin LEVIN, "On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt: A Note", 530, 9. dipnot. Craig CALHOUN ve John MCGOWAN'ın dediğine göre, Arendt *natality* kavramını yeni doğum ve yeni başlangıçlar anlamına gelecek şekilde Augustine'den ödünç almıştır. Bkz. "Introduction: Hannah Arendt and the Meaning of Politics", 5. Ayrıca Augustine'de başlangıç kavramı ve özgürlükle ilişkisi için bkz. (17), ARENDT, 226 ve (17), ARENDT, 167.

Bu dünyaya doğarak her birimiz yeni bir başlangıç yaparız. Doğumluluk kavramının doğumdan farkı da bu noktada ortaya çıkar: Doğumluluk, sadece biyolojik anlamda doğmak değil “ikinci bir doğuş”⁴⁹; kendimizi içine söz ve edimlerimizle dahil ettiğimiz bu dünyada yeni başlangıçlarda bulunabilmek demektir. Dolayısıyla doğumluluk, doğumla ilişkili olmakla birlikte, Arendt’in esas olarak eylemin doğasını açıklamak için kullandığı bir kavramdır.

Lisa J. Disch de doğumluluk kavramının özgünlüğüne dikkat çekerek, kavramın Arendt’in politik jargonundaki yerine değinir. Disch’e göre “*natalite*” kavramını biyolojik doğum gibi düşünmek, Arendt’in özgünlüğünün gözden kaçırılmasına yol açar, çünkü *natalite* ne biyolojik bir sürecin kaçınılmaz sonucu ne de toplumsal koşullarla ortaya çıkan aynı şekilde kaçınılmaz bir neticedir.⁵⁰ Arendt’te *natalite*, insanın eylemiyle kendi gerçekliğini bu dünyaya dayattığı bir “ikinci doğuş”tur. İnsanın bu dünyaya ilk doğuşu iradi olmayan biyolojik bir sonuçken, ikinci doğuşu Disch’in yorumuyla, dünyaya geldikten sonra aldığımız eğitimin sonucunda ortaya çıkan yeni bir şeye başlayabilme yetisini ifade etmektedir.⁵¹

Arendt, her ne kadar *vita activa*’ya ait üç etkinliğin de kökeninin doğumlulukta bulunduğunu söylese de, bu üç etkinlik arasında eylemin insanın doğumluluk durumuyla ayrıcalıklı bağına vurgular:

“...doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın kendini bu dünyada duyurabilmesi, sadece, yeni doğmuş biri yeni bir şeye başlama, yani eyleme yeteneğine sahip olduğu için mümkündür.”⁵²

⁴⁸ Margaret CANOVAN, “Önsöz”, Çev. Bahadır Sina Şener, 22.

⁴⁹ Bkz. (22), ARENDT, 259.

⁵⁰ Bkz. (19), DISCH, 32-33.

⁵¹ Disch, bu yorumu yaparken Arendt’in *Between Past and Future* adlı kitabındaki, Türkçe baskıya çevrilmeyen “Eğitimde Kriz” (The Crisis in Education) adlı makalesine gönderme yapıyor. Arendt burada eğitimin anlamının, çocuklarımızın elinden öngörülmesi imkansız yeni bir şeye başlama şansını almak değil, onları önceden böylesine öngörülemez ortak bir dünyayı yeniden yaratma görevine hazırlamak olduğunu söylüyor. Bkz. (17), ARENDT, 196.

⁵² Bkz. (22), ARENDT, 37.

Arendt'te üç insani etkinlikten emek, biyolojik yaşama yani yaşamın zorunluluklarının üretimine tekabül ederken; iş, dünyalılığa (*wordliness*) işaret ederek bu dünyada kalıcı şeyler üretmek yoluyla fanîliğe karşı bir teminat yaratmakta; Arendt'in deyişiyle, "...ölümlü hayatın beyhudeliğine ve insanî zamanın uçurluğuna bir kalıcılık ve süreklilik kazandır(maktadır)."⁵³ Eylem ise, iş ve emekten farklı olarak, yalnız ve yalnız insanlar arasında ve insanlarla birlikte mümkün olduğundan çoğullukla; eylemin sonuçlarının öngörülemez olması itibariyle de insanın doğumluluk durumuyla ilişkilidir. Öyle ki Arendt'te "yeni bir şeye başlamak", eylemek anlamına gelmektedir.⁵⁴ Hem eylem hem de doğum, yeni bir başlangıçtır ve bu özellikleriyle her ikisi de öngörülemez, sonuçları önceden kestirilemez olandır. Tıpkı doğumla dünyaya başka kimseye benzemeyen yeni bir insanın gelmesi gibi, eylem de bu dünyada öngörülmesi imkansız olayların pimini çeker. Yeni bir başlangıç olarak eylemden "...daha önce olmuş hiçbir şey beklenemez".⁵⁵ Bu yönüyle eylem, bir "mucize"dir zira, beklenmedik olanı, umulmayı meydana getirir. Arendt yeni ve benzersiz olanın, eylemin ve doğumluluğun mucizevî yanını vurgulamak için şöyle der:

⁵³ A.g.k., 37.

⁵⁴ Yunan ve Latin dillerinde "eylemek" sözcüğünün anlamını iki ayrı fiilin karşıladığından bahseden Arendt'e göre, eylem ve doğumluluk arasındaki ilişki yine "başlangıç" kavramında kilitlenmektedir. Yunanca "başlamak", "önayak olmak", "hakim olmak" gibi anlamlar içeren *archein* ve Latince "bir şeyleri harekete geçirmek" anlamına gelen *agere* fiillerine tekabül eden "eylemek", "yeni bir şeylerin dünyaya girmesi" anlamına gelmektedir. Öte yandan Yunanca'da *prattein*, "kotarmak", "bitirmek", "erişmek" anlamına gelirken; Latince'de *gerere*, geçmiş olayların sürekliliğini sağlamak anlamına gelmektedir. Bkz. (22), ARENDT, 260 ve (17), ARENDT, 224. Ancak Canovan, Arendt'in bu konuya dikkat çekmesinin ardında, eyleme içkin olan başlangıç'a vurgu yapmaktan öte bir şey yattığını söyler. Arendt, hiçbir liderin ya da kahramanın tek başına hareket edemeyeceğine, sadece yönetmekle yetinemeyeceğine dikkat çekmektedir. Arendt'e göre inisiyatif alan her kişi sorumluluk alarak eyleme kendisi de katılmak zorundadır ve bunun yanında eyleminde ne olursa olsun yoldaşlarına bağımlıdır. Tek başına eylem olmaz. Bu haliyle eylemin en ayırddedici karakteri çoğulluktur. Bkz. Margaret CANOVAN, **Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought**, 141. Gerçekten de Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*'da bu iki ayrı fiile değindikten sonra, yeni bir şeye başlama yani eyleme kapasitesine sahip olabilmek için insanların, kendilerini yaşamın zorunluluklarından kurtarabilmiş, kölelerinin ve ailelerinin üzerinde egemenliğe sahip insanların olmaları gerektiğini söyler. Yine de bu insanlar sadece "egemenler arasında egemen"dirler zira yeni bir şeye başlamak, eylemde bulunabilmek için akranları ile birlikte hareket etmek, başkalarının yardımını almak zorundadırlar. "...başkalarının yardımı olmadan egemen, başlatıcı ve öncü olunamayacağı gibi,...başlatılan şeyin kotarılması, eriştirilmesi olan eylem de varolamaz." Bkz. (17), ARENDT, 225.

“...yeni, daima bir mucize kılığında ortaya çıkar. İnsanın eyleyebilir olması, ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilir olması demektir. Böyle bir şey her insanın benzersiz olmasından ötürü mümkündür, öyle ki her doğumla benzersiz biri dünyaya gelir.”⁵⁶

Eylem, yeni bir başlangıç olma niteliğiyle, insan yaşamını kuşatan “otomatik süreçleri”, yani olayların normal seyrini kesintiye uğratarak beklenmedik olanı yaratır. Bu beklenmedik olan şey, mucizenin kendisidir. Arendt “şayet eylem ile başlamanın/başlangıcın özünde aynı oldukları doğrusa...” der, buradan şu sonucu çıkartabiliriz: O zaman “mucizeler ortaya koyma yetisinin de insanî yetiler dahilinde olması gerekir.” Çünkü her yeni doğumla ve her yeni başlangıçla (eylemle) dünyaya “sonsuz ihtimal” durumu dahil olmaktadır. Arendt’e göre yeryüzünün ortaya çıkmasından organik yaşama dek bütün varoluşumuz, aslında bu mucizelere yani “sonsuz ihtimaller” zincirine bağlıdır.⁵⁷ Mucizenin kalbinde yatan şey zaten bu beklenmedik olma durumudur. İnsan da eyleminin beklenmedik olanı yaratma potansiyeliyle dünyaya başlangıcın mucizesini sokar. Bu açıdan mucize, doğa üstü değil, insanlık durumuna içkin bir olaydır.

Tarihin sonunun ilan edildiği, neo-liberalizmin zaferinin kutsandığı ve tüm ütopyaların, daha doğrusu “daha iyi bir gelecek” hayalinin rafa kaldırıldığı, insan öznelerin dönüştürücü ve mucizevî gücünün gözardı edildiği günümüzde, Arendt’in eylem ve doğumluluk durumu arasında kurduğu bu ilişki, insan eyleminin öngörülemezliği ve beklenmedik olanı yaratma kabiliyetini ön plana çıkartmasıyla politik açıdan büyük öneme sahiptir. Arendt’in bugünün somut politik sorunlarının çözümüne yönelik en büyük katkısı belki de burada, insan eyleminin mucizevîliğine duyduğu inançta yatmaktadır. İnsanların kendi kaderlerini tayin edebilme ve kendilerine ait bir dünya kurabilmelerinin, özgürlük ve eylem gibi iki mucizevî yetiden kaynaklandığını düşünen Arendt’e göre “...insanın hem bir başlangıç hem de bir başlatan olduğu dikkate alınmadan bakıldığında yarının düne benzeme olasılığı,

⁵⁵ Bkz. (22), ARENDT, 261.

⁵⁶ A.g.k., 261.

ezici bir olasılıktır.”⁵⁸ İnsan, mucizeler gerçekleştirmeye muktedir olan inisiyatif sahibi bir varlıktır ve eylemiyle yaşamın döngüselliğini, gündelik hayatın rutinini kesintiye uğratarak “yarının düne benzeme olasılığını” ortadan kaldırabilir.⁵⁹

“Mucizeleri gerçekleştirenler insanlardır; özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi bir çifte ihsan sayesinde ki insanlar kendilerine ait bir gerçekliği kurmaya muktedirlerdir.”⁶⁰

2.1.3. *Vita Activa*: Emek, İş ve Eylem

Arendt’in deyişiyle “...insani varoluşun en genel durumuyla...doğum ve ölüm, doğarlık ve ölümlülük” ile yakından ilgili olan ve bütün insani etkinlikleri kapsayan *vita activa* terimi, yeryüzünde insan eliyle yaratılmış koşullar altında yaşamak zorunda olmamızdan kaynaklanan insanlık durumuna tekabül eder. *Vita activa*’nın parçası olan üç temel etkinlik olarak emek, iş ve eylem, ölümlü bir varlık olan insanın varoluşunun bu dünyaya bağımlılığından ve ölümsüzlük arzusundan beslenir: Emek, hayatın ve türün sürekliliğini garanti altına alır; iş, insan eseri dünyanın faniliğine kalıcılık kazandırır. Eylem ise, bellek ve tarihin koşuludur.⁶¹ Bu üç etkinlik içinde eylem, çoğullukla ilişkisi bağlamında politik bir etkinliktir ve bu sebeple *vita activa*’nın en önemli kategorisidir.

Arendt’in düşüncesinde eylemin ayrıcalıklı yerini anlayabilmek için, onun iş ile emek arasında yaptığı, bizzat kendisinin “sıradışı”⁶² olarak değerlendirdiği ayrımı

⁵⁷ Bkz. (17), ARENDT, 229 ve (17), ARENDT, 169.

⁵⁸ A.g.k.. 231 ve a.g.k., 170.

⁵⁹ Arendt’in eylem kavramının insanlığa açabileceği ufuklar için Nuh YILMAZ’ın “Bir Tarihin Sonu: Şimdiki Zaman’ın Hikâyesi” başlıklı makalesine bakılabilir. Yılmaz çalışmada, Arendt’in *animal laborans*, *homo faber* ve eyleyen insan/politika yapan insan arasında yaptığı ayrım üzerinden Fukuyama’nın “tarihin sonu” tezine meydan okumakta ve bu tezin “eyleyen insan kategorisinin yok sayılması”na dayandığını belirtmektedir. Bkz. 315-317.

⁶⁰ Bkz. (17), ARENDT, 231 ve (17), ARENDT, 171.

⁶¹ Bkz. (22), ARENDT, 37 ve 57.

⁶² A.g.k., 132. Arendt’in, emek ve iş arasında yaptığı ayrımın sıradışılığı, böyle bir ayrımın Marksist geleneğe tamamen yabancı olmasından kaynaklanmaktadır. Arendt, bu ayrımı –“bedenimizin emeği

anlamak gerekir. Emek, iş ve eylem arasındaki bu ayrım, kamusal alan ve özel alan ayrımıyla birlikte, *İnsanlık Durumu*'nun yapısal kurgusunu oluşturmaktadır.⁶³ O yüzden bu bölümde, Arendt'in *İnsanlık Durumu* kitabı ve "Emek, İş, Eylem" (Labor, Work, Action) başlıklı makalesinde *vita activa*'nın etkinlikleri arasında yaptığı üçlü ayrım üzerinde durulacak ve bu ayrıma yöneltilen eleştirilere değinilecektir.⁶⁴

2.1.3.1. Emek ve İş

2.1.3.1.1. "Bedenimizin Emegi" ve *Animal Laborans*

"Emek; büyümesi, metabolizması ve mukadder çöküşü, yaşam süreci içerisinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen hayati zorunluluklara bağlı insan bedeninin biyolojik (yaşam) sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir."⁶⁵

ve elimizin işi"- Locke'a (Second Treatise of Civil Government, kısım 26) borçlu olduğunu belirtmektedir. Bkz. a.g.k. 133.

⁶³ *İnsanlık Durumu*'nun "içindekiler" bölümüne göz atmak bile, kitabın maksadını ve kurgusunu anlamaya yetmektedir. Birinci bölümde "İnsanlık Durumu" başlığı altında genel olarak *vita activa* terimini açıklayan Arendt, ikinci bölümü kamusal, özel ve toplumsal alan arasındaki ayrımı tartışmaya ayırır. Bundan sonraki üç bölüm ardarda "Emek", "İş" ve "Eylem" başlıklı bölümlerdir. Arendt son olarak modern çağda *vita activa*'nın yerini tartışarak kitabı sonlandırır. Yine de "Emek" başlıklı üçüncü bölüme başlamadan hemen önce Arendt, niyetinin "*vita activa*'nın etkinliklerine dair son noktayı koyacak bir çözümlemeye girişmek" olmadığını söyler. Arendt'in asıl niyeti "...bu etkinliklerin siyasi anlamlarını belli bir güven ölçüsüyle belirlemeye çalışmaktır." Bkz. a.g.k., 130.

⁶⁴ Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought* isimli kitabında, Arendt'te emek kavramının niteliklerini sadece *İnsanlık Durumu*'ndan değil, Arendt'in "Labor, Work, Action" başlıklı bir makalesinden yola çıkarak anlatır. Bunun nedenini ise şöyle açıklar: Canovan'a göre *İnsanlık Durumu*'ndaki "Emek" başlıklı bölümün asıl konusu Arendt'in emek teorisi değildir. Burada Arendt, daha çok modernliğin yükselişiyle birlikte emeğin konumundaki değişikliklerle ilgilenmektedir ve amacı insanlık durumunun biyolojik zorunluluklarla ilgili yanına dikkat çekmek olduğu kadar, modern toplumun zorunluluklar alanını, tüketim faaliyetini bu alana dahil ederek iyiden iyiye genişlettiğinin altını çizmektedir. Bu yüzden Arendt'in "emek"le ne kastettiğini anlayabilmek için, Canovan'a göre, *İnsanlık Durumu*'na değil, "Labor, Work, Action"a bakmamız gerekir. Bkz. 122 ve 125. Ben de burada Canovan'ın izlediği yolu takip ederek, *İnsanlık Durumu*'na paralel olarak adı geçen makaleden yararlanacağım. 1964 yılında yazılmış olan makale *Amor Mundi: Explorations in the Faith and Thought of Hannah Arendt*, J.W. Bernauer SJ (ed.), adlı kitapta 1987 yılında yayınlanmıştır. Ben ise burada Peter Baehr'in editörlüğünü yaptığı *The Portable Hannah Arendt* başlıklı kitaptaki versiyondan yararlandım.

İnsanlık Durumu'nun birinci bölümünün daha ilk sayfasında Arendt, *vita activa*'nın üç temel etkinliğinin adını koyarak, emek faaliyeti için yukarıdaki tanımları yapar. Buna göre emek (labor), hayatın ve türün yeniden-üretimine, insan yaşamının idamesine adanmış, biyolojik ihtiyaçların belirlediği temel bir faaliyettir. İnsan yaşamının ve türünün devamı için elzem olmakla birlikte emek, salt biyolojik ihtiyaçların güdümünde olması sebebiyle insanın hayvanlarla paylaştığı ve *vita activa* hiyerarşisi içinde en altta yer alan, en önemsiz ve özgürlükle bağı en az olan etkinliktir.⁶⁶ Yaşamak için en temel düzeyde yemek ve içmek durumunda olan insan, soyunun devamı için de üremek zorundadır. Ancak yemek, içmek ve üremek sadece insan değil, hayvan yaşamının da vazgeçilmez unsurlarıdır ve bu sebeple emek Arendt'te, insanın diğer tüm hayvan türleriyle paylaştığı bir etkinlik olarak insanî sayılmaz. Emek harcayan insan, bir *animal laborans* (çalışan hayvan), "...en yükseği de olsa nihayetinde yeryüzünde yaşayan hayvan türlerinden biridir."⁶⁷ Emek, canlıların biyolojik yaşamının doğum ve ölümlerle belirlenen döngüsellik içinde, "insan faaliyetlerinin en hayvanî olanıdır".⁶⁸ Bu yüzden emek, Arendt tarafından *vita activa* hiyerarşisi içinde en altta konumlandırılmıştır.⁶⁹

⁶⁵ Bkz. (22), ARENDT, 35.

⁶⁶ McGowan, emeği "insan bedeninin biyolojik (yaşam) sürecine karşılık gelen" bir etkinlik olarak tanımlayan Arendt'in, bedeni ve bedenle ilgili olan herşeyi kötüleyen Platonik ve Hristiyan geleneği takip ettiğini vurgulamaktadır. Bkz. (10), MCGOWAN, 42. Özel alanın karanlığına gizlenmesi gereken, her zaman için insan varlığının bedenle ilgili etkinlik ve özellikleri olmuştur.

⁶⁷ Bkz. (22), ARENDT, 138.

⁶⁸ Bkz. (30), VILLA, 26.

⁶⁹ Arendt, emekle tefekkür arasındaki geleneksel hiyerarşiyi tersine çeviren ve gelenekte *animal rationale*'ye ayrılmış konuma *animal laborans*'ı yükselten kişinin Marx olduğunu söyler. Bkz. (22), ARENDT, 140. 14. dipnot. Marx gerçekten de *Alman İdeolojisi*'nde şöyle demektedir: "...bireylerin ilk tarihsel eylemi, insanları hayvanlardan ayıran ilk eylem, insanların düşünceleri değil, kendi geçim araçlarını üretmeye başlamalarıdır." Bkz. Karl MARX ve Friedrich ENGELS, *Alman İdeolojisi*, Çev. Sevim Belli, 36. Aslında burada bahsedilen emek değil iştir. Geçim araçlarını üretmek *animal laborans*'ın değil *homo faber*'in işidir. Bu durum Marx'ta emek ve iş arasında bir ayrım bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Arendt'e göre Marx'la birlikte Locke ve Adam Smith de emek ile iş arasındaki ayrımı gözden kaçıran ve emeğe mülkiyetin ve tüm zenginliklerin kaynağı olarak aşırı önem atfeden teorisyenlerdendir. Bkz. a.g.k., 160-161. Elbette Arendt'in burada asıl eleştirdiği nokta, Marx'ın insanı hayvandan ayırdeden nitelik olarak emeği yüceltmesidir. Zira emek, yaşamak için zorunlu faaliyetlerin tekrarlı bir şekilde icrasına dayandığından insanı ancak diğer hayvanlar içinde bir hayvan yapabilir. Bu açıdan emeğin yüceltilecek bir tarafı olamaz. Ancak Arendt, Marx'ın erken dönem yazılarında bu şekilde *animal laborans*'ı yüceltmesinin ardından, Kapital'de insanın *animal laborans* olarak tanımının yetersizliğine dikkat çektiğini söylemektedir. Arendt *Kapital*'den şu alıntıyı yapar: "...en kötü mimarı en iyi arıdan ayırdeden şey, mimarın yapıyı gerçekte yapmadan önce tahayyülünde kurmasıdır. Her emek sürecinin sonunda elde ettiğimiz şey zaten işin başında emekçinin tahayyülünde bulunan bir şeydir." Bu, Marx'ın çelişkisidir. Zira Marx, *Theories of Surplus Value*'da da Milton'un *Paradise Lost*'u bir ipekböceğinin ipek üretmesindeki mantıkla ürettiğini söylemektedir. Bkz. a.g.k., 157. Yani Marx'ın kafasında emekle iş arasında bir ayrım asla olmamıştır.

Arendt, emekten “...daima tahammülü güç, zahmet ve sıkıntıyla, didinme ve meşakkatle ve nihayetinde insan bedeninin deformasyonu ile ilgili olmuş...” bir etkinlik olarak bahseder.⁷⁰ Emek kelimesinin etimolojik kökenini inceleyen Arendt, Avrupa’da bu sözcüğe karşılık gelen tüm kelimelerin –Latince ve İngilizce’de *labor*, Yunanca *ponos*, Fransızca *travail*, Almanca *Arbeit*- meşakkat ve mesai anlamına geldiğini, hatta doğum sancısı çekmeyi ifade etmek için de “laboring” fiilinin kullanıldığını ifade etmektedir.⁷¹ Emegin acı ve zahmetle ilişkisini anlatırken Antik Yunan’dan da örnekler veren Arendt, Aristoteles’in *Politika*’da çobanların ve bahçıvanların yurttaşlığını kabul ederken, heykeltraşların ve kölelerin yurttaşlığını asla kabul etmediğini belirtir. Zira Aristoteles bedeni fazlaca bozan, zor ve yoğun emek gerektiren işlerin, çok zaman aldığı için yurttaşlık için elverişli olmadığını düşünmektedir.⁷²

Emek, acı verici ve zahmetli bir faaliyet olduğu kadar, aynı zamanda, doğal, döngüsel, zorunlu, verimli ve özel alana ait bir etkinliktir. Emegin doğallığı ve zorunluluğu, biyolojik ihtiyaçlarla ilintili olmasından kaynaklanır. Emek olmadan ne insan yaşamı ne de insan türü varolabilir. Emegin döngüsellığı, doğanın ve insan yaşamıyla birlikte insan ihtiyaçlarının sonsuz bir tekrarla malûl olmasından

⁷⁰ Bkz. (22), ARENDT, 89-90.

⁷¹ A.g.k., 90 ile 133, 3. dipnot ve bkz. (64), ARENDT, 170. “Labor, labare (ağır bir yük altında sendelemek) ile aynı etimolojik kökten gelir; *ponos* ile *Arbeit* de ‘poverty’ (yoksulluk) ile (Yunancada *penia* ve Almandada Armut) aynı etimolojik kökene sahiptir.” Bkz. a.g.k., 90, 39. dipnot. Marx da emegi döllenmek/doğum’la birlikte kullanan emek teorisyenlerinden biridir.

⁷² A.g.k., 135. Arendt 136. sayfanın 8 no’lu dipnotunda da Hesiod’un emek ve iş (*ponos* ve *ergon*) arasında yaptığı ayırmadan bahseder. Buna göre iş, “hünerli dövüşlerin tanrısı Eris”e layık bir etkinlikken, emek diğer tüm kötülükler gibi Pandora’nın kutusundan çıkan, Zeus’un Prometheus’a verdiği bir cezadır. Hesiod, tanrıların beddualarının “ekmeğini kazanan insanlar”ın üzerine olduğunu söylemektedir. Yani emek, lanetlenmiş bir etkinliktir. Yine Arendt, bu sefer 53 no’lu dipnotta Hesiod’la Eski Ahid’i karşılaştırarak, Eski Ahid’de insanın “toprağa mukayyet olsun, baksın diye” yaratıldığını söyler. Ancak ilk günahattan sonra Havva’nın (kadının) acılar içinde doğum yapmakla cezalandırılması gibi, Adem’in (erkek) emegi de ızdıraba dönüşmüştür. İlk günahattan ötürü Adem ve Havva’nın çarptırıldığı bu cezalara içkin cinsel ayırım için ayrıca bkz. Fatmagül BERKTAY, **TekTanrılı Dinler Karşısında Kadın**, 70-71. Yine de Eski Ahid’deki bu ayırımın Antik Yunan toplumundaki iş bölümü göz önüne alındığında daha adil olduğu düşünülebilir. Zira Antik Yunan’da erkek, kamusal alana çıkarken tüm zorunlulukları hanede kadınların ve kölelerin emegine terkederek, zorunlu emegin verdiği ızdıraptan kurtulabilmiştir. Kadının bedensel ızdırabına ise yeniden-üretim sürecine tekabül eden emegin çektiği yeni bir ızdırap eklenmiştir.

kaynaklanır. Çünkü yaşamımızı sürdürebilmek için fiziksel ihtiyaçlarımızın mütemediyen karşılanması gereklidir.

“...insanın biyolojik süreci ile dünyanın gelişme ve çürüme süreçlerinin ortak özelliği, doğanın dairesel hareketinin birer parçası, dolayısıyla bitimsiz birer tekrar olmalarıdır: Bunların üstesinden gelme zorunluluğundan kaynaklanan bütün insani etkinlikler de, doğanın dairesel tekrarlarına tabidirler ve tam söylersek kendinde bir başlangıç ve son taşımazlar...emek harcama/çalışma, daima canlı organizmanın biyolojik süreci tarafından tayin edilen ve acı ve zahmeti ancak organizmanın ölümü ile biten o aynı daire içinde hareketini sürdürür.”⁷³

Emek, acı vericidir ancak bu acının kendi içindeki döngüseliği, örneğin çok çalıştıktan sonra verilen mola, üretilen şeylerin tüketimi vs. insana yaşıyor olmanın mutluluğunu tattırır. Verimliliğiyle emek, yaşamı ve türü ayakta tutmaya yetecek olandan çok daha fazla, bir artık ürün ortaya çıkartır ve bu artık, ekonomik-toplumsal gelişmenin zeminini oluşturur. Ancak emek, zorunlu bir etkinlik olarak insanı salt kendi bedeni ve ihtiyaçları üzerinde yoğunlaşmaya iterek, bizi başkalarıyla paylaştığımız ortak dünyanın meseleleriyle ilgilenmekten alıkoyar.⁷⁴ Zaten Arendt’in emeği insanî bir etkinlik olarak kabul etmemesinin asıl nedeni de budur. Kendini tekrarlayan ve farklılıktan yoksun olan emek etkinliği, iş ve eylemden farklı olarak, insan varoluşunun ontolojik koşulu olan çoğulluğu gerektirmez. Her ne kadar emekçi, başkalarıyla birlikte bulunuyor bile olsa, bu biraradalıktan kaynaklanan toplumsallık eşitliğe değil aynılığa dayandığından, varolan biraradalık farklılığı barındıran bir çoğulluk değil türdeş bir çokluktur.⁷⁵ Bu haliyle emek, yalnız ve “*siyaset karşıtı*” bir etkinliktir.⁷⁶

⁷³ Bkz. (22), ARENDT, 155-156.

⁷⁴ Bkz. (64), ARENDT, 170-173. Ayrıca güzel bir özet için bkz. (54), CANOVAN, 121-124 ve bkz. (30), VILLA, 25-26.

⁷⁵ Bkz. (22), ARENDT, 58 ve 310-311.

⁷⁶ Bkz. (22), ARENDT, 309. Arendt, iş-çiliğin siyaset-dışı bir yaşam tarzı olmakla birlikte siyaset karşıtı olmadığını söyler. Çünkü ne olursa olsun bu etkinlik türü, ürettiği dayanıklı nesnelere sayesinde bu dünyayla ilişkisini sürdürmektedir. Emek etkinliği ise tamamen siyaset karşıtıdır; “...zira insan bu

Ancak “siyaset karşıtı” bir etkinlik olmakla birlikte emeği Arendt’in tamamen değersiz bir faaliyet olarak görmediğini de belirtmek gerekir. Hansen’in altını çizdiği gibi Arendt’te emek, eylemin kendi içinde iyi olmasından farklı olarak, kendi içinde kötü ya da değersiz bir etkinlik değildir. Tam tersine, insanlık durumuna içkin temel bir koşul olarak, yaşam için zorunlu bir etkinliktir.⁷⁷ Yine de emek, ne kadar zorunlu olursa olsun, emeğin fâili olan *animal laborans* dünya dışıdır, çünkü Arendt’in deyişiyle “...emek ürünlerinin dünyada bulunma süreleri, dünyanın bir parçası olmaya yetecek uzunlukta değildir.” *Animal laborans* da yapıp ettiklerinin bu faniliği nedeniyle, emeğin paylaşılması ve aktarılması mümkün olmayan bir sürece tekabül etmesinden dolayı, “...dünyadan atılmıştır.”⁷⁸

Sadece kendi bedeninin ihtiyaç ve arzularıyla ilgilenen, tüketim nesnelere üretilip tüketerek biyolojik yaşamın doğumla başlayıp ölümle sona erecek döngüselliklerine hapsedilmiş bir varlık olarak *animal laborans*’ın dünyadan atılmışlığının nedeni, kamusal dünyayla hiç bir bağının olmamasıdır. Modern çağ, zaten tüm insanî faaliyetlerin emeğe, insanların da kitleleşerek birer *animal laborans*’a dönüştükleri bir çağdır. Emeğin ve onun ayrılmaz bir parçası olarak tüketimin kutsandığı böyle bir çağda hayata fanilik, gelip geçicilik egemen olmuştur. Kitle toplumunun bir özelliği olan bu üretim-tüketim döngüsünden çıkamayan *animal laborans*, kendi ölümlülüğünü aşacak dayanıklı nesnelere yaratamaz ya da yaşamın döngüselliklerini kesintiye uğratabilecek yeni başlangıçlarda, eylemlerde bulunamaz. Onun her başlangıcı, fasit daire içindeki herhangi bir nokta gibi, çemberin bir parçası, dolayısıyla bir tekrardır. Tekrar olan, kendini yineleyen hiçbir şey, kamusal dünyanın ve eylemin konusu olamaz. Zira tekrar, öngörülebilir olmayı beraberinde getirir. Eylem ise Arendt’te tüm devrimci niteliğini öngörülemez, sonuçları önceden kestirilemez oluşuna borçludur. Emek, biyolojik zorunlulukların

etkinlik içinde ne dünyayla ne de başka insanlarla birliktedir, yaşamını sürdürmek gibi çıplak bir zorunluluk karşısında bedeniyle yalnız ve başbaşadır.”

⁷⁷ Bkz. (16), HANSEN, 40. Arendt, insanların emek sürecinin içerdiği acı ve zahmet sayesinde yaşadıklarını hissettiklerini, yaşamın gerçekliğine bu sayede güven duyduklarını söyler. “...emeğin acı ve mesaisinden tam anlamıyla sıyrılmak demek, biyolojik yaşamı en doğal hazlarından soymakla kalmayarak, insani yaşamı kendine özgü bütün canlılık ve hayatîyetinden de yoksun bırakabilecektir. İnsanlık durumu öyledir ki, acı ve mesai...bağlı olduğu zorunlulukla birlikte bizzat yaşamın kendini hissedilir kıldığı hallerdir.” Bkz. (22), ARENDT, 185.

ölümle sonlanacak bir tekrara mahkum olmasından dolayı, kendini yinelemek zorundadır ve bu özelliğiyle ne yeni başlangıçlar vaadeder ne de yaşamın rutin akışını kesintiye uğratar.

2.1.3.1.2. “Elimizin İşi” ve *Homo Faber*

“...sadece *homo faber* bütün yeryüzünün efendisi ve Tanrısı olarak davranır.”⁷⁹

İş (work), Arendt’te belli bir başlangıcı ve sonu olan ve sonu üründe nihayetlenen, bu dünyayı insanın evi yapan bir etkinliktir. İşin faili, malzemenin işleyicisi, “bu dünyanın kurucusu”⁸⁰ *homo faber*, belli bir ömre sahip olan kullanım nesnelere üretir. Bu açıdan *homo faber* bir imalatçıdır. İmal ettiği kullanım nesnelereyle bu dünyada istikrar ve kalımlılığı sağlar.⁸¹

Dayanıklı nesnelere üreten iş, bu dünyaya üzerinde yaşayan insanlardan bağımsız bir özerklik de bahşeder. İş ve emek arasındaki en temel ayırım, emeğin insanî bir etkinlik sayılmamasına karşılık, işin tam anlamıyla bir insanî etkinlik olması⁸², iş ürünlerinin bu özerk niteliğinden kaynaklanır. Kullanım nesnelere zamanın aşındırmasına maruz kalarak çürüyüp yok olana dek uzun bir süre, insanlardan bağımsız bir şekilde varlıklarını koruyabilirler. *Homo faber*’in ürettiği dayanıklı nesnelere sayesinde ki bu dünya insanlara aşına gözükür ve onlara kendilerini evlerinde hissettirir. *Homo faber*’in insan varoluşunun faniliğini aşan böyle kalımlı bir dünya yaratma kabiliyeti, daimilik ve dayanıklılık taşıyan şeyler ve kurumlar yaratma becerisi sayesinde ki, insanlar “hepimiz için ortak olan bir dünya”⁸³ da bir arada yaşayabilirler. Bu nedenle *homo faber*, kamusal alanın maddi-kurumsal yapılarının kuruluşu ve kalıcılığı açısından da önem taşır. *Homo faber*’in

⁷⁸ Bkz. (22), ARENDT, 183.

⁷⁹ Bkz. (22), ARENDT, 210.

⁸⁰ A.g.k., 203.

⁸¹ Bkz. (64), ARENDT, 173.

⁸² Bkz. (30), VILLA, 27.

işi, politik bir faaliyet olmamakla birlikte politikanın kuruluşu için son derece gereklidir. Zira insanın ölümlülüğü, dünyanın faniliği karşısında insan edimlerine ve sözlerine kalıcılık kazandırmak da *homo faber*'e düşer. Bir imalatçı olmanın ötesinde *homo faber* bir şair ya da bir tarihçi olarak, "...eylem ve konuşmayı neticede yazılı söz haline gelen bir tür imalata dönüştür(ür)."⁸⁴ Bir hikâye-anlatıcısı olarak *homo faber*, tıpkı anımsamayı mümkün kılarak ortak dünyaya belli bir kalıcılık kazandırdığı gibi, insan edimlerine ve sözlerine de ölümsüzlük kazandırır.

İşi emekten farklılaştıran en önemli niteliklerden bir diğeri, alet yapan ve alet yaparken elini kullanan *homo faber*'in etkinliğinin araçsal olmasıdır. Emek, araç-amaç zinciri içinde yer almayan, sadece zorunluluklara tabî bir etkinlikken iş, imalat sürecinden kaynaklanan bir araçsallık içerir. İş sürecinde amaç, aracı meşrulaştırır, üretir, organize eder. Amaç bir masa üretmekse, masayı imal etmek için yapılması gereken her şey süreç içinde meşrudur. Bu yüzden iş sürecine şiddet içkindir. Örneğin masayı yapmak için gerekli ağacı elde etmek için doğaya verilen zarar, süreç içinde meşrulaştırılır. Önemli olan masanın kullanım açısından yararlılığıdır. Ancak Arendt, bu araç-amaç zincirinin sonsuz bir zincir olduğundan bahsederek, üretim süreci içinde her amacın bir süre sonra araçsallaşacağını söyler. Çünkü böylesine "...tamamen faydacı bir dünyada bütün amaçlar çok kısa bir ömüre sahiptir ve daha ileri amaçlar için birer araç haline dönüşürler."⁸⁵ *Homo faber*'in felsefesi, faydacılıktır.

Arendt'e göre işi diğer tüm insanî etkinliklerden ayırdederek benzersiz kılan özelliği, en başta değindiğimiz gibi, imalâtın kesin bir başlangıcının ve kesin olduğu kadar öngörülebilir bir sonunun (amacının) olmasıdır. Döngüsel, tekrara dayalı niteliğiyle emeğin, ne bir başlangıcı ne de öngörülebilir bir amacı ve sonu vardır. Henüz değinmediğimiz eylemin de bir başlangıcı olmakla birlikte, öngörülebilir bir sonu yoktur. İş, sonunun bilinebilirliği ve geri dönüşsüz olmaması nedeniyle bu üç

⁸³ Bkz. (22), ARENDT, 95.

⁸⁴ Bkz. (17), ARENDT, 65-66 ve (17), ARENDT, 43-44.

⁸⁵ Bkz. (22), ARENDT, 228 ve (64), ARENDT, 176.

etkinlik içinde en güvenilir olandır. İşin geri dönüşsüz olmaması, *homo faber*'in ürettiği herşeyi aynı zamanda yok edebileceği anlamına gelir. Zira *homo faber*,

“..kendinin ve yaptıklarının efendisidir... Bu durum ne kendi yaşamının zorunluluğuna boyun eğen *animal laborans* için ne de kendi hemşerilerine bağımlılığını sürdüren eylemci için doğrudur.”⁸⁶

Arendt'te gerek emek, gerekse iş özel alana ait etkinliklerdir. Emek, yaşamın kendisinden başka kalıcı hiç bir şey üretmemesi, gelip geçiciliği ve “görünmezliği”⁸⁷ nedeniyle özel alanın karanlığında kalmış bir etkinliktir. İş ise kalımlı/dayanıklı nesnelere üretmekle beraber, pazar ilişkilerinin bir parçası olması itibariyle asla tam anlamıyla insanî –ve elbette tam anlamıyla kamusal- olamaz. Arendt'in de dediği gibi *homo faber*'in kamusal alanı mübadele piyasasıdır. “...*homo faber* başkalarıyla yalnızca ürünlerini değiştirmek suretiyle layıkıyla ilişki kurabilmektedir.”⁸⁸

Arendt'in emek ve işi bu niteliklerinden ötürü özel alanın etkinlikleri olarak tasnif etmesi, *animal laborans* ve *homo faber*'in “siyaset dışı” olduğunu söylemesi⁸⁹, pek çok eleştiriye maruz kalmasına yol açmıştır. Bu eleştirilerin, Benhabib'in tabiriyle en “standart” olanı emek, iş ve eylem arasında Arendt'in dediği kadar net ve katı bir ayırım olmadığı yönündedir. Örneğin fabrikada çalışan bir işçinin sadece emek harcadığı (labouring) ya da basitçe çalıştığı (working) söylenebilir mi? Benhabib buna karar verirken fabrikadaki toplumsal ilişkilere mutlaka göz atmak gerektiğini söyler. Eğer işçiler iş yavaşlatma eylemi yapıyorlarsa, etkinlikleri iş yahut eylemden öte politik bir faaliyettir. Benzer şekilde yemek yapmak Arendt'e göre kendini tekrar eden, döngüsel, bedenin kendini yeniden-üretmesine yarayan bir etkinlik, dolayısıyla bir emek etkinliğidir. Ancak kişi bir gurmeyse ve yemek yapmak onun için bedenin ihtiyacını karşılamaktan öte performatif bir anlam ifade ediyorsa,

⁸⁶ A.g.k., 215 ve a.g.m., 175.

⁸⁷ Emegın faniliği ve döngüselliliği akla kolayca “görünmeyen emek” olarak tabir edilen kadın emeğini de getirmektedir. Arendt'in emek olarak tasnif ettiği faaliyetlerin tümü aslında ev-içi emektir ve bir yeniden-üretim faaliyetidir.

⁸⁸ Bkz. (22), ARENDT, 237.

⁸⁹ A.g.k., 303.

o zaman bu etkinlik emek yahut iş kategorilerinden hangisine koyulacaktır? Aslında sorun, toplumsal ile politik arasındaki ayrımın geçişkenliğinden kaynaklanmaktadır. Toplumsal alana ait iş ve emek etkinlikleri bir nevi kılık değiştirerek, eylem niteliği kazanarak modern çağda kamusal meseleler haline gelebilmektedir.⁹⁰

Emek, iş ve eylem arasında Arendt'in ileri sürdüğü kadar keskin ayrımlar bulunmadığı yönündeki eleştirilere değinen bir başka teorisyen ise Margaret Canovan'dır. Canovan, emekle iş arasındaki Arendtçi fenomenolojik ayrımın geçerliliğini yitirdiği, bu iki etkinliğin birbirine karıştığı gri tecrübe alanları bulunduğundan bahseder. Örneğin ne kadar mükemmelen inşa edilmiş olurlarsa olsunlar katedraller, düzenli olarak bakım görmedikleri takdirde zamanın aşındırmasına maruz kalarak yok olup gideceklerdir. Böylesi bakım işleri, işten ziyade emek kapsamına girer çünkü bunlar tekrara dayalı ve sonu gelmeyen faaliyetlerdir. Ancak bu bakım işlerinin biyolojik zorunluluklarla da alakası yoktur. Tersine dünyayla yakından ilişkilidirler ve bu açıdan bakıldığında, bu işleri emek kategorisine sokmak da zordur.⁹¹ Ancak Canovan, bu tip bir tartışmanın Arendt'in esas vurgulamak istediği hususla bir ilgisinin olmadığını belirterek, aslında Arendt'in de işle emeğin birbirine karıştığı bu gri alanların farkında olduğunu söyler. Canovan'a göre bu ayrımları yapmakla Arendt'in amacı, insanlık koşulu/durumu içinde biyolojik zorunlulukların ve doğal olanın yerine dikkat çekmek; daha da önemlisi modern toplumlarda zorunluluklar alanının sunî yöntemlerle genişletilip yaygınlaştırılmasına –iş ürünlerinin kitle toplumu içinde salt tüketim amacıyla üretilmeye başlanarak emek niteliği kazanmasına- vurgu yapmaktır.

Benhabib ise Arendt'in ayrımlarını onun fenomenolojik özcülüğüne bağlar. Buna göre, her insan faaliyetinin bu dünyada ait olduğu belli bir yer vardır. Örneğin

⁹⁰ Bkz. (8), BENHABIB, 131 ve "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas", 71.

⁹¹ Arendt, doğanın insan eseri dünyaya verdiği tahribattan bahsederek, dünyanın doğal süreçlere karşı korunmasının zahmetli ve tekdüze bir emek etkinliği gerektirdiğini söylese de, bu emeğin işle benzeşen niteliğinden bahsetmemektedir. Arendt yalnızca bu etkinliğin, emeğin normal seyriyle, yani bedeninin ihtiyaçlarını karşılarkenki durumuyla karşılaştırıldığında daha dünyevî olduğunu belirtir. Bkz. (22), ARENDT, 158-159.

eylemin yeri kamusal alandır, emeğin yeri ise özel alan. Bu özcülüğün bazen Arendt'in kavramsal ayrımlarla toplumsal süreçleri birbirine karıştırmasına yol açtığını düşünmekle birlikte Benhabib, sosyal bilimlerde Weberci “ideal tip”ler ya da kavramsal modeller inşa etmenin gerekliliğini vurgular ve toplumsal gerçekliğin Arendt'in ayrımlarından daha karmaşık olduğu yönündeki itirazları eleştirir.⁹²

2.1.3.2. Eylem ve *Homo Politicus*

“...konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyyen, yaşarken ölmek demektir..”⁹³

Arendt eylemi (praxis) “...ister insanî isterse doğal alanda serbest bırakılsınlar, sonuçları belirsiz ve öngörülemez kalmaya mahkum, daha önce tanık olunmamış yeni süreçleri başlatma yetisi” olarak tanımlar.⁹⁴ Bu tanımdan da anlaşılacağı gibi Arendt için eylemin en önemli özelliklerinden biri, sonuçlarının öngörülemez ve belirsiz olmasıdır. Platon’dan beri filozoflar, eylemin sonuçlarının öngörülemezliğinden kaynaklanan güvensizlik duygusundan ve insanî meseleler alanına içkin bu kırılmalardan kurtulmak amacıyla eylemin yerine sonuçları öngörülebilir olan yapmayı (poiēsis) ikame etmeye çalışmışlar, bu da eylemin ve politikanın iş karşısında gözden düşmesine, eylemin yerini yönetimin ve hakimiyetin almasına yol açmıştır.⁹⁵ Zaten Arendt’in *İnsanlık Durumu*’yla yapmak istediği şeylerden bir tanesi de, Batı felsefî geleneğine binlerce yıldır hakim olan bu düşünceyi, yani politika ve eylem karşısında duyulan çekinceyi eleştirmektir.

⁹² Bkz. (8), BENHABIB, 123, 131-132 ve (90), BENHABIB, 71.

⁹³ Bkz. (22), ARENDT, 259.

⁹⁴ A.g.k., 335.

⁹⁵ A.g.k., 322. Eylem ve yönetim arasındaki bu Platonik bölünme, eylemin yerine yapmanın ikame edilmesiyle paralel bir bölünmedir. Platon hane içindeki köle-efendi ilişkisini kamuyu ilgilendiren meselelere uyarlayarak, yöneten ve yönetilenler arasında bir ayrıma gitmiş, böylelikle kamu alanında eylem yer bırakmamıştır. Bu noktadan itibaren, emirleri veren ve bilen kişiyle emirlere itaat ederek uygulayan kişiler birbirinden ayrılmış, eylemek emir verenin dikte ettiklerini yapmaya dönüşmüştür. Yöneten ve bilen kişinin kafasındaki ideaya göre yapılanlar, artık eylem değil bir işten ibarettir. Bugün hakim olan anlayışa göre, iktidarın bir yönetim, egemenlik ve hakimiyet sorunu olarak görülmesinin kökeni de buraya dayanmaktadır.

Arendt, egemenliğe dayanmayan bir politika anlayışının peşinden giderek, politikanın ve iktidarın yönetme-yönetilme ilişkisi dışında bir minvalden anlaşılabilceği, politikayla ilgilenmenin özgürlüğün koşulu olduğu bir dünya hayal etmiştir. Arendt'e göre “politikanın varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün tecrübe alanı (ise) eylemdir.”⁹⁶ İnsanlar ancak eyleyerek özgür olabilirler ve bu yüzden de eylemek ve özgürlük bir ve aynı şeydir. Eylem, insanı varoluş amacı olan özgürlüğe en çok yaklaşuran etkinlik olarak, hakiki politikanın olmazsa olmaz koşuludur.

2.1.3.2.1. Eylem, Çoğulluk ve Öngörülemezlik

Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nu ve “Labor, Work, Action” adlı makalesini kendimize kılavuz kabul ederek eylemi genel hatlarıyla özetleyecek olursak, eylemin en önemli niteliklerden birinin çoğullukla olan ilişkisi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Çoğulluk kavramını göz önünde bulundurduğumuzda, *vita activa*'nın üç insanî etkinlik türü içinde sadece eylemin, “...insan toplumu dışında tahayyülü bile mümkün olmayan yegâne etkinlik” olduğunu görürüz. *Animal laborans*'ın harcadığı emek gelip geçici, döngüsel ve bu yüzden de insanı diğer canlı türlerinden ayırdetmeyen bir etkinliktir. *Homo faber*'in yaptığı iş sonucunda elde ettiği ürün, somutluğu ve kalıcılığıyla zaten geleceğe bir iz bırakacağından, varoluş koşulunu başkalarının mutlak varlığında bulmaz. Eylem ise amacını nihaî üründe ortaya koymayan, tersine sadece performans anıyla sınırlı bir etkinlik olarak her zaman başkalarının varlığına muhtaçtır. Bu açıdan da eylem, çoğullukla olmazsa olmaz bir ilişki içinde olan tek insanî etkinliktir.

“Hiçbir insan hayatı...başka insanların bulunuşuna doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan varolamaz. İnsanların birlikte yaşıyor olmaları gerçeği bütün insanî etkinliklerin koşuludur, ama insan toplumu dışında tahayyülü bile mümkün olmayan yegâne insanî etkinlik

⁹⁶ Bkz. (17), ARENDT, 199 ve (17), ARENDT, 146.

eylemdir...Sadece eylem insana has bir ayrıcalıktır; ne bir hayvan ne de bir tanrı buna ehildir ve tamamıyla başkalarının şaşmaz bulunuşuna bağımlı olan sadece eylemdir.”⁹⁷

Hakiki politikanın özü olarak eylem, çoğullukla olan bu olmazsa olmaz ilişkisinin yanında, yukarıda da anlattığımız gibi, doğumluluk kavramıyla da yakından ilişkilidir. Bunun nedeni, bu dünyaya gelen her yeni doğmuş kişinin, kendi biricikliğiyle yeni bir şeye başlama, bu dünya üzerinde daha önce görülmemiş bir şeye vesile olma potansiyeli taşımasıdır. Kişi, inisiyatif alarak, sözüyle ve eylemiyle kendini bu dünyaya katar, etrafında olup biteni anlayıp değiştirmeye çalışır. Elbette bunu tek başına değil, çoğulluk içinde, diğerleriyle “birlikte” yapar. Arendt’te eylemek, sadece ve sadece “birlikte eylemek” (to act in concert) anlamına gelmektedir. Bu açıdan eylem Arendt’te bir yandan bireyleştirici bir karaktere sahipken, diğer yandan da başkalarının varlığını gerektirmesi sebebiyle toplumsallaştırıcı bir etkinliktir.⁹⁸ Kimlik edinme ya da kimliğini ortaya koyma, ancak kamusal alanda, başkalarıyla birlikte eylemek ve bir tür kolektif iktidar yaratmakla başarılabilir. Bu öyle bir süreçtir ki, kişi kimliğini, “kim” olduğunu herkesin önünde söz ve edimleriyle ortaya koyarken, bir yandan da başkalarıyla iletişime girerek, onların söz ve edimlerini görüp duyup *onaylayarak* ya da *onaylamayarak* toplumsallaşır. Bunu yaparken, daha evvel hiç tanık olunmamış bir şeyi başlatabilme potansiyeli taşır. Kişinin eylemi, bu niteliğiyle, her türlü mucizeye gebedir. Mucize, bu sebeple Arendt’de olanağanüstüye değil, tamamen insan eyleminin sonucu olan dünyevî ihtimallere işaret eder.

Eylem, Arendt’in insan yaşamı için olmazsa olmaz kabul ettiği öyle bir etkinliktir ki, emek ve iş olmadan da insan bir şekilde yaşayabilir ama eylem olmadan bu yaşamın ölmekten farkı kalmayacaktır:

“İnsanlar pekala çalışmadan da yaşayabilir, başkalarını kendileri için çalışmaya zorlayabilir ve kendileri en ufak bir

⁹⁷ A.g.k., 57-58.

⁹⁸ Bkz. (19), DISCH, 34.

şey katmadan dünyadaki şeylerden yararlanmaya ve hoşça vakit geçirmeye karar verebilirler; bir sömürücünün ya da köle sahibinin ve bir asalağın yaşamı haksız ve adaletsiz olabilir ama insanî olduğu kesindir. Oysa konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyyen, yaşarken ölmek demektir.”⁹⁹

Arendt’in bu Aristocu “iyi yaşam” anlayışının merkezinde, söz ve edimlerimizle kendimizi kattığımız bir dünya bulunur. İyi yaşam, içinde emek ve işin talî etkinlikler olduğu; politikanın, söz ve eylemin etrafında dönen bir yaşamdır. Zira sadece eylem kişiye has, tikel, anlamını gerçekleştirme anında bulan (self-contained) bir etkinliktir.¹⁰⁰ Zorunlulukların ötesinde yaşamı anlamlı ve özgür kılan yalnızca eylemdir.

Aristoteles’in *praxis* ve *poiēsis* arasında yaptığı ayrım, Arendt’in emek ve iş’le eylem arasında yaptığı ayrımın temelini oluşturmaktadır. *Poiēsis* olarak yapmak, üretici faaliyetlere tekabül eden bir kavramdır. Üretici faaliyetler kendilerini üretim sürecinin sonucunda belli bir ürünün elde edilmesiyle ortaya koyarlar. Dolayısıyla üretimin kendi dışında bir amacı vardır: ürün. Halbuki *praxis* olarak eylemin amacı kendindedir ve mükemmelliğini ortaya çıkardığı sonuç ya da üründe değil performans anında gözler önüne serer. Bu niteliğiyle eylem, amaç-araç kategorisinin dışındadır. Başarısı ya da başarısızlığı vardığı neticeyle, elde ettiği sonuçlarla değerlendirilemez. Önemli ve değerli olan elde edilen sonuç ve hedefler değil, eylem/performans anının, sürecin kendisidir. “...büyüklük ya da her edimin özgül alanı, saiklerde ya da sonuçlarda (başarıda) değil, sadece (edimin) gerçekleştirilmesinde bulunur.”¹⁰¹

⁹⁹ Bkz. (22), ARENDT, 259.

¹⁰⁰ Bkz. (30), VILLA, 28. Villa, bir etkinliğin “self-contained” olduğunu söylemenin, o etkinliğin başka herhangi bir amaçla değil, yalnızca kendi için varolduğu, araçsal olmadığı anlamına geldiğini belirtir. Bkz. 21.

¹⁰¹ Bkz. (22), ARENDT, 299. Aristoteles belli bir amacı izlemeyen, anlamını edim anında bulan etkinlikler için *energia* kavramını kullanmaktadır. Bu açıdan eylem de bir *energia* (aktüellik, fiiliyat/esna’da oluş)’dır. Bu kavrama daha ileride, “iktidar” bölümünde değindiğimizden burada tekrar ele almayacağız.

Arendt'in düşüncesinde eylemin bu kadar önemli olmasının ve *vita activa* hiyerarşisi içinde en saygın ve en yüksek mertebede konumlandırılmasının tek nedeni araçsallıktan uzak bir faaliyet olması değildir. Eylem, Arendt'in politika anlayışını, onun siyaset teorisinin merkezinde bulunan iktidar ve kamusal alan kavramlarını keserek; neredeyse tüm yapıtlarının temel izleğini oluşturur. Eylem, insan yaşamına değer ve muhteva kazandıran, insanı diğer canlı türlerden ayıran yegâne etkinliktir. İnsanlık durumu içindeki bu niteliğiyle, insanı insan yaptığı kadar, yaşamı da yaşamaya değer kılar. Sonuçlarının öngörülemezliğiyle bu dünyada mucizelere, beklenmedik olaylara açık kapı bırakan eylem, insanın tarihsel bir özne olarak dönüştürme gücünün en büyük ispatıdır.

Arendt'in eyleme bu kadar önem atfetmesiyle yaşadığı dönemin trajik olayları, yani kendi yaşam tecrübesi arasında da sıkı bir bağ vardır. Arendt, II. Dünya Savaşı yıllarına tanıklık etmiş bir düşünür olarak, Nazi işgali, Yahudi soykırımı (Holocaust)¹⁰², İsrail Devleti'nin kuruluşu, nükleer tehlike ve totalitarizm üzerine kafa yormuş, yüzyılın tüm bu belalarına karşı en iyi ve en onurlu çözümün sorumluluk olarak eylemde bulunmak olduğunu ileri sürmüştür. Yahudilerin soykırım sırasında hiçbir şey yapmamalarını, direnmemelerini eleştirmiş, onları tarihin kurbanları olmaktansa direnmeye, eyleme davet etmiştir. Nükleer savaş ve totalitarizm tehlikelerine karşı, insanın öngörülemezliği yaratma, mucizevî bir şekilde beklenmedik olanı gerçekleştirme kapasitesini, yani eylemi yüceltmıştır.¹⁰³ Çünkü Arendt her zaman, insanların en çaresiz olduklarını düşündükleri anlarda bile sorumluluk olarak birşeyler yapabileceklerine, mucizeler yaratabileceklerine inanmıştır.

¹⁰² Giorgio Agamben Türkçeye yeni çevrilen kitabında, "Holocaust" terimini kullanmanın büyük bir talihsizlik, "filolojik bir hata" olduğunu söyler. Terimin Kilise Babaları tarafından kullanılarak "kutsal ve yüce güdülere tam bir kendini adama ile canını feda etme" anlamında kullanıldığını söyleyen Agamben, Yahudi karşıtı bir anlam ima eden bu sözcüğü kendi kitabında asla kullanmayacağını belirtir. Agamben ayrıca Yahudilerin soykırım için "yıkım, felaket" anlamına gelen so'ah terimini kullandıklarını, ancak bu terimin de Kitabı Mukaddes'te "ilahi ceza" düşüncesini ima ettiğini söylemektedir. Bkz. Giorgio AGAMBEN, **Auschwitz'den Artakalanlar**, Çev. Ali İhsan Başgöl, 28-31. Biz de bu metin içinde bundan sonra Holocaust'u karşılamak üzere sadece "soykırım" ifadesini kullanacağız.

¹⁰³ Bkz. (54), CANOVAN, 139.

Gerçekten de Arendtçi eylem, sonuçları öngörülebilir ve kontrol edilebilir olan emek ve işin aksine, ipleri insanın kontrolünde olmayan, sonuçları insan iradesinin dışında, öngörülemez bir biçimde gerçekleşen tek etkinlik olarak mucizevî bir nitelik taşımaktadır. İnsan eyleminin bu özelliği bir yandan insanlara, en karanlık zamanlarda bile bir ışık hüzmeleri yakalanabileceğine dair umut vaadederken; aynı zamanda da geri dönüşsüzlüğü, sürecin tersine çevrilemezliğiyle birlikte eylemin güvenilirmez, tehlikeli ve riskli yanını oluşturur. Zira eylemin neticesinde varılacak nokta, her zaman insanın hayal ettiği, kendi istek ve iradesi dahilinde bir sonuç olmamaktadır. Tam tersine insan, eylemiyle daha sonra asla önüne geçemeyeceği kötülüklerin ve belaların fitilini de ateşlemiş olabilir. Bu riskin ve güvenilirmezliğin nedeni ise, insanın bu dünyadaki varoluş koşulu olan çoğulluk durumundan kaynaklanmaktadır. Bu dünya üzerinde insanlar tek başlarına değil, diğer insanlarla birlikte yaşarlar ve dünyaya geldiklerinde kendilerinden önce hali hazırda varolan bir insanî ilişkiler ağının¹⁰⁴, hazır bir dünyanın içine doğarlar. Bu insanî ilişkiler ağı, kişinin kendi iradesiyle yapacaklarını belirler, sınırlar koyar. Zira aynı dünyayı paylaştığımız diğer insanların istek ve iradeleriyle kendi istek ve irademiz çatışır. Ortaya koyacağımız eylemin sonuçlarını veya seyrini de bu çatışma belirler.¹⁰⁵ Belli bir insanî ilişkiler ağı içinde kendine yer bulacak olması, eylemin asla hedefine varamamasına, başka ihtimallerin devreye girerek eylemi amacından saptırmasına yol açabilir. Böylelikle eylem, sonuçları öngörülemez bir etkinlik olarak, güvenilirmez, tehlikeli ve riskli bir nitelik kazanır.¹⁰⁶

¹⁰⁴ “web of human relationships”: Seyla Benhabib Arendt’te bu metaforun önemine dikkat çekerken, bu ilişkiler ağının ya da dokusunun, insanî meselelerin ufkunu teşkil ettiğini söyler. Benhabib’e göre Arendt’in 20. yüzyıl felsefesine en büyük katkılarından biri, insanî görünüm alanının bu ilişkiler ağından ve buradan ortaya çıkan hikâyelerden oluştuğu tezidir. Bkz. (8), BENHABIB, 112.

¹⁰⁵ Bkz. (64), ARENDT, 180 ve (22), ARENDT, 270 ve 319. Arendt, eylemin yol açtığı tüm “belalar”ın çoğulluk durumundan kaynaklandığını ve bundan kurtulmanın en kesin yolunun monarşi yahut tekadam yönetimi olduğunu söyler. Bu yönetim biçimleri, kamusal alanın olmazsa olmaz koşulu olan çoğulluğu ortadan kaldırarak, aslında kamusal alanı da ortadan kaldırmış olurlar. Elbette bu, Arendt için asla arzulanır bir durum değildir. Bkz. a.g.k., 320.

¹⁰⁶ Eylemin, eyleyenin kontrolünde olmaması, riskli ve tehlikeli sonuçlara yol açma ihtimali, hatta kişinin kendi kimliğini eylem yoluyla ortaya koyarken bile ortaya çıkacak sonuçtan bîhaber olması, eylemin cesaret gerektiren tarafını oluşturur. Bkz. Bonnie HONIG, “Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity”, 105. Arendt, “...kişinin gizlendiği özel/kişisel yerden çıkarak kim olduğunu, kendini ifşa ve teşhir ederek göstermesinde zaten bir cesaret hatta gözüpeklik mevcuttur.” diyerek, kamusal alanda ifşa edilen eylemin kendisinin bir cesaret ve kahramanlık işi olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. (22), ARENDT, 273. Bugün medeni cesaret olarak adlandırdığımız kamu önünde konuşma, şarkı söyleme ya da sonucunda insanın kendini komik duruma düşürmesiyle

Eylemin böyle bir ilişkiler dokusu içine dahil olması, kendi hakkında üretilen hikâyeler sayesinde mümkün olur. İmalat sonucunda nasıl ki bir ürün ortaya çıkıyorsa, eylem sonucunda da bir hikâye ya da hikâyeler ortaya çıkar. Eylemin faili, eyleyen/aktör, bu hikâyeler yoluyla ilişkiler ağına dahil olduğundan, kendi eyleminin hem icracısı hem de kurbanı olacaktır:

“Eyleyen, eylemde bulunan başka varlıklar arasında hareket ettiği ve onlarla ilişkide bulunduğu için hiçbir zaman sadece bir ‘fail’ (doer) değil, her zaman ve aynı zamanda bir kurbandır da (sufferer). Yapmak ile (yapılanlara) maruz kalmak madalyonun iki yüzü gibidir ve bir eylemin başlattığı hikâye, bu eylemin doğurguları olan edim ve katlanmalardan oluşur.”¹⁰⁷

Eylem sınırsızlığı, sonuçlarının öngörülemezliği ve geri dönüşsüzlüğüyle, failin insani ilişkilerin dokusu içinde cereyan eden kendi eyleminin beklenmedik sonuçlarına katlanmasını da gerektirir. Tüm belirsizliği ve geri dönüşsüzlüğü içinde eyleyene yoluna devam etmesi için güven vererek, eylemin sonuçlarını katlanılır hale getiren ise bağışlama (forgiveness) yetisidir. Bağışlama, eylemin geri dönüşsüzlüğünü telafi ederek, eyleyeni eylemi içinde özgür kılar. Öngörülemeyen ancak geri dönüşsüz hataların telafisinin tek yolu, bağışlamadır.

2.1.3.2.2. Eylem, Hikâye-Anlatıcısı ve Ölümsüzlük

Eğer eylem bu kadar öngörülemezse, üstüne üstlük araçsal olmayan niteliğiyle kendimize bir ölçü olarak kabul edebileceğimiz nihaî bir üründe ya da varılan bir hedefte kendini ortaya koyamıyorsa, o zaman önemi ya da önemsizliği bir yana, eylemin anlamından nasıl bahsedebiliriz? Arendt’in bu konuda yazdıkları bize

sonuçlanacak herhangi birşey yapması vb. etkinlikler, Arendt’in bahsettiği cesaretle aynı iplikten örülmüş gibi gözükmektedir.

¹⁰⁷ Bkz. (22), ARENDT, 279.

eylemin anlamının nasıl ele geçirilebileceğinin yanısıra, kendisinin düşünme ve yazma yöntemine dair de ipuçları verir.

Arendt, insan ilişkilerinin karmaşık dokusu içinde cereyan eden ve bu ilişkiler dokusu içine yeni bir başlangıçla –doğumla- dahil olan eylemin, daha ilk andan itibaren hikâyeler üretmeye başladığını söyler. Bu hikâyeler eyleyicinin kendi hikâyesi olduğu kadar, onun etrafında bulunan, ilişkiye girdiği diğer insanların hikâyeleridir de. Eylem, daha ileride “ortak dünya” olarak tanımlayacağımız insanlar arasındaki bu ortam sayesinde hikâyeler üretir. Eyleyen, hikâyeyi başlatan kişi olarak, hikâyesinin öznesidir, onun kurbanı ve failidir. Ancak buna rağmen, “... kendi yaşam öyküsünün üreticisi ya da yazarı değildir.”¹⁰⁸ Bu paradoksal durum, Arendtçi eylemin performatif niteliğinden kaynaklanır. Eylemin başarısı ve sonuçlarından ziyade, edim anı önemli olduğundan ve kimse edim anında eyleminin sonuçlarına hakim olamayacağından, insanlar kendi hikâyelerinin öznesi olmakla birlikte, yazarı olamaz, kendi hikâyelerini, eylemlerini yorumlayamazlar. Zira;

“...hikâyenin bütün anlamı kendini yalnızca (edimi) takiben, (edim) sona erdiğinde ortaya koyabilir...eylemi, dolayısıyla da bütün tarihsel süreçleri aydınlatacak olan ışık, sona ermeleriyle, ekseriyetle o süreçlerde yeralanların ölmeleriyle ortaya çıkar. Eylem kendini tam anlamıyla sadece hikâye anlatıcısına, yani aslında olan bitenleri, olaylara katılanlardan her zaman için çok daha iyi bilen tarihçinin geriye dönük bakışına sunar...Hikâyeler eylemin kaçınılmaz sonuçları olsalar da, hikâyeyi algılayan ve “yapan” eyleyen değil, hikâye anlatıcısıdır.”¹⁰⁹

Arendt’te eylemin performatif karakteri de bu çoğulluk durumuna ve seyircilerin varlığına bağlıdır. Konuşma ve eylemin ifşa edici niteliğinin ancak başkalarıyla biraradayken ortaya çıkacağını söyleyen Arendt, eylemde bulunan insanı “...Yunan dininde her insana yaşamı boyunca eşlik eden, hep omzundan geriye bakan,

¹⁰⁸ A.g.k., 270.

¹⁰⁹ A.g.k., 281.

o yüzden sadece karşıdakinin görebileceği...” *daimon*’la özdeşleştirir.¹¹⁰ *Daimon*, eylemin failine ifşa olmaması gibi, kişiye asla görünmez, yalnızca seyirciye görünür. Arendtçi eylemin, bu noktada Yunan tragedyasına benzediğini belirten Speight, eylemin tıpkı tragedyada olduğu gibi anlamını ancak herşey nihayete erdikten sonra seyirciye ifşa edeceğini belirtmektedir. Tragedyalarda seyirciler, kahramanların yaptıkları hataları dehşete düşerek seyrederek, Hikâye-anlatıcısı da bir seyirci olarak eylemin sonuçlarını dehşetle izleyecek ve yargılayacaktır. Arendtçi eylemin trajik yönü de buradadır.¹¹¹

Eylem anı sona erdikten, söz bittikten sonra, geriye hiçbir iz kalmaz. Söz ve eylem, anımsamanın yardımı olmazsa, geride birşey bırakmadan tüm uçuculuklarıyla yok olur giderler. Eyleyenin kendi söz ve edimlerinin kalıcılığı için, bir süre sonra unutulacak olanları maddileştirmek için hikâye-anlatıcısına ihtiyacı vardır. Hikâye-anlatıcısı gerek eylemin ve eyleyenin tanığı olarak seyirci, gerekse geçmişte olup bitenler hakkında yargıda bulunan tarihçi olsun bir *homo faber*’dir. *Homo faber* imalatıyla anımsamanın olanaklarını yaratarak, insanın söz ve eylemine kalıcılık ve ölümsüzlük kazandırır. Bu anlamda;

“...eyleyen ve konuşan insanların...*homo faber*’in yardımına yani sanatçıların, şairlerin, tarihçilerin, anıt inşaacılarının ya da yazarların yardımına ihtiyaçları vardır, çünkü onlar olmadan etkinliklerinin yegâne ürünü olan oynadıkları ve anlattıkları hikâye asla geleceğe kalmayacaktır.”¹¹²

Yaptığı işle insanlara bir dünya yaratan *homo faber*, eyleyenin en çok ihtiyaç duyduğu kişidir. Unutulmamak, yok olup gitmemek için eyleyen kendi hikâyesinin, yaptığı konuşmanın ya da eylemin şeyleştirilmesine (reification) ihtiyaç duyar, zira Barash’ın da belirttiği gibi, “eylem yalnızca yapıtlardaki şeyleşmeyle tarihsel

¹¹⁰ A.g.k., 263.

¹¹¹ Allen SPEIGHT, “Arendt and Hegel on the Tragic Nature of Action”, 526.

¹¹² Bkz. (22), ARENDT, 255. Ayrıca tarihçinin ve şairin eylemin ve sözün kalıcılığını sağlama görevi için bkz. (17), ARENDT, 66-68.

anımsama içerisine girebilir.”¹¹³ Şeyleşme, şairin yazdığı şiirde, tarihçinin metninde, bir yazarın hikâyesinde somutlaşabileceği gibi, kalıcı politik kurumlarla da kendini gösterebilir. Öyle ki Arendt Yunanlıların *polis*'i, eylemin ve konuşmanın faniliğine çare olarak örgütlediklerini, edimler ve bunlardan doğan hikâyelerin tarihten silinip gitmelerine karşı bir teminat olarak kurduklarını söyler. Politik bir yapı olarak “polis örgütlenmesi, bir tür örgütlenmiş bellektir.” Yani *polis*, bir kent-devlet olmanın ötesinde, insanların söz ve eylemlerinin şahitsiz kalmamasını sağlayan, “insanların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenmedir.”¹¹⁴ *Polis*'te söz ve eylemiyle tarihin koşulunu yaratan *homo politicus*'ken, *polis*'i fiziksel anlamda inşa ederek insan eylemi için mekânlaştıran ve ölümsüzleştiren, söz ve eylemi unutulmuşun ötesine taşıyan, *homo faber*'in etkinliğidir. Yani eyleyenin hikâyesini ve hikâyesinin anlamını geleceğe nakledecek olan hikâye-anlatıcısı olmadığına, “geçmiş, geleceği aydınlatmaya son verdiği için insan akli karanlıkta yolunu kaybed(er)”¹¹⁵.

Benhabib'e göre Arendt'in tarihsel anlatı hakkındaki görüşleri kökenini Walter Benjamin'e borçludur.¹¹⁶ Arendt'in “*Tarih Üzerine Tezler*”den çok etkilendiğini söyleyen Benhabib, geçmişini anlamaya çalışan teorisyenin çabasıyla,

¹¹³ Bkz. (31), BARASH, 75. Barash, yapıtlardaki şeyleşme vasıtasıyla eylemin anımsanarak ölümsüzlük ve tarihsellik kazanacağını belirtirken, bu anımsamanın aynı zamanda gelecek kuşakların kimliklerinin kuruluşunda da önemli olduğunu söyler. Benhabib de benzer bir noktaya vurgu yaparak, 20. yüzyılda geleneğin kaybıyla geçmiş duygusunun ve algısının kaybedildiğini, artık geçmişin hikâyesinin asla birleşik, tek bir anlatı olarak nakledilemediğini; dolayısıyla bu hikâyeler tarafından kulaklarımıza fısıldanan kimliklerimizin de yok olduğunu söyler. Bkz. (8), BENHABIB, 92. Geçmişte yaşamış insanların eylemlerini günümüze intikal ettirecek hikâye-anlatıcıları olmadıkça, örgütlü bir bellek de söz konusu olamaz.

¹¹⁴ Bkz. (22), ARENDT, 289-290.

¹¹⁵ Tocqueville, *Democracy in America*, II. cilt, 331'den aktaran bkz. (17), ARENDT, 17-18.

¹¹⁶ Tarihsel anlatı dışında hikâye-anlatıcısı motifi de kökenini Benjamin'e borçludur. Arendt'in hikâye-anlatıcısının izlerini, Benjamin'in “Hikâye Anlatıcısı” adlı denemesinde bulmak mümkündür. Bkz. Walter BENJAMIN, “Hikâye Anlatıcısı”, Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy, 77-100. Ortak noktalardan biri “deneyim”le ilgilidir. Benjamin deneyimin eski değerini kaybettiğini söylerken, deneyimlerimizi paylaşma yeteneğimizin de elimizden alındığından bahseder. Artık bir şeyi doğru düzgün hikâyeleştiren insanlara rastlanmamaktadır. Benjamin bunun nedenini modern çağın zihni ve bedeni tahrip edici deneyimlerine, savaş, enflasyon, çalışma koşulları ve ahlakın yozlaşması gibi nedenlere bağlar (77-78). Arendt'in modernlik eleştirisinin temelinde de bu sorun yatmaktadır. Geleneğin kaybıyla Amerikan ve Fransız devrimlerinin ortak hazinesi olan kamusal alanın kaybedildiğinden bahseden Arendt, herkes özel hayatının kabuğuna çekilince, eylemin hikâyesini anlatacak ve anlamını aktaracak kimsenin de kalmadığı söyler. Eylem nihayete erdikten sonra onu anımsayacak kimse kalmayınca hikâye de kalmamıştır. Bkz. (17), ARENDT, 16-17.

geçmişî tutarlı ve süreğen bir yaşam hikâyesinin parçası olarak yorumlamaya ihtiyaç duyan insanın eylemi arasında bir süreklilik olduğunu vurgular. Ancak 20. yüzyılın olaylarının geçmişle gelecek arasında açtığı uçurum, parçalı bir geçmiş algısına yolaçtığı için, gelenek artık geçmişin anlamını ifşa edememektedir. Bu yüzden bir hikâye-anlatıcısı olarak teorisyen parçalı geçmişten anlam çıkarmaya çalışmak, tıpkı bir inci avcısı gibi derinlere dalarak ölümlerin hatıralarını devşirmek zorundadır.¹¹⁷ Arendt 1968 yılında Benjamin’le ilgili yazdığı denemesinde, geleneğin kaybı ve otoritenin yitiminin geri dönüşsüzlüğünün farkında olan Benjamin’in, geçmişle ilgilenmenin yeni yollarını keşfetmeye çalıştığını söyler. Bu keşif sırasında Benjamin geçmişin aktarılabirliğini yitirdiğini farketmiş, onun yerine geçmişî alıntılama başlamıştır.¹¹⁸ Alıntılama yöntemini tercih etmemekle birlikte Arendt de, “...tarihsel anlatının tortulaşmış katmanları altında örtülü duran fenomenlerin hakiki anlamlarını günyüzüne çıkarmak için derinlere dalmak”¹¹⁹, incileri bularak su üstüne çıkarmak konusunda Benjamin kadar başarılı olmuştur.¹²⁰ Şimdi aşağıda, Arendt’in tarihin tortulaşmış katmanları arasından bulup çıkardığı bu incilere, onun eylem anlayışının tarihsel zeminini oluşturan kaynaklara değineceğiz.

2.1.3.2.3. Arendt’te Eylemin Farklı Tarihsel Kaynakları

Arendt’in kamusal alan, iktidar ve yurttaşlıkla ilgili görüşlerini besleyen ve aslında bunlardan asla ayrı düşünülemez olan eylem teorisinin tekil bir yorumunu yapmak elbette pek mümkün gözükmemektedir. Arendtçi eylemin genel özellikleri kaba hatlarıyla yukarıda anlatıldığı gibiyse de, onun eylem anlayışının kökenini –başka bir tabirle Arendt’in eylem anlayışına ilham veren tarihsel

¹¹⁷ Bkz. (8), BENHABIB, 93.

¹¹⁸ Bkz. (13), ARENDT, 193.

¹¹⁹ Bkz. (8), BENHABIB, 93.

¹²⁰ Hikâye-anlatıcısı da tıpkı bir inci avcısı gibi ya da Arendt’in “*enkaz yığını içinden paha biçilmez parçalar seçen*” biri olarak tanımladığı Benjamin’in koleksiyoncu figürü gibi, geçmişî kendi çok katmanlılığı içinde yeniden düşünür, geçmişten parçalar, kavramlar toplayarak bugüne taşır. Bkz. (13), ARENDT, 200. Benhabib’in “*fragmenter tarihçilik*” olarak da adlandırdığı hikâye-anlatıcılığı bu yönüyle, tarihi bir “çöküş tarihi” olarak okumayarak, geçmişî “...ancak göze görüldüğü o an, bir daha asla geri gelmemek üzere, bir an için parıldadığında, bir görüntü olarak” yakalar. Bkz. Walter BENJAMİN, “Tarih Kavramı Üzerine”, Çev. Ahmet Cemal, 35. “Fragmenter tarihçilik” için bkz.

katmanları- doğru bir biçimde yorumlayabilmek için, 1970'lerden bu yana Arendt çalışan ve bu alanda en bildik isimlerden biri olan Margaret Canovan'ın Arendt'in eylem teorisini nasıl ele aldığına kısaca göz atmak faydalı olacaktır.

Canovan'a göre Arendt'te eylem kavramının bu kadar karmaşık görünmesinin, hatta kavramın bu kadar spekülative okumalara yol açmasının ardında esas olarak Arendt'in düşüncesinin çok-katmanlılığı yatmaktadır. Canovan, Arendt'in eylem anlayışını yalnızca baş yapıtı sayılan *İnsanlık Durumu*'na bakarak değerlendirmenin hatalı yargılara yol açacağını söyleyerek, doğru bir değerlendirme yapabilmek için Arendt'in *İnsanlık Durumu*'ndan önce ve sonra yazdığı bazı elyazmalarını dikkate almamız gerektiğinin altını çizer. Bunlardan en önemlisi, Arendt'in 1953 yılında Princeton'da Marksizm üzerine görüşlerini anlattığı ders notlarından oluşan "Karl Marks ve Batı Siyasi Düşünce Geleneği" (*Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought*) adlı elyazmasıdır. Arendt burada ilginç bir şekilde, hakiki-otantik eylemin kökenine ilişkin görüşlerinin aksi yönde bambaşka bir önermede bulunur: Başlangıç ve inisiyatif alma anlamına gelen eylemin kökeninde *polis* tecrübesinin değil, Antik Yunan'da Homerik çağa dayanan bir tecrübenin bulunduğunu söyler. Öyle ki ölümsüz bir şöhrete sahip olma arzusunun neticesinde ortaya çıkan eylem, kent-devleti demokrasisiyle değil, aslında sadece bir *primus inter pares* (eşitler arasında birinci) olan Homerik çağın krallığıyla ilişkili bir kavramdır.

Diğer yayınlanmamış elyazmalarında da Arendt, hep aynı noktaya vurgu yapmaktadır.¹²¹ "Polis insanların eylemde bulunduğu değil, birlikte yaşadığı yerdir. Polis tecrübesinden kaynaklanan Antik felsefede eylemin bu kadar küçük bir rolünün olmasının sebebi de budur."¹²² Yani Arendt, hakiki eylem konusunda ilhamını

(8), BENHABIB, 94.

¹²¹ Bu elyazmaları "Concern with Politics" (Politika Hakkında), "Felsefe ve Politika" (Philosophy and Politics), "Siyaset Teorisinin Tarihçesi Üzerine Dersler" (Lectures on the History of Political Theory) ile Politikaya Giriş'tir (Introduction to Politics). "Felsefe ve Politika" daha sonra 1990 yılında *Social Research* dergisinin 57. sayısında yayınlanmıştır.

¹²² "Lectures on the History of Political Theory" (1955) Boxes 40-1 024084'ten aktaran için bkz. (54), CANOVAN, 137.

polis'ten değil, büyük ölçüde Homerik çağdan almıştır. Kendini akranlarından-eşitlerinden büyük edimleriyle ayırdetmek isteyen Homerik kahramanın eylemi, tüm kahramanca yönlerini ortaya serse bile, nihayetinde şiddet içeren, anarşik, yıkıcı ve politik olmayan bir eylemdir. Buna rağmen Arendt, kahramanca eylemin en ayırdedici karakterinin eylemin içerdiği şiddet değil, eylem sırasında kişinin kendini ortaya koymasından kaynaklanan şan-şöhret olduğunu söyler. Şan ve şöhret (*doxa*) eski Yunan'da aynı zamanda "kanaat" anlamına da gelmektedir. Yani eyleyen, eylemi sırasında konuşarak, kanaat oluşturarak ve bu kanaatleri başkalarıyla paylaşarak şan şöhret edinir. Böyle bir şöhret, ancak eyleme tanıklık eden seyircilerin varlığı sayesinde mümkün olabilecektir. Bu yüzden kahramanın kanaat oluşturmak için başkalarına ve içinde ihtişam ve ün kazanacağı bir görünüm alanına, yani kamusal alana ihtiyacı vardır. Eyleyenin şan şöhret edinmesi, seyircilerin kanaatlerine bağımlıdır.¹²³ Bu da, en kahramanca eylemin bile sözden ayrılmadığının, kahramanın ölümsüzlük arzusu dolayısıyla her zaman yoldaşlarının varlığına ihtiyacı olduğunu göstergesidir. Arendt'in Homerik eylem modelini bireyci bir eksende okumaktan ziyade, çoğulluğa vurgu yaparak okuması, Canovan'a göre, onun eylem teorisinin genel anlamda en ayırdedici özelliklerinden birini oluşturmaktadır.

Homerik dönemden *polis*'e geçiş, aynı zamanda, anarşik bir etkinlikten kalıcı kurumların varlığına, şiddet içeren bir yaşamdan yurttaşlar arasında barışçıl ilişkilerin hakim olduğu bir yaşama ve elbette eylemden söze geçiş anlamına gelmektedir. Arendt, *polis* yaşamının dezavantajlarının farkındadır. *Polis*'in şiddet içermeyen kamusal alanının ancak savaşlar ve kölelik sayesinde mümkün olduğunu bildiği gibi, *polis* yaşamının Homerik rekabet duygusuyla ve çekişmeci (*agonistik*) ruhla zehirlendiğinin, çöküşe sürüklendiğinin de farkındadır.¹²⁴ Bu sebeple Arendt,

¹²³ Hannah ARENDT, **Lectures on Kant's Political Philosophy**, 55: (29), ARENDT, 80 ve (25), ARENDT, 94.

¹²⁴ Arendt *İnsanlık Durumu*'nda *polis*'e "herkesin sürekli olarak başkalarından farkını sergilemek, eşsiz işler ve başarılarla herkesten daha iyi olduğunu göstermek durumunda kaldığı amansız bir çekişme ruhu"nın hakim olduğunu söyler. Bu yarışmacı/çekişmeci ruh sayesinde insanlar kim olduklarını ortaya koydukları gibi, yine kim olduklarını kanıtlayabilmek uğruna kamusal meselelerle ilgilenmeye istekli davranmaktadırlar. Bkz. (22), ARENDT, 82. "Philosophy and Politics" adlı

Canovan'a göre, tarihte tekrarlanmamış bir tecrübeyi temsil etmesi açısından *polis*'e önem vermiş ancak pek çok kimsenin ileri sürdüğü gibi onu idealize etmemiş, tersine eleştirmiştir.¹²⁵ Dolayısıyla Arendt'in eylem anlayışının sadece, Homerik çağın rekabetçi ruhuyla harmanlanan *polis*'in tecrübesiyle şekillendiğini söylemek doğru olmayacaktır. Arendtçi eylemin diğer tarihsel katmanlarında, Roma kentinin karşılıklı verilen sözlere ve ittifaklara dayanan kurucu eylemi ve erken Hristiyanlığın mucizevî eylemi de bulunmaktadır. Eylem insanların yalnızca biricik kimliklerini açığa çıkardıkları ve bu sayede ölümsüzlük kazandıkları bir etkinlik ya da Romalılarda ve bazı devrimci momentlerde yaşandığı gibi, insanların "birlikte eyleme" ve kalıcı kurumlar inşa etme kapasitesi değildir. Eylem, insanın mucizelerde bulunma yetisidir de.¹²⁶

Eylem kavramının soykütüğünü bu şekilde çıkartan Arendt, eylemin tefekkür diğer bir deyişle *vita contemplativa* karşısında gözden düşüşünün nedenlerini de yine tarihin tortulaşmış katmanlarını aralayarak, Batı felsefi geleneğinin eleştirisi üzerinden yapar.

2.1.3.2.4. Sokrates'in Makus Talihi ve Tefekkür Karşısında Politika ve Eylemin Gözden Düşüşü

Arendt *İnsanlık Durumu*'nda, Sokrates'in duruşması ve ölüm cezasına çarptırılmasıyla başlayan filozof ile *polis* arasındaki çatışmanın damgasını vurduğu Batı felsefi geleneğinin, felsefeyi politika, tefekkürü eylem ve filozofu yurttaşla karşı karşıya getirerek, birinciyi ikinci karşısında ayrıcalıklı ve üstün kılmasını eleştirmektedir. Platon, Sokrates'in ölümünden sonra *polis* yaşamı konusunda

makalesinde ise Arendt, *polis*'ten aynı şekilde bahsetse de, bu sefer bu yarışmacı ruhun, böylesine yoğun bir rekabet duygusunun Yunan kent-devletini sonunda yıkıma uğrattığını söylemektedir. Bkz. (29), ARENDT, 82. Böylece *İnsanlık Durumu*'nda *polis*'in olumlu bir özelliği olan yarışmacı ruh, adı geçen makalede *polis*'i yıkıma uğratan etken olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹²⁵ Bkz. (54), CANOVAN, 143.

¹²⁶ Arendt'e göre her başlangıç, her ilk, her kuruluş anı mucizevi bir yan taşır. Zira daha önce olmamış olan, tikel olan kurucu momentler, hiçbir evrensele gönderme yapmadan ortaya çıkarlar. Bu açıdan bakıldığında, en büyük mucize devrimdir.

ümitsizliğe kapılmış ve Sokrates'in öğretileri konusunda da şüpheye düşmüştür, zira Sokrates kendini yargılayanları masumiyeti konusunda ikna edememiştir. Bu da Platon'un iknanın (persuasion) geçerliliğini sorgulamasına yol açar. Halbuki ikna – *peithein*- ya da retorik, Atinalılar politik meseleleri zorla değil konuşma yoluyla çözmekten gurur duydukları için, en yüce politik sanat olarak kabul edilen “politik bir konuşma biçimi”dir.¹²⁷ Platon'un iknaya duyduğu inancı kaybetmesi, onun kanaatler –*doxa*- hakkında da şüpheye düşmesine yol açar çünkü ikna kanaatlerden oluşmaktadır.¹²⁸ Kanaat, Platoncu hakikatın tam zıddıdır. Sokrates'in duruşmada kendi görüşlerini Atinalıların kanaatine sunması ve bu görüşlerin çoğunluk tarafından sorumsuzca reddedilmesi, Platon'u insan düşüncesine güvenilirlik kazandıracak, yargıda ölçü olabilecek mutlak standartlar aramaya iter. Bu mutlak standartlar -rasyonel hakikat- tekil haldeki insanın, filozofun hakikatidir ve ancak yalnızken keşfedilebildiğinden “...yığının alanının, beşeri maslahatın dünyasını aşar.”¹²⁹ Kanaat ise, Atina yurttaşlarının oluşturduğu yığına, “beşeri maslahat dünyası”na aittir. Platon'a göre, Sokrates'in duruşmasında kendini yargılayanları ikna edeceğine düşünmesi ve hakikatlere yaslanmak yerine kanaat oluşturmaya çalışması, onun sonu olmuştur. Bu yüzden Platon tefekkürü diğer tüm etkinlikler karşısında yücelterek, ona diğerleri karşısında üstün, ayrıcalıklı bir konum verir. O ana kadar yaşamın zorunluluklarından, yani iş ve emekten uzak duran filozoflar, bu özgürlüklerine bir de politikadan –endişelerden ve sıkıntılardan- uzak olmayı ekleyerek¹³⁰; *vita activa*'nın üçüncü etkinliği olan eylemin alanını da reddetmiş olurlar. İşte Arendt'in yeniden canlandırmak istediği şey, tam da bu, Sokrates'in makus talihiyle kararmış, filozoflar tarafından terkedilmiş eylem ve politikanın alanıdır.

Tefekkür karşısında politikanın bu şekilde gözden düşüşü her şeye rağmen, aktif yaşamın önemini azaltmamıştır. Zira *vita activa*, kimsenin kaçamayacağı, insanlık durumunun doğasında varolan bir yaşam biçimidir. Tefekkür, her ne kadar

¹²⁷ Bkz. (29), ARENDT, 73-74. Ayrıca bkz. (17), ARENDT, 148.

¹²⁸ A.g.m., 79.

¹²⁹ Bkz. (17), ARENDT, 285.

¹³⁰ Bkz. (22), ARENDT, 45; (17), ARENDT, 205 ve (17), ARENDT, 151.

emek, iş ve eylemi küçümseyip reddetse de, varolmak için nihayetinde insanlık durumunun bu koşullarına bağımlıdır. Ancak sorun şudur ki tefekkürün durduğu noktadan *vita activa*'nın tüm etkinlikleri birbirinden farksız görünmektedir. Neticede emek de, iş de, eylem de tefekkürü mümkün kılan koşulların olmadığı bir duruma işaret ettiğinden bu durum, *vita activa*'nın etkinliklerinin arasındaki farkları *vita contemplativa* açısından önemsizleştirmektedir.¹³¹

Arendt'in asıl problemi de Sokrates'ten bu yana mutlak hakikat peşinde koşan Batı felsefi geleneğinin *vita contemplativa* karşısında küçümsediği ve her zaman tefekkürün durduğu noktadan tanımlanan *vita activa*'nın kendi içindeki ayrımların bu şekilde bulanıklaşmasıdır.¹³² Bu problem, Marx ve Nietzsche'nin Sokratik-Hristiyan geleneğe açtığı savaşa çözülmemiş, geleneksel hiyerarşi tersine çevrilerek etkinliğin tefekkür karşısındaki konumu değiştirilmişse de sorunun özü, yani aktif yaşam içindeki ayırım gözden kaçırılmıştır.¹³³ Dolayısıyla, Arendt'e göre *vita activa*'yı oluşturan bu üç etkinliğin birbirinden net bir şekilde ayrılması, günümüzde politikanın ve eylemin yeniden değer kazanması açısından kritik öneme sahiptir.¹³⁴ Her ne kadar hem emek, hem iş, hem de eylem insan yaşamı için gerekli ve birbiriyle denge içinde olması gereken etkinliklerse de; Arendt, siyaset teorisi açısından en önemli yapıtı sayılan *İnsanlık Durumu*'nda bu üç etkinlik arasındaki farkı netleştirerek, eyleme emek ve iş karşısında hakettiği konumu geri kazandırmaya uğraşır.

2.1.3.2.5. Arendtçi Eylem: Kamusal Tartışma ve Konuşma

Arendtçi eylemin en büyük problemi pek çok teorisyene göre, içeriğinin ne olduğu konusundaki belirsizliktir.¹³⁵ Eylemi emek ve işten, dolayısıyla haneye ve

¹³¹ Bkz. (64), ARENDT, 168.

¹³² Bkz. (22), ARENDT, 49.

¹³³ Bkz. (22), ARENDT, 45-49.

¹³⁴ Bkz. (30), VILLA, 17.

¹³⁵ Margaret CANOVAN, "The Contradictions of Hannah Arendt's Political Thought", 19: Hanna F.PITKIN, "Justice: On Relating Private and Public", 336;

toplumsal alana ait tüm etkinliklerden ayıran Arendt'e göre, kamusal alanda asla yer almaması gereken hanenin alanına ait araçsal etkinliklerin toplumsallaşarak politikanın alanını işgal etmeleri, yani toplumsalın yükselişi, modernliğin yol açtığı olumsuz sonuçlardan biridir. Buna göre, ne emek ne iş, ne de haneyi ilgilendiren diğer meseleler politikanın konusu olamaz. Bunun yanında, söz ve eylem üzerinde tekel kurarak çoğulluğu yok eden ve politikanın anlamını bir yönetme ve yönetilme ilişkisine indirgeyen egemenlikle ilgili meseleler de Arendt'e göre politikanın düşmanıdır. Egemenlikle ilişkili olarak yöneticilik ve idari işler, araçsal oldukları ve eylemi bürokrasiye tahvil ettikleri için, temsiliyet ise insanların özgür eylemine yer bırakmadığı için politikanın konusu olamaz. Hatta Arendt'e göre modern devrimler bile açlık, yoksulluk ve sömürünün baskın gücü ve esas olarak da acıma duygusu tarafından yönlendirildiği için politik eylem kategorisine giremez.¹³⁶ Peki Arendt'e göre politik eylemin içeriği nedir? Neyin eylem sayılıp neyin sayılmadığına nasıl karar verilecektir? "Yurttaşları tek bir gövde olarak birarada tutacak şey nedir? Agoradaki o sonsuz müzakerede biraraya geldiklerinde yurttaşlar ne hakkında konuşurlar?"¹³⁷

1972 yılında Hannah Arendt'in yapıtlarını tartışmak üzere düzenlenen konferansa davet edilen Arendt, burada politik eylemin içeriğine dair kendisine yöneltilen sorulara da yanıt verir.¹³⁸ Toplumsal meselelerin kamusal alandan dışlanması durumunda kamusal alanda ne konuşulacağını soran Mary McCarthy'e Arendt, tarih boyunca tüm zamanlarda kamusal alanda konuşmaya değer mevzuların tamamen değişiklik gösterdiğini söyler. Bu belirsiz yanıt karşısında Richard Bernstein ısrar ederek, Arendt'in daha açıklayıcı olmasını ister. Bu sefer Arendt'in yanıtı daha net olur. Ona göre, idarenin konusu olan meseleler, hakkında belli bir

(30), VILLA, 36-41; (8), BENHABIB, 155-157.

¹³⁶ Arendt'e göre Fransız Devrimi'nin akabinde başarısızlığa uğramasının ardında, bu devrime acıma duygusunun hakim olması yatmaktadır. Acımak, kamusal bir erdem olmaktan uzaktır. Aşk nasıl ki insanlar arasındaki mesafeyi yok ediyor ve politikaya alan bırakmıyorsa, acımak da aynı şekilde insanlar arasındaki politik ilişkiler için gerekli olan mesafeyi yok eder. Fransız Devrimi'nde acıma ve merhamet duygusu politikanın kapılarını yoksullara, onların ihtiyaçlarına ve üzüntülerine açarak, aslında idari olarak çözülmesi gereken bu meseleleri kamusal tartışma konusu yapmış ve devrimin geleceğiyle birlikte politikayı tahrip etmiştir. Bkz. Hannah ARENDT, **On Revolution**, 81-86.

¹³⁷ Bkz. (135), PITKIN, 336.

ölçüye göre karar verebileceğimiz şeyler, kamusal tartışma konusu olmamalıdır. Kamusal tartışma yalnızca hakkında kesin bir şekilde yargıda bulunamadığımız şeylerle ilgilenmelidir. Engels'in "şeylerin idaresi" olarak adlandırdığı herşey genellikle toplumsal alana aittir ve bu meselelerin tartışılması gerçekten gereksizdir. Arendt konut sorununu örnek olarak ele alır. Herkesin kendi için yeterli bir konuta sahip olması gerektiği, tartışma götürmez bir konudur. Aynı şekilde bir kimsenin makul bir yaşam sürebilmesi için evinin büyüklüğünün ne kadar olması gerektiği de, kamusal değil toplumsal bir meseledir. Ancak belli bir bölgede ikamet eden, yaşadığı yeri seven ve orayı terk etmek istemeyen insanları zorla yerlerinden ediyorsanız, bu kamusal bir tartışma konusu olmak zorundadır.¹³⁹ Elbette neyin toplumsal neyin politik olduğu hiç de Arendt'in varsaydığı kadar aşikar değildir. Benhabib, neyin idarecilere ya da işin uzmanlarına bırakılıp, neyin kamusal tartışmaya dahil edilmesi gerektiğinin belirlenmesi konusunun bile aslında politik bir mevzu olduğunu göz ardı ettiğini söyleyerek Arendt'i eleştirir.¹⁴⁰

Villa ise Arendt'te politik eylemin içeriği konusuna başka bir noktadan, bu konuda Aristoteles ve Arendt arasındaki benzeşmeden yola çıkarak, öncelikle politik eylemin biçimi açısından yaklaşır. Villa'ya göre Arendt, politik eylemin ne olduğu sorusuna tamamen Aristocu bir yanıt vermektedir. Hakiki politik eylem, "konuşmak"dır (speech). Kamusal meseleler hakkında diğer insanlarla konuşmak insanı politikleştiren bir unsurdur. Aristoteles'e göre hayvanların çıkardığı seslerden farklı olarak söz, neyin iyi neyin kötü, neyin doğru neyin yanlış olduğunu söylemeyi, insanın belli bir konuda yargısını ifade etmesini sağlar.¹⁴¹ Arendt de Aristocu bir çizgide, bu dünyayı insanî kılan şeyin dünyanın bir söylem nesnesi haline gelmesi olduğunu söyler. Arendt'e göre "bu dünyada ve kendimiz hakkında olup bitenleri

¹³⁸ Sözü edilen konferans Toronto Society for the Study of Social and Political Thought tarafından düzenlenmiştir.

¹³⁹ Hannah ARENDT, "On Hannah Arendt", 316-319. Bu yaklaşım Arendt'in düşüncesinde, öngörülemeyenin alanı olan eylemin alanında mutlak hakikatlerin ve determinizmin yerinin olmamasıyla da alakalıdır. Eylem, sonuçlarının önceden kestirilemez olması itibarıyla yönetilebilir, idare edilebilir bir davranış biçimi değildir.

¹⁴⁰ Bkz. (8), BENHABIB, 156.

¹⁴¹ Bkz. Aristoteles, **Politika**, Çev. Mete Tunçay, 9-10 ve **Politics**, 2.

ancak onlar hakkında konuşarak insanîleştiririz ve konuşma esnasında insan olmayı öğreniriz.”¹⁴² Bu yüzden de konuşma/söz olmadan eylem imkansızdır.

“Konuşmasız eylem, ortada bir eylem kalmayacağı için artık eylem değildir ve eyleyen yani edimlerin faili, (ancak) eğer aynı anda sözler de sarfediyorsa varolabilir. Eyleyenin başlattığı eylem, sözle, insani yoldan dışlaşır...bir edim sadece, yapmakta olduğu, yaptığı ve yapmaya niyetlendiği şey(ler)i bildirerek kendini içinde bir eyleyen olarak tanımladığı sözler yoluyla anlamlı hale gelir. Başka hiçbir insani icraat, konuşmaya duyduğu ihtiyaç bakımından eylemle boy ölçüşemez....İnsanlar eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin bir biçimde ortaya koyarlar ve bu sayede insani dünyada boy gösterirler.”¹⁴³

Villa, Arendt’te konuşmanın politik bir nitelik taşıması için müzakereci bir tartışma şeklinde cereyan etmesi gerektiğine dikkat çeker. Arendt’e göre, tartışmak ve kararlar almak, karşımızdakini ikna etmeye veya caydırmaya çalışmak, politik eylemi meydana getiren müzakereci konuşmanın özüdür.¹⁴⁴ Böyle bir tartışma sürecinin amacı kendindedir ve bu yüzden de politik müzakerede önemli olan müzakerenin sonucu değil, müzakere sürecinin, performansın kendisidir.¹⁴⁵

Arendt’te politik eylemin biçiminin politik konuşma olduğunun altını çizen Villa, bir sorunun daha açıkta kaldığının farkındadır. Eğer politik eylem müzakere şeklinde ortaya çıkacaksa, müzakerenin konusu/içeriği ne olacaktır? Villa bu soruyu yanıtlayabilmek için, Arendt’in politik konuşmaya verdiği örneklere bakmamız gerektiğini söyler. Bu örnekler, “Atina demokrasisindeki konuşmalar, Amerika’da cumhuriyetin kuruluşu sırasındaki tartışmalar, devrimci konseylerdeki tartışmalar ve bazı sivil itaatsizlik eylemleridir.” Tüm bu örneklerin kesiştiği nokta, hepsinde esas derdin bir kamusal alanın kurulması ve korunması olmasıdır. O zaman Arendt’te

¹⁴² Bkz. (13), ARENDT, 25.

¹⁴³ Bkz. (22), ARENDT, 262-263.

¹⁴⁴ Bkz. (136), ARENDT, 86 ve (30), VILLA, 32.

¹⁴⁵ George Kateb’in belirttiği gibi Arendtçi politikanın amacı yine politikadır: “The purpose of politics is politics, that politics exists for its own sake.” Bkz. (23), KATEB, 134.

politik eylem ve konuşmanın konusu, politikayı ve kamusal alanın oluşumunu mümkün kılacak koşulları yaratmak ve korumaktır. Elbette politik eylemin içeriğinin tarihsel ve kültürel olarak değişiklik göstermesi kaçınılmazdır. Antik Yunan için böyle bir politik konuşmanın içeriği *polis*'in korunmasıyla ilgili meseleler iken, modern toplumlarda bu içerik, kamusal alanı yaratacak ve koruyacak yasaların çerçevesine dair kurumsal düzenlemeleri oluşturmak olacaktır.¹⁴⁶

Şu ana kadar özetlediklerimizden yola çıkarsak, Arendt'te politik eylemin ve elbette kamusal alanın sabit bir konusunun olmadığını söylemek mümkündür. Arendt, eylemin yapısını ve ruhunu çok iyi betimlemekle birlikte, eylemin içeriği konusunda tatminkar yanıtlar üretmemiştir. Arendt'e göre politik eylem şiddeti dışlamak zorundadır. Tarihsel olarak özel alanın bir parçası olan şiddet, yaşamsal zorunluluklarla başatmenin yollarından biridir ve bu niteliğiyle politik değildir. Politik olmayan, belli amaçlara ulaşmak için sadece bir araç olan şiddetin, konuşmanın ve eylemin mekânı olan kamusal alanda yeri yoktur. Arendt'e göre şiddetin tehlikesi, kullanılan araçların her zaman amaçlar üzerinde baskın gelme ihtimalinin bulunmasıdır. Buna göre;

“Amaçlara hızla ulaşılamazsa, sonuç yalnızca bozgun değil, daha kötüsü siyasal alana şiddetin girişi olacaktır...Her eylem gibi şiddet pratiği de dünyayı değiştirir; ama en olası değişim, daha şiddetli bir dünya doğrultusundadır.”¹⁴⁷

Şiddeti dışlayan bir politik eylemin esas meselesi kamusal alanı oluşturmak ve korumak olmalıdır. Böyle bir eylem araçsal olmamalı, katılıma, çoğulluğa izin vermelidir. Zira Arendt'e göre gerçek politik eylem ancak bir grup eylemi olarak ortaya çıkabilir: “Kendi başınıza ne yaparsanız yapın, gerçek bir eyleyen olamazsınız; sadece bir anarşist olabilirsiniz.”¹⁴⁸ Eylemin yapısı ve niteliklerini bu şekilde belirten Arendt'in problemi, neyin eylem olup neyin olmadığına karar vermek değildir. Onun asıl derdi, Villa'nın da belirttiği gibi, *praxis* ve *poiēsis*

¹⁴⁶ Bkz. (30). VILLA, 37.

¹⁴⁷ Hannah ARENDT, **Şiddet Üzerine**, Çev. Bülent Peker, 89-90.

arasındaki ayrımı korumak ve *vita activa* içerisinde *poiēsis*'e tekabül eden etkinlikler karşısında eyleme hakettiği konumu geri kazandırmaktır.

2.2. Kolektif Bir Kapasite Olarak İktidar

Arendt'in düşüncesinin en özgün yanlarından birini, onun çoğulluk, doğumluluk kamusal alan ve eylemden ayrı düşünülemez bir kavram olan *iktidar* (power) anlayışı oluşturur. Geleneksel olarak egemenliğe içkin biçimde kurgulanan iktidar anlayışının karşısında, iktidara olumlu/kurucu ya da Habermas'ın kavramsallaştırdığı biçimiyle "iletişimsel"¹⁴⁹ bir perspektiften yaklaşması, Arendt'in Batı düşünce geleneği içerisinde ayrı bir yer tutmasına yol açmıştır. İktidarı, "bir sınıfın ötekini ezmekteki örgütlü gücü"¹⁵⁰ olarak tanımlayan Marx ve Engels'in sınıfsal bakış açısından ya da iktidarı "bir kimsenin kendi isteklerini diğerlerine dayatma imkanı"¹⁵¹ şeklinde tanımlayan Weber'in teleolojik (erekbilimsel) yaklaşımından farklı olarak Arendtçi iktidar; egemenliğe dayalı bu söylem karşısında çoğulluk, kolektivite, ilişkisellik ve iletişimselliği ön plana çıkartmaktadır. Bir yandan Batı politik düşünce geleneğinin içinde hareket ederken, diğer yandan da Platon'dan bu yana süregelen bu geleneğin temel varsayımlarını eleştiren Arendt'in düşüncesinde iktidarın çoğulluk ve eylemle olan ilişkisi, aktif/katılımcı yurttaşlıkla arasındaki bağı da kurmaktadır. Bu ilişkiye sonra değinilmek üzere, aşağıda önce

¹⁴⁸ Bkz. (139), ARENDT, 310.

¹⁴⁹ Jürgen HABERMAS, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power". Makalenin Türkçesi "Hannah Arendt'in İletişimsel Erk Kavramı" adıyla *Cogito* dergisinde yayınlanmıştır. Habermas'ın bu makalede, Arendtçi iktidar ve politik eylem anlayışını yanlış yorumladığını söyleyen Margaret Canovan'a göre ise, Habermas Arendt'i kendi teorisinin halkaları olan ideal konuşma durumu, rasyonel söylem ve konsensüs düşüncesinden hareketle okumak, yani Arendt'in dilini kendi terminolojisine çevirmek suretiyle "iletişimsel" olarak değerlendirmektedir. Eylemden ziyade konuşmaya, anlaşmazlık ve çatışmadan ziyade konsensüse, çoğulluk yerine birliğe vurgu yapan Habermas, ortak irade ve rasyonel tartışma sonucu anlaşmaya varma fikrini öne çıkartarak, Canovan'a göre Arendt'i yanlış bir şekilde okumaktadır. Her ne kadar Canovan, Habermas'ın Arendt okumasını "creative misreading" yani "yaratıcı yanlış okuma" olarak adlandırırsa ve iki düşünür arasındaki bu bozulmuş iletişimi Habermas'ın orijinal bir düşünür olmasına bağlasa da, temelde makalesinde karşı çıktığı husus, Arendt'in asla olmadığı gibi hatta ima bile etmediği şekilde okunmasıdır. Bkz. Margaret CANOVAN, "A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt", 105-116.

¹⁵⁰ Karl MARX ve Friedrich ENGELS, *The Communist Manifesto*'dan aktaran Steven LUKES, "İktidar ve Otorite", Çev. Sabri Tekay, 654.

¹⁵¹ Max WEBER, "Domination by Economic Power and by Authority", 29.

Arendt'in çok önem verdiği kavramsal ayrımlar üzerinde durulacak, Arendt'in düşüncesindeki iki farklı şiddet biçimine değinilecek, sonra geleneksel baskıcı iktidar ve Arşimed noktasının eleştirisi üzerinden onun kolektif iktidar anlayışı anlatılacaktır.

2.2.1. Arendt'te İktidar, Güç, Kuvvet, Otorite ve Şiddet Ayrımı

İktidar kavramıyla ilgili en önemli problemlerden birisi hiç kuşkusuz, gerek gündelik hayatta gerekse akademik çalışmalarda iktidarın kuvvet, güç, şiddet, otorite gibi kavramlarla arasındaki anlam farklılığının silinmesi; bu terimlerin rahatça birbirinin yerine ikame edilerek kullanılmasıdır. Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine* adlı denemesinin ikinci bölümünde, siyaset bilimi terminolojisinin bu önemli sözcükleri arasındaki anlam farklılığına dikkatimizi çeker ve bu kavramların birbiri yerine kullanılmasının yaratacağı sıkıntılardan bahseder.

Arendt'e göre "bu sözcükleri eşanlamlıymış gibi kullanmak,...bunların tekabül ettiği gerçekliklere de kör kalmaya yol açmıştır."¹⁵² Sorun, "basitçe dikkatli konuşma sorunu" ya da bir dil problemi değildir. En önemli politik sorun "kim kimi yönetiyor?"a indirgenirse, yani politikanın kendisi egemenlikle ilgili bir mesele olarak algılanırsa, elbette ki bu terimlerin hepsi de göze insanın insan üzerinde egemenlik kurmasının araçlarından başka bir şey olarak gözükmeyecek; aynı işleve sahipmiş gibi görünen terimleri birbiri yerine ikame ederek kullanmak meşrulaşacaktır.¹⁵³ Arendt'in iktidar nosyonunun temel direğini oluşturan bu yaklaşım, aşağıda değineceğimiz ve iktidara egemenlik açısından yaklaşan yaygın (baskıcı/asimetrik) iktidar anlayışı karşısında orijinal bir tutumdur ve Arendtçi iktidarın anlaşılması açısından elzemdir.

¹⁵² Bkz. (147), ARENDT, 49. İngilizcesi için bkz. "Communicative Power", 64.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Arendt'e göre *iktidar* (power), teleolojik/araçsal olmaktan ziyade "iletişimsel" bir kavramdır.¹⁵⁴ Bir kişinin ya da grubun kendi isteklerini karşı tarafa dayatma kuvveti olarak iktidar yaklaşımından, - *baskıcı/asimetrik iktidar* anlayışından- çok ayrı bir karaktere sahip olan Arendt'in yaklaşımına göre iktidar, "birlikte eyleme kapasitesi"dir.¹⁵⁵ Arendt'in iktidar yaklaşımı, insanın tek başına eyleme kabiliyetine değil, başkalarıyla birlikte eyleme kabiliyetine dikkat çeker. Zira onun iktidar anlayışını özgün ve orijinal kılan da bu ilişkisellik niteliğidir. "İnsanların biraraya toplandıkları her yerde potansiyel halinde...bulu(nan)"¹⁵⁶ iktidar, bir gruba ait olma özelliğiyle, kolektiftir; grup dağıldığında, iktidar da ortadan kalkar. Bu bağlamda tek başına bir kişinin iktidarından söz edilemez; olsa olsa kuvvetinden bahsedilebilir.

Kuvvet (strength), "su götürmez bir biçimde tek olan, bireysel bir şeyi niteler...bir nesne ya da kişide içkin olan ve onun karakterine ait olan bir niteliktir." Kuvvet, bir şey yapmak için bireyde bulunan mevcut kapasite, "yalıtık durumdaki bir bireyin doğal niteliği"dir.¹⁵⁷ İkna ya da zorlama gücü tamamen kişinin bu

¹⁵³ A.g.k. 50. Bundan sonra, aksi belirtilmediği müddetçe, sözü edilen terimlerin tanımlarına dair herşey ve tırnak içinde gösterilen alıntılar Arendt'in *Şiddet Üzerine* adlı kitabındandır. Bkz. 50-53 ve a.g.m., 64-66.

¹⁵⁴ Bkz. (149), HABERMAS, 76 ve (149), HABERMAS, 258.

¹⁵⁵ "Birlikte eyleme kapasitesi" olarak çevirdiğim ifade İngilizce metinde şöyle geçmektedir: "Power corresponds to the human ability not just to act but *to act in concert*." (İtalik bana ait, 64). *Şiddet Üzerine* adlı kitabın çevirmeni Bülent Peker bu cümleyi şöyle çevirmiştir: "İktidar, insanın sadece eyleme kabiliyetine değil, uyum içinde eyleme kabiliyetine tekabül eder." (50). Fatmagül BERKTAY ise "Yeni Binyılda Eski Politikanın Yenilenme Olanakları: Hannah Arendt'in Düşüncesinin Açabileceği Ufuklar" adlı makalesinde "to act in concert"ı "birlikte hareket etmek" olarak çevirmiştir. Arendt'in metinleri ve özellikle *İnsanlık Durumu* dikkate alındığında, bu ifadeyi "uyum içinde eyleme"nin değil, "birlikte eyleme/hareket etme"nin doğru biçimde karşıladığı görülebilir. Arendtçi anlamıyla iktidar, Habermas'ın da altını çizdiği gibi iletişimsel ve ilişkiseldir ve ancak çoğulluk ve aynı zamanda farklılık içinde tezahür edebilir. "Uyum içinde eylemek" homojenliği çağrıştırmaktadır. Halbuki Arendt, bir tür "aynılık"tan bahsetse bile bu aynılık, tamamen ve sadece hepimizin birer insan olmamızdan ve aynı dünyayı paylaşıyor olmamızdan kaynaklanan bir aynılıktır. İnsan olarak eşitlik ve aynılığımız, farklılıklarımızın ışığında tanınmalıdır. Bkz. (19), DISCH, 43. Buna benzer bir sorunla "power" sözcüğünün çevirisinde de karşılaşırız. *İnsanlık Durumu* kitabının çevirmeni Bahadır Sina Şener, "power" sözcüğünü "güç" olarak çevirmiştir (öte yandan strength/kuvvet kelimesini takat (kudret), force/güç kelimesini ise kuvvet olarak çevirmiştir). "İktidar" kelimesine tekabül eden "power"ı "güç" olarak çevirmek, aslında, yukarıda bahsettiğimiz ve Arendt'in hem *Şiddet Üzerine*'de hem de *İnsanlık Durumu*'nda değindiği söz konusu kelimeler arasındaki kavramsal farklılıkları göz ardı etmek anlamına gelmektedir. Ben, bu metin boyunca, Şener'in "güç" olarak çevirdiği "power" kavramını "iktidar" olarak kullanacağım.

¹⁵⁶ Bkz. (22), ARENDT, 291.

¹⁵⁷ A.g.k., 292.

kuvvetinden kaynaklanır. Kuvvet, iktidardan farklı olarak bireysel, kişiye özgü bir nitelikten; iktidar kuvvet gibi “insanın bedensel varoluşuyla, doğasıyla fiziken sınırlanmış değildir.”¹⁵⁸ Kuvvet, başka nesne ya da kişilerle ilişki içindeyken ortaya çıksa bile, aslen onlardan bağımsız olarak varolur ve bu anlamıyla asla ilişkisel değildir. İktidar ise ortaya çıkması itibariyle tamamen diğer insanların varlığına bağlıdır. Kişisel iktidardan söz dahi edilemez. Arendt, *Devrim Üzerine*’de iktidar ve kuvvet arasındaki farkı şu şekilde ifade etmektedir:

“Diğer insanlardan yalıtık halde bulunan her insanın sahip olduğu Allah vergisi bir yetenek olan kuvvetten farklı olarak iktidar, insanlar ancak eylem amacıyla bir araya geldiklerinde ortaya çıkar ve her ne sebeple olursa olsun, dağıldıklarında ve birbirlerinden ayrıldıklarında yok olur.”¹⁵⁹

Güç (force), Arendt’e göre “fiziki ve toplumsal hareketlerin serbest bıraktığı enerjiyi belirtmek için kullanılmalıdır”. Doğa güçlerinden ya da koşulların dayatmasından/zorlayıcılığından bahsettiğimizde, bu terimle konuşuyoruz demektir. Arendt, eğer şiddet zorlayıcı bir aygıt olarak işlev görüyorsa, güç kavramıyla şiddetin genellikle aynı anlamda kullanıldığını söyler. Yani tamamen kişisel bir nitelik olan kuvvet, kolektif bir nitelik olan iktidarla karıştırılırken; güç, şiddetle ve çoğu kez de kuvvetle karıştırılmaktadır.¹⁶⁰

Arendt’in güç ve kuvvet dışında, iktidardan farklılığını tanımladığı diğer bir kavram ise *otorite* (authority)’dir. Otoritenin güç, kuvvet, iktidar ve şiddet içinde “en kaypak” ve en çok kötüye kullanılan fenomen olduğunu belirten Arendt’e göre

¹⁵⁸ A.g.k., 294.

¹⁵⁹ Bkz. (136), ARENDT, 174.

¹⁶⁰ Habermas da Arendt’in iletişimsel iktidar kavramını tartıştığı makalesinde güç ve kuvvet sözcüklerini birbirine karıştırmaktadır. Habermas güç (force)’ü şöyle tanımlar: “Güç, zor araçları ve kaynakları üzerinde, kolektif amaçları gerçekleştirebilmek için siyasi liderin bağlayıcı kararlar alabildiği bir tasarruf hakkıdır.” Bkz. (149), HABERMAS, 76 ve (149), HABERMAS, 258. Bu tanım, açıkça, Arendt’in “kuvvet” tanımıyla daha çok örtüşmektedir. Phillip Hansen de Habermas’ın iktidar değerlendirmesinin Arendt’inkine yaklaştığını söylemekle birlikte, kavramsal olarak Habermas’ta iktidarın Arendt’in güç ya da şiddet olarak tarif ettiği şeye tekabül ettiğini belirtmektedir. Bkz. (16), HANSEN, 120.

otorite¹⁶¹, bireylere karar alma süreçlerinde ikna gücü verecek, lider veya katılımcı olarak bir kuvvet elde etmelerini sağlayacak olası yollardan biridir. Arendt, otoritenin en önemli belirtisinin baskı ya da iknaya gerek olmadan, karşı tarafın verilen karara sorgusuz sualsiz itaat etmesi olduğunu söyler.¹⁶² Ancak otorite bireyin davranışlarından veya diğerlerini ikna ve zorlama gücünden, şiddetten doğmaz.

“Otorite her zaman kendisine itaat edilmesini istediği için, genellikle belli iktidar ya da şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır. Ne var ki...zorun geçerli olduğu yerde, otorite de iflas etmiş demektir. Öte yandan; (otorite) eşitliği önvarsayan ve bir temellendirme süreci içinde işleyen iknaya da benzemez. Argümanlara başvurulduğu yerde, otorite askıya alınmış demektir.”¹⁶³

Steven Lukes'dan özetleyecek olursak, otoriteye sahip olmak “...neden göstermek zorunda olmamak, itaat görmek ve inanılmak hakkına sahip olunduğu için itaat görmek ve inanılmak” demektir. Otorite, bu niteliğiyle, Arendt'in de dediği gibi argümanları dışlar, karşısındaki kişinin kişisel muhakemesiyle hareket etmesini kısıtlar. İnanılan, itaat edilen ya da rıza gösterilen kişinin, nedensiz de olsa, istediklerini yapmak otoriteye riayet etmenin gereğidir, zira otorite sahibinin buna hakkı olduğu düşüncesi önceden benimsenmiştir. Arendt'e göre otoritenin kaynağı baskı ve zorlama olamaz.¹⁶⁴ Dayatma yoluyla, zorla otoritenin sağlanması, otoritenin iktidarla karıştırılmasının da zeminini oluşturmaktadır. İktidarın baskı ve zorla eşgüdümlü düşünülmesinin sonucu olan bu yargı, iktidarı şiddetle eşitlediği gibi, otoriteyi de iktidarla ve şiddetle/baskıyla eşitlemektedir. Modern diktatörlükler ve totaliter rejimlere otoriter diyenleri eleştiren Arendt, bu kargaşanın temelinde otorite ve şiddet arasındaki anlam karışıklığının yattığını düşünmektedir. Sosyal bilimlerde tüm kavramları işlevsel bağlamda düşünme alışkanlığının sonucu olan bu durum,

¹⁶¹ Bkz. (147), ARENDT, 51.

¹⁶² Steven Lukes da otoriteye riayet eden kişilerin kişisel muhakemelerini kullanmadıklarını söylemektedir. Bkz. (150), LUKES, 634.

¹⁶³ Bkz. (17), ARENDT, 129 ve (17), ARENDT, 93.

¹⁶⁴ Bu hakkın otorite sahibine, kimi zaman dini otoritelerde olduğu gibi inançlar vasıtasıyla, kimi zaman toplumsal yaşamın devamını mümkün kılmak için uzlaşma yoluyla gönüllü bir şekilde, kimi zaman ise dayatma yoluyla geçtiğini söyleyen Lukes, bu noktada Arendt'ten ayrılmaktadır. Bkz. (150), LUKES, 634-639.

kavramların tekabül ettikleri tarihsel deneyimlere yüz çevrilmesine yol açmaktadır.¹⁶⁵ Otorite de kökünü geçmişten alan bir kavram olarak iktidarla, güç veya şiddetle karıştırılmamalıdır.

Şiddet (violence) ise Arendt'e göre bir amaçla gerekçelendirilmeye (justification) muhtaç olan, "doğası gereği araçsal"¹⁶⁶ bir kavramdır. Her durumda ve her şart altında gayri-ahlakî ve irrasyonel ilan edemeyeceğimiz şiddet, kimi zaman adaleti sağlamak, kimi zaman da hakiki politik eyleme alan açmak için; yani haklı gerekçelere hizmet etmek için devreye girer. Fakat ne sebeple olursa olsun, araçsal niteliğinden dolayı gerekçelendirilmeye ihtiyacı vardır.¹⁶⁷

¹⁶⁵ Otorite kavramının kökeni Roma kentinin kuruluş deneyiminde bulunmaktadır. *Auctoritas* (otorite) kelimesinin, "çoğaltmak/arttırmak" anlamına gelen *augere* fiilinden türediğini söyleyen Arendt, otorite sahibi olanların hiç durmadan çoğalttıkları şeyin, bu kuruluş anı olduğunu söyler. Otoriteye sahip olanlar ise yaşlılar. Senato ve Roma kentinin temelini atmış olan atalardır. Yaşayanların otoritesine bu kurucu ataların otoritesinin kaynaklık etmesi sebebiyle, otoritenin kökü geçmiştir. Bkz. (17), ARENDT, 165-168 ve (17), ARENDT, 120-124.

¹⁶⁶ Bkz. (147), ARENDT, 57.

¹⁶⁷ Arendt, meşruiyetle gerekçelendirme arasındaki farkı şöyle açıklamaktadır: "Meşruiyet sorgulandığında temelini geçmişe oturtur. Gerekçelendirme edimiye, gelecekte yatan bir ereğe ilişkindir." Bkz. (147), ARENDT, 58. İktidar ve şiddet, meşruiyet ve gerekçelendirme (legitimation-justification) açısından birbirine tam anlamıyla zıt iki kavramdır. Iris Marion YOUNG, "İktidar, Şiddet ve Meşruiyet" (Power, Violence, and Legitimacy) adlı makalesinde bu farkı çok iyi anlatır: Young'ın belirttiği gibi, şiddet kendi başına tahripkardır, değerli değildir ve bir amaçla gerekçelendirilmedikçe haklılık zeminini yitirir. İktidar ise, şiddetin aksine kendinde değerli ve iyi kabul edildiğinden gerekçelendirilmeye ihtiyacı yoktur; yalnızca meşruiyete (legitimation) gereksinimi vardır. Yalnızca ahlakî değeri müphem olan bir eylem gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyar ki, şiddet böyle bir eylemdir. Her şiddet eylemi, kendi içinde tekildir; sonuçlarının öngörülemezliği nedeniyle kendinden önceki benzerleriyle meşrulaştırılamaz. İktidar ise, yaratacağı kurumsallık sayesinde meşruiyetini garantileyebilir. Bkz. 98-99. Benjamin'in "Şiddetin Eleştirisi" (Critique of Violence) yazısını hatırlayacak olursak, Benjamin de bu makalenin daha ilk sayfalarında şiddetin araçsallığından bahseder ve şiddetin eleştirisinde asıl sorunun, şiddetin haklı/adil amaçlara hizmet edip etmediğinde değil; bu araçların haklı amaçlara hizmet etsin ya da etmesin ahlakî (moral) araçlar olup olmadığında kilitlendiğini söyler. Meşru ve meşru-olmayan şiddet ayrımını reddeder. Yasanın şiddet tekeli konusunda ne kadar hassas olduğuna değinirken, yasanın asıl derdinin şiddetle değil, yasanın dışında varolma ihtimali olan şiddetle olduğunu söyler. Çünkü şiddetin bireylerin elinde olması, hukuk sistemine karşı bir tehdit oluşturmaktadır. Benjamin burada, şiddetin yasaya içkin olduğunu ima eder. Yasa, şiddeti kendi tekeline almak istemektedir. Bkz. Walter BENJAMIN, "Critique of Violence", 236-239. Bu noktada, Arendt'le Benjamin'in şiddete yaklaşımlarındaki farklılık dikkat çekicidir. Her ikisi de şiddetin araçsallığı ve meşruiyet götürmezliğinden yola çıksalar da, sonunda vardıkları yer bambaşkadır. Arendt, şiddeti dışlayan bir politika tahayyül etmesine rağmen, *Şiddet Üzerine*'de artık şiddetin politikliğinden ve zaman zaman adaletin terazini dengelemek için gerekli olduğundan bahseder, fakat yine de tüm makale boyunca siyah hareketi ve öğrenci hareketinin Fanon ve Sartre'dan esinlenerek şiddeti yüceltmesini yerden yere vurur. Arendt'in hem şiddetin bazı durumlarda gerekliliğinden bahsetmesi, hem de her türlü şiddeti lanetlemesi anlaşılmalıdır. Benjamin ise mitik şiddet ve ilahi şiddet arasında yaptığı ayrıma dayanarak, yasanın dışında –tehdit, suç ve ceza dışında işleyen bir sistem dışında- varolabilecek bir şiddet mümkünse, bunun ancak saf, devrimci şiddet yani ilahi şiddet olacağını söyler. Ancak böyle bir şiddet yeni bir

İktidar, güç ve kuvvetten araçsal karakteriyle ayrılan şiddet, iktidarla en çok karıştırılan kavramdır. Arendt'e göre sol ya da sağ düşünceden olsun tüm siyasi kuramcılar bu iki kavramı birbirinin yerine kullanma konusunda uzlaşmış gibidirler. Örneğin, C.Wright Mills, şiddeti iktidarın nihaî biçimi olarak görürken; Weber, devleti yani siyasi iktidarı meşru şiddet tekeli olarak tanımlamaktadır.¹⁶⁸ Halbuki bu iki kavram arasındaki analitik ayırım, Arendt'in şiddeti tamamen dışlayan iktidar, politika ve kamusal alan yaklaşımı açısından kritik öneme sahiptir. Arendt'te iktidar, "...söz ile edimin birbirinden ayrılmadığı, kelimelerin boş edimlerinse zalimane (şiddet dolu) olmadığı...yerde gerçekleşir."¹⁶⁹ Sorunların şiddetle değil söz ve eylem yoluyla çözüldüğü böylesi bir politik alan, Arendt'in düşüncesinin ütopyik yanlarından birini oluşturur. Fatmagül Berktaş da, Arendtçi kamusal alanın ütopyacı bir uzam olduğunu söylerken, "şiddetten arınmış olma" tahayyülünü buradaki ütopyacı öge olarak değerlendirmektedir.¹⁷⁰

tarihsel dönemi açabilecek, yasa-koyucu ve yasa-koruyucu şiddetin döngüselliğini aşabilecek kurucu potansiyele sahiptir. Bkz. a.g.m., 252. Aykut Çelebi, belli bir amaca (telos) ulaşmak için araç olmayan, "...potansiyelini ve enerjisini kendisine dayandıran yalın bir etkinlik" olarak ilahi şiddetin Benjamin'de "gerçek kuraldışı durumlar yaratma"nın, tüm kurumlarıyla birlikte iktidarı ortadan kaldırmanın yolu olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Aykut ÇELEBİ, "Kuraldışı Durumlarda Karar Verme", 140. Bu noktada, Benjamin'in "ilahi şiddet" anlayışıyla Arendt'in "eylem" kavramının benzerliğini görmemek mümkün değildir. Nuh Yılmaz ise, Arendt, Benjamin, Foucault ve Agamben'in şiddet yaklaşımlarını karşılaştırdığı makalesinde, Arendt'in sadece *İnsanlık Durumu*'ndaki şiddet anlayışından yola çıkmakla birlikte, Benjamin'in şiddet anlayışının Arendt'inkinden daha ileri bir noktada olduğunu söylemektedir. Arendt, Benjamin'den sonra gelen bir düşünür olarak, onun eserlerini bilerek yazmakla birlikte, sanki Benjamin Arendt'in şiddet eleştirisini yapıbozumuna uğratmaktadır. Bkz. Nuh YILMAZ, "Biyoiktidar ve Liberalizm: Şiddetin Eleştirisi ve Siyasetin İmkânı", 112.

¹⁶⁸ Bkz. (147), ARENDT, 41 ve "Communicative Power", 59.

¹⁶⁹ Bkz. (22), ARENDT, 292.

¹⁷⁰ Bkz. (155), BERKTAY. John MCGOWAN da, Arendt'in bugünkü gerçek koşullardan bağımsız alternatif bir politika yaratma çabasının, onun şiddet ve politika arasındaki radikal ayrımının arkasında yatan sebep olduğunu; böylesi şiddetten arınmış bir politikanın ise *ütopyacı* olduğunu söylemektedir. Bkz. "Must Politics Be Violent? Arendt's Utopian Vision", 263 ve 289. George KATEB ise Arendt'in otantik politika, yani yalnızca konuşma ve eylem anının, performans anının kıymetli olduğu bir politika peşinde koşarak ütopyacı bir resim çizdiğini söylemektedir. Bu ütopyacı yaklaşım, tartışma ya da anlaşmazlık anlarının hem kişiler üzerinde hem de alınacak kararlar üzerinde yaratacağı etkiyi gözardı ederek, gerçek politikanın anlık olmayan, o an gerçekleşmeyen etkilerini otantik politika saymamaktadır. Bkz. (23), KATEB, 141. *İnsanlık Durumu*'nu "ütopyacı" olarak nitelendiren bir çalışma içinse bkz. (135), CANOVAN, 8.

Şiddetin iktidarla birbirine karıştırılması esas olarak, iktidarın egemen devlet iktidarı olarak anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. İktidar, bu durumda, diğerleri üzerinde hakimiyet kurma ve itaati sağlamaya indirgenmekte; devlet yukarıda belirttiğimiz Weber'in meşhur tanımında olduğu gibi, şiddet kullanma tekeline sahip bir aygıt olarak görülmektedir. Böylece, şiddet tekeline yani iktidarı elinde tutan devlet, diğerlerini kendi rızasına tabi olma noktasında itaate zorlayarak egemenliğini sürdürebilmektedir. Ancak Arendt şiddet ve iktidar arasındaki farkı vurgulamak için, şiddet yoluyla iktidarı elinde tutan bir devletin, totaliter bir yöneticinin ya da kendinden sayıca fazla köleleri üzerinde mutlak egemenliği bulunan efendinin, hatta bir tiranın bile aslında iktidarsız olduğunu söyler. Çünkü "kendisini destekleyecek başkaları olmaksızın tek bir insan, asla şiddeti başarıyla kullanacak kadar iktidara sahip değildir."¹⁷¹ Salt şiddet, iktidarı elde tutmaya yetmez. İktidarın herşeyden önce başkalarının onayına ve desteğine ihtiyacı vardır. İktidar sahipleri/yönetenler, itaat etmeyen, isyankar bir kamu üzerinde şiddet uygulayarak, bu kamunun kolektif eylem yoluyla harekete geçirdiği iktidarı boğabilirler, fakat onun yerine asla bir yenisini yaratamaz ya da onun yerini alamazlar. Bunun tek nedeni, iktidarın asıl olarak kolektif eyleme, kendi örgütlenmelerini yaratmak için harekete geçmiş farklı bireylerden oluşan bir çoğulluğun özgür eylemine dayanıyor olmasıdır. Zora dayanan bir devlet ya da tiran eylemi ve direnişi bastırabilirse de, yok ettiği iktidarın yerini alamaz; bu dünyaya ait hiçbir şey yaratmamış, sadece yıkmış, yok etmiş olur.

"İktidar ve şiddet birbirinin karşıtıdır. Birinin mutlak hakimiyetini kurduğu yerde diğeri barınmaz. Şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar. Ama kendi başına bırakılırsa, iktidarın kayboluşuna yol açar. Bunun anlamı şudur: Şiddetin karşıtı şiddetsizlik olarak düşünmek yanlıştır. Şiddete dayalı olmayan iktidar diye bir şey yoktur gerçekte. Şiddet, iktidarı yıkıma uğratabilir. Şiddet, iktidar yaratma kabiliyetinden alabildiğince yoksundur."¹⁷²

¹⁷¹ Bkz. (147), ARENDT, 56-57.

¹⁷² A.g.k., 62.

Arendt, bir yandan iktidar ve şiddetin birbirini dışladığını belirtirken; diğer yandan da ikisinin “genellikle birarada ortaya çık(tığı)nı”¹⁷³ söylemektedir. Arendt’e göre “...hiçbir şey iktidarla şiddetin içiçe geçmesinden daha yaygın ve hiçbir şey bu ikisinin katıksız ve dolayısıyla aşırı biçimlerinde görünmesinden daha nadir değildir.”¹⁷⁴ Hükümetler kendilerine itaat edilmediği takdirde ayakta kalamayacaklarını bildikleri için, şiddet kullanmalarına rağmen kendilerine itaat etmeyen uyruklarının kolektif eylemine, iktidarına yaslanmak zorundadırlar. Benzer şekilde, zorba rejimleri yıkmak isteyen direnişçi hareketler de kolektif eylem için kitle iktidarını harekete geçirirken, amaçlarına ulaşmak için çoğunlukla şiddet kullanma eğilimindedirler. Çelişki gibi görünen bu durumun Arendt’in normatif ayrımlarından kaynaklandığını düşünen Iris Marion Young, iktidar ve şiddetin vukû bulması için mutlak bir birliktelik gerekmediğinin altını çizmektedir.¹⁷⁵ Young’a göre egemenlik ve hakimiyete odaklanmış bir yönetim tanımı zaten sorunlu bir tanımlamadır, çünkü böyle bir yaklaşım politik iktidarın sadece baskıcı niteliğine odaklanarak, bunun dışında varolabilecek alternatif yönetim biçimlerine sırt çevirmektedir. Halbuki Arendt, yönetim, iktidar ve itaat bağlamında bir de “*isonomi*” diye bir kavramdan bahsetmektedir. Atina kent-devletinin anayasal düzeni olan *isonomi*, “emir-itaat ilişkisine dayalı olmayan ve iktidarla egemenlik ya da yasayla kumandayı özdeşleştirmeyen bir iktidar ve yasa” kavrayışıdır.¹⁷⁶ Kendi kendini yönetme (self-government) anlamına gelen *isonomi*, içinde kolektif eylemin konuşma ve ikna yoluyla gerçekleşebileceği, şiddeti dışlayan bir yönetim biçimine olanak verir. Yani, gerçeklikte iktidar ve şiddetin birbirini mutlak şekilde dışlaması söz konusu olmadığı gibi, her zaman ve her koşul altında birlikte ortaya çıkmaları da şart değildir.

McGowan’a göre ise, iktidar ve şiddet ilişkisinde paradoksal görünen bu durum, Arendt’in düşüncesinde farklı dönemlere tekabül eden iki farklı yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Bunlardan ilki, çoğulluğu yok etmeyi amaçlayan bir radikal

¹⁷³ A.g.k., 58.

¹⁷⁴ A.g.k., 53.

¹⁷⁵ Bkz. (167). YOUNG, 93-94.

¹⁷⁶ Bkz. (147), ARENDT, 46.

kötülük biçimi ya da başka türlü ifade etmek istersek, Phillip Hansen'ın “sahte politika” (false politics)¹⁷⁷ diye adlandırdığı totalitarizm tecrübesiyle ilişkili bir şiddet anlayışıdır. İkincisi ise, Arendt'in *Şiddet Üzerine* adlı makalesinde tanımladığı biçimiyle, hedefine ulaşmak ve kendine bir eylem sahası yaratmak için şiddet dışı yolları tüketen fakat başarılı olamayan, şiddet kullanmaktan başka çaresi kalmamış bir grubun hayal kırıklığının ve aynı zamanda da hiddetinin sonucu ortaya çıkan şiddettir. Arendt, totalitarizm analizi sonucunda şiddeti öteleyen ütopyik bir politik alan tahayyülüne varırken; 1960'ların Sivil Haklar ve öğrenci hareketinin şiddete başvurusu karşısında da bu ikinci yaklaşımı geliştirmiştir.¹⁷⁸ Phillip Hansen de aynı noktaya dikkat çekerek, Arendt'in 1960 olayları karşısında, kamusal eylemlerde şiddetin rolünü araştırmaya giriştiğini söyler. Arendt, şiddetin “siyaset öncesi” olduğu fikrinden vazgeçmemekle birlikte, şiddetin her durumda gayri-ahlakî kabul edilmesini de doğru bulmaz. Hakiki politikanın imkanlarının kalmadığı noktada şiddet, boşluğu doldurmak için ortaya çıkacak;¹⁷⁹ adaletin terazisinin ölçüsünün bozulduğu, olan bitenler karşısında duyarsız kalamayacağımız durumlarda teraziye dengeleyecektir.

İşte Arendt'in *İnsanlık Durumu* başta olmak üzere erken dönem eserlerinde, zorunluluklar alanıyla özdeşleştirerek politik olandan katı bir biçimde ayırdığı şiddet yaklaşımındaki bu değişim, Iris M.Young'ın Arendt'in eserinde dikkat çektiği paradoksal duruma asıl yanıtı oluşturmaktadır. Şimdi, Arendt'te sözü edilen bu iki yaklaşım farkı üzerinde durulacak, *İnsanlık Durumu*'ndan *Şiddet Üzerine*'ye değişen politika ve şiddet ilişkisine değinilecektir.

İnsanlık Durumu'nda şiddet, hanenin alanına ait maddi-biyolojik ihtiyaçlarla, “zorunluluk”la (necessity) ilintili bir kavram olarak karşımıza çıkar. İleride daha detaylı değineceğimiz zorunluluklar alanı ya da özel alan, Arendt'te emeğin ve yeniden-üretimin alanıdır. Eski Yunan *polis*'inden yola çıkan Arendt, zorunluluklar

¹⁷⁷ Bkz. (16), HANSEN, 89. Hansen'e göre “sahte politika”, dayanışma ve yurttaşlığı yadsıyan sosyal yaşam ve politika biçimleridir.

¹⁷⁸ Bkz. (170), MCGOWAN, 264.

¹⁷⁹ Bkz. (16), HANSEN, 121.

alanı ve özgürlükler alanı arasında yaptığı ayrım ekseninde, *polis*'in özgürlüğünün koşulunun hanede yaşamın zorunluluklarına hakim olmaktan geçtiğini belirterek özgürlüğü politikanın alanında yani kamusal alanda, siyaset öncesi bir görüngü olarak zorunluluğu ise hanede yani özel alanda konumlandırır.¹⁸⁰ *Polis*'te özgür olmak, zorunluluklar alanında efendi olmaktan geçiyorsa; “yaşamın zorunluluklarına hanede boyun eğdirmeden ne yaşam ne de ‘iyi yaşam’ mümkün”¹⁸¹ oluyorsa, özgürlüğün yegâne aracı (hanenin yönetiminde, köleler, kadınlar ve çocuklar üzerinde uygulanacak) şiddet olacaktır. Bu durumda şiddet, “kişinin kendini, özgür bir dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtarmak için giriştiği siyaset öncesi bir eylemdir.”¹⁸² Politika da ancak bazı kişilerin çalışmaktan başka şeyler yapmalarına olanak veren bir toplumsal artık mevcutsa varlık bulabilir. *İnsanlık Durumu*'nda şiddet, bu haliyle, sadece insanların çalışarak ve dönüştürerek doğanın rutin akışına müdahale etmelerinde, yani ilksel (primordial) bir şiddet türü olarak emekte değil, bazı insanların başkaları için çalışmaya zorlanmalarındadır.¹⁸³ Böylelikle şiddet, ihtiyaçların tatmininden öte şiddeti kullananların o ihtiyaçları aşmalarını ve özgürleşmelerini sağlar. Zorunlulukların aşılması şiddet aracılığıyla, yani kişinin başkalarının emeği üzerinde hak iddia etmesiyle sağlanmış olur. İnsan olmanın koşulu nasıl politik bir hayata, “iyi yaşam”a sahip olmaksın, politikanın imkanı da şiddetin bu öncel varoluşunda yatmaktadır. Arendt'te “politik olan hiçbir şey şiddet içermez, politik olmayan her şey ise şiddetle malûldür.”¹⁸⁴

Arendt'in şiddet konusuna yaklaşımındaki temel değişim, şiddet ve politika ilişkisinde yatmaktadır. *İnsanlık Durumu*'nda “siyaset öncesi” olarak tanımlanan şiddet, *Şiddet Üzerine*'de artık politik bir nitelik kazanmıştır:

¹⁸⁰ Bkz. (22), ARENDT, 68-69.

¹⁸¹ A.g.k., 76.

¹⁸² A.g.k., 69.

¹⁸³ Arendt, yapma, imal etme, üretme gibi etkinliklerde şiddet unsurunun kaçınılmazlığından bahseder: “İnsanî dünyanın inşası her zaman doğaya karşı belli bir şiddetin uygulanmasını gerektirir: Kereste elde etmek için ağacı katletmek zorundayız ve bu malzemeyi de, diyelim bir masa yapmak için bozmamız gerekir...” Dolayısıyla *animal laborans*'ın emek'i ve *homo faber*'in iş'i Arendt'te Antik Yunan'dan devralınmış bir ilksel şiddet türü olarak karşımıza çıkar. Bkz. (17), ARENDT, 153.

¹⁸⁴ Bkz. (170), MCGOWAN, 272.

“Ne şiddet ne de iktidar doğal olaylar, yani yaşam sürecinin dışavurumlarıdır. İnsan olaylarının siyasal alanına aittirler ve bu olayların aslî insancıl niteliği, eyleme yetisiyle, yeni bir şeye başlayabilme yetisiyle güvence altına alınmıştır.”¹⁸⁵

Hatta Arendt, daha da ileri giderek, insanı insanlıktan çıkartan koşullar altında, insanlıktan çıkmanın en bariz göstergesinin hiddet ve şiddetin varlığı değil, tersine yokluğu olduğunu söyler. Zira hiddetlenmek, acı ve sefaletle karşı duyulan otomatik bir tepki değildir. Hiddet doğuran olaylar karşısında şiddete başvurmanın tek çare olduğu durumlarda, yani “adalet duygumuzun rencide olduğu durumlar”da şiddetin anındalığı “...adaletin terazisini dengelemenin tek yolu”dur. İnsanı hiddet ve şiddet duygularına karşı tedavi etmek, “...onu insanlıktan çıkarmak ya da hadım etmek anlamına gelir.”¹⁸⁶

2.2.2. Baskıcı İktidar ya da Arşimedçi Düşünce Karşısında Arendtçi Kolektif İktidar Anlayışı

Şu ana kadar Arendt’in iktidar tanımını anlayabilmek için gerekli olan kavramsal ayrımlara değinildi. Bu bölümde ise ilk önce, iktidarın geleneksel kavranışını temsil eden baskıcı iktidar anlayışı ele alınacaktır. İkinci olarak, Batı felsefi geleneğine hakim Arşimedçi bakış açısı üzerinde durulacak, yeryüzüne yeryüzünün dışından bir noktadan müdahale ederek, tarafsızlık ve nesnellik iddiasıyla dünya üzerinde yetki sahibi olabileceğini varsayan ve iktidarın bir egemenlik ilişkisi olarak görülmesine yol açan bu düşünce biçimi eleştirilecektir. Son

¹⁸⁵ Bkz. (147), ARENDT, 92.

¹⁸⁶ A.g.k., 71-73. Aynı deneme içinde siyah hareketinin ve öğrenci hareketinin şiddete başvurusunu eleştiren Arendt’i tam olarak anlamak ancak şiddeti gerekçelendiren koşulları anlamakla mümkün gözüküyor. Yukarıda da belirtildiği gibi, Arendt’e göre “şiddete başvurmanın tek çare olduğu durumlar”, “adalet duygumuzun rencide olduğu durumlar”dır (71-73). Siyah İktidar hareketinin şiddeti ise, irrasyonel, akıldışı, “asıl nedenlerine değil, onların yerine ikame edilen başka nesnelere yönelmiş” bir şiddettir. Arendt, siyah hareketin beyazlara karşı tersine bir ırkçılık içine girdiğini ve kendi “*aptal ve aşırı*” taleplerini dayattığını düşünmektedir (25). Iris Marion Young, Arendt’in siyah harekete karşı duyduğu antipatinin, siyahların toplumsal sorunlarını kamusal alana, politikanın içine taşımak istemelerinden kaynaklanıyor olabileceğini söyleyerek; Arendt’in siyah karşıtlığını “toplumsalın yükselişi”yle birlikte Siyahların toplumsal sorunlarının kamusal alanı işgal etmesine bağlar. Bkz. (167), YOUNG, 94.

olarak, bu eleştiri üzerinden Arendtçi kolektif iktidar yaklaşımının özgünlüğü tartışılacaktır.

2.2.2.1. Baskıcı İktidar

Yeryüzü, üzerinde farklı cinsiyet, ırk, milliyet, dil ve renkte insan topluluklarının yaşadığı heterojen bir coğrafi-toplumsal mekândır. Değiştirme şansımızın olmadığı bu niteliklerimizle, kendimize benzeyen ve benzemeyen başka insanlarla bir arada yaşarız. Doğuştan getirdiğimiz bu özelliklerimize ilaveten, toplum içindeki aşağı ya da hakim konumumuzu belirleyen tarihsel yükümüz ise ait olduğumuz sınıftır. Bir kaç bin yıldır insan toplulukları arasındaki anlaşmazlıkların ve savaşların kaynağı olan, farklı sınıfların kıt kaynaklara erişim konusundaki ayrıcalık veya dezavantajları, toplumsal ilişkilerin zeminini oluşturmuştur. “Sahip olmak” –özel mülkiyet- bu toplumsal ilişkiler içinde eşitsizlik, hiyerarşi, egemenlik gibi asimetric ilişkilerin temelidir ve sınıfsal farklılıklar bu temel üzerinde yükselir.

İktidar tahayyülümüzü de sınıflı bir toplumda yaşıyor olmaktan kaynaklanan asimetric güç ilişkileri belirlemektedir. İktidarı baskı unsuru olarak gören bu yaklaşımı Steven Lukes “asimetric iktidar anlayışı” olarak adlandırmaktadır. Asimetric iktidar anlayışı, toplumsal ya da kişisel bir ilişkide bir tarafın diğer tarafı daha fazla etkilediğini varsayar. Toplumsal ve politik ilişkilerin çatışma ve karşı koyma içerdiğini ve bu açıdan da rekabete dayalı olduğunu savunan asimetric iktidar anlayışı; ilişkinin niteliğine, denetim, mahrum bırakma, zor ve tehdit gibi unsurlar içerip içermediğine bakar.¹⁸⁷

Lukes, asimetric iktidarı ele alma biçimleri içinde birbirinden analitik açıdan farklı üç yaklaşımın olduğunu söylemektedir: Bu yaklaşımlar, bir bağımlılık ilişkisi

¹⁸⁷ Bkz. (150), LUKES, 630.

olarak iktidar, eşitsizlik anlamında iktidar ve itaat sağlama ve denetim amaçlı iktidardır.

Bağımlılık ilişkisi olarak iktidar yaklaşımında, iktidar ilişkisi içinde bulunan iki taraftan biri diğerinin iradesine, istek ve çıkarlarına, zor, tehdit veya rızayla değil, sırf aralarındaki ilişkinin niteliği nedeniyle itaat gösterir.¹⁸⁸ Bağımlılık ilişkisi halihazırda bir tarafın diğer taraf üzerindeki iktidarını gerektirdiğinden, bu yaklaşımı eşitsizlik olarak iktidar yaklaşımına dahil etmek; ya da bir taraf diğer tarafın itaatini sağladığı için itaat ve denetim amaçlı iktidar yaklaşımına dahil etmek de mümkündür.

Toplumsal ilişkilerin ve kurumsal düzenlemelerin bir fonksiyonu olan bağımlılık ilişkisi olarak iktidar yaklaşımına en iyi örneği, Lukes'a göre, bağımlılık kuramı teşkil etmektedir. Siyaset teorisinde Paul Baran, Andre Gunder Frank, Samir Amin gibi teorisyenlerin temsil ettiği bu kuram, dünya sistemini merkez-çevre (metropol-uydu) şeklinde kavramsallaştırarak, azgelişmiş-çevre ülkelerin gelişmiş-merkez ülkelere bağımlı olduklarını söyler. Azgelişmiş ülkelerin gelişmemişliklerinin nedeni, merkez ülkelerin çevre ülkelerdeki artığa el koyuşlarıdır. Bu sebeple çevre ülkelerin azgelişmişliğinin nedeni bağımlılık ilişkisinde aranmalıdır.

Asimetrik iktidar anlayışına dahil olan diğer görüş, iktidarı bir *eşitsizlik* ilişkisi olarak ele alır.¹⁸⁹ Her ne kadar hem denetim hem de bağımlılık ilişkisi olarak iktidar yaklaşımı eşitsizlik ilişkisi içeriyor olsa da, bu yaklaşımın farkı iktidar ilişkisinde mutlak bir kazanan ve kaybedenin olmasıdır. Kıt kaynaklara ulaşmada bir tarafın diğer tarafa mutlak önceliği, iktidarı eşitsiz kılan unsurdur. Bu görüşün temsilcileri ise tabakalaşma kuramcılarıdır.

¹⁸⁸ A.g.m., 631.

¹⁸⁹ A.g.m., 632.

Karşılıklı çatışma ve rekabeti ön plana çıkartan itaat sağlama ve denetim amaçlı iktidar yaklaşımının temel unsuru ise, itaati sağlayarak başkaları üzerinde *denetim kurmaktır*. Karşıdaki grup ya da kişiyi bir şeyden mahrum bırakmakla tehdit etmek, bu iktidar yaklaşımının en belirgin özelliğidir. Blau'nun iktidar tanımı, bu yaklaşımı iyi bir şekilde karakterize etmektedir:

“İktidar, kişilerin veya grupların, her ikisi de olumsuz yaptırımlar olan, normal olarak verilen ödülleri vermeme ya da cezalandırma biçimindeki caydırma yoluyla kendilerine karşı koyulmasına rağmen başkalarına kendi iradelerini dayatmalarıdır.”¹⁹⁰

Bu anlayışa göre iktidar, boyun eğdirme ve itaati sağlamanın aracıdır. Çatışmaların bastırılması ve iktidardakilerin fikir ve çıkarlarının her türlü direnişe rağmen topluma dayatılması, toplumsal denetimin sağlanmasının ön koşuludur.

Bertrand Russell da iktidarı “düşlenen sonuçların elde edilmesi” olarak tanımlar.¹⁹¹ “A niyet ettiği pek çok şeyi başarırken, B pek azını başarabiliyorsa; A B’den daha fazla iktidara sahiptir.” Bu açıdan iktidar, ölçülmesi mümkün olmasa bile nicel bir kavramdır. Russell’a göre, bir insanın üzerinde ordu ve polisin yaptığı gibi cezaevine koyma ya da öldürme yoluyla doğrudan fiziksel güç kullanarak, ekonomik kurumların yaptığı gibi ödül vererek ya da cezalandırarak ve okul, dini kurumlar ve siyasi partilerin yaptığı gibi propaganda yoluyla fikirlerini etkileyerek iktidar uygulamak mümkündür; ancak bunlar arasındaki ayrım o kadar belirgin değildir.

Russell ayrıca, geleneksel iktidar, çıplak iktidar ve devrimci iktidar arasında bir ayrım yapmanın da gerekli olduğunu düşünür. *Geleneksel iktidar*, alışkanlıkların gücünü kullanarak, sürekli kendi meşruluğunu ve kudretini ispat etmek zorunda olmayan bir iktidardır. Dinî inançların üzerimizdeki etkisi ve zorlayıcı gücü, bu tarz

¹⁹⁰ P.M.BLAU, *Exchange and Power in Social Life*, New York, 1967, 117’den aktaran için bkz. (150), LUKES. 631.

¹⁹¹ Bertrand RUSSELL’in iktidar anlayışını Russell’in Steven Lukes’un derlemesinde yer alan “The Forms of Power” adlı makaleden özetliyorum. Bkz. 19-27.

bir iktidardır. *Çıplak iktidarı* ise en iyi ordu betimler. Bu iktidarı aktif katılım ya da ikna değil, doğrudan zor ve korku ayakta tutmaktadır. Bununla beraber zenginlik, teknik bilgi ve inanç gibi iktidar biçimleri de çıplak iktidarın dayanağıdır. Bir iktidara yalnızca iktidar olduğu için saygı duyuluyorsa, o iktidar çıplaktır. *Devrimci iktidara* gelince, Russell devrimci otorite ile devrimci iktidarı birbiri yerine kullanır. Bilinçli çoğunluğun ya da azınlıkların rızasını temsil eden devrimci otorite/iktidar, yeni bir program ya da ilke etrafında birleşmiş insanları gerektirmektedir. Russell'a göre bu iktidar biçimleri arasındaki ayırım tamamen psikolojiktir; zira iktidarın niteliği sadece iktidarın kimin üzerinde kimin tarafından uygulandığıyla ilgilidir. Örneğin, sadık yurttaşlar için devlet iktidarı gelenekselken, başkaldıranlar açısından çıplaktır.

Russell'ın iktidar yaklaşımını Hobbesçu bir bakış açısıyla eleştiren Lukes, iktidarın bir *potansiyel* olduğunu belirterek, kişinin elindeki kaynakların o istese de istemese de bir iktidar kaynağı olacağını söylemektedir. Dolayısıyla iktidar Russell'ın ima ettiği gibi istek ve niyetlerle bağdaştırılamaz.¹⁹² Öte yandan, Russell iktidar, güç ve otorite kavramlarını birbiri yerine kullandığı için Arendtçi bir noktadan da eleştirilebilir. Russell'ın geleneksel iktidar tanımı, tam da Arendt'in otorite tanımına tekabül etmektedir. Çıplak iktidar ise şiddetten başka birşey değildir. Yalnızca devrimci iktidar, Arendtçi manada bir iktidarı karşılıyor gözükmektedir.

Günümüz sosyologlarından Giddens da iktidarı Blau ve Russell'inkine benzer bir iktidar yaklaşımıyla ele almaktadır. Giddens'a göre zaman zaman zor kullanmayı gerektiren iktidar "bireylerin ya da grupların kendi çıkarlarının ya da düşüncelerinin dikkate alınmasını, başkaları buna direnseler bile, sağlayabilme yeteneğidir."¹⁹³ Dolayısıyla Giddens'ta da iktidar, bir potansiyel değil, dayatma ve meydan okuma neticesinde ortaya çıkan bir edimdir.

¹⁹² Steven LUKES, "Introduction (to Power)", 1.

¹⁹³ Anthony GIDDENS, *Sosyoloji*, 360-361. Kitabın Türkçeye çevirisinde iktidar değil "güç" kelimesi kullanılmıştı. Fakat Giddens'ın metinde kastettiği şeyin iktidar olduğunu düşünüyorum.

Bir istek ve arzuyu gerçekleştirmek üzere, *amaca yönelik iktidar* olarak da adlandırılan itaat sağlama ve denetim amaçlı iktidar yaklaşımının en önemli temsilcisi aslına bakılırsa Hobbes'tur. Hobbes'un iktidara yaklaşımı, gerek egemenlik teorisiyle, gerekse politik soyut bir beden (corpus) olarak modern devletle ilişkisi sebebiyle çok önemlidir.

Leviathan'la laik modern devletin teorisini yapan ilk düşünür olarak kabul edilen toplumsal sözleşme teorisyenlerinden Hobbes'a göre iktidar, bir insanın elinde mevcut bulunan, gelecekte kendisine bariz bir fayda sağlamak amacıyla kullanacağı araçlar, imkanlardır. Doğal iktidar ve araçsal iktidar arasında bir ayrım yapan Hobbes, dolaylı olmayan, bir nevi doğuştan gelen nitelikleri doğal iktidar (kudret) olarak kabul eder. Örneğin, olağanüstü bir güce ya da zarafete sahip olmak, yetenek sahibi olmak, asil olmak ve hatta özgür olmak doğal iktidar biçimlerindedir.¹⁹⁴ Araçsal iktidar ise daha ziyade doğal iktidar aracılığıyla veya şansla elde edilir. Zenginlik, ün, arkadaş sahibi olmak bu tür bir iktidardır.¹⁹⁵ Hobbes'ta doğa durumuyla toplumsal (sivil) durum arasındaki ayrıma dayanan bu iktidar anlayışına göre iktidar, şeylerin ve varlıkların özünde bulunan bir kudrettir. Klasik doğal hak kavrayışına¹⁹⁶ bir meydan okuma anlamına da gelen bu yaklaşıma göre gücünüzün yettiği herşeyi yapmak, doğal bir haktır. Doğa durumunda, iyi-kötü, haklı-haksız gibi ayrımların hiçbir anlamı yoktur, çünkü dünya kudrete sahip insanların istedikleri şeyi yapmakta özgür olduğu kuralsız bir dünyadır.¹⁹⁷ Bu dünyada eğer iki kişi aynı anda her ikisinin birden sahip olamayacağı aynı şeyleri arzuluyorsa, bu iki kişinin düşman olmak ve birbirlerini yok etmeye çalışmaktan başka çareleri yoktur. Rekabet, güvensizlik ve şöhret insanlar arasındaki üç temel çatışma nedenidir. Kazanç,

¹⁹⁴ Arendt olsaydı, burada iktidar yerine kuvvet kavramını kullanırdı. Zira kuvvet, tam da Hobbes'un bahsettiği gibi, bireye içkin doğal nitelikleri betimlemektedir. Bkz. (147), ARENDT, 50.

¹⁹⁵ Thomas HOBBS, *Leviathan*, 150.

¹⁹⁶ Klasik doğal hak kavrayışına göre herşey özüyle tanımlanır ve insanın özünde de akıl vardır. Bkz. Gilles DELEUZE, *Spinoza Üzerine On Bir Ders*, Çev. Ulus Baker, 102. Halbuki Hobbes insanın özünde kudret olduğunu söyleyerek, toplumsal sözleşme kuramının ve bir düzenleyici güç olarak modern devletin temelini hazırlamıştır.

¹⁹⁷ Cemal Bali AKAL, *İktidarın Üç Yüzü*, 94 ve bkz. (196), DELEUZE, 104-105. *Homo homini lupus* yani "insan insanın kurdudur", bu kuralsız dünyayı anlatmak için Hobbes'un kullandığı en ünlü cümledir. Bunun yerine "büyük balık küçük balığı yutar" da diyebiliriz.

güvenlik ve ün elde etmek için insanlar, şiddet vasıtasıyla kendilerini savunmak ve diğerleri üzerinde hakimiyet kurmak isterler.¹⁹⁸

Toplumsal durum ise bir anlamda doğallıktan yapaylığa geçiştir. Doğa durumunda yapabildiğiniz herşeye izin varken, toplumsal durumda yapabileceğiniz halde yapmamanız gereken işler, yasaklamalar vardır. Bir başkasını öldürmek en doğal hakkınızken, toplumsal durum bu hakkınıza sınır getirmiştir. Hakların sınırlandırılması, insanın toplumsallaşması için zorunludur. Toplumsallaşmak ve çatışma yerine barışı tercih etmek için tek dürtü ise, ölüm korkusudur.¹⁹⁹ Hobbes'a göre insanlar doğuştan güç bakımından eşittirler. Bu da her insanın bir diğerini istediği taktirde öldürebileceği anlamına gelir. Fiziksel olarak en güçsüz olanın bile güçlü olanı hile, kurnazlık ya da başkalarının yardımıyla öldürme tehlikesinin bulunduğu bir dünyada, bireyleri sınırlandıracak herhangi bir güç ya da yasa olmasaydı, uygar yaşam da olmazdı ve herkes sınırsız şiddete açık bir şekilde yaşamak zorunda kalırdı.²⁰⁰ İnsanın, toplumsallığın getirdiği kısıtları doğa durumunun sınırsız özgürlüğüne tercih etmesinin nedeni de budur. Bireyin güvenlik ve istikrar arzusundan kaynaklanan doğal iktidarın kısıtlanması gereği, bu haliyle, Hobbes'un egemenlik ve toplumsal sözleşme kuramının da temelini oluşturmaktadır.²⁰¹ Arendt *Emperyalizm*'de, Hobbes'un liberal devlet ve egemenlik kuramını eleştirdiği bölümde bunu şu şekilde ifade etmektedir:

¹⁹⁸ Bkz. (195), HOBBS, 183-188.

¹⁹⁹ A.g.k., 188. Hobbes'ta doğa durumundan toplumsal duruma geçiş ve bu geçişte ölüm korkusunun rolü hakkında güzel bir özet için bkz. (197), AKAL, 95-96.

²⁰⁰ Bkz. (195), HOBBS, 190 ve C.B.MACPHERSON, "Introduction to Leviathan", 40.

²⁰¹ Sabine, *Leviathan*'ı özel şahısların güvenliğini sağlayan ve bu güvenliği sağlayabildiği ölçüde de meşru iktidara sahip olabilen bir aygıt olarak tasarlayan Hobbes'un, bu sebeple, faydacı (utilitarian) ve bireyci bir düşünür olduğunu söylemektedir. Bkz. George H. SABINE, **A History of Political Theory**, 432. Arendt ise *Totalitarizmin Kökenleri*'nin ikinci kitabı olan *Emperyalizm*'de Hobbes'u "burjuvazinin gerçek filozofu", "bir tek burjuvazinin haklı olarak sahip çıkabileceği yegâne büyük düşünür" olarak anarak, Hobbesçu devlet ve iktidar anlayışının hem burjuvazinin hem de daha sonra emperyalizmin kuramsal temellerini oluşturduğunu belirtmektedir. Arendt'e göre Hobbes'un başlangıç noktasını "...yükselen burjuvazinin oluşturduğu yeni toplumsal bünyenin siyasi gereksinimleri konusunda sahip olduğu benzersiz içgörü oluşturmaktadır." Hobbes'un teorisi, kapitalizmin ve 19. yüzyıldan itibaren emperyalizmin sınırsız sermaye birikim sürecinin, ancak sınırsız bir güç birikimiyle sağlanabileceği ve korunabileceği öngörüsüne dayanmaktadır. Bkz. Hannah ARENDT, **Totalitarizmin Kaynakları II-Emperyalizm**, Çev. Bahadır Sina Şener, 36-50.

“İnsanların potansiyel katiller olmaları bakımından eşitlikleri, bütün insanları aynı güvensizlik durumuna sokar; bir devlet ihtiyacı buradan doğar. Devletin varoluş nedeni, kendini hemcinslerinin tehdidi altında hisseden bireyin güvenlik ihtiyacına dayanır.”²⁰²

Hobbes’a göre, insanları cezalandırmayla korkutarak kaos ortamından ve savaştan, ölüm korkusundan ve tehlikesinden uzak tutacak güç, devlettir. Modern devletin anası sayılan Leviathan, bireysel iradenin egemene devredilmesiyle vücut bulur.²⁰³ Leviathan, insanların kendi rızalarıyla (toplumsal sözleşmeyle) şiddet kullanma hakkını ve araçlarını devrettikleri “yapay” bir aygıttır²⁰⁴ ve bu haliyle meşruiyetini, herkesin rızası üzerine kurulmuş bir egemenlik anlayışına borçludur. Negri ve Hardt’a göre ise modern devlet, Avrupa’da bir egemenlik mekânı olarak ortaya çıktığında, modernliğin krizine geçici ve kısmi de olsa ilk politik çözümü getirmiştir. Avrupa hakimiyetinin ve Avrupa modernliğinin daima krizle tanımlandığını söyleyen Negri ve Hardt, bu krizin geçmişten radikal bir kopuş gerçekleştirenlerle bu kopuşa karşı duranlar arasındaki sürekli çatışmadan kaynaklandığını söyler. İlahî ve aşkın otoritede saklı olduğu varsayılan yaratma gücünü ele geçiren, yani “içkinlik düzlemini keşfederek” dünyevî işlerde sekülerleşmenin önünü açanlarla, bu içkin güçlere tepki duyan, “aşkın bir kurulu iktidarı içkin bir kurucu iktidar karşısına” yerleştirenler arasındaki çatışma, Avrupa

²⁰² A.g.k., 38.

²⁰³ Leviathan’ın kapağında, egemenin gövdesinin insan yığınından oluştuğu görülmektedir. Egemenliğin kaynağı olan bu insanların sırtları okuyucuya, yüzleri ise egemene dönüktür. Cemal Bali Akal, kapak resminde sırtları dönük olarak çizilen insanların “ayna’ya bakan kalabalık” olarak tasavvur edildiklerini, aynada gördüklerinin ise “Bir”, yani gövdesini oluşturdukları Leviathan olduğunu söyler. Hobbes’la birlikte egemenliğin dayanağı olan meşruiyet, kalabalıklarla Bir arasındaki bu yansıtma ilişkisinde ifadesini bulacaktır. Yani Bir’in gövdesi, hem kendisine toplumsal sözleşmeyle devredilen egemenliği, hem de bir ayna olarak yansıttığı ve kaynağını aldığı toplumun rızasını temsil etmektedir. Bkz. (197), AKAL, 101.

²⁰⁴ Leviathan’ın “yapay” bir varlık olduğunu söyleyen Doğan Özlem, Platon öncesine kadar uzanan devlet felsefesinin tarihini özetlerken, siyaset felsefesi içinde beş önemli devlet anlayışı olduğundan bahsetmektedir. Bunlardan ilki Platon’a kadar giden, “devleti doğal bir oluşum, bir organizma sayan anlayış”tır. Aristoteles’e kadar götürülebileceğimiz ikinci anlayış, devleti “bir kurumlar ve hizmetler sistemi” olarak görür. Buna göre devletin amacı, toplumsal refahı sağlamak olmalıdır. Rousseau, Hobbes ve Locke’dan kaynaklanan üçüncü anlayışa göre devlet yapay bir varlıktır ve amacı insanların rekabet duygusundan kaynaklanan kaosu önlemektir. Dördüncü yaklaşıma göre devlet, “tanrının kendini bu dünyada gösterme ve gerçekleştirmesinin ifadesidir”. Bu anlayışın temsilcisi Hegel’dir. Marx’ın temsil ettiği beşinci ve son yaklaşım ise devleti, egemen sınıfların çıkarına işleyen yapay bir aygıt olarak görür. Bkz. Doğan ÖZLEM, “Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek”, 10-11. Hobbes’ta devletin “soyut ve yapay bir otomat” olduğunu söyleyen bir başka kaynak için bkz.

modernliğinin ve modern devletin kuruluşunda belirleyici olmuştur. Hobbes'un "yeryüzünde bir Tanrı" olarak gördüğü Leviathan'da cisimleştirdiği egemenlik, tam da aşkın bir politik aygıt olarak modern devletin egemenliğine tekabül etmektedir.²⁰⁵ Böylece Tanrı'nın merkezde olduğu ilahî bir düzenden, insanı merkeze alan dünyevî bir düzene geçilmiştir. Bu dünyevi düzen, modern devletin düzenidir. 18. yüzyılda ortaya çıkan ve aşkınlığı gövdesinde toplayan bu yeni örgütlenme aslında, "pastoral iktidar"ın yeni bir biçiminden başka birşey değildir.

Pastoral iktidar, Foucault'ya göre, ilahî egemenliğe tekabül eder. Tanrı'ya ait ve Tanrı'dan gelen aşkın bir iktidar ve egemenlik biçimi olarak bu iktidar anlayışı, kulların itiraz etmeksizin boyun eğmek zorunda olduğu Tanrı'nın iradesine karşılık gelir. Ortaçağ boyunca hakim olan bu ilahî egemenlik anlayışı, politik iktidara zıt biçimde kişinin bu dünyada değil öbür dünyada selametini sağlamaya yönelik bir egemenlik biçimi olmuştur. Foucault, salt emir vermektense öte topluluğun bekası için kendini feda etmeye hazır olan ve kendini bu uğurda adayan, toplumdaki her özneyi tek tek gözeterek bireyselleştiren, insanların kafasının içine ve ruhlarına nüfuz eden bu iktidar biçimini "pastoral iktidar" olarak adlandırır.²⁰⁶ Kilisede cisimleşen bu iktidarın karşısında ise dünyevî iktidarı temsilen, feodal lordlara ancak bir eşitler arasında birinci (*primus inter pares*)²⁰⁷ olarak hükmeden kralın iktidarı vardır. Jouvenel, bu iktidarın egemen bir iktidar olmadığını söylemektedir. Zira, hem paylaşılan hem de sınırlanan Ortaçağın dünyevî iktidarı, kaynağını Tanrı'nın iradesinden almasıyla da başka bir egemenlik kaybını yansıtmaktadır.²⁰⁸ Kral, Hobbes'un Leviathan'ındaki gibi toplumsal rızayı ölümlü gövdesinde toplayan ve

(176), AKAL, 97.

²⁰⁵ Michael HARDT ve Antonio NEGRI, **İmparatorluk**, Çev. Abdullah Yılmaz, 94-107.

²⁰⁶ Michel FOUCAULT, "Özne ve İktidar", 65-66. Ayrıca bkz. FOUCAULT, **Ders Özetleri**, Çev. Selahattin Hilav, 102.

²⁰⁷ Ortaçağda kralın iktidarı mutlak değildir. Teorideki bu "krallık" pratikte yerini sadece eşitler arasında birinci olunabilen bir konuma terkeder. Büyük feodal lordlar kraldan bağımsız hareket ederler. Bağımsız yargılama yetkisine sahip oldukları gibi, malikane sistemi aracılığıyla ekonomik ve politik gücü de ellerinde bulundururlar.

²⁰⁸ Bertrand de JOUVENEL, **On Power: Its Nature and the History of Its Growth**, 28. Jouvenel'e göre iktidar, yasa yapma yetkesini elinde bulunduran, tebaasının davranışlarını istediği gibi değiştirme kapasitesine sahip, kendi yaptığı yasaya tabi olmayan mutlak bir iktidardır. Jouvenel ayrıca kilisenin de kralın iktidarını kısıtladığını belirterek, İngiltere'de I. Henry tahta geçerken kendisine şöyle hitap edildiğini belirtir: "Prens, sakın unutmayın: Siz Tanrı'nın hizmetkarlarının bir hizmetkarısınız, onların efendisi değil; siz halkın sahibi değil, koruyucusunuz." Bkz. 30.

yansıtan *Bir* değil; Tanrı'nın, yani *Bir* olanın iradesini yansıtan ölümlü bir insandır sadece. Bir tarafta Kilisenin diğer tarafta ise Kralın temsil ettiği iktidarın ikiliğinden kaynaklanan çatışmayla birlikte, Tanrı adına politik gücü kimin kullanacağı konusundaki belirsizlik, Ortaçağ düşüncesinde egemenliğin devlet kurumunda cisimleşmesine izin vermemiştir. Ancak yasanın ve uygulamanın tek elde toplanmasıyla egemenlik, iktidarı meşrulaştıracak içkin bir güce yani insanların ortak rızasından kaynaklanan toplumsal sözleşmeye dayanarak, yeni bir politik iktidar biçimini mümkün kılmıştır.²⁰⁹ Bu yeni kurumsallaşmış politik iktidar biçimi, devlettir. Modern devlet, bu çerçevede, 17. yüzyılda Avrupa'da ortaya çıkan post-feodal bir politik egemenlik biçimini nitelemektedir. Modern devletle birlikte feodal toplumun çoklu iktidar yapısı, coğrafi ve politik merkezileşme sonucu yerini merkezi bir iktidara bırakmıştır. Bu yeni iktidar, egemenliğini teritoryal bir zemin üzerinde kuracak, meşruiyetini yaşamlarını ve özgürlüklerini garanti altına aldığı yurttaşlarının rızasına dayandıracaktır.

19. yüzyıldan itibaren modern devlet, Anderson'un deyişiyle "kendisine hem egemenlik hem de sınırlılık için olacak şekilde hayal edilmiş bir cemaat", "hayal edilmiş politik bir topluluk" olarak ulus²¹⁰ ve bu ulusun coğrafi mekânını oluşturan, devletin yasalarının geçerlilik kazandığı sınırları ifade eden yurt temelinde demokratik meşrulaştırma biçimlerine başvurarak ulus-devlet haline gelir. Politik iktidarın kurumsallaşmasının ifadesi olan somut görünümünden biri olarak ulus-devletin ortaya çıkışında, Amerikan ve Fransız Devrimleri tarihsel dönüm noktalarıdır.²¹¹ Artık egemenlik, kraldan değil ulustan kaynaklanacak, devlet otoritesini ve iktidarının meşruiyetini yalnızca ulus-devletin politik öznelere olan yurttaşların onayından alacaktır. Kısaca, kendi ülkesi ve yurttaşları üzerinde yasal bir birlik sağlayan ve yasalarını şiddet kullanma hakkıyla dayatabilen ulus-devlet, ulus-devletler sistemi içinde de bağımsızlığını koruyabiliyorsa egemen bir devlet olarak

²⁰⁹ Bkz. (197), AKAL, 71-72.

²¹⁰ Benedict ANDERSON, **Hayali Cemaatler**, Çev. İskender Savaşır, 20.

²¹¹ Ozan ERÖZDEN, "Siyasi İktidar Kuramı Açısından Ulus-Devlet", 57-58.

varolacaktır. Egemenlik, bu minvalde, devletin diğer devletler arasında eşit ve bağımsız bir politik topluluk olarak varolma hakkı anlamına gelmektedir.²¹²

İşte Hobbes'un yaklaşımının iyi bir örnek oluşturduğu baskıcı iktidar, devlet ve egemenlik paradigması karşısında Arendt'in iktidar anlayışı, birlikte eyleyen yurttaşların politika içinde özgürleşmesinden doğan bir kolektif iktidar olarak siyaset teorisi içinde özgünlük arz etmektedir. Politika ve eylem içinde özgürleşmeyi ön plana çıkartan böyle bir iktidar anlayışından, elbette ki politik birim olarak egemenlik prensibine dayanan ulus-devleti sahiplenmesi de beklenmeyecektir. Egemenlik ve baskı yerine kolektivite ve gönüllülük üzerine şekillenen Arendtçi iktidar anlayışı, Hobbes'un toplumsal sözleşmeyle Leviathan'a devrettiği politika yapma yetkesini, politikanın alanına doğrudan katılımıla yurttaşların yeniden ele geçirmesini önermektedir.

2.2.2.2. Arşimed Noktasına Karşı Kolektif İktidar ve Özgürlük

Arendt, *İnsanlık Durumu*'nun "Vita Activa ve Modern Çağ" başlıklı son bölümünü, modern çağın karakterini belirleyen üç büyük olayı anarak açar: Coğrafi keşifler, Reform Hareketi ve teleskopun icadı.²¹³ Bunlar arasında en az dikkat çekici

²¹² Susan MARKS, "Empire's Law", 465. Bir ulus-devletin kendi toprakları üzerinde düzen ve istikrarı sağlaması, uluslararası alanda ise bağımsızlığını koruması olarak nitelendirilebilecek bu Hobbescu egemenlik yaklaşımı, Carl Schmitt tarafından eleştirilmiştir. Schmitt, *Siyahi İlahiyat* adlı kitabının daha ilk cümlesinde bu eleştiriyi açık biçimde ortaya koyar: "Egemen, olağanüstü hale karar verendir." Bkz. Carl SCHMITT, *Siyasi İlahiyat*, Çev. Emre Zeybekoğlu, 13. Schmitt'e göre Hobbes, halkın güvenliğini sağlamak için yasanın ne olacağına karar veren egemenin bir otomat gibi her zaman aynı şekilde çalışacağını varsayarak hata yapmıştır. İşlerin normal seyrinde yürüdüğü hallerde hukuk devleti, istikrar ve düzeni sağlayabilir; ancak kriz durumunda bu mekanizmanın kendini nasıl koruyacağı belirsizdir. Bkz. (167), ÇELEBİ, 120. Bu yüzden de Schmitt egemenliği, bir devletin mutlak ve sürekli iktidarı olarak tanımlamak yerine; egemenin yani kuraldışı durumun olup olmadığına ve bununla başatmenin yollarına karar veren kişinin, düzeni ve hukuku geçici olarak askıya alabilme iradesine sahip olması şeklinde tanımlar. Egemenlik, şiddet ya da yönetme tekeline sahip olmak değil; karar verme tekeli elinde bulundurmadır. Schmitt'e göre kaos halindeyken yani kuraldışı durumun hakim olduğu zamanlarda uygulanabilecek hiçbir norm yoktur. Normlar ya da hukuk, yalnızca düzenin tesis edilmiş olduğu hallerde işler. Olağanüstü hal ise, bir istisnai durum olarak, düzenin ve hukukun tamamen askıya alındığı, egemenin kararının ve yetkisinin mutlak hale geldiği bir durumdur. Devlet, olağanüstü hallerde, kendini korumak için hukuku askıya alır. Devletin asıl egemenliği de, buradan, kural dışı durumlara karar verme yetkisinden kaynaklanır. Bkz. Carl SCHMITT, a.g.k., 19-20.

²¹³ Bkz. (22), ARENDT, 357-58.

olanı “...yıldızlara bakmaktan başkaca faydası olmayan” teleskop denilen aletin icadıdır. Ancak o zamana kadar insanlara aşına olan dünyanın halini değiştiren de yine bu icat olacaktır.

Galilei'nin (1564-1642) teleskopu icadıyla, güneşin yeryüzünün etrafında döndüğü yönündeki duyuşal deneyime dayanan eski tahayyül yerle bir olarak, yeryüzünün güneş etrafında döndüğü anlaşılır. Bu, aynı zamanda, gerçekliğin algılanmasında duyu organlarımıza rağbet etmememiz gerektiğini öğütleyen modern Kartezyen şüphenin de başlangıcı olacaktır.²¹⁴ Zira insan, “...hakikatin ve doğrunun kendini duyulara ve akla açık edeceğine güvenmekle yanılmıştı(r)”²¹⁵ ve bu yanılgıyı ortaya çıkartan olay da teleskopun icadıdır. Varlık ile görünüşün aynı olmadığına şahitlik eden bu alet, beden ve aklın gözüyle görülen gerçekliğinden şüphe etmemize yol açarak kesinlik duygusunu yitirmemize sebep olmuştur.

Galilei'nin teleskopu icadının ve modern Kartezyen şüphenin tetiklenişinin tarihsel öncüllerinden de bahseden Arendt, burada Bruno, Kepler ve Kopernik'in adını anmakla birlikte, MÖ 3. yüzyılda yaşamış ve o ana kadar Avrupalılar tarafından adı dahi bilinmeyen Arşimed'in Galilei'nin tilmizi olduğunu söyler.²¹⁶ Arşimed uzunca bir kaldıraç kolu ve uygun bir destek noktası ile dünyayı yerinden oynatabileceğini iddia etmiştir. Elbette bu destek noktası dünya üzerinde olmamak zorundadır. Bunun için dünyanın dışında bir Arşimed noktasına ihtiyaç vardır. Arşimedçi düşünce de işte, zamanın ve mekânın dışında belirlediği duruş noktasından olaylara tarafsızca, nesnellikle yaklaşan insanın bakış açısını karakterize eder. Buna göre, gerçekliği gözlemleyebilmek ya da yargılayabilmek için, o gerçeklik durumunun içinde yer almadan ve ona herhangi bir etkide bulunmadan,

²¹⁴ Modern şüphenin babası Descartes'tır. Ancak Arendt üstüne basa basa modern çağın belirleyici olaylarına asıl damgasını vuran kişinin Descartes değil, Galilei olduğunu söyler. Zira “...dünyayı değiştiren fikirler değil olaylardır.” Kartezyen şüphe tamamen Galilei'nin keşfinin bir sonucudur. Descartes da felsefesinin temelini yeryüzünün hareket ettiği savı üzerine oturtmuştur ve bu yüzden Galilei'nin mahkemede sözünden cayışını duyduğunda dünyası başına yıkılarak şunları söyler: “eğer yeryüzünün hareket ettiği doğru değilse felsefemin bütün dayanakları da yanlış demek(tir).” Bkz.

a.g.k., 389.

²¹⁵ A.g.k., 391.

²¹⁶ A.g.k., 371.

dışarıda bir noktada konumlanmak gerekir. İşte bu nokta, Arşimed noktasıdır.²¹⁷ Arendt, bugün fiziğin yaptığı şeyin Arşimed noktasında konumlanmak olduğunu söyler. Fizik aracılığıyla insanlık doğaya yeryüzü dışından, evrende bulunan bir noktadan yaklaşmakta ve yeryüzü üzerinde müthiş bir yetki kullanmaktadır. Bu durum, aynı zamanda, daha önce nasıl dünya merkezli bir sistemden güneş merkezli bir sisteme geçildiyse, bu sefer güneş merkezli bir sistemden merkezlessiz bir sisteme geçişin göstergesidir. Bu değişiklik,

“...artık düşüncemize güneşin bile tahdit koymadığı evrende serbestçe seğırttiğimiz, belli bir özel amaç açısından neresi uygunsa orayı referans noktası olarak aldığımız anlamına gelmektedir.”²¹⁸

Güneşin ve yeryüzünün tahdit koyamadığı Arşimed noktası bundan böyle insan zihnine taşınmıştır.²¹⁹ Modern matematik ise bu süreçte modern çağın öncü bilimi olarak, simgesel dili ve “zihnin gözü”ne²²⁰ hitap etme vasfıyla, insan zihnine taşınan Arşimed noktasının referansı haline gelmiştir. Yeryüzü doğumlu olduğu gibi yeryüzü koşullarında yaşamak durumunda da olan insan, yerini/konumunu değıştirmeden evrensel ve kozmik bir bakış açısıyla şeylere yeryüzü dışındaki bir noktadan bakabilme ve yeryüzü üzerinde eyleyebilme yetisini, Arşimed noktasının insan zihnine taşınmasına borçludur. Ancak bu Kartezyen nakil, o güne kadar duyu organlarımızla yakın mesafeden tanıklık ettiğimiz doğayla birebir ilişki olanağımızı yoketmiştir. İnsanların üzerinde müşterek bir hayat sürdürdükleri ortak dünyayla birlikte sağduyunun ve kesinlik duygusunun da yitirilmesine yol açan bu durum, aklın akıl yürütme melekesine sırtını yaslayan insanın modern çağda *animal laborans*'a geri dönüşünün bir ifadesidir.²²¹ Bu noktada, akıl yürütebilen ve sonuçları hesaplayabilen bir hayvandan farkı kalmayan insanın yapma ve eyleme gücü artmakla birlikte söz konusu durum, “...insanı bir kere daha –ama bu kez çok daha

²¹⁷ Bkz. (19), DISCH, 27.

²¹⁸ Bkz. (22), ARENDT, 376.

²¹⁹ Descartes'in “düşünüyorum, öyleyse varım”ı (cogito ergo sum), Arşimed noktasının insan zihnine taşınmış olmasının en önemli göstergesidir.

²²⁰ A.g.k., 380.

²²¹ A.g.k., 404.

zorlu bir şekilde- geriye, zihnin hapisanesine, kendi yarattığı kalıpların sınırlarına götürmektedir.”²²²

İşte Arendt'in "birlikte eylemek" olarak ifade edilebilecek kolektif iktidar anlayışı ve geleneksel baskıcı iktidarı eleştirisi, 1968 yılında yazmış olduğu "Arşimed Noktası" (Archimedean Point) başlıklı makalesinde ve *İnsanlık Durumu*'nun altıncı bölümünde ele aldığı Arşimed noktası'nın eleştirisi üzerinden de okunabilir. Arendt, Arşimedçi düşüncenin iktidarı bir egemenlik ilişkisi olarak kavradığını söyler. Arşimedçi düşünce, dünyayı uzun bir kaldıraç koluyla yerinden oynatmayı arzulayan, yeryüzüne yeryüzünün dışındaki bir noktadan yaklaşarak onun üzerinde yetki sahibi olmayı hedefleyen bir düşünme biçimi olarak, bilginin soyut bir tarafsızlık prensibine bağlı olmaksızın elde edilemeyeceğini iddia etmektedir. Bu bakış açısı, Lisa Disch'in de belirttiği gibi, tikellikleri yok sayarak renk, toplumsal cinsiyet, etnik ya da cinsel kimlik gibi farklılıkları görmezden gelir çünkü saplandığı "nesnellik miti" gerçekliğe belli bir uzaklıktan yaklaşarak, bu gerçekliği tüm kişisel çıkarların ötesinde tarafsız bir bölgeden değerlendirebileceğini, gözlemleyebileceğini varsaymaktadır.²²³ Arendt ise adı geçen makalede, Arşimed'in bilgi ve iktidarın kesiştiği konumda bulunma arzusu taşıdığını söyler. Arşimed'in istediği şey, dünyayı yerinden oynatmaktır ve bu sebeple "şeylerin üzerindeki iktidarımızın (gücümüzün) onlardan uzaklaştıkça oransal olarak arttığı" bir kaldıraç teorisi ileri sürmüştür. Ancak Disch, Arendt'in Arşimed noktasını eleştirirken asıl üzerinde durduğu noktanın, Arşimedçi düşüncedeki tarafsızlık prensibinin insanı çok fazla bu dünyanın dışına sürükleyip götürmesi olduğunu söyler. Arşimed noktası, tarafsızlık için soyutlamayı gerekli görmektedir ve böylece iktidarın uygulanmasını insan çıkarlarından uzaklaştırmaktadır. Halbuki Arendt'e göre insan çıkarlarından soyutlanması gerekmeyen, bu dünyada konumlanmış bir tarafsızlık ve iktidar da mümkün olabilir. Üstelik böyle bir iktidar, ille de bir boyun eğme-eğdirme ilişkisi şeklinde cereyan etmek zorunda değildir.²²⁴ Oysa Plato'dan beri filozoflar politikaya hep Arşimedçi bir bakış açısından yaklaşmışlar, bunun sonucu olarak politikayı

²²² A.g.k., 410.

²²³ Bkz. (19), DISCH, 27.

²²⁴ Aktaran için bkz. (21), DISCH, 28-29.

birilerinin yönetmek diğerlerinin ise boyun eğmek zorunda oldukları bir yönetim ilişkisi olarak kavramışlardır.

Arendt, Batı felsefi geleneğinin eleştirisi üzerinden ilerleyerek, bir yönetim ve egemenlik ilişkisi olarak iktidar nosyonunu ve politika anlayışını reddederken, bu noktada yöneticilikle (rulership) liderlik (leadership) arasında bir ayırım yapılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu ayırım, esas olarak iki farklı eylem biçimine dayanmaktadır. Bunlardan biri, tek bir kişi tarafından yapılan başlangıç; diğeri ise pek çok kişi tarafından girilen bir işin bitirilmesi suretiyle başarılmasıdır. Yöneticiler, kendi uzmanlık konuları dahilinde, yönettikleri kişiler üzerinde emirler vermek suretiyle iktidar uygularlar. Yani tek başlarına diğerlerini kumanda etmeye çalışarak inisiyatif geliştirirler. Bir liderin ise yöneticiden farklı olarak başlattığı ya da giriştiği işin başarıya ulaşabilmesi için, diğerlerinin istekli bir şekilde işe ortak olmasına ve yardımına ihtiyacı vardır. Burada lider ve katılımcıların her ikisi de yaptığı iş konusunda bilgi sahibidir ve yine her ikisi de işi yapan kişidir. Dolayısıyla lider ve katılımcılar arasındaki ilişki bir kumanda ilişkisi değil, işbirliği ve dayanışmadır. Yöneticilerle onun koyduğu kurallara itaat edenler arasındaki ilişkide ise, işi bilenler ve yapanlar arasında bir ayırım olduğundan²²⁵, işin idaresi karşılığında sorumluluk tamamen yöneticidedir. Bilmekle yapmak arasındaki bu ayırım da egemenliğin en ayırdedici özelliğidir. İşte Arendt'in yöneticilik ve liderlik arasında yaptığı bu ayırım ve yöneticilik eleştirisi, onun Arşimedçi düşünce ve baskıcı iktidar eleştirisine denk düşer. Arşimedçi düşünce diğerleri üzerinde bir kontrol

²²⁵ Arendt'in yöneticilik eleştirisiyle birlikte bilmek ve yapmak arasındaki ayırma yönelik eleştirisi, aslında bir uzmanlaşma ve işbölümü eleştirisi olarak da okunabilir. Modern toplumda, özellikle fabrika sistemiyle birlikte hakim olan kafa emeği-kol emeği ayırımına paralel olarak, iş sürecini bilenler ve süreci bilmeden işi yapanlar arasındaki ayırım, işin bir yönetim ve iktidar ağıyla çevrili olduğunun açık göstergesidir. Elbette ki Arendt'in söz konusu eleştirisi "eylem" süreci üzerinden gelişmektedir, zira iş ve emek, "siyaset öncesi"dir. Arendt'in tanımladığı yöneticilik ve liderlik, eylem çerçevesinde düşünülme durumundadır. Zira Disch, Arendt'in Jaspers'e yazdığı bir mektuptan alıntılanarak, Arendt'in liderlikten hangi minvalde bahsettiğini güzel bir şekilde gösterir. Arendt Jaspers'e mektubunda, Chicago Üniversitesi'ndeki Vietnam Savaşı karşıtı öğrenci eylemlerinden bahsederken, 20 yaşlarında bir Yahudi kız öğrencinin, diğerleri üzerindeki otoritesinden ve eylemin gidişatındaki sorumluluğundan bahseder. Arendt'e göre bu kız tam bir liderdir. Liderler, yöneticilerden farklı olarak eylem anında ortaya çıkarak, yaptıkları ve söyledikleri sözlerle otorite elde ederek önderleşmektedirler. Bkz. Hannah Arendt/Karl Jaspers Correspondance: 1926-1969, 641'den aktaran (19), DISCH, 31.

mekanizması öngören bir iktidar modeli ileri sürer. Arendt ise bu norma kendi kolektif iktidar modeliyle karşı çıkmaktadır.²²⁶

İktidarı bir baskı unsuru ya da başkaları üzerinde tahakküm kurmak olarak gören, yasaklar ve cezayla tehdit eden geleneksel iktidar anlayışından farklı olarak Arendtçi anlayışta iktidar, insanların “birlikte eyleme kabiliyeti”dir ve “insanlar nerede biraraya gelip eylemde bulunsalar”²²⁷ orada ortaya çıkan bir çoğulluk durumudur. Arendt’te hem kolektivitenin, hem de bireyselliğin/kimliğin kuruluşu açısından kilit kavramlardan biri olan iktidar, politik yaşamın, insanî eylemin ve konuşmanın ön koşulu olan çoğulluk içinde varolur. Çoğulluk içinde biraraya gelerek konuşan ve eyleyen insanların birlikte hareket etmelerinden doğan iktidar, tek bir kişiye değil, birlikte eyleyen insan topluluğuna aittir. Keza, iktidarı bir kumanda-itaat ilişkisi olarak gören egemenliğe dayalı yaklaşımın eleştirisi üzerinden kendi kolektif anlayışını geliştiren Arendt’in iktidar anlayışının en önemli özelliği, *tek bir kişi tarafından sahip olunamaz, mülk edinilemez oluşudur*. Baskıcı model iktidarı egemenin mülkü olarak görürken²²⁸, Arendt’te iktidar bir gruba/topluluğa aittir, yalnızca kolektif olarak varolabilir. İktidar, insan ilişkilerinin sonucunda ortaya çıkar ve insanların birlikte eyleme yeteneğinden kaynaklanır. Kamusal alanda söz ve eylemle kendini ifade eden, kendini başkalarının hafızasında kuran insan(lar), diğerleriyle etkileşim içinde iktidarın kaynağı ve yaratıcısı olarak karşımıza çıkar.²²⁹

²²⁶ A.g.k., 30-31.

²²⁷ Bkz. (147), ARENDT, 50 ve 58.

²²⁸ Arendt’in kumanda-itaat modeli. Foucault’nun ise hukuki-söylemsel (juridico-discursive) model olarak ifade ettiği geleneksel baskıcı iktidarda, iktidar egemenin yasasını uygulamasını sağlayan bir araç, iktidar ilişkileri ise yine egemenin tebası üzerindeki iradesidir. Foucault hukuki-söylemsel modeli eleştirmekle birlikte, günümüz toplumlarında disiplinci iktidarla birlikte bu modelin geçerliliğini tamamen yitirdiğinden bahsetmez. Söz konusu olan, egemenliğe dayalı bu modelin biçim değiştirmesidir. Modern çağda, egemen iktidar artık Kral’ın şahsında cisimleşmemekle beraber, demokratikleşerek halk egemenliği şekline bürünmüştür. Foucault’ya göre, günümüzde baskıcı iktidardan bahsederken, iktidarın egemenin ya da tek bir kişinin mülkü olduğunu iddia etmemiz de mümkün olamaz. İktidarın sahibi el değiştirmekle birlikte, iktidar baskıcı karakterini yitirmemiştir. Bu tartışma için bkz. Amy ALLEN, “Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault”, 134.

²²⁹ Neve Gordon’a göre Arendt’in iktidar anlayışı geleneksel egemen iktidar yaklaşımıyla, özne-iktidar ilişkisi konusunda paralellik göstermektedir. Arendt de tıpkı geleneksel yaklaşım gibi, iktidarın öznesiz ortaya çıkamayacağını ileri sürmekte, hatta kolektif öznelere vurgu yapmaktadır. Gordon, başkalarıyla birlikte hareket eden öznenin yeni başlangıçlarda bulunabilme kapasitesinden kaynaklanan Arendtçi iktidarın, bu noktada Foucaultcu “öznesiz iktidar”dan farklılığını vurgulamaktadır. Bkz. (27), GORDON, 134.

Kamusal alanın çoğulluğu ve görünürlüğü içinde söz ve eylemleriyle iktidarı yaratan ve aynı zamanda da kimliklerini kurma ve ifşa etme olanağı bulan insanlar, ancak iktidar sayesinde yaşamın zorunluluklarından kurtularak özgürleşebilirler. Yaşamsal zorunluluklardan sıyrıldığımız alan eylemin ve politikanın alanıdır. Bu nedenle Arendt'e göre eylem ve politika "özgürlüğün varolduğunu varsaymadan kavrayamayacağımız yegâne şeylerdir."²³⁰ Politik yaşamı mümkün kılan, kamusal alanda eyleme ve konuşma özgürlüğüdür.²³¹ Özgürlüğün belirlediği an, aynı zamanda iktidarın da ortaya çıktığı andır. Özgürlük, insanların biraraya gelerek eyleme ve politik bir örgütlenme içinde birlikte yaşamalarının sebebidir.²³²

Ortaya çıkmak için özgürlüğe ve çoğulluğa ihtiyaç duyan iktidar, topluluk dağıldığında da öylece ortadan kalkar; ta ki insanlar bir dahaki sefere tekrar biraraya gelip birlikte hareket edinceye, eyleyinceye kadar. Çoğulluk durumuyla ve insanın eyleme kabiliyetiyle olan doğrudan ilişkisi ve potansiyel olarak bu kabiliyetin harekete geçtiği her yerde ortaya çıkması; iktidarın da tıpkı kamusal alan gibi tüm formel mekânsal ve kurumsal düzenlemelere öncel olduğunu gösterir. İktidar, insanların birlikte eylemelerinden doğan potansiyel bir varoluştur ve bu haliyle herhangi bir örgütsel ya da biçimsel düzenlemeye ihtiyaç duymaz. Arendt'te iktidarın özgünlüğü, eylemin gerçekleşme anı dışında varolamamasıdır.²³³

Tek bir kişi tarafından sahiplenilemez oluşuyla birlikte iktidarın varlığının bir grup insanın birlikte hareket etmesine bağlı olması ve bu hareket anıyla, salt performans anıyla sınırlı olması, Arendtçi iktidarın diğer bir özelliğini, *araçsal olmayan niteliğini* de gözler önüne serer. Araçlar ve amaçlarla tanımlanan teleolojik iktidar modelinin aksine, burada önemli olan unsur, eylem anının yani insanların bir

²³⁰ Bkz. (17), ARENDT, 198 ve (17), ARENDT, 146.

²³¹ Arendt, "Özgürlük Nedir?" adlı makalesinde, Batı felsefe geleneği içinde özgürlüğün özgür istemle eşanlı kavramlar olarak kullanılmasını eleştirir. İlk Hristiyanlardan olan Pavlus'la birlikte geleneğe yerleşen bu yaklaşımla birlikte, özgürlüğün yalnızlık içinde tecrübe edilen bir şey haline geldiğini söyleyen Arendt'e göre özgürlük, özgür iradenin gerçekleşmesine indirgenemez. Özgürlüğün bu gelenekte "isteyen ben" ile "muktedir olan ben" in çakıştığı noktada vuku bulduğunu söyleyen Arendt'e göre özgürlük ancak eylem içinde ortaya çıkabilir. Bkz. (17), ARENDT, 214 ve (17), ARENDT, 158.

²³² A.g.k., 198 ve a.g.k., 146.

araya gelme anının kendisidir. Aristo, “bir amacın takipçisi olmayan, arkasında bir eser/iz bırakmayan, aksine bütün anlamını gerçekleştirilme anında tüketen tüm etkinlikler” için aktüellik-fiiliyat anlamına gelen *energia* kavramını kullanmıştır. Buna göre bir eylemin büyüklüğü, o eylemin elde ettiği başarı ve sonuçlarda değil, yalnızca o eylemin gerçekleştirilmesinde, bizzat edim/performans anındadır.

“Eylem ile konuşmanın söz konusu olduğu durumlarda amaç (telos) izlenmez...iş/eser süreci takip eden ve onu tamamlayan, nihayete erdiren bir şey değil, sürece gömülü birşeydir...*energia*’dır.”²³⁴

Arendt’in Eski Yunan’dan yola çıkarak icra sanatlarıyla yaratıcı sanatlar arasında yaptığı ayrım da, bu noktada iktidarın araçsal olmayan performatif niteliğini anlamamız açısından açıklayıcı olabilir. Arendt Yunanlıların politikayı sanata, özellikle de icrası virtüözlük gerektiren sanatlara benzettiklerini söylemektedir. Yaratıcı sanatlarla icra sanatları arasında, bu sanatların gerektirdiği virtüözlük açısından fark vardır. Elle tutulur, somut bir şey üreten ve anlamını sanat eserinin kendisinde, sürecin sonunda elde edilen nihaî üründe bulan yaratıcı sanatlar göz önüne alındığında, politika sanatın tam tersidir. Halbuki icra sanatları, politikayla çok daha yakından ilişkilidir. Başarının nihaî ürünle değil, bizzat icra anıyla ölçüldüğü, virtüözlük gerektiren bu sanatlar –dans etmek, oyunculuk, müzisyenlik vb.- tıpkı politika ve iktidar gibi mükemmelliğe performans sırasında ulaşırlar. Tıpkı icra sanatlarının virtüözlüklerini gösterebilecekleri seyircilere ihtiyaç duymaları gibi, bir kamusal alanda eylemde bulunanların yani politikayla uğraşanların da söz ve edimlerini anımsayacak seyircilere, başkalarının varlığına ihtiyaçları vardır.²³⁵ İşte iktidarın performatif niteliği de topluluğun biraraya geldiğinde icra ettiği söz ve eylemden kaynaklanır. Flüt sustuğunda müziğin sona ermesi gibi, insanlar konuşmayı ve tartışmayı kesip dağıldıklarında kendinden başka bir şey amaçlamayan iktidar da, kamusal alan da yok olur. Eyleyenlerin edimlerini dışarıdan bir gözle

²³³ Bkz. (22), ARENDT, 291.

²³⁴ A.g.k., 300.

²³⁵ Bkz. (17), ARENDT, 208-209.

değerlendiren, bu edimler hakkında nihai yargıyı veren seyirciler, eylemin anısını geleceğe aktarılabilen yegâne kişiler olarak geride kalır.

2.2.3. Arendtçi İktidarın Dayanakları: Söz Verme ve Bağışlama

Egemenlik nosyonuna dayalı iktidar anlayışının eleştirisi üzerinden Arendt'in iktidarı "birlikte eylemek" olarak tanımlaması, yani iktidarı yönetim ve egemenlikle değil, çoğulluk ve eylemle ilişkili bir fenomen olarak kavraması, onun düşüncesinin ayırdedici yanlarından birini oluşturmaktadır. Böyle kolektif bir iktidar anlayışı en başta, başkalarının bulunuşunu yani çoğulluk durumunu, daha sonra bu insanların kendi aralarında iletişim kurabilmelerini gerektirecektir. İletişimin koşulu ise elbette böyle bir iletişime zemin hazırlayacak, içinde kişilerin farklılıklarını konuşma ve eylemle ortaya sererek kimliklerini ifşa ettikleri ve ortak meseleler hakkında yargıda bulunarak ortak bir kanaat oluşturdukları bir kamusal alanın varlığıdır. Bu kamusal alan ve insanların birlikte eylemi sonucunda ortaya çıkan kolektif iktidar, potansiyel bir kamusal alan ve iktidardır. Yani insanlar dağılıp kendi özel alanlarına çekildiklerinde, kamusal alan da iktidar da yok olacak, ancak insanlar var olduğu müddetçe de potansiyel varlığını yitirmeyecektir.

Arendt'e göre iktidarın ve kamusal alanın potansiyel varoluşunu garanti altına alan şey, insanın söz verme ve sözünde durma melekeleridir. İnsanları kamusal alanda bir arada tutan ve dağıldıklarında tekrar biraraya gelmelerini garanti eden kuvvet, karşılıklı verilen sözlerden veya yapılan sözleşmelerden kaynaklanır.²³⁶ Arendt'e göre hem insanların yarın kim olacaklarının, ne yapacaklarının garantisini bugünden veremeyişlerinden, hem de eylemin öngörülemezliğinden kaynaklanan belirsizlik, söz verme eylemiyle kısmen de olsa giderilebilir. Bu açıdan söz vermek, bütün toplumsal ve politik kurumların dayanağı olduğu gibi, "...geleceği

²³⁶ Bkz. (22), ARENDT, 353.

düzenlemenin, onu insan açısından mümkün olan ölçüde hesaplanabilir ve güvenli kılmanın insana özgü tarzıdır.”²³⁷

Arendt'in “geleceğin kaotik belirsizliğinin çaresi” olarak öne sürdüğü söz verme ve sözünde durma yetilerine dayanan sözleşme anlayışı, klasik sözleşme kuramlarını hatırlatsa da, ikisi temel olarak birbirlerinden farklıdır. Klasik sözleşme kuramının tıpkı Hobbes'ta olduğu gibi, güvence karşılığında özgürlüklerden vazgeçmeye ve rızaya dayandığına dikkat çeken Fatmagül Berktaş, Habermas'ın “doğal hukukun sözleşme kuramına doğru bir geri adım” olarak gördüğü Arendtçi sözleşmede²³⁸ rızadan ziyade karşılıklı verilen sözlerin önemli olduğunu belirtmektedir. Arendt'te sözleşme belli bir hedefe varmak için birşeylerden feda etmek ya da çıkarlarımız karşılığında rıza vermek değildir.²³⁹ Söz vermek Arendt'te tamamen ahlaki bir edimdir.²⁴⁰ Bu edim, insani meselelerin öngörülemezliğiyle ve bizzat insanların güvenilmezliğiyle tehlikeli bir hal alan eylemin devamlılığını, dolayısıyla iktidarın ve kamusal alanın dayanağını oluşturur.

Arendtçi iktidarın bir başka dayanağı ise insanın bağışlama melekesidir. İlk olarak Nazarethli İsa tarafından dinî bir bağlamda keşfedilen ve insani meseleler alanına uyarlanan bağışlama, bağışlama kudretinin yalnızca Tanrı'ya ait olmadığını, hatta tersine bağışlamanın insani bir meleke olduğunu göstererek, eyleyeni sonsuza dek edimlerinin kurbanı olmaktan kurtarmıştır. Eylemin telafisi mümkün olmayan sonuçları karşısında eyleyene eylemde bulunma cesareti veren şey, bağışlanma ihtimalinin olduğunu bilmektir. Bilerek ve isteyerek yapılan kötülüklerin bağışlanamayacağını söyleyen Arendt'e göre insan sürekli bir ilişkiler ağı içinde eylemde bulunduğundan hata yapar, günah işler. İnsanın yoluna devam etmesi, ancak bu hataları bağışlanırsa mümkün olabilir:

²³⁷ Hannah ARENDT, “Sivil İtaatsizlik”, Çev. Yakup Coşar, 110.

²³⁸ Bkz. (149), HABERMAS, 268 ve (149), HABERMAS, 89.

²³⁹ Bkz. (155), BERKTAY.

²⁴⁰ Bkz. (16), HANSEN, 62.

“Bizleri yaptıklarımızın sonuçlarından muaf kılarak salıverecek bağışlanma olmasaydı, eylem yetimiz, tabir-i caizse hiçbir zaman başımızı kendisinden kurtaramayacağımız tek bir edimle mahdut olurdu; tıpkı tılsımı çözecek büyülü formülden yoksun bir büyücü çırağı gibi, ebediyen bir edimin sonuçlarının kurbanı olarak kalırdık.”²⁴¹

Hem bağışlama hem de söz verme yetileri, tamamen başkalarının varlığından, insani çoğulluk durumundan kaynaklanırlar. Zira, tek başına kişinin kendi kendine söz vermesinin bir anlamı olmadığı gibi, kişinin kendini bağışlaması da söz konusu değildir. İnsanlar birbirlerine söz verirler ve birbirlerini bağışlarlar. Bu açıdan her iki yeti de öznelerarasılık ve çoğulluk gerektirmektedir. Arendtçi kolektif iktidarı olanaklı kılan, insanlar dağıldığında tekrar bir araya gelmelerini garanti eden kuvvet nasıl ki söz vermiş olmanın getirdiği sorumluluk ise, iktidar yaratmak için girişilen kolektif eylemin beklenmedik sonuçları karşısında insanı korunaklı kılan da bağışlama yetisidir. Bu açıdan söz verme ve bağışlama, “belirsizlikler okyanusundaki güvenlik adaları” olarak insan eyleminin ve dolayısıyla kamusal alanın varlığını garanti altına alırlar.²⁴²

²⁴¹ Bkz. (22), ARENDT, 342-343.

²⁴² A.g.k., 342.

3. HANNAH ARENDT’TE POLİTİKA VE YURTTAŞLIĞIN MEKÂNI: KAMUSAL ALAN

3.1. Kamusal ve Özel Ayrımı Üzerine

“Kamusal” ve “özel” kavramları bu çalışma dahilinde iki nedenden ötürü bizi ilgilendirmektedir: Birincisi, kamusal-özel kavramları ve bu kavram çifti arasındaki karşılıklı ilişki, siyaset teorisinin Antik çağdan bu yana bilinen en köklü ve en çok kullanılan ayrımlarından birine, kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrıma işaret eder. İkinci ve daha önemli neden ise, yapıtları ve yurttaşlık anlayışıyla bu tez çalışmasının konusu olan Hannah Arendt’in kamusal ve özel alan arasında kurduğu ilişki ve politika anlayışıyla bir kamusal alan kuramcısı olmasıdır. Bu sebeple, kamusal alan ve özel alanın, Arendt’in politika anlayışı için ne ifade ettiğinden bahsetmeden evvel, öncelikle “kamusal” ve “özel” terimlerini kullandığımızda ne kastettiğimizi netleştirmemiz gerekir. Zira Jeff Weintraub’ın kamusal-özel ayrımını ele aldığı makalesinin girişinde belirttiği gibi, “kamusal” ve “özel” kavramlarının kullanımı çoğu zaman bir düşünce berraklığı yaratmaktan ziyade kafa bulanıklığına yol açmakta; bu kavramlar ya birbirinden çok farklı şeylere ya da aynı anda birden fazla şeye işaret edecek şekilde kullanılmaktadırlar. Kavramların anlamlarının tarihsel olarak gösterdiği değişikliğe bakılırsa, değişmeyen ve sabit kalan tek şey ayrımın kendisi olmaktadır. Kısaca, bu kavramların tek bir anlamının olmadığı söylenebileceği gibi, kavramların arasındaki ayrımın da tek bir tanımı olduğundan bahsetmek mümkün değildir.²⁴³ Bu kavramlar Stanley Benn ve Gerald Gaus’un

²⁴³ Jeff WEINTRAUB, “The Theory and Politics of the Public/Private Distinction”, 1-2. Kavramlar arasında tekil bir ayrımdan bahsetmek mümkün olmadığı gibi, bu kavramlardan birbirine referans vermeden bahsetmek de imkansızdır. Özel’den bahsetmeden kamusal’dan, kamusal’la farkını anlatmadan özel’den söz etmek mümkün değildir. “Özel”, “kamusal” olmayandır; “kamusal”, “özel” olmayandır. Bu kavramlardan başka türlü söz etmek imkansızdır. “Özel” kavramının tarihsel gelişimine bu perspektiften yaklaşan bir makale için bkz. Joe BAILEY, “From Public to Private: The Development of the Concept of the ‘Private’”.

değişikle “karmaşık yapılı kavramlar”dır.²⁴⁴ Kavramların anlam ve içerikleri tarihsel olarak değişmekle birlikte, farklı teorik duruş ya da söylemler de terimlere farklı anlam ve içerikler yüklemektedir. Dolayısıyla, kamusal-özel ayrımıyla ilgili herhangi bir konuyu tartışmaya başlamadan önce ve hele bir de konu Arendt’in kamusal alan modeliyse, bu kavramlarla konuşurken ne kastettiğimiz/kastedeceğimiz konusunda uzlaşmak elzem görünmektedir.

Özel ve kamusal karşılığının hangi zemin üzerinden ayrıştığına değinen Weintraub, bu ayrımın neye göre yapıldığını gösteren iki temel kriterden bahseder: “Görünürlük” ve “kolektivite”. “Görünürlük” kriterine göre, bu iki kavram arasındaki ayrım gizli saklı olan, gözlerden uzak olanla; açık, alenî, kolaylıkla erişilebilir olan arasındaki zıtlığa dayanır. Bu kritere göre örneğin, bedenle ilgili ya da haneye ait meseleler “görünür” olmadıkları için özel; topluluk içinde icra edilen eylem ve davranışlar ise “görünür” oldukları için kamusal sayılacaktır. Antik Yunan’ın hane ve *polis* ayrımının ardında da özel ve kamusal ikiliğinin bu “görünürlük” kriterine göre kavranışı yatmaktadır. “Kolektivite” kriterine göre ise özel ve kamusal ikiliği, bireysel olanla kolektif olan arasındaki ayrım etrafında şekillenmektedir. Bu yaklaşıma göre sadece kişiyi ilgilendiren meseleler, örneğin pazar ilişkileri özel kategorisinde değerlendirilirken; topluluğu bütünüyle ilgilendiren meseleler, mesela devlet işleri, kamusal sayılacaktır.²⁴⁵

Temel olarak bir eylemin alenî veya gizli oluşu veya bireyi mi yoksa toplumu mu ilgilendirdiğine bakılarak yapılan özel-kamusal ayrımına, farklı gelenek ve yaklaşımların toplumsal ve politik analizlerinde kavramların farklı boyutları ön plana çıkartılarak atıf yapılmaktadır. Weintraub, bu farklı yaklaşımları dört temel model

²⁴⁴ Stanley BENN ve Gerald GAUS, “The Public and Private: Concepts and Actions”den aktaran Maurizio Passerin D’ENTEREVES ve Ursula VOGEL, “Public and Private: A Complex Relation”, 1.

²⁴⁵ Bkz. (242), WEINTRAUB, 5. Elshtain da kamusal ve özel arasındaki ayrımı, tıpkı Weintraub gibi, görünmezlik/alenîyet ve bireysel/toplumsal arasındaki farklılık zeminine oturtmaktadır. Bkz. Jean Bethke ELSTAIN, “The Displacement of Politics”, 167. Hanna F.PITKIN ise kamusal ve özel’i üç eksenle ayırmakla birlikte, ayrımları Weintraub’inkiyle paralellik göstermektedir. Pitkin’in bahsettiği “erişim boyutu” (dimension of access), Weintraub’ın “görünürlük” kriterine denk düşerken; “etki boyutu” (dimension of impact or effect) ile “idare ya da kontrol boyutu” (dimension of governance or control) “kolektivite” kriteriyle örtüşmektedir. Bkz. (135), PITKIN, 329-330.

altında sınıflandırır. “Liberal-ekonomik model”e göre devlet ve pazar ekonomisi arasındaki ayırım, özel-kamusal ikiliğinin temelini oluşturmaktadır. “Kolektivite” kriterinin belirleyici olduğu bu modelde devlet kamu anlamına gelirken, pazar ekonomisi özel’i temsil eder.²⁴⁶ İkinci yaklaşım olan “Cumhuriyetçi klasik model”e göre kamusal, aktif yurttaşlığa dayanan topluluğun alanıdır ve kamusal, bu modelde politik olanla özdeştir. Özel ise hem pazar ekonomisi hem de devlet idaresi anlamına gelmektedir. Birinci modelde birbirine karşıt alanlarda sınıflandırılan pazar ekonomisi ve devlet, görüldüğü gibi bu modelde aynı kategoride, özel alanda konumlandırılarak politikanın ve kamusal’ın alanından ayrılmıştır. Aries’in temsil ettiği ve Weintraub’un “Dramaturjik” diye adlandırdığı yaklaşımda kamusal, sosyallik anlamına gelmektedir. Bu modelde kamusalın ne kolektif karar alma mekanizmalarıyla ne de dayanışmayla ilgisi vardır. Özel alan, kişisel yaşama işaret ederken, kamusal alan Arendt’in *İnsanlık Durumu*’nda anlattığı *polis*’in çekişmeci eyleminde olduğu gibi, kişinin kendi söz ve edimlerini eşitleri arasında bir tiyatro sahnesindeymişçesine sergilediği ve bu sayede nam elde ettiği bir sembolik gösteri mekânıdır. Weintraub’un bahsettiği dördüncü model ise feminizmin ön plana çıkardığı bir yaklaşımdır. Bu feminist yaklaşıma göre, tarihsel olarak özel alanda konumlandırılan ailenin/hanenin alanının karşısında, devlet-toplum-ekonomi üçlüsü tarafından temsil edilen kamusal alan bulunmaktadır. Özellikle üretim ilişkilerinin alanı olarak pazar ekonomisine karşı yeniden-üretim ilişkilerinin alanı olan hane

²⁴⁶ Türkiye özelinde düşündüğümüzde de kamu’nun genellikle devletle özdeşleştirildiğini, bu sözcüklerin birbirinin yerine ikame edilerek kullanıldığını görürüz. “Kamu daireleri” dendiğinde, devlet mülkiyetinde olan işletmeleri kastediyor olmamız buna en iyi örnektir. “... ‘kamu’ dendiğinde hemen devlet gelir aklımıza. Devletle toplum ilişkilerini dolayımlayan, iktidar ilişkilerini sorgulayan ve eleştirel olarak kontrol eden yurttaşlara ait bir alan yerine devlet idaresi, organları, kuruluşları, görevlileri ya da etkinlikleri gibi şeyler, devlete ait ya da devlet kontrolünde yürütülen resmi bir alan kastedilir.” Bkz. Meral ÖZBEK, “Giriş: Kamusal Alanın Sınırları”, 10. Meral Özbek, “kamusal alan” kavramını kullanmayı “kamu alanı”na tercih ettiğini söylerken, bunun nedeninin Türkçede “kamu”nun “devlet”le aynı anlama gelecek şekilde kullanılması olduğunu söyler. Bkz. a.g.m., 24. dipnot. Zira “kamu alanı”, kamu’nun esas anlamına aykırı şekilde “devlet” manasında kullanıldığı için, Türkiye’de devlete ait olan kamu binalarını, kurum ve kuruluşları karşılar hale gelmiştir. “Kamulaştırma”dan özel mülklerin devletleştirilmesini anlıyor olmamızın nedeni de yine budur. Nancy Fraser da kamusal alan kavramının politik ve kuramsal önemine değindiği makalesinde, sosyalist ve Marksist geleneğin, devlet ile yurttaşların kamusal söylem ve örgütlenme alanı arasındaki ayırımı yeterince dikkate almayarak, bu ayırımın gücünden yararlanmadığını vurgulamaktadır. Bu gelenek ekonomiyi sosyalist devletin denetimine bırakmayı, sosyalist yurttaşın denetimine bırakmak şeklinde algılamaktadır. Bu durum, Fraser’a göre, sosyalist devletin katılımcı bir demokrasi yerine otoriter bir anlayışa yaslanmasına yol açmıştır. Bkz. Nancy FRASER, “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı”.

ekonomisi (ev-içi emek), kamusal ve özel arasındaki karşıtlığı simgelemektedir.²⁴⁷ Görüldüğü gibi, farklı teorik ve ideolojik perspektiflerden ya da farklı tarihsel ve toplumsal koşullardan beslenen bu farklı yaklaşımlar, özel ve kamusal ayrımını da farklı biçimlerde yapmaktadırlar. Bu sınıflandırmadan hareketle Hannah Arendt'in özel ve kamusal ayrımının “cumhuriyetçi model”le örtüştüğü söylenebilir. Zira Arendt, Aristocu bir ayrıma dayanarak, özel alan ve kamusal alan yaklaşımını Antik Yunan toplumundaki klasik hane ve *polis* ikiliği zeminine oturtmaktadır. Kamu’yu devlet idaresiyle özdeşleştiren liberal yaklaşımın tersine cumhuriyetçi yaklaşımın kamusal alanı, yurttaşların aktif katılımından ayrı düşünülemez. Ancak her iki modelde de kamusal, “politik”le aynı anlama gelmektedir. Liberal modelde politik olan devlet idaresiyken, cumhuriyetçi modelde tartışma, müzakere ve kolektif karar alma sürecinin kendisi politiktir. Weintraub politikayla ilgili düşüncelerimizde, hâlâ bugün bile kafa karışıklığı yaratan pek çok mevzunun kökeninde, bu ikili politika anlayışının yattığını öne sürer. Politika, yurttaşlık pratiğiyle ve kendi kendini yönetmeyle içiçe düşünülmesi gereken aktif bir süreç midir; yoksa hakları egemen otorite (devlet) tarafından güvence altına alınmış pasif bireylerin oluşturduğu bir topluluk üzerinde egemenin yönetme hakkı mıdır? Bu soruya verilecek cevap elbette bakış açımıza göre değişecektir. Politikanın veya politika yapmanın ne olduğunun sınırlarını ayrı ayrı çizen bu iki yaklaşım, her ikisinin de kökeni klasik antikitede yatan iki farklı kamusal alan modelinden kaynaklanmaktadır.²⁴⁸

Politikanın, cumhuriyetçi klasik modelde olduğu gibi, aktif yurttaşlık anlamına gelecek şekilde kurgulanması, kökenini kendi kendini yöneten *polis* ya da *res publica*'da bulur. Böyle bir kamusal alanda, kendi kaderleri hakkında karar alma yetkisini ellerinde tutan yurttaşlar, karar alma sürecine kolektif olarak katılırlar. *Polis* ve *res publica* bu açıdan, katılımcı demokrasi söz konusu olduğunda referans verilen

²⁴⁷ Nancy Fraser, hanenin dışında kalan herşeyi “kamusal” olarak adlandıran feminizmi, devlet, ekonomi ve kamusal söylem alanı arasındaki farkı silikleştirdiği için eleştirmektedir. Fraser’a göre bu yaklaşımın salt kuramsal olmanın ötesinde politik sonuçları da vardır. Örneğin ev işi ve çocuk bakımını kadının sorumluluğu olmaktan çıkarmak ve kamusallaştırmak için verilen mücadele, bir yandan kadını özgürleştirmeye yönelik bir mücadeleyken eğer bu sorumluluğun kamusallaşmasından ev işleri ve çocuk bakımının metalaştırılması anlaşılıyorsa, bu karışıklık doğrudan politik sonuçları olan bir karışıklıktır. Kamusal alanın pazar ekonomisinden farkı ortaya konulmadığında başımıza gelecek olan budur. Bkz. (245), FRASER.

en temel iki tarihsel tecrübeyi temsil etmektedir. Liberal modelin devleti merkeze alan politika anlayışının temelinde ise, kökeni Roma İmparatorluğu'na dayanan bir egemenlik nosyonu bulunmaktadır. Merkezî otorite olarak kamusal iktidarı elinde tutan böylesine güçlü bir egemen, özel şahısların toplamından oluşan bir toplumu yasalarla yönetir ve politik açıdan pasif özel şahısların yine bizzat egemen tarafından garanti altına alınmış haklarını onlar adına korur.²⁴⁹ Arendt'in de tüm iktidar ve kamusal alan teorisi, bu tarihsel referans noktalarından ikincisinin eleştirisi olarak anlaşılmalıdır. İktidarı bir egemenlik ilişkisi olarak kavrayan bu liberal yaklaşım karşısında Arendt, klasik cumhuriyetçi geleneğin izinde Aristocu bir politika anlayışıyla kendi kendini yöneten ve aktif katılıma dayanan bir yurttaşlık anlayışını benimsemiştir.

Aşağıda ilk önce, kamusal alan ve özel alan ayrımının temellerinin dayandığı Antik Yunan *polis*'inde politikanın ve kamusal alanın Arendt'in politika ve yurttaşlık anlayışı açısından ne gibi bir öneme sahip olduğuna bakılacaktır. Kamusal alanın Arendt'in teorisindeki iki fenomenolojik anlamına değinildikten sonra, normatif ve kurumsal açıdan yurttaşlık pratiğinin hayata geçirildiği bir mekân olarak kamusal alanın işleyebilmesi için gerekli olan, başkalarının perspektifinden düşünebilme ve yargıda bulunma yetisi anlamında "genişletilmiş zihniyet" kavramı ele alınacaktır.

3.1.1. Arendt'te Kamusal Alan ve Özel Alan Ayrımının Temelleri

“Özel ile kamusal arasındaki ayrım, zorunluluk ile özgürlük, fanilik ile kalıcılık ve nihayetinde utanç ile onur arasındaki karşıtlıkla çakışıyor olmakla birlikte; zorunluluğun, faniliğin ve utancın aslı yerinin sadece özel alan olduğunu söylemek hiçbir biçimde doğru değildir. Bu iki alanın en temel anlamlarının işaret ettiği şey, gizlenmesi gereken şeylerin ve şayet layıkıyla varolacaklarsa

²⁴⁸ Bkz. (242), WEINTRAUB, 7-34.

²⁴⁹ A.g.m., 11. Hobbes'un egemenlik ve devlet anlayışı da, kökeni Roma İmparatorluğu'na dayanan bu ikinci modele iyi bir örnek teşkil etmektedir.

alenen sergilenmesi gereken şeylerin bulunduğudur."²⁵⁰

Eski Yunan toplumundan beri varolan kamusal alan ve özel alan ayrımı, Batı siyasi ve felsefi düşünce tarihini etkilemiş temel bir karşıtlık olarak, demokrasi tartışmalarının saçayaklarından birini oluşturmaktadır. Analitik bir kavramsal ikili olarak, politik ve toplumsal analizlerde işlevsel olan bu karşıtlığın temelinde, Eski Yunan'da "hayat" sözcüğünü karşılayan iki farklı kelime, *zoē* ve *bios* arasındaki ayrım bulunmaktadır. Tüm canlı varlıkların ortak bir özelliği olarak yalnız yaşam'a/canlılık olgusuna (simple fact of living) tekabül eden *zoē*'ye karşılık *bios*, tek bir kişi ya da gruba has bir yaşam biçimi ya da tarzına işaret etmektedir.²⁵¹ Bu haliyle *zoē*, yalnız yaşama içkin olan, hayatı idame ettirme ve yeniden-üretim gibi zorunluluklarla malûdür. *Bios* ise, her bireye özel yaşamının dışında verilen "ikinci bir yaşam tarzı", Aristoteles'in "iyi yaşam" olarak adlandırdığı *bios politikos*'tur.²⁵²

Arendt'in siyaset teorisinin belkemiğini oluşturan ve temellerini Aristocu *oikos-polis* ayrımından alan kamusal ve özel alan karşıtlığı, *İnsanlık Durumu*'nda bu ikili ayrıma "toplumsal"ın da eklenmesiyle Arendt'in modernlik ve totalitarizm eleştirisinin zeminini ve kavramlarını hazırlar. Eskiden özel alana dahil olan fakat modernlikle birlikte kamusal alanı işgal eden ekonomik meseleler ve kaygıların çöküşe sürüklediği hakiki politikaya (genuine politics) duyduğu özlem Arendt'i, MÖ 5. yüzyıl antik *polis*'inde bu hakiki politikanın izini takip etmeye yöneltecektir. Villa'ya göre, Arendt'in hakiki politika için *polis*'e dönmesinin sebebi Atina demokrasinin en iyi politik rejim olduğunu düşünmesi değildir. Asıl sebep, Atina'da politikanın insan çoğulluğuna ve yurttaşlar arasında eşitliğe izin veren bir konuşma ve fikirler politikası olmasıdır. Bu nedenle *polis*, Arendt için bir "ideal tip"

²⁵⁰ Bkz. (22), ARENDT, 124.

²⁵¹ Giorgio AGAMBEN, *Kutsal İnsan*, Çev. İsmail Türkmen, 9 ve *Means Without End*, Çev. Vincenzo Binetti ve Cesare Casarino, 3.

²⁵² Bkz. (17), ARENDT, 161.

oluşturmakta ve en temel politik tecrübeyi temsil etmektedir.²⁵³ Gerçekten de Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*'da şöyle der:

“‘Siyasal olan’ kelimesini Yunan Polis’i anlamında kullanmak ne keyfi ne de zoraki bir seçimdir...bu kelime (*polity*), siyasal olanın alanını ve özünü ilk kez keşfeden bu toplumun deneyimlerini aksettirmektedir,...İnsanlar Antik Polis’ten ne önce ne de sonra siyasi etkinlik üzerine bu kadar kafa yormuşlar, siyasi alana bu denli itibar etmişlerdir.”²⁵⁴

Hansen ise Arendt’te *polis*’in kamusal alanın düzenlenmesi açısından bir model ve politikanın anlamına işaret eden bir paradigma olduğunu söylemektedir. Arendt’te *polis*, “...hem tarihsel hem de normatif bir fenomendir.” Tarihsel açıdan Batı tarihinin kaynağıyken, kamusal yaşam açısından ise bir model yahut bir paradigma teşkil eder. Bundan da öte Hansen, Arendt için *polis*’in bir metafor olduğunu söyler. Zira Arendt, *polis*’e vücut veren koşulların modern dünyada tekrarlanamayacağına çok iyi farkındadır ve bu yüzden mevcut politik kurumlar hakkında ampirik hipotezler geliştirmek için *polis*’e başvurmaz. *Polis*, daha ziyade, Antik Yunan’da *bios politikos*’un niçin söz ve eylem üzerine kurulduğunu anlamamıza yarayacak, siyaset felsefesinin kökenini teşkil eden bir metafordur.²⁵⁵

Atina *polis*’ini hakiki politikanın ve ideal kamusal alanın mekânı kabul eden Arendt’in, Aristocu bir başka ayrıma, *poiēsis* (üretici faaliyet, yapmak) ve *praxis* (eylem) arasındaki ayrıma önem vermesi ve hakiki politikanın araçsal olmayan, kendi içinde ve kendisi için iyi karakterini vurgulaması da, kamusal ve özel alan ayrımının bir uzantısıdır. Arendt’in modernlik eleştirisinin bir parçası olarak, eylemek (acting) ve imal etmenin (making) birbirine karıştırılması, modern zamanlarda “toplumsalın yükselişi”ne denk düşen bir fenomen olarak politikanın öngörülmesi imkansız olan mucizevî sonuçlarına kapıları kapatmıştır. Bu sebeple

²⁵³ Dana VILLA, “Introduction: The Development of Arendt’s Political Thought”, 9. Margaret Canovan’a göre de *polis* Arendt’e göre tarihte bir daha asla tekrarlanmamış bir politik tecrübeyi temsil etmektedir. Ancak “Eylemin Tarihsel Katmanları”nda görüleceği gibi Canovan, Arendt’in *polis*’le olan ilişkisini yayınlanmamış elyazmalarına referansla tersine çevirmektedir.

²⁵⁴ Bkz. (17), ARENDT, 209 ve (17), ARENDT, 154.

Arendt'in temel problemi, modernliğe damgasını vuran bu bulanıklığı gidermek; eylemi işin ve emeğin işgalinden kurtararak onu hakettiği alana, politikanın kamusal alanına kavuşturmadır. İşte Arendt'in kamusal ve özel alan ayrımını meşrulaştıran da onun hakiki politikaya modern dünyada kaybettiği değeri geri kazandırmak için harcadığı bu çabadır.

Bu bölümde de Arendt'in kamusal alan ve özel alan kavramlarının temellerini oluşturan Eski Yunan'daki *polis* ve hane ayrımına, Aristoteles'in *Politika* ve Arendt'in *İnsanlık Durumu* adlı kitapları esas alınarak değinilecektir. Daha sonra Arendt'in siyasi felsefesinin merkezinde yer alan bu kavramsal ikilik ayrı ayrı ele alınarak, Arendt'in yapıtında bu kavramların önemi belirtilecektir.

3.1.1.1. Antik Yunan'da Oikos ve Polis: Zoë ve Bios Politikos

Bugün gündemimizde olan adalet, özgürlük, anayasal hükümet, yasalara saygı, yurttaşlık vb. pek çok politik idealin ilk kez Antik Yunan düşünürlerince kent-devleti bağlamında tartışıldığı bilinmektedir. Kent-devleti, yani *polis*, bugün de demokrasi tartışmalarında tarihsel bir referans noktası olarak ele alınmakta, hatta idealize edilmektedir. Arendt'in de *polis*'i "hakiki politikanın ve kamusal yaşamın paradigması"²⁵⁶ olarak betimlerken, böyle bir idealizasyona gittiğini söyleyen teorisyenler vardır. Noel O'Sullivan, Lisa J.Disch, John McGowan ve Jürgen Habermas bu doğrultuda düşünen yazar ve teorisyenlerdendir. O'Sullivan, Yunan *polis* yaşamının Arendt'in düşüncesinin odak noktasını oluşturduğunu, Arendt için politikanın anlamını Antik Yunan'da bulduğunu söylerken²⁵⁷; John McGowan, bir kaç çekince koymakla birlikte, Arendt'in Antik Yunan'a referanslarının nostaljik bir idealizasyon taşıdığını belirtmektedir.²⁵⁸ Disch, *polis*'teki politik özgürlüklerin ve kamusal alanın ancak küçük bir toplumsal elit için geçerli olduğunu söyleyerek

²⁵⁵ Bkz. (16), HANSEN, 50-51.

²⁵⁶ A.g.k., 51-52.

²⁵⁷ Noel O'SULLIVAN, "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", Çev. Gülayşe Koçak, 224 ve 226.

Arendt'in bunu görmezden geldiğini ve *polis*'i fantazi derecesinde idealize ettiğini düşünmektedir.²⁵⁹ Habermas da benzer şekilde, Arendt'in *polis* imgesini bugünkü politikanın özü olacak biçimde kurguladığını, stilize ettiğini söyleyerek, düşünürün neo-Aristocu etkilerden kurtarılması gerektiğinin altını çizmektedir.²⁶⁰ Benhabib ise, Arendt'in Antik Yunan'ı idealize ettiğini ya da nostaljik bir *polis* hayranı teorisyen olduğunu düşünenlerin aksine, onun en az Antik Yunan kadar modern politikanın sorunlarıyla da ilgilendiğini söyler.²⁶¹ Jeffrey Isaac da bu konuda Benhabib'le aynı görüştedir.²⁶²

Böyle bir idealizasyonun temelinde aslında büyük ölçüde Arendt'in politikanın sınırlarını ve olanaklarını belirleme çabasının yattığı söylenebilir. Zira, *polis* Aristoteles tarafından “potansiyel bakımından en iyi yaşam uğruna eşitlerin kurduğu bir topluluk”²⁶³, yurttaşların ortak meseleleri tartıştıkları politikanın alanı ve “insanlığın ulaşacağı son uygarlık basamağı”²⁶⁴ olarak tanımlanmaktadır. *Polis*'in karşısında ise, yaşamsal zorunluluklarla yüklü bir politika öncesi alan olarak *oikos* karşımıza çıkar.

Aristoteles toplumsal yaşamı, aile/hane/özel yaşam'a tekabül eden *oikos* ve politik topluluk/kamusal yaşamı ifade eden *polis* olmak üzere iki kategoriye ayırır. *Oikos*, yaşam için elzem olan yeme, içme, üreme, üretme gibi “...bireyin hayatı ve türün bekasıyla ilgili olan, tanımı gereği siyasi-olmayan...” *zoē*'ye –yalın yaşam/çıplak yaşam'a- ait bir zorunluluklar alanıyken²⁶⁵; *polis*, insanı hayvandan ayıran, politik yaşamın, *bios*'un alanıdır. *Oikos*, yaşam için zorunlu olmakla birlikte,

²⁵⁸ Bkz. (10), MCGOWAN, 35.

²⁵⁹ Bkz. (19), DISCH, 59.

²⁶⁰ Bkz. (149), HABERMAS, 82-83 ve (149), HABERMAS, 263-264.

²⁶¹ Bkz. (90), BENHABIB, 67 ve **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, 126. Benhabib, Arendt'in nostaljik bir düşünür olduğu yönündeki görüşün ilk olarak Elisabeth Young-Bruehl'in 1982 tarihli *For Love of the World* isimli Arendt biyografisinde çürütüldüğünü söylemektedir. Bkz. (8), BENHABIB, xxv.

²⁶² Jeffrey C.ISAAC, **Arendt, Camus, and Modern Rebellion**, 14.

²⁶³ Bkz. (17), ARENDT, 161.

²⁶⁴ Ayferi GÖZE, **Siyasal Düşünce Tarihi**, 45.

²⁶⁵ *Oikos*, üretim ve yeniden-üretim alanı olduğundan dolayı zorunluluklar alanı olarak tanımlanmıştır. Bugün kullandığımız “ekonomi” sözcüğünün kökeni de *oikos*'tan türemiştir (*Oikos*+*nomos* yani *oikos* bilgisi). Bkz. İlkay SUNAR, **Düşün ve Toplum**, 58.

iyi yaşam için yetersizdir. Hanede bireyler kendi yaşamlarını idame ettirme zorunluluğunun sonucunda doğal bir topluluk olarak birarada yaşarlar. Zorunluluk, “siyaset öncesi bir görüngü” olarak sadece bu özel haneye özgüdür. Arendt “polisin özgürlüğünün koşulu, hanede yaşam zorunluluklarına hakim olmaktan geçer” derken aslında *polis*'in varlığının hane'nin varlığıyla mümkün olduğunun altını çizmektedir. Zorunluluklara hakim olmak, özgür olmanın koşulu olduğundan ve tüm insanlar zorunluluğa tabî olduğundan, özgür olabilmek için bu zorunluluklara hükmetmek, bunu yapabilmek için de başkaları üzerinde şiddet kullanmak gerekir.²⁶⁶ Bu yüzden de hane eşitsizliğin mekânıdır ve bu alanda özgürlük yoktur. Hatta köleler, kadınlar ve çocuklar üzerinde mutlak bir hakimiyeti olan hane reisinin *-paterfamilias-* bile bu alanda özgürlüğü yoktur, çünkü köle-efendi ilişkisinin kendisi özgürlüğü dışlayan bir ilişkidir. Hane reisinin özgürlüğü haneyi istediği zaman terkedebilmesinde ve kendi akranlarıyla, eşitleriyle bir arada bulunabilmesinde yatar.²⁶⁷ Hane reisi olan erkek efendinin kendi akranlarını bulduğu mekân olan *polis*, Aristoteles'in “iyi yaşam” dediği *bios politikos*'un merkezidir. Bu sebeple, ancak *polis* içinde, politik yaşam ve eylem sayesinde insan, hayvanî tarafını aşarak insanlaşabilir, iyi yaşama sahip olabilir.²⁶⁸ Kölelerin emeği ve kadınların yeniden-üretici gücü, *polis*'in ve yurttaşların iyi yaşamını garanti altına alır.²⁶⁹

²⁶⁶ Bkz. (22), ARENDT, 66-70.

²⁶⁷ A.g.k., 70.

²⁶⁸ Aristoteles'e göre insan bir *kata phusin zoon politikon*, yani politik yaşam içinde benliğini bulan, politik bir hayvandır. Kişilik ve insanî nitelik kazanması, şeyler dünyasından özgürleşerek politikanın dünyasına geçişine bağlıdır. Hayvanlardan farklı olarak dil ve politik eylem yetilerine sahip olan insan, zorunlulukları aşarak özgürlüğe kavuşabilir. Bkz. (141). ARISTOTELES, 9-10 ve (141), ARISTO, 2. Aristoteles'i takip ederek *vita activa* içinde en üstün etkinliğin eylem olduğunu söyleyen Arendt, insanı diğer canlı türlerinden ayırdeden yegâne özellik olarak eyleme kabiliyetini yüceltir. Arendt için de insan eyleyebilen, söz ve edimleriyle bu dünyada yeni başlangıçlarda bulunabilme yetisine sahip politik bir hayvandır.

²⁶⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda emek ve iş arasındaki ayrımı tartıştığı 11. bölümde, Antik Yunan'da yaşamı sürdürmek için girişilen tüm faaliyetlerin, mesleklerin ve bedensel ihtiyaçları karşılamak için gerekli olan zorunlu emeğin horgörüldüğünü söyler. Emek harcamak, zorunluluğa tabî olmak anlamına geldiğinden, zorunluluğa hükmederek özgür kalmanın yolu ancak köle sahibi olmaktan geçmektedir. “Antikite'deki kölelik kurumu...emeği (çalışmayı) insanın yaşam koşulları arasından çıkarmaya yönelik bir teşebbüstü(r).” Bkz. (22), ARENDT, 135-138. Ancak yaşamını sürdürebilmek için çalışma zorunluluğu olmayan insan, *bios politikos*'a katılarak iyi bir hayat yaşayabilir. Bununla birlikte Sabine, kent-devletlerinin yurttaşlarının tembellik hakkına ve boş zamana sahip bir sınıf olduğu düşüncesinin yanlış bir mit olduğunu ileri sürmektedir. Sabine, Atina yurttaşlarının büyük bölümünün tüccar, zanaatkar veya çiftçi olduğunu söyler. Sabine'e göre Aristoteles, tüm gündelik işlerin ve emek gerektiren faaliyetlerin köleler tarafından yapılarak, yurttaşlara politika yapmak için zaman bırakılması gerektiğini söylemekle birlikte, bununla mevcut durumu anlatmamakta, sadece politikanın gelişebilmesi için ideal olanı tanımlamaktadır. Bkz. (201), SABINE, 20. Aristoteles'in

Hem Aristoteles hem de Platon iyi yaşamın ancak devlet işlerine katılımla, diğer bir deyişle yurttaşlık pratiğiyle mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Yurttaşlık yalnızca topluluk içinde zuhur edebilecek bir politik etkinlik olma sıfatıyla, özgürlükler alanı olarak tanımlanan *polis*'te görünürleşir. Arendt, yurttaşlık pratiğinin hayata geçirildiği *polis*'in köken itibarıyla “yuvarlak duvar” gibi bir anlama geldiğini söyler. Fiziki olarak mekânsal bir anlam taşıyan bu kelime, literatürde kent-devletini karşılamakla birlikte, Antik Yunan kenti “evlerin onsuz (siyasi bir topluluk olmaksızın) bir yığın haline gelecekleri kelimenin tam anlamıyla bir sur, bir kasr”dır.²⁷⁰ Yani *polis*, politika ve politikayla uğraşan insanlar olmadan tüm anlamını yitirecek, taştan bir yığına dönüşecek olan politikanın gerçek mekânıdır. Bu açıdan fiziki bir konuma işaret etme özelliği talî kalır.²⁷¹ *Polis*'in asıl önemi, bir yandan insanların kendi özel alanlarının, hanenin karanlığından çıkarak adlarını ölümsüzleştirmelerinin olanaklarını yaratırken, diğer yandan da sözün ve eylemin faniliğine çare olacak bir örgütlü bellek yaratıyor olmasındadır. Bu sebeptendir ki Arendt, insan yaşamının ve edimlerinin gelip geçiciliğinin ilacı olan kamusal alanı nasıl tanımlıyorsa *polis*'i de öyle tanımlar:

Makedonya Krallığı'nın saldırıları altındaki Yunan *polis*'inin çöküş döneminde yaşadığını göz önüne alırsak, *polis*'i ideal bir düzen olarak gören filozofun yazdıklarının, bir nevi *polis*'i kurtarma çabası olduğu düşünülebilir. Bkz. (263), GÖZE, 44.

²⁷⁰ Bkz. (22), ARENDT, 110.

²⁷¹ Arendt'in politik eylemin fiziksel mekânı konusunda orijinal teorik yaklaşımlarının olduğunu söyleyen Jennifer Ring'e göre, objektif-ortak bir dünyanın gerekliliğinden, elle tutulur, somut bir kamusal alanın öneminden bahseden Arendt'in bu yönü, onun eylem teorisinin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Arendt'e göre politik eylemin sahnesi olarak nitelendirilebilecek olan fiziksel mekânlar, insanların salt yanyana gelmekten öte, birlikte, kolektif kararlar aldığı kamusal binalar, meydanlardır. Ancak Ring, Arendt'in bu söylemini *İnsanlık Durumu*'nun “Yunanın Çözümü” başlıklı bölümünde değiştirdiğinden bahseder. Burada daha önce söylediklerinin aksine Arendt, politik eylemin kendisinin kamusal alanı yarattığını belirtmektedir: “Tam söylersek *polis*, fiziki konum itibarıyla kent-devlet değildir; insanların, birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenmedir ve (*polis*in) gerçek mekânı, başlarına ne gelirse gelsin bu amaçla birarada yaşayan insanların arasında yer alır.” Bkz. (22), ARENDT, 289-290. Ring, Arendt'de politikanın fiziksel mekânı konusundaki bu fikir değişikliğinin nedenini “parya”da arar. Parya, toplum içinde ‘öteki’ni temsil eden bir grubun üyesi olarak, kendi konumunun, eşitleri arasında eylemediğinin bilincindedir ve bu yüzden paryanın kamusal alanı *polis* gibi parlak, kişinin söz ve edimlerini ortaya koyacağı bir kamusal-fiziksel mekân olamaz. Tersine paryanın, portatif, gerektiğinde geri çekilerek saklanmasını mümkün kılacak bir kamusal mekâna ihtiyacı vardır. Çok anlaşılır olmamakla birlikte Ring'in bu yaklaşımını dikkat çekici buldum. Bkz. Jennifer RING, “The Pariah as Hero: Hannah Arendt's Political Actor”, 438-440.

“Kelimenin en geniş anlamıyla bir tezahür sahası; yani başkaları bana nasıl görünüyorsa benim de onlara öyle göründüğüm, insanların salt başka canlılar ya da cansız şeylerin var oldukları gibi olmadıkları, görünümlelerini açık ve seçik kıldıkları bir mekân.”²⁷²

3.1.1.2. Zorunluluklar Alanına Karşı Özgürlükler Alanı

Arendt’te “insanların...görünümlelerini açık ve seçik kıldıkları bir mekân” – ancak topografik ya da fiziksel bir mekân değil potansiyel bir mekân- olarak kamusal alan, görünümle dolayısıyla da açıklık ve alenîyetle ilgili bir kavramdır. Bu niteliğiyle kamusal alan bir alenîleşme mekânı, bir *görünümle alanı* (space of appearance)’dir.²⁷³ Bu açıdan baktığımızda Arendt’in ayrımı, Weintraub’un kamusal ve özel ayrımını temellendirdiği “görünürlük” kriterine uygun düşmektedir. Ancak başkalarına görünmek ve başkalarını görmek ancak bir topluluk içerisinde mümkün olabilir. Bu açıdan kavram, kamu-özel ayrımının diğer kriteri olan “kolektivite” ile de sıkı bir ilişki içindedir. Kamusal alanda görünür olmak için salt görünmek yetmez. Aynı zamanda kişisel değil topluluğu ilgilendiren konularda kaygı duymak ve bu meseleleri kamunun gündemi yapmak gerekir. Bu yüzden de kamu alanı, içinde bu dünyayı paylaştığımız başkalarıyla söz ve edimlerimiz dolayımıyla etkileşime girdiğimiz, kendi “kim”liğimizi bu etkileşim vasıtasıyla ortaya koyduğumuz, ortaklaşa sahip olduğumuz dünyevî bir mekân, bir kolektif müzakere, anlaşma ve çatışma ortamıdır. Kamusal alan, her şeyden önce “ara-da” (in-between) olan, insanları birbirine bağlarken bir yandan da birbirinden ayıran; biraraya gelmemizi sağladığı gibi, “birbirimizin üzerine yıkılmamızı önle(yen)”²⁷⁴ ortak dünyamızdır. Bu ortak dünya olmadan kendimizi asla evimizde hissedemeyiz.

²⁷² Bkz. (22), ARENDT, 290.

²⁷³ *İnsanlık Durumu*’nda Bahadır Sina Şener’in “tezahür sahası” olarak çevirdiği “space of appearance”, Fatmagül Berktaş tarafından “görünümler sahnesi” şeklinde kullanılmaktadır. Bkz. “Heidegger ve Arendt’te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası”, 27. Hasan Bülent KAHRAMAN vd. ise aynı kavramı “zuhur olunan ortam” olarak çevirmiştir. Bkz. **Katılımcı Demokrasi, Kamusal Alan ve Yerel Yönetim**, 33. Ben bu çalışmada, Berktaş’ın çevirisine paralel biçimde, “space of appearance”ın karşılığı olarak “görünümler alanı”ı kullanmayı tercih edeceğim.

Arendt'te özel ve kamusal kavramları, zorunluluk ve özgürlük, fanilik ve kalıcılık, gizlilik ve alenîyet arasındaki birbirini öteleyen ayrımlara tekabül eder. Özeline kamuya, kamunun ise özele göre tarif edildiği, içeriklerinin "...olmayan" şeklinde negatif olarak tanımlandığı böyle bir ayrımında özel alan zorunlulukların, faniliğin ve gizliliğin ya da gizlenmesi gereken şeylerin alanıyken; kamusal alan özgürlüğün, kalıcılığın (ölümsüzlüğün) ve alenen ortaya koyulması gereken şeylerin alanıdır. İşlevsel açıdan ise beden, yaşamsal ihtiyaçların, iş ve emeğin alanı olan özel alana karşı, kamusal alan politikanın ve eylemin alanını temsil eder.

Latince *publicus* olarak ifade edilen "kamu" *pubes*'den, yani ergenlik manasına gelen bir kelimedenden türemiştir. Bir çocuk ancak ergenlik çağına geldiğinde kamuya katılmaya hak kazandığından, *publicus* da kamuyla, halkla ilişkili olan anlamına gelmektedir.²⁷⁵ Arendt'in hiyerarşik sınıflandırmasında ikincil olan özel ise, "mahrumiyet", "yoksunluk" gibi yan anlamlar taşımaktadır. Anlamını başkalarının yokluğundan alan bu yoksunluk durumunu Arendt şöyle ifade eder:

"Tümüyle özel bir yaşam sürdürmek hakiki bir insanî yaşam için özsel olan şeylerden yoksun kalmak demektir...başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten; başkalarıyla ortak bir şeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı 'nesnel' bir ilişkiden, yaşamın kendinden daha kalıcı birşeyler başarma olanağından yoksun kalmak demektir...özel (haldeki) insan başkalarının gözüne görünmez, o nedenle sanki yokmuş gibidir."²⁷⁶

Başkalarıyla birlikte kamu'nun aydınlığında bulunmayan insanın yaptığı herşey sadece ve sadece kendisini ilgilendirir. Zira hane'nin karanlığında²⁷⁷ yaptıkları kimseye görünmeyecek, dikkate alınmayacaktır.²⁷⁸ Bir kimsenin

²⁷⁴ Bkz. (22), ARENDT, 96.

²⁷⁵ Bkz. (244), ELSTHAIN, 167.

²⁷⁶ Bkz. (22), ARENDT, 104.

²⁷⁷ Arendt, "evin içi" anlamına gelen Yunanca ve Latince kelimeler olan *megaron* ve *atrium*'un, karanlık-siyahlık gibi yan anlamları olduğunu vurgular. Bkz. a.g.k., 121, 78. dipnot.

²⁷⁸ Bugün feministlerin tüm yeniden-üretim faaliyetlerini -yemek pişirmek, temizlik, çocukların ve yaşlıların bakımı- "*kadının görünmeyen emeği*" adıyla kodlamasının ardında, kadınların dikkate alınmayan, bir değer yaratmadığı düşünülen (üretken-olmayan emek), bu yüzden de karşılığında bir

yaptıklarının kaale alınması için, yapılan işin başkalarının huzurunda icra edilerek bu sayede görünür kılınması, görünürleşebilmek için de yapılan işin herkesi ilgilendirmesi gerekmektedir.²⁷⁹ Topluluğu ilgilendiren ortak meselelerin tartışıldığı kamusal alanın ortaya çıkması için biraraya toplanan insanların kendilerini söz ve edimleriyle ortaya koyması, yani konuşma ve eylem gerekir. Arendt, kamusal alanın “insanların birlikte konuştukları ve eyledikleri her yerde” ortaya çıktığını söyleyerek eylemin kamusal alanın kurucu etkinliği olduğunu belirtir.²⁸⁰ Daha önce de belirttiğimiz gibi, her etkinlik kamusal alanda yer alamaz. Arendt’e göre, özel alanın gizliliği içerisinde kalması gereken etkinliklerin başında emek ve iş, üretim ve yeniden-üretim faaliyetleri gelir. Honig’e göre bu faaliyetleri, beden ve bedensel ihtiyaçlarla, yaşamsal zorunluluklarla ilgili meseleleri Arendt’in kamusal alan dışında bırakmasının nedeni, bu etkinliklerin sonucu öngörülebilir, spontanlığa ve yaratıcılığa kapalı, karşı konulamaz faaliyetler olmalarıdır. Tanrıya, doğal hukuka ve mutlak hakikatlere direnç göstermek nasıl ki mümkün değilse, bedensel ihtiyaçlara da direnç gösterilemez. Dolayısıyla bu ihtiyaçları karşılamaya yönelik emek ve iş, insan eylemine yer bırakmayarak politikanın alanını kapatır.²⁸¹ Arendt, böyle kendinden menkul aksiyomatik hakikatlerin matematikte karşımıza çıktığını söyler. “İki kere iki dört eder” ifadesinde olduğu gibi itiraz edilmesi, üzerinde tartışılması mümkün olmayan hakikatler, tartışma ve iknaya taban tabana zıttır. Bu tür ifadelerin kendinden menkullüğü, onları söylem ve tartışmanın dışında bırakır.²⁸² Zorunluluğu ve kaçınılmazlığı aşikar, bu özelliğiyle tartışmayı gereksiz kılan bedensel ihtiyaçlar da tıpkı matematiksel aksiyomlar gibi kamusal alanın dışında kalmalıdır. Kamusal alan, performatif olana açıktır. Konstatif yani mutlak, sabit gerçekliğe ise burada yer yoktur. Kamusal alan, “...her özgür insanın kendini sözle ve edimle dahil edebileceği siyasi olarak örgütlenmiş bir dünya”²⁸³ dir.

ücret ya da bedel ödenmeyen faaliyetlerinin gerçek anlamda “görünmezliği” yatmaktadır. Antik Yunan’da özel alanın temelli sakinleri arasında bulunan köleler, kadınlar, çocuklar ve yabancıların görünmezliği karşısında, modern çağda bu alanı artık kadın ve çocuk emeği doldurmaktadır.

²⁷⁹Elbette Arendt’in “kamu”su Habermas’ın kavramsallaştırdığı biçimiyle gazeteler, romanlar, edebi ve bilimsel dergiler gibi gayri-şahsi iletişim araçları yoluyla kurulan “kamu”dan bambaşkadır. Arendt’in “kamu”su yüzyüze iletişime dayanan bir kamudur. Habermas ve Arendtçi kamusal alan arasındaki diğer farklar için bkz. (8), BENHABIB, 200.

²⁸⁰ Bkz. (22), ARENDT, 289-290.

²⁸¹ Bkz. (106), HONIG, 103.

²⁸² Bkz. (136), ARENDT, 193-194.

²⁸³ Bkz. (17), ARENDT, 202.

3.1.2. Arendtçi Kamusal Alanın İki Anlamı

3.1.2.1. Görünümler Alanı Olarak Kamusal Alan

İnsanlık Durumu'nun daha ikinci bölümünde, yurttaşlık açısından son derece önemli bir kavram olan kamusal alan konusuna giren Arendt, “kamu”nun birbiriyle yakından ilişkili olmakla birlikte tamamen aynı olmayan iki fenomenolojik boyutu olduğundan bahseder. “Kamu” terimini karşılayan bu iki görüngüden birincisi *görünümler alanına* (space of appearance), ikincisi ise “hepimiz için ortak olan dünya”ya işaret etmektedir.²⁸⁴

Bu iki fenomenolojik boyuttan ilki, kamusal alandaki herkes ve herşeyin herkes tarafından görülüp işitilebildiği, varlıklarının herkes için apaçık ve aşikar olduğu anlamına gelir. Kamusal alan bu özelliğiyle bir alenîleşme mekânıdır. Alenîlik, özel alana has mahrem ve özel etkinliklerin zıddıdır. Mahrem ve özel olan gözlerden sakınıldığı ölçüde, alenî olan ifşa edilir, gözler önüne serilir.

Kendi gerçekliğimizle birlikte dünyanın gerçekliğini mümkün kılan yegâne koşulu da yine görünürlük oluşturur. “Gördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan birilerinin varlığı...” olmadan “...kendimiz ile dünyanın gerçekliği hakkında emin olmamız”²⁸⁵ mümkün değildir. Bu yüzden de bir görünüm alanı olarak kamusal alan, dünyanın ve kendi gerçekliğimizin hem kendimiz hem de başkaları tarafından tescil edildiği bir mekândır. Arendt’te varlığın önkoşulu olan görünüm, kamusal alanın çoğullukla paylaştığı olmazsa olmaz bir koşuldur. Görünmek, görünür olmak nasıl ki çoğulluk durumuyla içiçedir; benzer şekilde kamusal alan da insanın bu çoğulluk durumunun politikleşmesini sağlayan bir mekân olması sebebiyle görünürlükle içiçedir. Bu anlamda çoğulluk ve kamusal alan birbirinden ayrı düşünülemez. Öyle ki, “... çoğulluğu ortadan kaldırmaya yönelik her teşebbüs, her

²⁸⁴ Bkz. (22), ARENDT, 95.

zaman için kamu alanının kendisini lağvetmekle aynı kapıya çıkar.”²⁸⁶ Çoğulluğun hakim olduğu kamusal alanda, dünyaya farklı pencerelerden bakan, birbirinden apayrı düşünen insanların perspektifleri olmaksızın, gerçekliğin çok yönlülüğü kendini açığa çıkartamaz. Bu sebeple, gerçeklik sadece ve sadece kamusal alandaki çoğul perspektifler sayesinde ifşa olur.

Gerçeklikle ve çoğullukla ilişkisi dışında görünüm alanının bir diğer özelliği ise “...zorunlulukla ve ebediyyen değil...” ancak potansiyel olarak “...insanların birlikte konuştukları ve eyledikleri her yerde ortaya çık(ması)”dır.²⁸⁷ Arendt’e göre kamusal alanın özgüllüğü de bu özelliğinde saklıdır. İnsan eliyle yapılmış, insan eseri mekânlardan farklı olarak kamusal alan, belli kurum veya herhangi bir mahalle sınırlı değildir. Tıpkı iktidarın ortaya çıkması gibi kamusal alan da, insanlar ne zaman ve nerede biraraya gelip eyleseler orada ortaya çıkar ve görünüm anı, eylemin gerçekleşme anıyla sınırlı kalır. İnsanlar dağıldıklarında, eylem ya da konuşma sona erdiğinde, görünüm alanı da yok olur. Bu açıdan “güç [iktidar], eyleyen ve konuşan insanlar arasında potansiyel halinde bulunan tezahür sahasını, kamu alanının varlığını sürdürmesini sağlar.”²⁸⁸ Arendt’te iktidarla kamusal alanın ilişkisi o kadar güçlüdür ki, bu iki kilit kavramın tanım ve özellikleri neredeyse birbirinin aynısıdır. Kamusal alan iktidarın kendisiyle birlikte ortaya çıkıp yine kendisiyle birlikte ortadan kaybolan politikanın mekânıyken; iktidar da kamusal alanın koruyucusudur ve bu anlamda “...insan eseri (dünyanın) da can damarıdır.”²⁸⁹

3.1.2.2. Ortak Dünya

Arendt’te ikinci anlamını, görünüm alanına mekân sağlayan “hepimiz için ortak olan bir dünya”da bulan kamusal alan;

²⁸⁵ A.g.k., 93.

²⁸⁶ A.g.k., 320.

²⁸⁷ A.g.k., 291.

“...insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma (şeylerle), insanî yapıntıyla ilintilidir.”²⁹⁰

Bu niteliğiyle kamusal alan, hem insanların bu dünya üzerinde birarada, belli bir ortaklık zeminini paylaşarak yaşadığını; hem de söz konusu biraradallığın ve ortak zeminin bizzat insan eliyle inşa edilmiş bir karakteri olduğunu ima eder. Arendt, ortak dünyanın bu insan yapıntısı ve ilişkisel karakterini anlatmak için “masa” metaforunu kullanır. Ortak dünya tıpkı bir masanın, etrafında oturan insanları aynı zamanda birleştirmesi ve ayırması gibi, bizi birbirimizle ilişkilendirirken diğer yandan da “birbirimizin üzerine yıkılmamızı önle(yecektir)”.

“Şeylerden oluşma bu dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, arada* olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirlerine bağlar hem de ayırır.”²⁹¹

Ortaklaşa sahip olduğumuz dünya sayesinde biraraya gelmemiz, özel alanın alacakaranlığında biraraya gelmemizden farklıdır. Burada özel alandakinden farklı olarak insanları birbirine bağlayan şey, ortak dünyaya ve ortak meselelere duyulan ilgidir. Arendt bunu açıklamak için yine masa metaforuna başvurarak, bir ruh çağırma seansını düşünmemizi ister. Ruh çağırırken etrafında toplanılan masa, insanlar arasında hem biraradallığı ama aynı zamanda da ayrılığı sağlayan bir faktördür. Masa aniden ortadan kalktığına yaşanacak durum, aralarında elle tutulur hiçbir şey kalmayan, onları birleştiren ve ayıran nesnel bir dünyanın kaybıyla yaşanan bir ilişkisizlik durumudur. Masa nasıl ki böyle bir ruh çağırma seansında insanlar arasındaki bağı kuran ve eylemi mümkün kılan bir nesnedir; ortak dünya da yeryüzünde insanların birbirleriyle ilişkiye girmelerini sağlayan maddi ve kalımlı bir zemindir. Bu zemin olmadan görünüm alanı da bir alenîleşme mekânı olarak vücut bulamaz.

²⁸⁸ A.g.k., 292.

²⁸⁹ A.g.k., 297.

²⁹⁰ A.g.k., 95.

* ara-da: in-between

Ortak dünya, insanlar arasındaki ilişkilerin mekânı olması sebebiyle, politikaya da yeryurt sağlar. Bu mekânsal niteliği, ortak dünyanın *homo faber*'in inşa ettiği maddi ve kalımlı bir dünya olmasından kaynaklanmaktadır. *Homo faber*, “elinin işi”yle bu dünyayı “...insanları biraraya toplayan ve onları birbirleriyle ilişkiye sokan bir şeyler topluluğuna dönüş(türür).”²⁹² Bu şeyler topluluğunun insanları birleştirebilmesi, tamamen ortak dünyanın kalımlılığına, dayanıklılığına bağlıdır. İnsan ömrünü aşan bir sürekliliğe sahip olmadığı müddetçe bu şeyler dünyası, yeryüzünün ve ortak dünyanın ölümsüzlüğünü sağlayamayacak, politikanın ve kamusal alanın mekânı olamayacaktır. Çünkü bu dünyayı “ortak” yapan, insan ölümlülüğünü aşarak nesiller arasında bağ kurabilmesidir. Ortak dünya bizden önce gelenler ve bizden sonra gelecek olanlarla da paylaştığımız bir dünyadır ve bu özelliğiyle, insanların yeryüzünde kendilerini evlerinde hissedebilmelerinin koşulunu oluşturur. Nesilden nesile aktarılan, insan ömrünü aşan insan eliyle yapılmış şeyler, kurumlar ve ortamlar ortak dünyayı oluşturarak, görünüm alanının oluşmasına da olanak sağlarlar. Bu yönüyle Arendt'in düşüncesinde en yüksek mertebeye sahip olan eyleyen ya da *homo politicus* bile her zaman *homo faber*'in yardımına ihtiyaç duyar. Zira eyleyen insana eylemi için mekân olacak ortak dünya ancak *homo faber*'in faaliyeti sonucu hayat bulabilir. Arendt *İnsanlık Durumu*'nda şöyle der:

“Büyük işlerde bulunmak, büyük sözler etmek, eylem anı geçtikten, söz edildikten sonra arkada hiçbir iz, ürün bırakmayacaktır...eğer ölümlüler, yeryüzünde bir ev/barınak kurmak için onun [*homo faber*'in-E.A] yardımını gereksiniyorlarsa, eyleyen ve konuşan insanların da en yüksek yeteneklerinde *homo faber*'in yardımına yani sanatçıların, şairlerin, tarihçilerin, anıt inşaatçıların ya da yazarların yardımına ihtiyaçları vardır, çünkü onlar olmadan etkinliklerinin yegâne ürünü olan oynadıkları ve anlattıkları hikâye asla geleceğe kalamayacaktır.”²⁹³

²⁹¹ A.g.k., 95-96.

²⁹² A.g.k., 99.

²⁹³ A.g.k., 254-255.

Tıpkı görünüm alanının olduğu gibi, ortak dünyanın varolabilmesi için de çoğulluk durumu vazgeçilmezdir. Çoğulluk durumuna içkin iki özellik olan aynılık ve farklılık, insanlar arasındaki ortak dünyanın gerçekliğini temin eder. Ortak dünya için belli bir ortaklık zemini, dünyanın “ortak” denebilecek ölçüde, paylaşımı mümkün kılacak derecede hepimize aynı görünmesi gerekir. Anlaşabilmek için, birbirimizi anlayabilmemiz için istikrarlı, tutarlı bir ortaklık zemini şarttır.

“Eğer bir nesnenin aynılığı artık farkedilebilir olmaktan çıkmışsa,...insanların ortak doğasının da ortak dünyanın uğradığı bu tahribatı önlemesi mümkün olamaz...Hiçkimsenin artık bir başkasıyla hemfikir olamadığı, özellikle tiranlık durumlarında yaşanan radikal soyutlanma durumlarında olan budur.”²⁹⁴

Tüm ortaklık zeminini yitirdiği için kimsenin kimseyle anlaşamadığı, kimsenin kimseyi anlayamadığı ve iletişim kuramadığı –çünkü iletişim kurabilmemiz ortak bir insanlık durumunu paylaşıyor olmamıza bağlıdır- bir dünya, birbirinden izole olmuş insanların yaşadığı bir dünya olarak tüm gerçekliğini kaybedecektir. Ancak gerçekliğin yitimi ve ortak dünyanın kaybına yol açan tek durum bu değildir. Ortak dünyayı mümkün kılan aynılık yitirildiğinde gerçeklik nasıl elimizden kayıyorsa, farklılık yitirildiğinde de aynısı olur. Dünya göze yalnızca tek bir bakış açısından görüldüğünde, herkes aynı şeyi düşündüğünde, dünyaya tek bir gerçeklik dayatıldığında ortak dünya anlamını yitirir. Kitle toplumunda olan budur. Totaliter rejimler de bekalarını garanti altına almak için bu yola başvurmuşlardır: Farklılıkları silerek, mutlak, tek bir bakış açısı dayatarak çoğulluğu yok etmek ve ortak dünyanın varoluş koşulunu ortadan kaldırarak bir illüzyonlar dünyası yaratmak. Arendt’e göre gerçeklik birden fazla bakış açısını gerektirir ve bu yönüyle diyalojiktir.²⁹⁵ Etrafımızda olup biten her şey anlamını, herkesin olup biteni kendi bakış açısından, farklı bir konumdan görüp işitiyor olmasına borçludur. Kamusal alanın gerçekliği de bu sayısız perspektifin varlığına bağlıdır. Aksi durumda, “sadece tek bir yanıyla görülmeye başlandığında ve kendisini sadece bir tek perspektiften sunmasına izin

²⁹⁴ A.g.k., 102.

²⁹⁵ Bkz. (10), MCGOWAN, 41.

verildiğinde, ortak dünyanın sonu gelmiş demektir.”²⁹⁶ Ortak dünyayı oluşturan şeylerin gerçekliğinin teminatı, bu “öznelerarası onaylama”da (*intersubjective confirmation*)²⁹⁷ yatmaktadır.

3.1.3. Arendt’te Çekişmeci (Agonistic)²⁹⁸ ve Toplumlaşmacı Kamusal Alan ve Politika

Arendt’in fenomenolojik açıdan bir görünüm alanına, kurumsal açıdan ise ortak dünyaya işaret eden kamusal alan yaklaşımı bir çöküş hikâyesidir. Antik Yunan toplumunun kent devleti ve kamusal alanı olan *polis*’i ideal bir paradigma olarak kabul eden Arendt, modernlikle birlikte politikanın bu mükemmel alanının çöküşe geçtiğini söyler. Zaten Arendt’in en büyük amacı da çöken, yok olan, tarihin tortuları arasında parlak bir inci olarak kalan bu deneyimden yola çıkarak kamusal alanı ve politik insanı yeniden canlandırmak, *polis*’in hayaletini modern dünyaya geri çağırmasıdır.

Arendt’in bu amacı normatif bir düzlemde gerçekleşir. İnsanların bir araya gelerek ortak meseleleri farklı perspektiflerden tartıştıkları ve eylemleriyle ortaya kolektif bir iktidar çıkardıkları mekân olarak kamusal alanın ufkunda her ne kadar *polis* bulunsa da, Arendtçi kamusal alan örneğin Habermas’ın kamusal alanının 19. yüzyıl burjuva kamusal alanına işaret etmesi gibi, somut tarihsel olaylara tekabül etmez ve bu açıdan bir soyutlama olarak kalır.

Arendtçi kamusal alanın normatifliği ve soyutluğu bir yana, pek çok teorisyen bu konuda farklı yorum ve değerlendirmeler yapmaktadır. Arendt’in kamusal alan yaklaşımının *Totalitarizmin Kaynakları*’nda ve *İnsanlık Durumu*’nda farklı tarihsel

²⁹⁶ Bkz. (22), ARENDT, 103.

²⁹⁷ Peter FUSS, “Hannah Arendt’s Conception of Political Community”, 164.

²⁹⁸ “Agonistic” sözcüğü Seyla Benhabib’in editörlüğünü yaptığı *Demokrasi ve Farklılık* adlı kitapta “çekişmeci” olarak çevrilirken, yine Benhabib’in *Modernizm, Evrensellik ve Birey* adlı kitabında

deneyimlere gönderme yaparak aslında iki farklı resim çizdiğini söyleyen Benhabib'e göre reel, somut, modern bir tecrübe olarak totalitarizm fenomeni Arendt'in toplulaşmacı (associational) kamusal alan yaklaşımını şekillendirirken, Antik Yunan *polis*'inin politika anlayışı onun çekişmeci (agonistic) kamusal alan yaklaşımının temelini oluşturmuştur.²⁹⁹ Benhabib'e göre bir iktidar ve özgürlük sahası olarak toplulaşmacı kamusal alan yaklaşımı, topografik ve kurumsal anlamda bir mekâna ihtiyaç duymaz. İnsanların içinde konuşma ve iknaya dayalı bir iletişim içinde eyledikleri her yer, bu anlamda kamusal alandır.

Polis'in rekabet ve yarışmaya dayanan kamusal alanı ise Benhabib'e göre Arendt'in çekişmeci kamusal alan modelini oluşturmaktadır. İçinde ahlaki ve politik açıdan üstünlüğün ve kahramanlığın sergilendiği bir görünüm alanı olan çekişmeci kamusal alanda insanlar tanınmak, farkedilmek için birbirleriyle rekabet ederler. Bu açıdan çekişmeci kamusal alan tıpkı bir tiyatro sahnesi gibidir. Bu sahnede insanlar, kendi yaşamlarının ve insani olan herşeyin gelip geçiciliği karşısında bir garanti ararlar; isimlerini ve edimlerini ölümsüzleştirmek, gelecekte anımsanmak için kim olduklarını ortaya koyarlar. Bu açıdan kamusal alan tam bir virtüözlük mekânıdır.

Kitabında, Arendt'i çekişmeci perspektiften okuyan pek çok düşünür arasında Hanna Pitkin başta olmak üzere, Noel O'Sullivan ve Sheldon Wolin'in eleştirilerine yer veren Disch'e göre çekişmeci yorum, rekabet uğruna biraraya gelerek eylemeyi, çoğulluk uğruna Arendt'in kamusalığa yaptığı vurguyu yok etmekte; Arendt'in politika anlayışını anti-demokratik, bireyci, elitist ve narsist olarak değerlendirmektedirler.³⁰⁰

Disch, Arendt'i agonistik-çekişmeci bir okumayla ele almasına rağmen Arendt'in teorisini olumlu değerlendiren tek bir kişiden bahseder: Bonnie Honig. Honig, Arendt'in düşüncesinin heterojen yapılı demokratik ve feminist bir hareket

"tartışmacı" şeklinde çevrilmiştir. Bu metinde "agonistic" in karşılığı olarak "çekişmeci" sözcüğü kullanılacaktır.

²⁹⁹ Bkz. (90), BENHABIB, 69 ve (261), BENHABIB, 128.

için iyi bir başlangıç noktası olabileceğini söylemektedir.³⁰¹ Ancak bu olumlu değerlendirmeye rağmen, Honig de Disch'e göre Arendtçi kamusal alanın salt virtüözlük ve kimlik oluşturma yönüne vurgu yaparak politik eylemi başkalarıyla rekabet içinde mükemmelliğe ulaşmak için girişilen bir oyuna indirgemektedir. Halbuki Disch, Arendt'in virtüözlüğünün asla "solo bir performans" olmadığını altını çizer. Tersine virtüözlük, başkalarıyla birlikte hareket ederek gerçekleştirilecek bir etkinliktir çünkü virtüözün performansının performans olması için başkalarının, kendi eşitlerinin ilgisine mahzar olması şarttır.³⁰² Bir eylemin mükemmelliğini ve değerini kişi kendi başına takdir edemez, bunu ancak başkaları takdir edebilir. Dolayısıyla her eylem ve bu eylemle birlikte ortaya çıkan iktidar, çatışma içinde bir bireyleşme süreci olarak da ele alınsa, ortak bir kanaat oluşturmak amacıyla kurulan bir iletişim süreci olarak da değerlendirilse, başkalarının varlığını, çoğulluğu zorunlu kılar. Çoğulluk durumu, o halde, iktidarın, eylemin, kamusal alanın ve herşeyin üzerinde insan varoluşunun ontolojik koşuludur.

Öte yandan doğrudan Honig'in yazdıklarını okuduğumuzda hiç de Disch'in söylediği gibi toplumlaşmacılığı ya da birlikte hareket etmek anlamında iktidarı dışlayan bir agonizmi yücelttiğini görmeyiz. Tersine Honig, Benhabib'in toplumlaşmacı ve çekişmeci şeklinde kategorize ederek kutuplaştırdığı kamusal alan

³⁰⁰ Bkz. (19), DISCH, 71-72.

³⁰¹ Honig gibi Arendt'in feminist eleştiriye katkıda bulunduğunu düşünen teorisyenler son zamanlarda artmakla birlikte Arendt uzunca bir süre feministler tarafından reddedilmiştir. Mary Hawkesworth'e göre feministlerin Arendt'i reddetmesinin en önemli nedenlerinden birincisi, Arendt'in politikayı beden ihtiyaçlarından ve toplumsal adalet taleplerinden ayırması; ikincisi ise Arendt'in ideal, hakiki politika ve kamusal alanının aslında tarihsel olarak cins ayrımcılığı üzerinden şekillenmesidir. Bkz. Mary HAWKESWORTH, "Arendtian Politics: Feminism as a Test Case", 161 ve ayrıca bkz. Amy ALLEN, "Solidarity After Identity Politics: Hannah Arendt and the Power of Feminist Theory", 98. Fatmagül Berktaş'a göre de II. Dalga feminist hareketin Arendt'i dikkate almamasının nedeni Arendt'in "Homerik kahramanlığa dayalı eril politika anlayışı ve toplumsal ile kamusal kesin çizgilerle ayırıp birinciyi 'zorunluluğun' yeri olarak -bütün dışlananlarla birlikte- aşağı görmesi"dir. Bkz. (155), BERKTAY. Arendt'i reddeden feminist okumaya Adrienne Rich'in, Mary O'Brien'in ve Hannah Pitkin'in okumalarını örnek olarak gösterebiliriz. Adrienne Rich'e göre *İnsanlık Durumu*, "erkek ideolojisiyle beslenen bir kadın zihninin trajedisi"ni yansıtan "kibirli ve sakat bir kitap"tır. Rich'e göre Arendt, kadınların *vita activa*'ya katılımını görmezden gelerek affedilmez bir hata yapmıştır. Zira Rich, bir kadın olarak Arendt'in kadın sorunundan mutlaka bahsetmesi gerektiğini düşünmektedir. Bkz. Amy ALLEN, a.g.m., 102 ve ayrıca bkz. Neşe ÖZTİMUR, "Hannah Arendt ve Kadınlık Durumu", 42-43. Mary O'Brien'a göre Arendt erkeklerin üstünlüğünü normal bulan ve kabullenen bir teorisyendir. Hannah Pitkin ise Arendt'in bir kadın olmakla birlikte maço bir bakışa sahip olduğunu söylemektedir. Bkz. (135), PITKIN, 338.

³⁰² Bkz. (19), DISCH, 83 ve 86.

modeli üzerinden, Benhabib'in toplulaşmacılık uğruna agonizmi reddetmesini eleştirir ve şu soruyu sorar: İnsanlar ne zaman birlikte hareket etseler orada toplulaşmacı kamusal alan ortaya çıkar diyebiliyorsak, o zaman niçin insanlar *birlikte ve birbirlerine karşı* eylediklerinde ve mücadele ettiklerinde çekişmeci kamusal alan ortaya çıkar diyemeyelim? Kısacası Honig, Benhabib'i temel olarak Arendt'in eylem modelinin bu iki yönünü birbirini dışlayacak kutupsal bir ikilik şeklinde ele almakla ve toplulaşmacılığı agonizm karşısında daha modernist bir politika anlayışı olduğu savından hareket ederek kayırmakla eleştirmektedir.³⁰³ Bu açıdan, Honig'in yaklaşımının Disch'in iddia ettiği gibi Arendt'in kamusal alan ve eylem modelinin toplulaşmacı yönünü yok ettiği yanlıştır.

Habermas ise Arendt'i toplulaşmacı bir perspektiften okuyanlar arasında en önde gelen isimdir. Habermas, Arendt'te iktidarın temel fenomeninin belli bir amaca varmak değil, *anlaşmaya* varmayı hedefleyen bir iletişim ortamı içinde ortak iradenin kurulması olduğunu söyler. Habermas'ın yorumuna göre konsensüse/anlaşmaya varma isteği, “iletişimsel iktidar modeli”nde kendi içinde bir amaçtır ve diğer amaçlar için araçsallaştırılmaz.³⁰⁴ Lisa Disch, Arendtçi kamusal alan ve eylem modelini farklı şekillerde yorumlayan günümüz teorisyenleri arasında Arendt'in toplulaşmacı model çerçevesinde okunmasının, Habermas'ın bu yorumundan kaynaklandığını belirtmektedir. Disch'e göre Arendt'i toplulaşmacı bir perspektiften okuyanlar, rekabet ve çoğulluktan ziyade kamusalığa önem vermekte, tıpkı Habermas gibi ortak iradenin kurulmasını ön plana çıkarmaktadırlar.³⁰⁵

Arendtçi iktidar, Habermas'ın da altını çizdiği gibi “iletişimsel” ve “ilişkisel” olmakla birlikte, ancak çoğulluk ve aynı zamanda da farklılık içinde tezahür edebilir ve bu anlamıyla “insanların biraraya toplandıkları her yerde potansiyel halinde...bulunur.”³⁰⁶ Halbuki “uyum içinde eylemek” homojenliği çağrıştırmaktadır. Arendt, bir tür “aynılık”tan bahsetse bile bu aynılık homojenlik anlamında değil;

³⁰³ Bkz. (106), HONIG, 120-122 ve özellikle 46. dipnot.

³⁰⁴ Bkz. (149), HABERMAS, 77 ve (149), HABERMAS, 259.

³⁰⁵ Bkz. (19), DISCH, 87 ve 72-73.

³⁰⁶ Bkz. (22), ARENDT, 291.

tamamen ve sadece hepimizin birer insan olmamızdan ve aynı dünyayı paylaşıyor olmamızdan kaynaklanan bir aynılıktır. İnsan olarak eşitlik ve aynılığımız, farklılıklarımızın ışığında anlamlıdır. Bu noktada, iktidara hangi perspektiften yaklaşıldığı önem kazanmaktadır. Habermas ve Benhabib gibi kamusal alan ve iktidarın toplumlaşmacı yönünü vurguluyorsak, topluluğun anlaşmaya varma ve ortak bir irade geliştirme isteğinden ötürü *uyum içinde eylemek* ön plana çıkacaktır.³⁰⁷ Elbette bu tanım, “birlikte hareket etme”yi dışlamaz ancak “uyum”a önem vermesiyle çekişmeci yaklaşımdan ayrılır. Zira çekişmeci yaklaşımda sadece “uyum” değil, uyum ve çatışma, rekabet ve mücadele içinde birbirimizle ve birbirimize karşı eylemek vurgulanmaktadır.

Arendt’in politik yaşamı nasıl tanımladığına baktığımızda, aslında onun politika ve kamusal alan anlayışının ne salt çekişmeci ne de salt toplumlaşmacı olduğunu kolayca görürüz. Arendt’e göre politik yaşam;

“...akranlarımızla birlikte olmaktan, kamu alanında birlikte görünmekten ve eylemekten, kendimizi dünyaya sözle ve edimle dahil etmekten, böylelikle şahsiyetimizi kazanıp sürdürmekten ve tamamen yeni bir şeyin başlatıcısı olmaktan doğan sevinç ve mutluluk(tur).”³⁰⁸

3.2. Kamusal Alanın Çöküşü ve Totalitarizm

Şu ana kadar anlatılanlardan yola çıkarak Arendtçi politika hakkında şöyle bir genelleme yapmak mümkündür: Arendt’in politika anlayışı, eski parlaklığını yitiren kamusal dünyayı yeniden canlandırmaya yönelik bir çaba üzerine şekillenmiştir. 20. yüzyılın tanık olduğu Nazizm ve Yahudi soykırımı, Soğuk Savaş, mülteci ve

³⁰⁷ Arendtçi iktidarın agonizmi -rekabet, çekişme, çatışma ve bireyleşme yönü- nasıl ki daha çok Aristoteles’in düşüncesinden kaynaklanıyorsa; uyum ve anlaşmayı ön plana çıkartan toplumlaşmacı yönü de Arendt’in Kant’dan ödünç aldığı kavramlar ve ondan esinlendiği düşüncelerden kaynaklanmaktadır. “Yargı” (*judgment*) ve “genişleştirilmiş zihniyet” (*enlarged mentality*) bu kavramların başında gelir. Bu kavramlar “Arendt’te Politikanın ve Kamusal Alanın Etik Temelleri” başlığı altında 3.2.3. no’lu bölümde ayrıca ele alınacağından, burada üzerinde durulmayacaktır.

devletsizlik sorunu, emperyalizm, postkolonyalizm, Vietnam Savaşı gibi eşi benzeri görülmemiş felaketler Arendt'i, insanı insan yapan ve insanı insanlıktan çıkartan unsurlar üzerine düşünmeye itmiş; böyle bir yönelişin ilk adımını ise Arendt'in yayınlanan ilk kitabı olan *Totalitarizmin Kaynakları* oluşturmuştur. Arendt'e göre, modern dünyanın en "radikal kötülüğünde"³⁰⁹ –totalitarizmde- cisimleşen etkenler, nihayetinde kamusal alanın çöküşüne varmış; insanın eyleme yetisiyle birlikte yargıda bulunma yetisi de felç olmuştur. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nın ardından yazdığı ikinci kitap olan *İnsanlık Durumu*'nda, modern dünyanın felce uğrattığı eyleme yetisi üzerine düşünür.³¹⁰ Özellikle politika, eylem ve kamusal alan kavramlarına Batı siyasi düşünce geleneği içinde kaybettiği anlamları geri kazandırmaya çalışarak, modern dünyanın problemlerine felsefî düzlemden bir yanıt üretmeye çabalar. İki kitap arasındaki bağlantıya dikkat çeken Richard Bernstein, insanı insan yapan ancak toplama kamplarında sistematik bir biçimde yok edilmeye çalışılan bireysellik, çoğulluk, doğumluluk, kendiliğindenlik ve özgürlük gibi niteliklerin, *İnsanlık Durumu*'nun omurgasını oluşturan kavramlar olmasının tesadüf olmadığını söyler. Bernstein'a göre Arendt'in çabasını Antik Yunan *polis*'ini canlandırmaya yönelik nostaljik bir ideal olarak değerlendirenler, tam da bu sebeple tamamen yanlış bir okuma yapmaktadırlar. Çünkü Arendt'in derdi Antik Yunan'a geri dönmek değil, totalitarizmin yarattığı cehenneme dikkatlice bakarak insanı diğer yaratıklardan ayırdeden nitelikleri bulup çıkarmaktır.³¹¹ Canovan ve Hansen de

³⁰⁸ Bkz. (17), ARENDT, 318 ve (17), ARENDT, 263.

³⁰⁹ Arendt'e göre "radikal kötülük" (radical evil), daha önce hiç aşına olmadığımız, hiçbir politik, tarihsel ve ahlaki norm tanımayan, standart düşünme biçimimizle anlayamayacağımız, varoluşu tehdit eden bir kötülük biçimidir. Arendt, radikal kötülüğü cinayet örneğinden yola çıkarak açıklamaya çalışır. Cinayet işleyen bir katil hâlâ bize aşına olan yaşam ve ölüm ekseninde hareket etmekte, "varoluş gerçeği"ne değil sadece bir yaşama son vermektedir. Bu yüzden cinayet, radikal kötülükle karşılaştırıldığında sadece "sınırlı bir kötülük"tür. Oysa ki toplama kamplarında gerçekleştirilen katliamın kişisel hiçbir yanı olmadığı gibi, kampta tutulanların yaşamla ilişkileri ölenlerden daha da beter bir şekilde kesilmiştir. Bkz. Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism*, 442-443. "Kötülüğün sıradanlığı" (banality of evil) ise Arendt'in Eichmann Davası'ndan sonra üzerine düşündüğü ve uğruna "radikal kötülük"ten vazgeçtiği bir kavramdır. Jerome Kohn, Arendt'in bu iki kavram arasındaki farkı en iyi Gershom Scholem'e 24 Temmuz 1963'te yazdığı bir mektupta açıkladığını belirtmektedir. Bkz. Jerome KOHN, "Evil: The Crime Against Humanity". Sıradan kötülük sınırsız ve köksüzdür ve köksüz bir kötülüğü yok etmek, yayılmasını önlemek çok güçtür.

³¹⁰ Arendt *İnsanlık Durumu*'nda yargıda bulunma yetisinden hiç bahsetmez. Karar verme ve yargıda bulunma, iyiyi kötüden ayırma yetileri üzerine Arendt, 1961 yılında Kudüs'te yapılan Adolf Eichmann davasını izledikten sonra düşünmeye başlar. Bu sürecin bir ürünü olarak iki yıl sonra *Eichmann Kudüs'te: Kötülüğün Sıradanlığı Üzerine Bir Rapor* adlı kitap ortaya çıkar.

³¹¹ Richard BERNSTEIN, "The Origins of Totalitarianism: Not History, But Politics", 390.

benzer bir noktaya dikkat çekerek, Arendt'in politik düşüncesini zamanının dramatik olaylarının şekillendirdiğini; onun politika anlayışının hemen hemen tüm veçhelerini, 20. yüzyılın ortasında yaşanan felakete yönelik tepki ve düşüncelerinin oluşturduğunu belirtmektedirler.³¹² Bu sebeple, Arendt'in yurttaşlık anlayışını şekillendiren politik arka planı anlayabilmek, ancak *Totalitarizmin Kaynakları*'nı dikkate almak ve değerlendirmekle mümkündür.

Arendt'in ağırlıklı olarak 1940'larda topladığı malzemeyle yazdığı kitap, İngilizcede ilk kez 1951 yılında *The Burden of Our Times* (Çağımızın Yükü) başlığıyla yayınlanmıştır. Arendt'in ilk büyük politik çalışması ve en başarılı yapıtı olarak kabul edilen, Benhabib'in "...politika ve insan doğasına dair anlayışımızı sonsuza kadar değiştirmiş olan bir yapıt"³¹³ diyerek yücelttiği *Totalitarizmin Kaynakları*, aynı zamanda Arendt'in en yanlış anlaşılmiş eseridir de.³¹⁴ Bunun en büyük nedeni, Jeffrey Isaac'ın belirttiği gibi, totalitarizm söyleminin Soğuk Savaş döneminde, Batı özgürlükçülüğü karşısında kurgulanan ideolojik bir jargon haline gelmesi ve bu söylemin, Sovyetlerle olan hegemonya mücadelesinde en çok ABD'nin işine yaramış olmasıdır. Benjamin Barber, Herbert Spiro, Hans Mommsen gibi teorisyenler tarafından da savaş sonrası dönemi yansıtan bir ideolojik söylem olarak kabul edilen totalitarizm kavramı böylece, bizzat totalitarizmin yol açtığı felaketlerden ayrı ele alınarak içeriğinden kopartılmıştır.³¹⁵ Halbuki kavramın ortaya çıkış tarihi Soğuk Savaş'ın öncesine, 1930'lara dayanır. İlk kez Mussolini tarafından 1932 yılında, İtalyan faşist hareketi yüceltmek için başvurulan bu kavram³¹⁶, daha

³¹² Bkz. (54), CANOVAN, 7 ve (16), HANSEN, 25. Canovan'a göre pek çok teorisyen ve yorumcu Arendt'i yanlış yerden okumaya başladığı için, onun düşüncelerini yanlış yorumlamaktadır. Örneğin George Kateb ve Bhikhu Parekh'in Arendt'i okumaya *İnsanlık Durumu*'ndan başladıklarını, *Totalitarizmin Kaynakları*'nı ise görmezden geldiklerini söyleyen Canovan, bunun tamamen yanlış bir yaklaşım olduğunu vurgulamaktadır. Arendt'in düşüncesini kavramlardan örülü sistematik bir örümcek ağına benzeten Canovan, Arendt'in yazdıklarının tamamına hakim olmayan bir kişinin onun düşüncesini anlayamayacağını iddia etmektedir. A.g.k., 6.

³¹³ Bkz. (5), BENHABIB.

³¹⁴ Bernard CRICK, "On Rereading the Origins of Totalitarianism", 27.

³¹⁵ Bkz. (262), ISAAC, 38-39.

³¹⁶ *Totalitarizmin Kaynakları*'nın Türkçeye çevrilmeyen *Totalitarianism* başlıklı üçüncü bölümünde Arendt, Mussolini'nin "totaliter devlet" kavramını sık sık kullandığından ancak Mussolini faşizminin bile tam anlamıyla totaliter bir rejim olmadığından bahseder. Mussolini faşizmi, Arendt'e göre, bir diktatörlük ve tek-parti yönetiminden ibarettir. Arendt'in Mussolini faşizmini totaliter bir rejim olarak kabul etmemesinin en büyük nedenlerinden biri, bu rejimin politik suçluları çarptırdığı cezaların çok

sonra Nazilerin sürgün ettiği Avrupalı entelektüeller tarafından da kullanılmaya başlanmıştır. Terimin Soğuk Savaş dönemi Amerikan liberal politikalarıyla özdeşleştirilmesinin tarihsel bir hata olacağını vurgulayan Isaac'a göre, Arendt'in kitabının aynı liberal rüzgar içinde yazılmış bir metin olarak değerlendirilmesi de büyük bir hatadır.³¹⁷ Zira Arendt'in temel problemi asla Nazizm ve Stalinci Sovyet komünizminin özdeşliğini iddia etmek, Batının özgürlükçü söylemi karşısında Sovyet komünizminin totaliter karakterini açığa çıkarmaya çalışmak olmamıştır. Tersine, Soğuk Savaş terminolojisini reddeden Arendt, modernliğin kötülükleri ve yıkım potansiyeli üzerine odaklanmış; büyük ölçüde Nazizm ve Yahudi soykırımı üzerinde durmuş, Auschwitz'i anlamaya çabalamıştır.³¹⁸ 20. yüzyılın ilk yarısında insanlığın tanık olduğu felaketleri, ahlakî ve politik çöküşü, "evsizlik/yurtsuzluk" ve "dünyasızlık" fenomenlerini totalitarizm çözümlemesiyle ele alan düşünür, "...totalitarizmi Avrupa kültürü içindeki bir ucube ya da deformasyon olmaktan çok, modernlik içindeki eğilimlerin mantıksal bir uzantısı olarak..." değerlendirmiştir.³¹⁹ *Totalitarizmin Kaynakları*'nın ilk baskısının *The Burden of Our Times* başlığıyla yayınlanması, bu açıdan manidardır.

Modern çağdaki politik kötülüklerin en radikal biçimini temsil eden totalitarizm tecrübesini anlamaya çalışırken Arendt'in amacı, yalnızca basit bir tarihsel anlatı sunmakla sınırlı kalmaz. Tarih yazıcılığı, insanın unutmak ve

düşük olmasıdır. Örneğin 1926 ile 1932 yılları arasında faşizmin en azgın döneminde sadece 7 ölüm cezası ve 257 kişiye 10 yılı aşan hapis cezası verilmiş, suçluların büyük çoğunluğu ise sürgüne gönderilmiştir. Arendt'e göre bu cezalar "Nazi veya Bolşevik terörüyle" kıyaslanamayacak derecede düşük cezalardır. Bkz. (309), ARENDT, 308-309. Sloven düşünür Žižek ise, Arendt'in aksine, Mussolini'nin 1920lerde totalitarizm değil "total devlet" kavramını kullandığını, totalitarizm kavramının ise liberaller tarafından icat edilen bir kavram olduğunu söylemektedir. Bkz. Slavoj ŽIŽEK, *Did Somebody Say Totalitarianism?*, 257. Totalitarizm kavramının İspanya'daki iç savaş sırasında Komünist Parti'nin Mussolini faşizmi için kullandığı bir kavram olduğunu söyleyen başka bir çalışma için bkz. (314), CRICK, 28.

³¹⁷ Slavoj Žižek, tam da Isaac'ın altını çizerek eleştirdiği hataya düşer. Kitabın önsözünde, totalitarizmin liberal-demokratik hegemonyayı garanti altına almak ve liberal demokrasilere yönelik Sol eleştirinin önünü kesmek amacıyla kullanılan ideolojik bir kavram olduğunu söyleyen Žižek'e göre, Arendt'in Kristeva, Bernstein gibi akademisyenler tarafından bile bu konuda bir otorite olarak kabul edilmesi, Sol'un liberal demokrasinin koordinatları içine çekilmesi anlamına gelmektedir ki bu da Sol'un yenilgisinin en temel göstergelerinden biridir. Hatta Žižek daha da ileri giderek "bir kimse 'totalitarizm' kavramını kabul ettiği an, tam anlamıyla liberal-demokrasinin ufkuna saplanmış demektir." der. Bkz. (316), ŽIŽEK, 2-3.

³¹⁸ Jeffrey ISAAC, "Hannah Arendt as Dissenting Intellectual", 60 ve 62 ve bkz. (10), MCGOWAN, 7-8.

unuturmak istemediği şeyleri unutulmaktan kurtarmak için giriştiği bir çabadır. Halbuki Arendt, tarihçiliğin geçmişin bilgisini saklı tutmaya yönelik bu çabasının tersine, totalitarizmin, toplama kamplarının, Holocaust'un bu acı verici tecrübesini hatırlamak dahi istememektedir. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nı yazarken temel probleminin tam da bu noktada başladığını söyler: Aslında gerçekten de unutmak istediği, hatta tamamen yok etmek istediği totalitarizm tecrübesi üzerine nasıl bir tarihsel anlatı inşa edecektir? Bu yüzden de Arendt, olayların kronolojik bir dökümünü vermektan imtina ederek, kitabında tarih yazmadığını ancak totalitarizmde kristalleşen unsurları tarihsel olarak keşfetmeye çalıştığını söyler:

“Yaptığım şey...totalitarizmin belli başlı unsurlarını keşfetmek ve bunları tarihsel olarak analiz etmek, uygun ve gerekli bulduğum ölçüde bu unsurların tarihsel olarak izini sürmektir. Yani, totalitarizmin tarihini yazmadım ancak tarihsel bir analizini yaptım; antisemitizmin veya emperyalizmin tarihini yazmadım fakat totalitarizm fenomeninde oynadığı rol kadarıyla Yahudi düşmanlığının ve yayılcılığın unsurlarını analiz ettim. Bu yüzden kitabın -adının talihsiz bir şekilde iddia ettiği gibi- aslında totalitarizmin “kaynaklarıyla” ilgilendiği söylenemez. Kitap, totalitarizmde kristalleşen unsurların tarihsel bir değerlendirmesini yapmaktadır.”³²⁰

Arendt'in amacı bir tarih kitabı yazmak değil, parçalanmış, bölük pörçük olmuş bir geçmişten anlam çıkarmak, ona tanıklık etmek ve bu yolla bugünü anlamaya çalışmaktır. Zira Arendt'e göre geçmişi “...miras alacak ve sorgulayacak, hakkında düşünecek ve hatırlayacak hiç bir insan...” kalmamıştır. “Geçmişle gelecek arasındaki yarık”ta, yani düşünce deneyimi üzerinde geleneğin kurduğu köprü

³¹⁹ Simon TORNEY, “Hannah Arendt”, Çev. A. Yılmaz ve O. Akinhay, 69.

³²⁰ Hannah ARENDT, “A Reply to Eric Voegelin”, 158: “The book, therefore, does not really deal with the ‘origins’ of totalitarianism-as its title unfortunately claims-but gives a historical account of the elements which crystallized into totalitarianism...” Arendt, totalitarizm şeklinde kristalleşen bu unsurlardan hiçbirinin tek başına totaliter bir nitelik taşımadığını özellikle vurgulamaktadır. Bkz. a.g.m., 161. Kitabının *Totalitarizmin Kaynakları* adıyla yayınlanmasını talihsizlik olarak gören Arendt, totalitarizmin kökenleriyle ilgilenmediği gibi, başlığın ima ettiği tarihsel nedenselliğe de hiç inanmadığını vurgular. Bkz. Hannah ARENDT, “Totalitarianism”, *Meridian*, 2 (2), 1958, 1'den aktaran için bkz. (311), BERNSTEIN, 399.

yıkıldığından bu yana, hikâyeler aktarılamaz hale gelmiştir.³²¹ Bu yüzden, geçmişi anlayabilmek için yeni yollar keşfetmek, bir hikâye-anlatıcısı olarak teorisyene düşer. Tarihin katmanları arasında kalmış olayların gerçek anlamlarını bulmak, bir “inci avcısı” ya da “koleksiyoncu” misali “...enkaz yığını içinden paha biçilmez fragmanlar seç(erek)...”, tarihi bu çerçevede yeniden düşünmek gerekmektedir.³²² Arendt de *Totalitarizmin Kaynakları*’nda totalitarizm tecrübesini hem bir hikâye-anlatıcısı, hem bir inci avcısı hem de bir seyirci olarak ele alır, yargılar ve politik sonuçlar çıkarır. Bu sonuçlardan en önemlisi ise, kitabın ana temasını oluşturan politik sorumluluktur.³²³ Arendt’e göre, totalitarizmin tekerrürünü engellemek, ancak kendi hayatımız ve diğer insanlarla paylaştığımız ortak dünya ile ilgili sorumluluk olarak ve özgürlük için mücadele etmeye cesaret ederek mümkün olabilecektir. Modern çağda kamusal alanın çöküşü karşısında sarılabileceğimiz tek can simidi budur.

3.2.1. Arendt’te Modernliğin Eleştirisi: Toplumsalın Yükselişi ve Kamusal Alanın Çöküşü

Arendt’in modernliğe yaklaşımı, pek çok Arendt yorumcusu arasında fikir ayrılığı yaratmış bir konudur. Örneğin, George Kateb’in “büyük bir anti-modernist” olarak değerlendirdiği Arendt³²⁴, Benhabib’e göre, kitabının adında da anlaşılacağı gibi, “gönülsüz bir modernist”tir. Benhabib, Antik Yunan’a dönüş ve *polis* yaşamını diriltme gayreti her ne kadar Arendt’in bir anti-modernist olduğunu düşündürse de, devletsiz bir Yahudi olarak onun, evrensel değerlere bağlılığıyla, insan haklarına ve yurttaşlığa verdiği önemle, felsefi ve politik açıdan tam bir modernist olarak görülmesi gerektiğinin altını çizer.³²⁵ Arendt’in modern dünyayı lanetlediğini ve modern hayatın bir alternatifi olarak Antik Yunan *polis*’ini yücelttiğini düşünen John McGowan’a karşı Jeffrey Isaac, Arendt’in salt felsefi metinleri dikkate alındığında

³²¹ Bkz. (17), ARENDT, 17 ve 26; (17), ARENDT, 6 ve 13.

³²² Bkz. (103), ARENDT, 193 ve 200.

³²³ Bkz. (311), BERNSTEIN, 398; (54), CANOVAN, 44; (318), ISAAC, 63.

³²⁴ George KATEB, Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil, 183’ten aktaran Dana R.VILLA, “Modernity, Alienation, and Critique”, 180.

³²⁵ Bkz. (8), BENHABIB. 138-139 ve xxv.

bir anti-modernist olarak görülebileceğini, ancak politik metinleri göz önünde tutulduğunda onun aslında bir başkaldırı etiği geliştirdiğinin, modern, evrensel değerler peşinde olduğunun farkedilebileceğini söylemektedir.³²⁶ Yine de ilk bakışta, özellikle *İnsanlık Durumu* göz önüne alındığında, Arendt'in modernliği tamamen reddettiğini söylemek daha kolay gözükmektedir. Villa'ya göre bu durum, modernliğin yol açtığı felaketler ve patolojilerden uzun uzadıya bahseden Arendt'in, modernliğin olumlu yanlarına ve yarattığı olanaklara değinmekten imtina etmesinden kaynaklanmaktadır.³²⁷

Arendt'in anti-modernizminin kaynağı, kamusal alanla özel alan arasında varolan ayrımı bulanıklaştırarak hem özel'in hem de kamusal'ın anlamını değiştiren ve kamusal alanın çöküşüne neden olan en önemli etken, modern çağda “toplumsalın yükselişi”dir. “Ne özel ne de kamusal nitelikte olan toplumsal alanın tezahürü...” Arendt'e göre, “...kökeni modern çağın doğuşuna dayanan ve politik biçimini ulus-devlette bulan yeni bir görüngüdür.”³²⁸ Bu açıdan bakıldığında Arendt için “toplum”, sözcüğün gündelik kullanımının karşıladığı, insanlar arasındaki tüm ilişkileri kucaklayan bir yapı veya doku olmaktan öte, belli bir zaman ve mekânda ortaya çıkan, hatta özel olarak modern kitle toplumunun, ulus-devletin ve ulusal ekonominin ortaya çıkışına tekabül eden bir oluşumdur.³²⁹ Dolayısıyla “toplumsal” ve “toplumsalın yükselişi” Arendt'te tek boyutlu bir süreç değildir. Tersine, tarihsel olarak modernlikle çakışan birden fazla sürece ve farklı olaylara işaret eder. Bu olayların neticesinde ortaya çıkan “toplumsal”ın farklı anlamlarını ele alırken, Benhabib ve Canovan'ın bu konuda yazdıklarını kendimize kılavuz edineceğiz.

³²⁶ Bkz. (10), MCGOWAN, 34 ve bkz. (262), ISAAC, 102-104.

³²⁷ Bkz. (30), VILLA, 174 ve bkz. (324), VILLA, 182.

³²⁸ Bkz. (22), ARENDT, 65.

³²⁹ Bkz. (54), CANOVAN, 117.

3.2.1.1. “Toplumsal”ın Farklı Anlamları

Arendt’e göre toplum, herşeyden önce, zorunluluklar alanının bir parçası olan ev idaresini, üretimi yani ekonominin alanını kapsamaktadır. Antik dünyada özel alana ait olan bu meselelerin “hanenin ücretlilerinden çıkararak kamusal alanın parlak ışıkları altına yükselişi”, Arendt’in modern çağda “toplumsalın yükselişi” dediği fenomenin özünü teşkil eder. Kapitalist üretim biçimi ve mülkiyet ilişkilerinin yaygınlaşmasıyla birlikte özel alandan kamusal alana sızan ve Arendt’in ontolojik olarak özgürlüğün karşısında konumlandığı ekonomik meseleler, toplumsal alanın yegâne konusu haline gelmiş; toplum, “sadece yaşamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kamusal önem ve anlam kazandığı ve sadece yalın beka ile ilgili etkinliklerin kamu yaşamında boy göstermesine imkan tanındığı bir biçim”e bürünmüştür.³³⁰ Bu minvalde “toplumsal”ın ilk anlamı, meta üretime ve mübadelesine dayanan kapitalist ekonominin modern ulus-devlet içindeki gelişimine işaret eder. Arendt’ten önce Hegel, Marx ve Polanyi gibi düşünürler tarafından da insanlık tarihi açısından bir dönüm noktası olarak kabul edilen kapitalizmin yükselişi aslında, toplumsalın yükselişiyle aynı anlama gelmektedir.³³¹ Ekonomik faaliyetlerin hanenin alanından çıkararak kamusal alanı sonucunu oluşturan yeni toplumsal alan Arendt’e göre “...oldukça kısa bir sürede bütün modern toplulukları emekçilerden ve işsahiplerinden oluşma toplumlar haline dönüştürmüştür.”³³² Böylece, yaşamlarını idame ettirebilmek için tek bir faaliyete –emek faaliyetine- odaklanan insanlar, ortak yaşama ve politikaya dair kaygılarını yitirerek birer *animal laborans*’a dönüşmüşlerdir.³³³

³³⁰ Bkz. (22), ARENDT, 77 ve 88.

³³¹ Bkz. (8), BENHABIB, 23-24.

³³² Bkz. (22), ARENDT, 87.

³³³ Margaret Canovan 1978 yılında yazdığı bir makalesinde Arendt’in *animal laborans* ile işçi sınıfına işaret ettiğini söyleyerek, düşünürü emek faaliyetini küçümsemekle ve elitizmle eleştirmiştir. Bkz. (135), CANOVAN, 11-12. Buna karşılık Martin Levin, Canovan’ın Arendt’i yanlış yorumladığını, *animal laborans*’ın işçi sınıfına değil doğrudan emek faaliyetine işaret ettiğini belirtmiştir. Levin’e göre Arendt modern çağda *animal laborans*’ın kamusal alanı işgal ederek, insan yaşamında belli bir hakimiyet kazandığını söylerken aslında işçi sınıfının kamusal alanı işgalinden bahsetmemektedir. Arendt’e göre, sınıfsal bir ayırım olmaksızın herkes birer *animal laborans*’a dönüşmüş ve kamusal dünyadan da bu ölçüde uzaklaşmıştır. Yani kamusal alanı işgal eden işçi sınıfı değil *animal laborans*’ta cisimleşen emek faaliyetidir. Burada söz konusu olan, belli bir sınıfın değil, belli bir yaşam biçiminin, bir etkinlik türünün, dünyayla olan bir ilişki biçiminin küçümsemesi ya da suçlanmasıdır. Bkz. (47), LEVIN, 523-524. Arendt’in emeği politik olmayan bir etkinlik olarak

Ekonomik faaliyetlerin hakimiyetindeki, *animal laborans*'lardan oluşan böyle bir toplum elbette monolitik bir toplum olacak; bireylerin farklılıkları ve benzersizliğine değil, aynılığına önem verecektir. Burjuva sınıfının sermaye birikim sürecini ve emperyalizmle birlikte sınırsız genişleme arzusunu sınırsız bir güç birikim süreciyle tamamlamaya çalışan modern ulus-devlet, tüm iktidarı elinde toplayarak böyle bir monolitik yapının “ulus” temelinde temsilcisi olur. Bundan böyle “tek çıkar ve tek kanaate olanak tanıyan (bir) konformizm”e dayanan toplum, bilinçli bir politik faaliyet olarak *eylemi* değil, pasif ve konformist *davranışı* yücelterek kitleleşmenin yolunu açacaktır.

Bu noktada Arendt'in eylem ve davranış arasında yaptığı ayrım da önem kazanmaktadır. Arendt'te eylem, daha önce belirttiğimiz gibi, sonuçları öngörülemeyen politik bir faaliyet olarak özgürlüğü doğuran yegâne etkinliktir. Eylem yoluyla özgürleşir, bu sayede kim olduğumuzu kendimize ve başkalarına ispat etme şansını buluruz. Ancak modern çağda eylem eski önemini yitirmiş; yaşamsal zorunluluklar, özgürlük arzusunun ve ortak dünyaya dair kaygılarımızın yerini alınca, eylem yerini davranışa bırakmıştır. Arendt'e göre sonuçları öngörülebilir, hesaplanabilir faaliyetlerin hepsi birer davranıştır. Davranışa verilebilecek en iyi örnekler ise iş ve emektir. Gerek iş gerekse emek, yaşamsal zorunluluklar tarafından güdümlenen ve bu nedenle özgür olmayan, neticesi önceden hesaplanabilen,

görmesinin ve emek ile iş arasında ayrım yapmasının ardında, zorunluluk ve özgürlük arasında kurduğu temel karşıtlık bulunmaktadır. Arendt'in düşüncesinde özel ve kamusal alan arasındaki ayrıma denk düşen bu karşıtlık ekseninde, emek tamamen zorunluluklarla malûl, yaşamımızı idame ettirebilmemiz için gerekli olan tüm faaliyetleri kapsadığından özel alana ait, kalıcılığı olmayan bir etkinliktir. Modern çağda emeğin kamusal alanı işgal etmesi ise özel alanın kamusal bastırmasına, politik olanın ve eylemin yok olmasına, değer kaybetmesine yol açmış; kalıcı bir dünya yaratma kaygısından çok uzak olan *animal laborans*'ın –tüketime yönelik, sadece kendi hayatını idame ettirme derdine düşmüş, kamusal dünyanın dertlerinden uzak- zihniyetinin toplumsal hakimiyetiyle sonuçlanmıştır. Levin'in Arendt'te dikkat çektiği nokta da tam burasıdır: Kendi ölümlülüğümüz ve hayatın faniliğine karşı politika aracılığıyla ölümsüzlük kazanma imkanı, modernlikle birlikte tehlikeye düşmüştür. Zira modern toplumun hakim karakteri *animal laborans*'tır. “...özgürlüğümüzün ve bireyselliğimizin başladığı yerde politikanın bittiği” ne inanan modern toplum, artık bir emekçiler toplumdur ve bu niteliğiyle yaşamın her zerresine sinen fanilik ve gelip geçicilik modern insanın temel karakteri haline gelmiştir. A.g.m., 529.

dolayısıyla öngörülebilir etkinlikler olarak modern çağda kamusallaşmışlar, eskiden insan eyleminin mucizevi sonuçlarına açık olan kamusal alanı davranışın konformizmiyle çöküşe sürüklemişlerdir. Toplum, “...bir zamanlar (sadece) hanenin mahrum edildiği eylem olanağını her düzeyde dışlamış”, kendiliğinden eylemin önüne geçecek sayısız kural ve kısıtlamayla toplumu oluşturan üyeleri belli bir biçimde davranma konusunda zorlamıştır.³³⁴

Arendt’te “toplumsal”ın ikinci anlamı, bu minvalde, eylemin değil davranışın güdümündeki kitle toplumuna işaret etmektedir. Canovan’ı takip ederek buna toplumsalın kültürel boyutu da diyebiliriz.³³⁵ Arendt bu boyutuyla toplum ve toplumsalı, gösterişçi tüketim, moda, toplumsal başarı ve statü gibi modern yaşama ait belli nitelik ve değerlere gönderme yaparak kullanmaktadır. “Kültürde Bunalım” başlıklı makalesinde de Arendt kitle toplumunu oluşturan kitle insanını şu şekilde tanımlamaktadır:

“...ne denli uyum yeteneği olursa olsun terkedilmiş oluşu – terkedilmişlik ne bir soyutlamadır ne de yalnızlık-; heyecana, tahrike yatkınlığı ve ölçüt noksanlığı; hüküm verme, hatta ayırdetme yetilerinden yoksun olmasına karşılık (sonsuz) tüketme yetisi; hepsinden öte ben-merkezci yapısı ve ... Rousseau’dan bu yana yanlış bir biçimde ‘kendine yabancılaşma’ ile karıştırılan dünyadan yabancılaşmışlığı.”³³⁶

Burada belirtilen niteliklerden özellikle kitle insanının dünyadan yabancılaşmışlığı, hüküm verme ve ayırdetme yetisinden yoksunluğu, Arendt’in *Totalitarizmin Kaynakları* ve *Eichmann Kudüs*’te kitaplarında üzerinde durduğu temalardır. İnsanı insan yapan bu niteliklerden yoksun kalan kitle insanı, böylelikle totaliter hakimiyetin boyunduruğuna girmeye hazır hale gelmiş, politikaya tüm ilgisini kaybetmiş ve düşünme yetisini yitirmiş biri olarak kötülüğü sıradanlaştıran en önemli faktör olmuştur. Toplumsalın yükselişinin totalitarizmle olan bağına da Arendt bu noktada kurmaktadır.

³³⁴ Bkz. (22), ARENDT, 81.

³³⁵ Bkz. (54), CANOVAN, 119.

3.2.1.2. Toplumsalın Yükselişi ve Dünyasızlık Deneyimi

Arendt'in kamusal alanın çöküşü karşısındaki hassasiyetinin, hem kendi hayatında tecrübe ettiği hem de modern dünyada tanık olduğu ve kamusal alanın çöküşüyle yakından alakalı bulduğu “dünyasızlık” (worldlessness) deneyimiyle başa çıkma ve bu soruna yol açan unsurları çözümlene gayretinden kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Arendt'in Heidegger'den esinlenerek kullandığı bir kavram olan “dünyasızlık”, modern çağa özgü olaylarla yakından ilişkili bir deneyimdir. Daha evvel bahsettiğimiz, iş'in emeğe dönüşmesi, varolan herşeyin araçsallaşarak *homo faber*'in faydacı zihniyetinin toplumda hakim olması, kamusal alanın önceden hane'nin alanına ait olan meseleler tarafından işgal edilmesi bu olayların başında gelmektedir. Bu sebeple, Arendt'e göre dünyasızlık deneyimine tekabül eden yegâne etkinlik, “...insan bedeninin kendine çekildiği, kendi canlı varlığı dışında her şeyi sildiği ve onun sürekli yinelenen dairesel işleyişinden kendini özgürleştirmeden veya aşkınlaşmadan doğal metabolizmaya mahkum kaldığı” emektir.³³⁷

Bu çerçevede dünyasızlık, politik açıdan yaşamsal zorunlulukların pençesindeki insanın ortak dünyaya dair kaygılarını ve sağduyusunu (common sense) yitirmesi anlamına gelirken; varoluşsal açıdan ise bu dünyada insan yapısı olan şeylerin kalıcılığını yitirmesiyle birlikte içine düşülen kendini evinde hissedememe, dünyadan yabancılaşma durumuna işaret etmektedir.³³⁸ Arendt'e göre “modern çağın alâmet-i farikası, Marx'ın düşündüğü gibi kendine değil dünyaya yabancılaşmadır.” Dünyaya yabancılaşmayı mülksüzleşme yani “yaşamın zarurieti karşısında üryan kalma”yla açıklayan Arendt, yaşamını idame ettirmekten başka birşey düşünemeyen, kendi tabiriyle “elden ağza yaşayan” işçi sınıfının yaşamın zarurietinden kaynaklanmayan her türlü meseleye karşı ilgi ve alakasını yitirmesinin, ortak dünya hakkında herhangi bir kaygı taşımamasının da, “dünyaya

³³⁶ Bkz. (17), ARENDT, 235 ve (17), ARENDT. 199.

³³⁷ Bkz (22), ARENDT, 178.

değil kendine (doğru) fırlatılmış” olan modern insan için anlaşılır olduğunu söyler.³³⁹ Zira “elden ağza yaşayan” bir *animal laborans* olarak insan, yaşamın zorunlulukları karşısında çalışmak ve tüketmekten öteye gidemeyecektir.

“Dünyasızlık” öte yandan, Jeffrey Isaac’ın dikkat çektiği gibi, 20. yüzyılda iki dünya savaşı ve totalitarizmin yersizyurtsuz bıraktığı kitlelerle de ilişkili bir fenomendir.³⁴⁰ Buradaki anlamıyla dünyasızlık bir metafor değil gerçek anlamıyla dünyayı yitirmek, insana en temel haklarıyla birlikte varolma şansı verecek kamusal bir dünyanın koruyuculuğundan mahrum kalmak anlamına gelmektedir. Aşağıda değineceğimiz devletsizlik ve mültecilik, dünyasızlık fenomeninin bu ikinci anlamına tarihsel bir örnek teşkil eden en önemli olgulardır.

Özetleyecek olursak dünyasızlık, bu dünyada kendini asla evinde hissedemeyen, atomize olmuş, yalnızlaşmış, toplumla politik ve kültürel tüm bağları kopmuş, kendini kamusal alanın ışığında gösteremeyen, politik olarak ifade edemeyen, yaşamsal zorunlulukların döngüsüne kapılmış modern kitle insanının durumunu tasfir etmektedir. Arendt’e göre “ortak çıkar bilinciyle hareket edemeyen ve ...belli bir sınıfsal konumu olmayan...”³⁴¹ kitle toplumu, ırkçılık, milliyetçilik ve emperyalizmle birlikte modern çağda totalitarizme zemin hazırlayan en önemli etken olarak karşımızda durmaktadır. Bunun nedeni, kitle toplumunun bireyleri “gereksizleştirilen/lüzumsuzlaştıran” (superfluousness) ve aynılaştıran, onların farklı birer birey olarak tüm niteliklerini, biricikliğini yok eden bir karaktere sahip olmasıdır. Arendt’in deyişiyle “selfless”, yani kolektif çıkarların yanında kendi öz çıkarına dahi tüm ilgisini yitirmiş, kendi yaşamının değersizliğine ve “feda edilebilirliğine” inanan, dünyasızlaşan kitle insanına totaliter hareketler, içinde kendini evinde ve güvende hissedebileceği tutarlı bir “kurgusal dünya”da (fictitious world) yaşama vaadi sunmuşlardır.³⁴² Ancak bu kendi içinde tutarlı kurgusal dünya

³³⁸ Bkz. (30), VILLA, 171.

³³⁹ Bkz. (22), ARENDT, 364-366.

³⁴⁰ Bkz. (318), ISAAC, 61.

³⁴¹ Bkz. (309), ARENDT, 311.

³⁴² A.g.k., 352-353. Arendt’e göre totalitarizmin diğer otoriter rejimlerden ve tiranlıklardan üstünlüğü, insanlara böylesi bir kurgusal dünyada normal bir dünyada yaşıyormuş hissiyatı yaşatabilmesidir.

toplumda total bir terör ve şiddeti egemen kılarak, insanlık tarihinde görülmemiş mutlak bir kötülüğü 20. yüzyılın çetelesine yazacaktır.

3.2.2. Ulusal Egemenlik ve İnsan Hakları Paradoksu: Doğal Haklar Söyleminin İflası ve Hak-sızlık Durumu

Avrupa Aydınlanması'na tekabül eden, tarihsel bir doku içinde ortaya çıkmış “epistemolojik, ahlakî ve politik” bir kurgu olarak “insan”, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde “doğuştan gelen vazgeçilmez haklar”la tanımlanmış, her ne kadar “beyaz, Avrupalı, erkek ve orta sınıf” insanı ima etse de, meşruiyetini soyut, homojen ve evrensel bir “insanlık” söylemi üzerinden kurmuştur.³⁴³ İnsan hakları kavramının ortaya çıkışında önemli bir mihenk taşı olan 26 Ağustos 1789 tarihli Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin birinci maddesinde “...haklar bakımından eşit ve özgür doğ(duğu)” iddia edilen insan, işte bu soyut ve evrensel insanı temsil etmektedir.³⁴⁴ Buna göre, eşit ve özgür doğan insanın doğuştan getirdiği bazı haklar vardır. Bildirge'de özgürlük, mülkiyet, güvenlik ve baskılara karşı direnme hakkı olarak geçen bu haklar devredilemezdir. Herhangi politik bir kurumun

Totaliter egemenlik biçimini bir soğan yapısına benzeten Arendt, bu yapının çok katmanlılığının, sistemi gerçek dünyadan gelecek şoklara karşı dayanıklılaştırdığını söyler. Bkz. (17), ARENDT, 137-138.

³⁴³ Mahmut MUTMAN, “İnsanlığın Kıyısında: Haklar”, 45.

³⁴⁴ Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi büyük ölçüde 1776 Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ve Virginia Haklar Bildirgesi'nden etkilenilerek yazılmış bir metindir. Bkz. Virginia LEARY, “Citizenship, Human Rights, and Diversity”, 248-49. İnsanlık tarihinin en önemli gelişmeleri arasında sayılan bu bildirelerin hepsinde her ne kadar “doğuştan gelen vazgeçilmez haklar”dan bahsedilse de, bu bildireler hiç de kusursuz ve eksiksiz değildir. Modern bir kurgu olarak “haklarıyla birlikte insan” fikrine dayanan bu bildireler, tüm devrimci niteliklerine rağmen dışlayıcıdır. Örneğin, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin ilk maddesi “(men/erkekler) insanlar haklar bakımından eşit ve özgür doğar” cümlesiyle başlar başlamasına ancak eşitlik ve özgürlük, bildirgenin ortaya çıktığı ilk yıllarda Fransa özelinde yalnızca mülk sahibi sınıfları kapsamaktadır. Bildirge kölelerin durumuyla ilgili hiçbir değişiklik yaratmamış, ne mevcut köle ticareti sona ermiş ne de siyahlara temel haklar tanınmıştır. Hatta bu yüzden Condorcet bildirgenin “Beyaz Adamın Haklar Bildirgesi” olarak okunması gerektiğini söyler. Bkz. a.g.m., 249. Bildirelerde bahsi geçen eşitlik ve özgürlük, ABD'de de aynı şekilde kölelere diğer yurttaşlara tanınan hakların tanınmamasıyla, yani kölelerin “insan” sıfatının dışında bırakılmasıyla örselenmiştir. Özgür ve eşit doğanlar arasında kadınlar da yoktur ve 20. yüzyılın başlarına kadar da olmayacaktır. ABD'de siyahlara tam yurttaşlık hakları Sivil Savaş'ın hemen ardından 1876'da tanınırken, kadınlar için bu haklar ancak 1920'de gündeme gelecektir.

amacı insanın bu haklarını garanti altına almak ve korumaktır.³⁴⁵ Doğal hakların doğal olmayan, insan yapımı politik kurumlarla korunması gerekliliğine, Bildirge'nin üçüncü maddesinde belirtilen egemenliğin kaynağının ulus olduğu fikri eşlik eder.³⁴⁶ Böylece ikinci maddede belirtilen politik kurumla ne kastedildiği de ortaya çıkmış olur. Julia Kristeva, Bildirge'nin bu maddeyle, doğal bir eşitlikçilik vazetmekten birdenbire vazgeçerek, politik ve doğal kurumlar karşısında eşitlikten bahsetmeye başladığını söyler. Hem politik hem de doğal olan bu kurum, ulustur. Egemenliğe sahip olmanın yegâne yolu olarak ilan edilen ulusal kimlik ise, ulusun önünde eşitliğin tek garantisidir. Böylelikle, birinci maddede genel bir ifadeyle "insan" olarak adlandırılan eşit ve özgür şahsın, üçüncü maddeden sonra aslında yurttaş olduğu anlaşılır. Zaten Bildirge'nin altıncı maddesinde de "insan" sözcüğünün yerini hemen "yurttaş" alacaktır: "Yasa, genel iradenin ifadesidir. Tüm yurttaşların yasanın yapılmasına katılmaya hakkı vardır; yasalar herkes için eşit olmalıdır..."

Arendt'in paradokslarla malûl gördüğü Bildirge, Kristeva'ya göre de "insan" ve "yurttaş"ı, doğal haklar ve ulusal hakları birbiri yerine ikame ederek kullanması, tüm evrensellik iddiasına rağmen yabancıları yani yurttaş olmayanları dışlaması nedeniyle kendi içinde büyük çelişkiler taşıyan bir metindir.³⁴⁷ Bu çelişkiler, I. Dünya Savaşı'nın ardından kitlesel boyutlarda yaşanan devletsizlik ve mültecilik sorunuyla birlikte daha da gün yüzüne çıkmıştır. Yerinden yurdundan edilmiş insanlar, haklarını garanti altına alacak bir devletin korumasından mahkum kaldıkları an, Haklar Bildirgeleri'nde bahsedilen doğal haklarının da ellerinden kayıp gittiğini

³⁴⁵ Declaration of the Rights of Man

URL: <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/rightsof/htm>, Madde I ve II.

³⁴⁶ Julia KRISTEVA, **Strangers to Ourselves**, Çev. Leon S. Roudiez, 148-149.

³⁴⁷ A.g.k., 149-150. Ozan Erözden de Bildirge'nin değil ama ulus fikrinin şizofrenik karakterine vurgu yapar. Erözden, Fransız Devrimi'nin ilk safhalarında Sieyes tarafından somutlaştırılan ulus fikrinin sadece hukuki bir içeriğe sahip olduğunu. "Üçüncü Zümre'nin bütününe kapsa(yan), ayrıcalıkları dışla(yan) ve egemenliğin kaynağı olan" ulusun, ülkesel sınırlara dahil hiçbir ima içermediğini ve tek tek "ulus"lara işaret etmediğini belirtmektedir. Ulus fikri, bu haliyle, devrim sürecinde somut bir mücadeleye, monarşinin devrilmesine hizmet etmesi amacıyla kullanılmıştır. Ancak Aydınlanma düşüncesinin evrenselci yönünü sahiplenen ulus, egemenliği elde eder etmez "sınırlı bir coğrafi alan üzerinde var olan...ortak ve...değiştirilemez özellikler taşıyan bireylerden kurulu bir toplumsal grup" olarak görülmeye başlanır. Bu dönüşümde dönüm noktası ise, Fransa ile karşı-devrimci Avrupa devletleri arasında gerçekleşen 1792 tarihli savaştır. Ama bu dönüşüm gerçekleşmeden önce bile evrenselci tarafı ağır basan ulus fikri, Erözden'e göre, aynı zamanda Fransa merkezli unsurları da içinde barındırdığından şizofrenik bir niteliğe sahiptir. Bkz. (211), ERÖZDEN, 55-57.

anlarlar. Arendt, hem yaşadığı çağın trajik olaylarına tanıklık eden hem de bu olayları bizzat kendi yaşamında tecrübe eden bir düşünür olarak, ulus-devleti ayakta tutan temel direklerden biri olan “doğal haklar ve özgürlükler” fikrinin, aslında politik kurumlarca desteklenmediği müddetçe anlamsız kaldığının kuvvetle altını çizmiştir.

3.2.2.1. “Yeryüzünün Posaları”: Azınlıklar, Devletsizler, Mülteciler...

Arendt’e göre dünya, I. Dünya Savaşı’nın ardından yaşanan yıkım, kitlesel işsizlik ve enflasyonun da etkisiyle müthiş bir umutsuzluk dalgasının içine düşmüştür. İnsanların yeniden bir dayanışma ağı içinde bir araya gelerek bütünleşebileceklerine dair tüm beklentilerin yitirildiği, geleceğin tamamıyla belirsizleştiği bir dünyadır bu. Öyle ki, savaşın öncesi ve sonrası, yarattığı etki ve tahribat bakımından “bir patlama öncesi ve sonrası gibi” birbirinden apayrıdır. Avrupa ulus-devlet sistemi geri dönülmez biçimde parçalanmış, savaşın yol açtığı enflasyon küçük mülk sahibi sınıfları eriterek sınıf sistemini tahrip etmiştir.³⁴⁸ Buna önceden sınıfsal çıkarları temsil eden parti sisteminin parçalanması da eşlik eder. İşsizlik ve iç savaşların yarattığı yıkım had safhadadır. Bütün bunların yanında, ortaya savaş sonunda imzalanan Azınlık Anlaşmaları’nın ürünü olan yurtsuz, devletsiz ve her türlü haktan yoksun bir grup “hak-sız” insan çıkar. Arendt’in tabiriyle “yeryüzünün posası”³⁴⁹ olan bu insanlar, “hiçbir yere kabul edilmeyen ve hiçbir yerde asimile olamayan göçmen gruplar”, sınırdışı edilmiş yabancılar, mülteciler ve devletsizlerden oluşmaktadır.³⁵⁰

³⁴⁸ Sınıf sisteminin parçalanması konusunda bkz. (309), ARENDT, 314.

³⁴⁹ Bkz. (201), ARENDT, 255-256. Balibar da, *Totalitarizmin Kaynakları*’nda Arendt’in ileri sürdüğü fikirlerden de yararlanarak yazdığı bir makalesinde, yurttaşlığı reddedilen, yurttaşlık haklarına ulaşamayan yani “radikal olarak dışlanan” insanlardan “çöplük insanlar” (garbage humans) olarak bahsetmektedir. Bkz. (2), BALIBAR, 39 ve bkz. (2), BALIBAR, 25. Julia Kristeva ise ulus-devletin yasalarının ve dolayısıyla da korumasının dışında kalan “yabancı” kategorisini “insanla yurttaş arasında bir yara izi” olarak tanımlamaktadır. Bkz. (346), KRISTEVA, 95.

³⁵⁰ Seyla Benhabib, ulus-devlet sisteminin ortaya çıkardığı, ulus-devletin atıkları olan bu insanları şöyle tanımlar: *Mülteci* (refugee), kendi anavatanında zulüm gören ve bu sebeple ülkesinden uzaklaşmak zorunda kalan/bırakılan kişidir. *Azınlık* (minority), bir ülkede çoğunluğu oluşturan halkın belli grupların kendi homojen toplumlarına ait olmadıklarını ilan ederek dışlamalarıyla ortaya çıkar. Bir kimse, o zamana kadar yararlandığı devlet korumasından mahrum kalırsa yasal tüm belgeleri iptal

Savaşın ardından çok-uluslu Avusturya-Macaristan, Rus ve Osmanlı İmparatorlukları'nın parçalanmasıyla birlikte, din, dil ve kültür birliği olmayan, pek çok heterojen ulus-devlet ortaya çıkmıştır. Yıkılan imparatorlukların ardılları olan bu devletlerin –Polonya, Avusturya, Macaristan, Çekoslovakya, Yugoslavya, Bulgaristan, Litvanya, Estonya, Yunanistan ve Türkiye Cumhuriyeti- içlerinde barındırdıkları azınlık statüsündeki halklar için, hemen hemen her devletle bir Azınlık Anlaşması imzalanır.³⁵¹ Ancak bu anlaşmalar, bir ulusal azınlığın nasıl tanımlanacağı konusunda net olmadığı gibi, sadece savaşta mağlup olan devletlerdeki azınlıklar için uygulamaya konur. Örneğin Çekoslovakya'daki Alman azınlıklar haklarının korunması için Milletler Cemiyeti'ne başvurabiliyorken, İtalya'daki Alman azınlık başvuramamaktadır.³⁵² Arendt'e göre Azınlık Anlaşmalarının uygulanmasında ortaya çıkan bu ikiyüzlülük ve çifte standart, modern ulus-devletin bir yasal aygıt olmaktan çıkarak sadece kendi ulusunun koruyucusu sıfatına büründüğünün en açık göstergelerinden biridir.³⁵³ Bu devletler kısa zaman içinde, topraklarında istemedikleri azınlıkları milliyetten çıkartarak milyonlarca insanı mülteci ve devletsiz statüsüne mahkum ederler. 1.5 milyon Beyaz Rus, 700 bin kadar Ermeni, 500 bin Bulgar, 1 milyon Rum ve yüzbinlerce Alman, Macar ve Romen, ülkelerini terkederek yurtsuz kalır.³⁵⁴ Buna ilaveten, pek çok Avrupalı devlet de kendi yurttaşlarını yurttaşlıktan ve milliyetinden çıkarmak için (denaturalisation ve denationalisation) yasalar çıkarmaya başlar. Bu yasalardan ilkinin 1915 yılında Fransa, düşman ülke kökenli ancak Fransız uyruğu olan yurttaşlarına yönelik çıkartır. Bir yıl sonra Portekiz, Alman babadan doğan herkesi ulusal

edilirse *devletsiz* (stateless) demektir. *Yerinden edilmiş/yurtsuz kişi* (displaced person) ise, mülteci, azınlık ya da devletsiz statüsündeyken, onun hukuki varlığını tanıyacak yeni bir devlet ya da hükümet bulamayan, yerleşmek için hiçbir yere kabul edilmeyen insandır. Bkz. (5), BENHABIB. Arendt, "bütün mültecilerin pratik olarak devletsiz oldukları"nı söylemektedir. Bkz. (201), ARENDT, 278.

³⁵¹ Arendt'e göre Azınlık Anlaşmaları'nın asıl önemi, bu anlaşmaların garantörünün uluslararası bir kuruluş olan Milletler Cemiyeti olmasıdır. Azınlıkların 1800'lerin başından itibaren varolduğunu söyleyen Arendt, kalıcı bir kurum olarak bu statünün söz konusu anlaşmalarla tescil edilmesinin yeni bir şey olduğunu belirtir. Artık azınlık statüsündeki milyonlarca insanın temel haklarının korunması için ulus-devletin yasalarının dışında istisnai bir yasaya ihtiyaç olduğu da açıkça ortaya çıkmış olur. Bkz. (201), ARENDT, 268.

³⁵² Bkz. (5), BENHABIB.

³⁵³ Bkz. (201), ARENDT, 258-259.

³⁵⁴ Bkz. (250), AGAMBEN, 173; (250), AGAMBEN, 15-16; "We Refugees", 115.

haklardan yoksun bırakmaya yönelik bir kararnameye imza atar. Belçika 1922’de savaş sırasında ulusa karşı faaliyette bulunanların, İtalya 1926’da “İtalyan yurttaşlığını hak etmeyenler”in yurttaşlık haklarını ellerinden alır. Avusturya 1933 yılında aynı kervana katılır ve yurtdışında ülkesi aleyhinde faaliyetlere katılanları yurttaşlıktan çıkartır. Nihayet Almanya, Nuremberg Yasaları’yla “tam hakka sahip yurttaşlar” ve “politik haklara sahip olmayan yurttaşlar” şeklinde iki ayrı yurttaşlık statüsü oluşturur. Bu yasa kapsamında Yahudiler, toplama kamplarına gönderilmeden evvel yurttaşlıktan çıkartılırlar.³⁵⁵ Hatta ABD bile savaş ertesinde, komünist olan doğma büyüme Amerikan yurttaşlarını yurttaşlıktan çıkarmaya teşebbüs etmiştir. Böylece, yurttaşlık haklarıyla birlikte bir devletin korumasından da yoksun kalan devletsizler ve mülteciler, en temel insan haklarını yitirerek her türlü şiddete ve kötü muameleye açık hale gelirler. Balibar’ın da belirttiği gibi “herhangi bir devletin yurttaşı olmayan, dünyanın hiçbir yerinde yurttaş olmayan” bu insanlar”, “...pratikte insan olarak tanınmaz ve insan muamelesi görmezler.”³⁵⁶ Devletsizler ve mülteciler, ulus-devletin yasalarının dışında kaldıklarından, “mutlak kanunsuzluk koşulları” altında yaşamak zorundadırlar. Ne kendi kökenlerinin bulunduğu ülke ne de herhangi başka bir ülke tarafından kabul edildiklerinden, bu halleriyle “sınır dışı edilemez” hale gelmişler; kelimenin gerçek anlamıyla yersizyurtsuz kalmışlardır. Arendt, yerlerinden yurtlarından edilmiş bu insanların ikamet sorununun II. Dünya Savaşı’ndan beri pratik olarak “gözaltı kampları”yla çözüldüğünü söyler. Hiç kimsenin milliyetine almadığı, alındığında asimile olmayan, ülkelerine iade edilemeyen bu insanlar için gözaltı kampları, ne o devletin ne bu devletin sınırları içinde olan ara mekânlardır.³⁵⁷ Gözaltı kampları yersizyurtsuzlar için, “varolmayan bir anayurdun tek pratik ikamesi...dünyanın devletsizlere sunduğu yegâne ülke”dir.³⁵⁸ Bu mahkumiyet ve çaresizlik, onları “küresel şiddet çağında” aşırı şiddet biçimlerine maruz bırakan asıl etkindir.

³⁵⁵ A.g.k., 173; a.g.k., 17 ve a.g.m., 115 ve bkz. (201), ARENDT, 274-275, 25. dipnot.

³⁵⁶ Bkz. (2), BALIBAR, 31 ve (2), BALIBAR, 18.

³⁵⁷ Bridget Cotter’a göre mülteci kabul merkezleri, sığınma hakkı talep edenlerin alıkonduğu merkezler, hatta havaalanlarındaki göçmen ofislerinin arka odaları birer gözaltı kampıdır. Avustralya hükümeti tarafından iltica hakkında bulunanlar için civar bir adada kurulan gözaltı kampı, bunun en son örneğidir. Bkz. Bridget COTTER, “Hannah Arendt and ‘the Right to Have Rights’”.

³⁵⁸ Bkz. (201), ARENDT, 258, 270, 283.

3.2.2.2. Çıplak Hayat, Devletsizlik ve İnsan Haklarının Sonu

Bir devletin himayesinden ve yurttaşlık haklarından mahrum kalan, “yeryüzünün posası” olan bu devletsiz insanlar, yasanın kaynağını Tanrı’dan insana geçiren ve tarihsel açıdan bir dönüm noktasına işaret eden 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’nde devredilemez, iptal edilemez ve elden alınamaz olarak tanımlanan insan haklarından da yoksun kaldıklarını kısa zamanda anlarlar. Aydınlanma düşüncesinin sözünü ettiği “insan”ın “hiçbir yerde varolmayan soyut bir insan” olduğu³⁵⁹ ve o insanın doğuştan getirdiği hakların tarihsel bir kurgudan ibaret olduğu alenen su yüzüne çıkmıştır. “Kendi ulusal yönetiminden yoksun bir halkın insan haklarından da yoksun kalacağı” artık apaçık ortadadır zira, yasanın kaynağı insan değil, belli bir toprak parçası üzerinde birlikte yaşayan insanlar topluluğu olarak ulustur. Arendt, bu durumun Fransız Devrimi’nin İnsan Hakları Bildirgesi’yle ulusal egemenliği birleştirmiş olmasından kaynaklandığını söyler.³⁶⁰ Devletin ulus tarafından ele geçirilmesi, Haklar Bildirgeleri’yle ulusal egemenliğin ilanına tekabül etmektedir. Eski düzende (Ancien Regime) birbirinden ayrı olan ulus ve egemenlik ilkesi bu şekilde bir daha asla ayrılmamak üzere ulusta bir araya gelmiştir. Ulusal egemenlikle birlikte “ulus, devleti fethetmiş”; devlet, ulusun bir aygıtına dönüşmüştür.³⁶¹ Halbuki ulus, insanın içine doğduğu, doğduğu andan itibaren ait olduğu kapalı bir toplumdur. Devlet ise, belli bir toprak parçası üzerinde yasalarıyla egemen olan açık bir toplumdur ve bu yasalarla hangi ulustan olursa olsun tüm yurttaşları korumak, kapsamak zorundadır.³⁶² 18. yüzyılda modern ulus-devletin ortaya çıkışı ve ulusal egemenlik prensibiyle birlikte bu zorunluluk ortadan kalkmış, devlet genel olarak tüm yurttaşların koruyucusu ve gözeticisi sıfatından sıyrılarak, yalnızca kendi ulusunun bekçisi haline gelmiştir. İnsanlar artık yalnızca içine doğdukları topluluk olan ulus sayesinde haklara sahip olabileceklerdir. Agamben’in “çıplak hayat” dediği yalın yaşam, bir diğer ifadeyle *zoē*, Haklar Bildirgeleri’nde

³⁵⁹ A.g.k., 295.

³⁶⁰ A.g.k., 264.

³⁶¹ A.g.k., 269.

³⁶² Hannah ARENDT, “The Nation”, *The Review of Politics*, 8 (1), 1946, 139’dan aktaran Ronald BEINER, “Arendt and Nationalism”, 52.

hakların kaynağı olarak bu şekilde karşımıza çıkar. Ulus ve doğum içiçe geçmiş, ulus “...yalın yaşamın politik sisteme kaydolmasının aracı” haline gelmiştir.³⁶³ Agamben de, ulus teriminin etimolojik kökeninin “doğmak” anlamına gelen *nascere*’den geldiğini söyleyerek, modern çağda ulus ve doğum arasında hiçbir ayırım kalmadığını, doğduğu andan itibaren yurttaş olan insanın, haklarını da ancak bu yurttaşlık sıfatıyla elde ettiğini belirtmektedir.³⁶⁴

Böylelikle insan haklarının kaderiyle modern ulus-devletin kaderi de birbirine göbekten bağlanmış olur. Bu haliyle, tüm doğallığı içinde yalın yaşam ulus-devletin politik ve hukuki paradigmasının bir parçası haline gelir; *zoē* ve *bios* arasındaki ayırım ortadan kalkar; insan ve yurttaş terimleri iç içe geçerek, ‘yurttaş’ ‘insan’ı yutar. Dokunulmaz ve devredilemez varsayılan insan hakları, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’nin isminin de ima ettiği gibi, yurttaşlık haklarıyla birlikte düşünülmediği müddetçe korunmasız kalır. Politik bir topluluğun üyesi olamayan, bir devletin egemenliği altında yaşamayan insanların artık, haklarını koruyacak, onlar için bir sığınak görevi görecektir yasal bir dayanakları yoktur. Bu açıdan, politik

³⁶³ Ferda KESKİN, “Kamusal Alan ve Yalın Yaşam”, 100-101. Yalın yaşamın-çıplak hayatın politik sisteme kaydolması yani *zoē*’nin *bios*’a karışması, politikanın biyopolitikaya dönüştüğü bir sürecin de başlangıcıdır. Foucault’ya göre 17. yüzyıldan itibaren ölüm ve yaşam üzerinde denetim kuran bir iktidara dayanan politika anlayışı değişerek, beden disiplinleri ve nüfus düzenlemeleriyle yaşamı kuşatan, bedenleri uyruklaştıran bir biyoiktidar ve biyopolitika ortaya çıkmıştır. Bkz. Michel FOUCAULT, **Cinselliğin Tarihi I**, Çev. Hülya Tufan, 143-144. Agamben, biyopolitika kavramıyla hayatın politikaya dahil edilmesi sürecini anlamaya çalışan Foucault’yu, modern biyopolitikanın en büyük örneğini teşkil eden toplama kamplarını analiz etmemekle eleştirirken, Arendt’i de biyopolitik bir perspektiften yoksun olmakla eleştirmektedir. Bkz. (250), AGAMBEN, 157-158.

³⁶⁴ Bkz. (250), AGAMBEN, 168-169. Modern ulus-devlet, aidiyet ve dışlama konusunda, yani kimlerin yurttaş statüsü edinip kimlerin edinmeyeceği konusunda iki temel prensibe dayanmaktadır. Bu iki prensipten “toprak esasına göre yasa” anlamına gelen *jus soli*, politik bir topluluğun belli bir toprak parçası üzerindeki egemenlik haklarını tanımlarken, söz konusu topraklar üzerinde yaşayan halkı egemenin otoritesine tabi kılar. Osmanlı İmparatorluğu, Habsburg Monarşisi ve Alman Kaiser rejimi toprak prensibinin tebaa’ya dayanan demokrasi öncesi biçimini temsil ederken; Amerikan ve Fransız Devrimleri bu yurttaşlık esasının demokratik biçimini teşkil etmektedir. Buna göre, egemenin toprakları üzerinde doğan her çocuk potansiyel olarak yurttaşlık haklarına sahip olarak doğar. *Jus sanguinis* ise “kan esasına göre yasa” anlamına gelmekte, bu prensibe göre belirlenen ulusal aidiyet, etnik köken temelinde şekillenmektedir. Alman yurttaşlığı bu prensibe en uygun örnektir. Brubaker’ın yurttaşlık tasnifine göre *etnik yurttaşlık* olarak adlandırılan ve yurttaşlığın kimlik ve ödevler boyutuna vurgu yapan bu aidiyet biçiminin karşısında; haklarla birlikte demokratik katılım ilkesinin ön plana çıktığı bir model olarak *jus soli*, *sivik yurttaşlık* olarak kavramsallaştırılmaktadır. Bkz. Seyla BENHABIB, “Citizens, Residents, and Aliens in a Changing World” ve ayrıca bkz. Yasemin SOYSAL, “Changing Citizenship in Europe”, 17. Modern devletle ulusal aidiyet arasındaki ilişkiyi belirleyen bu iki prensip, yurttaş ulus ve toprak temelinde tanımlayarak bir yandan kapsayıcı bir işlev

yaşamla ve kurumlarla tüm bağlarını yitirmiş, “insan olmaktan başka bir şey olmayan”, “çıplak hayat”tan başka birşeyleri kalmayan devletsiz ve yurtsuz insanlar, Arendt’e göre “çağdaş yaşamdaki en semptomatik grubu” oluştururlar. Devletsizlik sorunu ise “çağdaş tarihin en yeni kitlesel görüngüsü” olarak, modern ulus-devletin tarihinde önemli bir kırılma noktası yaratır.³⁶⁵ Arendt, ulus-devletin aidiyet ve haklar konusundaki dışlayıcı yapısıyla insan haklarının evrenselliği söylemi arasındaki uyumsuzluğu bir paradoks olarak gördüğünü şu şekilde ifade eder:

“Çağdaş siyasi yaşamda sadece en müreffeh ve uygar ülkelerin yurttaşlarının sahip olduğu “devredilmez” insan hakları konusunda ısrarlı olan iyi niyetli idealistlerin gayretleriyle bizzat hak-sız durumda olanlar arasında varolan uyumsuzluğun yarattığı acıklı ironiyle dolu bir başka paradoks daha yoktur.”³⁶⁶

İnsan haklarının garantörü olması beklenen ulus-devlet, dışlayıcılık ilkesine göre örgütlenmiş politik bir kurum olarak, devletsizler ve mülteciler karşısında, paradoksal bir biçimde insan hakları kavramının krizinin göstergesi haline gelmiştir. Arendt’e göre bu paradoks, Azınlık Anlaşmaları’yla ya da insan hakları savunucularının idealist çabalarıyla çözülemeyecek ölçüde büyük bir sorundur. Zira, ulus, devlet ve yurttaşlığı aynı potada eriten ulusal egemenlik prensibi ve aynı anda hem evrensel insan haklarına hem de ulusal egemenlik fikrine bağlılığını ilan eden Avrupa liberal demokratik ulus-devlet sistemi, sorunun asıl kaynağını oluşturmaktadır.

Ulusal egemenlik prensibi, egemen bir devletin yurttaşlığa kimleri kabul edip kimleri dışarıda bırakacağına karar verme hakkıdır. Böyle bir uygulama, yurttaşlığa kabul edilmeyerek dışlanan kişileri politik haklardan mahrum bıraktığından, liberal demokratik devletin meşruiyet zemini olan İnsan Hakları’nın evrenselliği ve devredilemezliği ilkesi ile de taban tabana zıt bir durum sergilemektedir. İnsanlık

görürken, diğer yandan yurttaş olmayan yabancıları –mülteci, göçmen, devletsiz vb. statüsündeki herkesi- yine aynı temeller üzerinden tanımlayarak dışlamaktadır.

³⁶⁵ Bkz. (201), ARENDT, 311 ve 271.

ailesinin bir üyesi olarak salt insan olmaktan kaynaklanan evrensel haklara sahip olabilmek için, hiç de evrensel olmayan politik kurumlara ihtiyaç duyduğumuz ortaya çıkmıştır. Doğuştan geldiği iddia edilen insan haklarına sahip olmanın koşulu, bir devletin yurttaşı olmaktan geçiyorsa, elbette insan haklarının evrenselliği ve doğallığından bahsedilemeyecektir. Keza, insan haklarına bağlılığını iddia eden Avrupalı ulus-devletlerin yurttaşlığa kabul etmeyerek politik haklardan mahrum bıraktığı devletsizler ve mültecilerin insan ve yurttaş haklarından bahsetmek de abesle iştigal edecektir. Bu sebeple Arendt, savaşı takiben olanlardan sonra insan hakları söyleminin “beceriksiz bir ikiyüzlülüğün kanıtı” haline geldiğini söyler.³⁶⁷ Aydınlanma temelli doğal haklar fikrini özcülükle ve ikiyüzlülükle eleştiren Arendt’e göre haklar, evrensel ve doğal değil tamamen politiktir ve politik olan herşey gibi insan eseridirler. Eşitlik de salt insan olduğumuzdan dolayı sahip olduğumuz insani bir hak değil, politik bir topluluğun üyesi olmakla edindiğimiz bir ayrıcalıktır.

“Salt varoluşta içerilen her şeyin tersine, eşitlik bize verilmiş değildir; o, adalet ilkesince yön verildiği ölçüde insani örgütlenmenin sonucudur. Eşit olarak doğmayız; karşılıklı olarak eşit haklara sahip olduğumuzu birbirimize garanti etme doğrultusundaki kararımıza güvenen bir grubun üyeleri olarak eşit hale geliriz.”³⁶⁸

I. Dünya Savaşı sonrasında kiteselleşen devletsizlik fenomeni ve ardından yaşanan totalitarizm tecrübesi, insan doğasına içkin, doğuştan gelen haklar söyleminin bir masaldan ibaret olduğunu; insan olmaktan kaynaklandığı varsayılan bu hakları garanti altına alacak bir yasa, ilke ya da kurum olmadan hakların laftan ibaret kalacağını ortaya çıkarmıştır. Eşitlik ve özgürlüğün, ancak örgütlü politik bir kurumun, bir topluluğun üyesi olarak elde edilebileceği anlaşılmıştır. Lakin, insan haklarının garantörü kabul edilen ulus-devlet, kendi bünyesine içkin paradokslarla malûl olduğundan, yani bir yandan herhangi bir ulus-devletin yurttaşı olmayan insanların insan haklarının müphem hale geldiği tartışılırken diğer yandan ulus-devletin kendi milliyetinden olmayanları dışlayarak yurttaşlıktan ve dolayısıyla da

³⁶⁶ A.g.k., 275.

³⁶⁷ A.g.k., 259.

insan haklarından mahrum bırakması söz konusuysen; ulus-devletin garantörlüğü de sorgulanır hale gelmiş, Kant'ın insan haklarına saygılı, barışçıl cumhuriyetlerden oluşan kozmopolis fikri yıkılmıştır. Arendt'e göre, 1914'ten beri dünya üzerinde kol gezen hak-sızlık sorununa, yerinden yurdundan edilen insanların yaşadığı “dünyasızlık” sorununa çözüm bulacak, insanlık onurunu koruyacak, ulus-devletin hegemonyasına meydan okuyarak yeni bir toplumun ve yeni politik kimliklerin inşasında rol alacak yeni bir garantöre ihtiyaç vardır.³⁶⁹ *Totalitarizmin Kaynakları*'nın ilk kitabı olan *Anti-Semitizm*'e yazdığı Önsöz'de Arendt bunu şu şekilde ifade eder:

“(Sadece Yahudilere duyulan nefretten ibaret olmayan) antisemitizm, (sadece fetihden ibaret olmayan) emperyalizm, (sadece diktatörlükten ibaret olmayan) totalitarizm; her biri diğerinden daha acımasız olan bu (fenomenler), *insan onurunun yeni bir güvenceye ihtiyacı olduğunu* göstermiştir. Bu güvence, yerküre üzerinde bu kez insanlığın tümünü içine alacak biçimde geçerli olması gereken *yeni bir yasada, yeni bir siyasal ilkede* bulunabilir ancak. Bu yasa ve ilke, gücünün köklerini yeni bir biçimde tanımlanmış ülkesel varlıklardan almalı; gücü bu varlıklarca denetlenmeli ve sınırlandırılmalıdır.”³⁷⁰

3.2.2.3. Hak-sızlık Karşısında Haklara Sahip Olma Hakkı

“Devredilemez” olduğu varsayılan insan haklarının aslında yurttaşlık haklarına göbekten bağlı olduğunun ortaya çıkmasıyla birlikte iflas eden doğal haklar söylemi, Aydınlanma'nın ve modernliğin “insan” kurgusunun da sonu olmuştur. Devletsizlik statüsünden kaynaklanan hak-sızlık durumu, haklardan mahrum olanların “insan”lığını sorgulanır hale getirmiştir. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda “hak-sızlık” kavramıyla üç trajik duruma işaret etmektedir: Kitlese cinayetler ve yerinden yurdundan edilmeye karşı karşıya kalan devletsizler açısından

³⁶⁸ A.g.k., 312.

³⁶⁹ Bkz. (318), ISAAC, 62.

hak-sızlık ilk olarak, içine doğduğumuz ve aşına olduğumuz, kendimizi içinde güvende hissettiğimiz toplumsal dokudan mahrum kalmak anlamına gelmektedir. Bu minvalde, hak-sızlık tıpkı “evimizi kaybetmek” gibidir. Zaten hak-sızların ilk kaybettikleri şey de yurtları olmuştur. İkinci olarak hak-sızlık, bir hükümetin korumasından mahrum kalmak demektir. Bir hükümetin korumasını yitiren kişi, hukuki varlığıyla ilişkili olarak edindiği politik özgürlükler, sivil haklar ve yasal statüyü de yitirir. Bu da onu yasaların dışında kalan, yasadışı bir kişi olarak her türlü şiddet ve kötü muamele karşısında savunmasız bırakır. Son olarak ise hak-sızlık, bir kimsenin insanlığını yitirmesi anlamına gelir. Bu, insanın yok edilebilir, kolayca harcanabilir bir nesne gibi muamele görmeye açık hale gelmesi, diğer insanlardan farkını ortaya koyabilme yetisini yitirmesi demektir.³⁷¹ Bu durum, *Totalitarizmin Kaynakları*'nın ana motifi olarak değerlendirebileceğimiz “lüzumsuzluk” (superfluosness) halinin bir uzantısıdır. Dünya üzerinde lüzumsuz kalabalıklarımız gibi muamele gören devletsizler, ne kökenlerinin bulunduğu ülke ne de bir başka ülke tarafından kabul görmediklerinden “sınır dışı edilemez” hale gelmişlerdir. İçinde buldukları ülkenin yasal çerçevesi içinde kendilerine bir yer bulamadıklarından “yasa dışı bir anomali” olarak kalmışlar ve böylece yasaların dışında bırakılan “lüzumsuz” kişiler olarak polisin merhametine terk edilmişlerdir.³⁷² Bu halleriyle devletsizler, insanı insan yapan nitelikleri, bireysellik, çoğulluk, kendiliğindenlik ve öngörülemezlik özelliklerini de kaybetmiş, Arendt'in deyişiyle

³⁷⁰ Hannah ARENDT, *Totalitarizmin Kaynakları –Antisemitizm*, 12. Alıntı içindeki italikler bana aittir.

³⁷¹ Bkz. (201), ARENDT, 299-300 ve bkz. (318), ISAAC, 66. Arendt'in *Emperyalizm* kitabında bahsettiği hak-sızlık fenomeni, *Totalitarizm*'de toplama kamplarına alınan insanların maruz kaldığı muamele bağlamında farklı bir şekilde tezahür etmektedir. Arendt'e göre, totalitarizmin mutlak tahakkümüne giden yolda ilk adım, hukuki varoluşuyla insanı yok etmekten (killing the juridical person) geçer. Bu tıpkı, bir hükümetin korumasından yoksun kalan hak-sızlar gibi, kişiyi milliyetten çıkarma yoluyla yasanın korumasından mahrum bırakmak anlamına gelmektedir. Mutlak tahakküm yolunda ikinci adım, kişinin ahlaki varoluşuna bir saldırı içerir. Bu dünyadaki ahlaki varoluşu yok edilen bireyin (killing the moral person), insani dayanışma duygusu ve ahlaki bilinci tahrip edilir. İnsanlara değil iyiyile kötü arasında bir tercih yapmak, sadece cinayetle cinayet arasında bir seçim yapma şansı verilir. Arendt, toplama kampında üç çocuğu arasında hangisinin ilk önce gaz odasına gönderileceği konusunda seçim yapmasına izin verilen bir annenin ahlaki ikilemini bu duruma örner olarak verir. Hukuki ve ahlaki varlığıyla kişinin yok edilmesinden bile daha kötü olan ise insanların bireyselliklerinin yok edilmesidir (destruction of individuality). Bireyselliği, biricikliği, kendiliğinden bir şekilde eylemde bulunma yetisi yok edilen insan, bundan sonra kendi ayaklarıyla, hiçbir direniş göstermeden gaz odalarına yürüyecek, tam anlamıyla Pavlov'un deneyindeki köpeğe dönüşecektir. Bu, insanın kendini bu dünyada yeri olmayan, lüzumsuz, yok edilebilir ve kolayca harcanabilir bir nesne gibi hissetmesidir. Bkz. (309), ARENDT, 447-456.

³⁷² Bkz. (201), ARENDT, 282.

“Pavlov’un deneyindeki köpek gibi davranan, insan yüzlü soluk benizli kuklalara” dönmüşlerdir.³⁷³

Arendt’e göre, yurttaşlık haklarına ve dolayısıyla insan haklarına sahip olmayan bu devletsiz insanların asıl sorunu, evlerinden ya da mallarından mülklerinden yoksun olmaları değil;

“...herşeyden önce görüşleri anlamlı, eylemleri etkin kılan dünya üzerinde bir yerden mahrum edilmiş olma(larıdır)...İnsanlar, özgürlük haklarından değil, eyleme haklarından; istedikleri bir şeyi düşünme hakkından değil, kanaat oluşturma hakkından yoksun bırakılmaktadır.”³⁷⁴

Arendt’e göre bu durum, bir aşırılık durumudur. “Bu dünyada bir yere sahip olmamak”, insanın politik bir özne olarak yargıda bulunma, ahlakî tercihler yaparak eyleyebilme yetisini, etrafındaki diğer insanlar tarafından farkedilme ve tanınma şansını yitirdiği anlamına gelmektedir. Bu dünya üzerinde, diğer insanların arasında bir yere sahip olmamak demek, insanın çıplak hayatıyla başbaşa kalması, “...öteki insanların kendisine bir hemcinsleri gibi davranmalarını mümkün kılan nitelikleri yitirmesi” demektir.³⁷⁵ Arendt’te ortak dünya, insanın içinde ancak ve ancak politika ve eylem aracılığıyla kendini gösterebileceği bir dünya olduğundan, politik hakları ve eyleme yetisi elinden alınan bir insanın ortak dünyada kendini varedebilmesi de mümkün olmaz. Dolayısıyla devletsizler, yurttaşlık haklarını yani ortak dünyada kendi hemcinslerinin arasında söz söyleme ve eyleme haklarını yitirmiş kişiler olarak, kamusal alanda kendini gösterme, insan olduklarını “ne’lik”leriyle değil “kim’lik”leriyle kendilerine ve başkalarına ispat etme şansını da yitirmiş olurlar.³⁷⁶

³⁷³ Bkz. (309), ARENDT, 455.

³⁷⁴ Bkz. (201), ARENDT, 304.

³⁷⁵ A.g.k., 311.

³⁷⁶ Arendt *İnsanlık Durumu*’nda ne’liği, “insanın diğer canlı varlıklarla paylaştığı nitelikleri” olarak tanımlar. Kim’lik ise kişinin ancak söz ve eylemiyle, yapıp ettikleriyle ortaya serebileceği benzersiz, biricik varlığına işaret etmektedir. Bkz. (22), ARENDT, 266. Ayrıca insanın insanlığını “ne’lik-aşarlığıyla” ispat etmesi konusunda Türkçe bir makale için bkz. Kadir CANGIZBAY, “Globalleşme ve Kamusal Alan”, 169-171. Cangızbay bu makalede ne’liği, insanın eyleminden, tercihlerinden ve iradesinden bağımsız, “kendisinin tümüyle kendi dışından verilmiş, karşısında nesne konumunda bulunduğu yanı”, “insanın doğada kendisi olarak hazır bulunduğu tek şey” olan “zoolojik varlığı” olarak

Arendt'e göre bu insanlar, "...yaptıkları ya da düşündükleri şeyden dolayı değil değiştirilemez bir özelliklerinden dolayı –yani, yanlış bir ırktan ya da yanlış bir sınıftan doğmuş oldukları...için- zulüm görmüşler"dir.³⁷⁷ Yani devletsizler, düşünce ve eylemlerinden ötürü değil, değiştiremeyecekleri özelliklerinden dolayı her türlü şiddet ve zulme maruz kalmışlar, haklardan yoksun yaşamak zorunda bırakılmışlardır. Arendt'e göre,

"İçine doğulan bir topluluğun üyesi olmak artık doğal bir şey olmaktan ve hiçbir topluluğun üyesi olmamak bir seçim konusu olmaktan çıktığında, ya da biri, eğer bir suç işlemediyse, başkalarından gördüğü muamelenin ne yapıp yapmadığına bağlı olmadığı bir duruma sokulduğunda, tehlikede olan, yurttaşlık hakları olan özgürlük ve adalet hakkından daha köklü bir şeydir."³⁷⁸

Hak-sızların bu kadar kötü durumda olmalarının nedeni, yasalar karşısında diğer insanlarla eşit olmamaları değil, onları koruyacak herhangi bir yasanın bulunmamasıdır. "Devletsiz kişi, yasanın durumunu düzenlemediği bir anomali teşkil e(tmektedir)." Bu anomaliyi aşmak ise ancak suç işleyerek mümkün olur. Devletsiz, hak-sız kişi yasaların sınırlarına ancak suç işleyerek dahil olabilmektedir. Arendt, her nerede bir kimse işlediği herhangi bir suçtan yarar sağlıyor ve bu suç ona yasalar karşısında belli bir insani eşitlik temin ediyorsa, orada bir yasaların dışında

tanımlar. Cangızbay da tıpkı Arendt gibi, insanın ne'lik-aşar'lığıyla insan olabildiğini vurgulamaktadır. Yine bir başka makalesinde Cangızbay, insanın kendi kendisinin belirleyemediği nesne yanının, yani cinsiyet, deri rengi, ırk vb. özelliklerinin, bir başka ifadeyle insanın "yapmak"ına değil "olmak"ına dair niteliklerinin bir hak ölçütü olamayacağını belirtmektedir. Cangızbay'a göre insanı ne'liğiyle değil yaptığı işlerle, fiilleriyle değerlendiren tek statü, yurttaşlık statüsüdür ve yurttaşlık bu yüzden her türlü kimliksel içerikten boşaltılmış soyut-hukukî bir kategori olmak zorundadır. Ulus-devlet de bu çerçevede hiçbir etnik, kültürel, dinsel, dilsel vb. ölçüte öncelik tanımayan bir devlet olmak durumundadır. Ancak ulus-devlet yaratmaya çalıştığı bütünlük ve birlik uğruna, her zaman "bölücü bir kategori" olacaktır; zira ulus-devletin yurttaşı halihazırdaki tüm kimlikleri eşit ölçüde kapsamaktan acizdir. Cangızbay, bütün insanlar tek bir ulus-devletin yurttaşları olmadığı müddetçe, kavramsal tutarlılık açısından yurttaşın hayata geçirilemeyeceğini söyleyerek, Arendt'in vurguladığı ulus-devlet, yurttaş ve insan arasındaki paradoksal ilişkiye dikkat çekmektedir. Bkz. Kadir CANGIZBAY, "Bir Kavram Olarak 'İnsan Hakkı'", 124, 127-130. Žižek ise insan haklarının, bu dünyada durduğumuz yerden, ait olduğumuz ve değiştirme imkanımızın bulunmadığı yerden bağımsız bir şekilde ele alınması gereken bir konu olduğunu söyleyerek, aynı konuya temas etmektedir. Bkz. Slavoj ZIZEK, "Human Rights and its Discontents". Kim'lik ile eylem ve ne'lik ile davranış arasındaki ilişkiye değinen bir çalışma için bkz. (297), FUSS, 160-162.

³⁷⁷ Bkz. (201), ARENDT, 300.

³⁷⁸ A.g.k., 304.

bırakılmışlık söz konusudur der.³⁷⁹ Çünkü hak-sız kişi ancak bu şekilde suç işleyerek ne'liğiyle değil, yaptığı eylemle yargılanabilir hale gelecektir.

Söz konusu yasadışılık, daha önce de belirttiğimiz gibi, hak-sızların "...her ne türden olursa olsun artık herhangi bir topluluğun üyesi olmamalarından kaynaklanmaktadır." Bu politik topluluk, devlet merkezli uluslararası bir düzenin hakim olduğu bir dünyada, elbette ki ulus-devlettir. Bir kimsenin hukuki bir varlık olarak somut bir politik örgütlenme -ulus-devlet- tarafından tanınması, Arendt'in "haklara sahip olma hakkı" (right to have rights) olarak adlandırdığı en temel insan hakkının da zeminini oluşturur. Arendt'e göre haklara sahip olma hakkı, "kişinin, eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşaması" anlamına gelmektedir.³⁸⁰ Ne olduğumuza göre değil, kim olduğumuza yani yapıp ettiklerimize göre yargılanmamızı sağlayacak olan böyle bir hak, insan haklarının özünü teşkil eder.

İnsan haklarının özü ve temeli olmakla birlikte haklara sahip olma hakkının, insan hakları mevzu bahis olduğunda adının dahi geçmemesini Arendt, 18. yüzyıl boyunca hakların doğrudan insan doğasından kaynaklandığı fikrinin hakim olmasına bağlamaktadır. Haklar Bildirgeleri, insanı tarihten özgürleştirmiş, hakların kaynağı olarak tarihsel ve toplumsal ayrıcalıkları ortadan kaldırarak bu ayrıcalığı insan doğasına bahşetmiştir. Politik bir topluluğa aidiyetle ilişkili haklara sahip olma hakkı, elbette doğal bir hak olmadığından bu kategorilerin içinde yer almayacaktır. Bugün ise artık insan haklarının ne tarihle ne de doğayla açıklanamayacağı ortaya çıkmıştır. Arendt, bu rolün insanlığa verildiğini söyleyerek, haklara sahip olma

³⁷⁹ A.g.k., 287.

³⁸⁰ A.g.k., 304-305. Seyla Benhabib "haklara sahip olma hakkı" kavramında yer alan iki "hak" sözcüğünün - haklara sahip olma/hakkı- farklı anlamlara geldiğini söyler. Tamlamanın ilk kısmında yer alan, "haklara sahip olma" kısmındaki "hak" sözcüğü, bir insan topluluğuna aidiyetin tanınması anlamına gelmektedir. İnsanlığın bir üyesi olarak bu hakkın tanınması, ahlaki bir zorunluluktur. "Hak" sözcüğünün tamlama içindeki ikinci anlamı ise bu aidiyet hakkının üzerine inşa edilmiştir. Politik ve yasal bir topluluğun üyesi olan kimsenin, haklara sahip bir kimse olarak, buradan doğan haklarını kullanma ya da kullanmama hakkı vardır. Bu hak, onun yurttaşlıktan kaynaklanan sivil ve politik haklarına işaret eder. Benhabib'e göre ikinci anlamıyla yurttaşlık hakları, kişi, devlet ve topluluk arasında üçlü bir ilişki kurar. Kişi hakların sahibi, devlet bu hakların koruyucusu, topluluk ise kişinin haklarının yarattığı sorumluluk ve görevlerle ait olduğu yapardır. Bkz. (5), BENHABIB.

hakkının artık bizzat insanlık tarafından garanti edilmesi gerektiğinin altını çizer.³⁸¹ Elbette insanlığın garanti edeceği bu haklar ancak somut politikalar ve kurumlarla korunabilir ve desteklenebilirler; ancak Arendt'e göre mevcut sistem hâlâ ulus temelinde örgütlenmiş bir uluslararası hukuka dayandığından, bu da pek mümkün gözükmemektedir. Arendt'in kendi politik düşüncelerinde eylem, iktidar, kamusal alan ve yurttaşlığa verdiği önemi de bu çerçevede değerlendirmek mümkündür. Sonuç bölümünde Arendt'in liberal yurttaşlık anlayışı eleştirisi üzerinden ulus-devletler sisteminin alternatifi olarak gördüğü konseyler, federatif yapılar ve sivik yurttaş insiyatiflerine değinilecektir.

Buraya kadar anlatılanları kısaca özetlemek gerekirse; 20. yüzyıl iki büyük dünya savaşı ve totalitarizm tecrübesiyle insanlara, bir ulus-devletin yurttaşı olmadan insan da olunamayacağını öğretmiştir. Aydınlanma düşüncesinin ve Fransız Devrimi'nin icadı olan ve daha sonra Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nde dile getirilen doğuştan gelen, devredilemez haklarıyla "insan" fikrinin soyutluğu ve faraziliği, savaş sonrası yerinden yurdundan edilen, milliyetten çıkartılan milyonlarca devletsiz ve mülteci statüsündeki insanın her türlü haktan yoksun bir şekilde ortada kalmasıyla anlaşılmalıdır. Sadece kendi ulusundan insanların yani yurttaşlarının haklarını garanti altına alan ulus-devlet, ulusal egemenliğini tehdit eden mülteci ve devletsizler karşısında egemenlik hakkına dayanarak dışlayıcılık prensibini uygulamış ve insan haklarının evrenselliği söylemindeki çelişkinin en somut örneğine hayat vermiştir. Öyle ki artık insan hakları yalnızca yurttaşlık haklarıyla bir anlam ifade etmekte, yurttaşlık haklarını kaybeden bir kimse, insan statüsünü de fiilen yitirmektedir. Arendt, bu fiili durum karşısında "haklara sahip olma hakkı"nın yani politik bir topluluğun üyesi olma ve bu çerçevede ne olduğumuzla değil yapıp ettiklerimizle değerlendirilme hakkının en temel insani hak olduğunu söyler. Bu hak, yurttaşlığı ulusal aidiyetten yani ne olduğumuzdan kopartarak politikleştirecek, bu

³⁸¹ Bkz. (201), ARENDT, 307-308.

sayede herkesin bu dünya üzerinde yurttaş olarak tanınabileceği en az bir yer olacak ve “yurttaşlığa sürekli erişim halinde olma”nın kanalları açılacaktır.³⁸²

Şimdi, Arendtçi yurttaşlık anlayışını farklı yurttaşlık gelenekleri içinde değerlendirmeden ve günümüzde böyle bir yurttaşlık anlayışının modern demokrasiler açısından sunacağı imkanlara geçmeden önce, onun totalitarizm eleştirisini tamamlayan ve buna ilaveten kamusal alan ve yurttaşlık pratikleri açısından çok önemli olan bir başka konuya değinilecektir. Bu bölümde, Arendt’in *Eichmann Kudüs*’te adlı kitabında geliştirdiği “düşüncesizlik” (thoughtlessness), “yargıda bulunma yetisini yitirme” gibi fikirlerin Arendtçi kamusal tartışma ve yurttaşlık anlayışını nasıl etkilediği üzerinde durulacaktır.

3.2.3. Arendt’te Politikanın ve Kamusal Alanın Etik Temelleri

Arendt’te kamusal alan, diğer insanlarla biraraya gelerek, ortak dünya hakkındaki meseleleri konuşup tartıştığımız, fikir alışverişinde bulunduğumuz bir mekândır. Bu mekân ister kurumsal bir örgütlenmeye işaret etsin, ister insanlar her biraraya geldiklerinde kendiliğinden ortaya çıkan, dağıldıklarında ise yok olan geçici ve potansiyel bir müzakere alanına işaret etsin, politikaya doğrudan katılımı mümkün kılan bir görünüm alanıdır. Burada söz ve eylemimizle fikirlerimizi görünür kılar, başkalarının görüşlerini öğrenerek hepbirlikte belli bir mesele hakkında ortak bir yargı oluşturmaya, anlaşmaya çalışırız. Kamusal alanın demokrasi ve yurttaşlık tartışmaları açısından asıl önemi de bu noktada ortaya çıkar. Kamusal alan, yurttaşların politikaya aktif katılımına zemin yaratırken, kamuyu ilgilendiren meseleler hakkında sorumlu ve tarafsız bir yargıyı mümkün kılacak kolektif bir konuşma ve müzakere sürecini mümkün kılar. Şahsi kanaatlerimizin temsil gücüne sahip görüşler haline gelmesi, bu müzakere süreci içinde olaylara sadece kendi bakış açımızdan değil başkalarının bakış açılarını da dikkate alarak bakmamız sayesinde mümkün olur. Yani politik ve geçerliliği olan bir yargı, ancak kamusal olarak

³⁸² Bkz. (2), BALIBAR, 42 ve (2), BALIBAR, 28.

sınandığı takdirde, kamusal alan içinde oluşabilir. Dolayısıyla kamusal alan, politik yargının geçerlilik önkoşulunu oluştururken, politik yargı da kamusal alanın ahlaki zeminini teşkil eder. Çoğulluk olmadan nasıl ki politika ve eylem mümkün olmazsa, kamusal tartışma olmadan da geçerliliği olan politik bir yargıda bulunmak mümkün olmaz. Kamusal ve kolektif müzakere sonucu, farklı bakış açıları dikkate alınarak somutlaşan tarafsız yargı kapasitesi bu açıdan, Arendt'in sorumlu yurttaş anlayışı açısından çok önemli bir kavramdır. İşte politika ve yurttaşlıkla bu ilişkisi sebebiyle Arendt'in yargı yetisi hakkındaki tamamlanmamış teorisi, eylem teorisiyle birlikte, onun 20. yüzyıl siyasi düşüncesine yaptığı en büyük katkı olarak değerlendirilmektedir.³⁸³

Arendt'in eylemin alanı olarak gördüğü kamusal alanla yargı yetisinin zorunlu ilişkisi, aslında Plato'dan beri Batı felsefe geleneğinin dışladığı politikayla felsefe arasındaki ilişkinin de bağlantı noktasıdır. Canovan'ın dediğine göre Arendt, *İnsanlık Durumu*'ndan önce *Politikaya Giriş* (Introduction into Politics) adlı bir kitap yazmaya niyetlenerek, bu kitapta politikayla felsefe, eylem ve düşünce arasındaki ilişkiyi tartışmayı arzular. Fakat söz konusu kitap asla yazılamayınca, Arendt bu konu üzerinde tekrar düşünmeye ancak 1961 yılında, Otto Adolf Eichmann adındaki Nazi savaş suçlusunun yakalanmasının ardından başlayabilir.³⁸⁴ Arendt kendisi de zihnin faaliyetleriyle ilgilenmeye başlamasının arkasında farklı iki neden olduğunu söyler: Birinci neden Eichmann Davası'dır. İkinci nedense *İnsanlık Durumu*'nu yazıp bitirdiğinden beri zihnini işgal eden, Batı düşünce geleneğinde *vita activa*'nın üç temel etkinliğinin karşıtı olarak görülen ve aktif yaşamdan çok daha yüksek bir paye biçilen *vita contemplativa*'nın faaliyetlerini incelemeye arzusudur.³⁸⁵

³⁸³ Maurizio Passerin D'ENTREVES, "Arendt's Theory of Judgment", 245.

³⁸⁴ Margaret CANOVAN, "Socrates or Heidegger? Hannah Arendt's Reflections on Philosophy and Politics".

³⁸⁵ Bkz. (25), ARENDT, 3 ve 6. Arendt, daha sonra *Zihnin Yaşamı*'ni oluşturacak dersleri vereceği okula davet edildiğinde, yakın dostu Hans Jonas'a politikayla yeterince uğraştığını, artık felsefeye geri dönmek istediğini söyler. 1975 yılında kendine verilen Sonning Ödülü'nü alırken yaptığı konuşmada ise, o zamana kadar hep kamusal alanı yüceltmiş olmasına rağmen, aslında kendisinin "politik bir hayvan" olmadığını, kamu'ya karşı bir bağlılığının ya da sorumluluğunun olmadığını söyleyecektir. Canovan, Arendt'in bu dönüşünü bir tür "eve geri dönüş" olarak niteler. Bkz. (384), CANOVAN. Annabel Herzog ise Arendt'in 1948 yılında Judah Magnes'e yazdığı bir mektupta, politikanın tam bir umutsuzluk işi (a business of despair) olduğunu ve her zaman politikadan kaçmaya meylettiğini

Eichmann'ın yakalanmasının ardından Kudüs'te yapılan duruşmaları *New Yorker* gazetesinin muhabiri sıfatıyla izleyen Arendt, "kötülüğün sıradanlığı" kavramını da ilk kez bu olayla birlikte kullanır. Daha evvel *Totalitarizmin Kaynakları*'nda "radikal kötülük"ten bahseden Arendt'in bu kavramdan vazgeçerek, kötülüğün radikal değil sıradan bir karakterinin olduğunu söylemesi, Batı düşünce geleneğinin kötülük hakkındaki yargılarının tam tersi istikamette bir iddiada bulunması anlamına gelmektedir. Eichmann Davası, Eichmann'ın kişiliğinde kötülüğün doğasıyla ilgili bir gerçeği ortaya çıkarmıştır. Kötülük, ne şeytanî ne canavarca, ne radikal ne de mutlaklıdır. Kötülük, alelâde ve sıradandır.³⁸⁶

3.2.3.1. Eichmann Davası: 'Kötülüğün Banallığı' ve 'Düşüncesizlik'

1960 yılında İsrail İstihbarat Teşkilatı tarafından Arjantin'de yakalanarak İsrail'e kaçırılan Eichmann, soykırım sırasında Gestapo Yahudi Ofisi'nin yöneticisi olarak Avrupa'nın her tarafından getirilen Yahudileri toplama ve imha kamplarına nakletmekle görevlidir. Kudüs'te yargılandığı mahkemede bu yüzden, milyonlarca Yahudi'nin ölümünden sorumlu tutulur. Avukatı Eichmann'ın yalnızca Tanrının huzurunda suçlu olduğunu ancak yasalar göz önüne alındığında herhangi bir suç işlemediğini söyler. Zira Eichmann, sadece devletin verdiği görevleri yerine getirmiş, yasalara aykırı davranmamıştır. Dolayısıyla kendisine isnat edilen suçlar aslında suç teşkil etmemektedir. Eichmann kendi savunmasında ise cinayete itham edilmesine karşı çıkar çünkü şahsen Yahudi ya da değil tek bir kişiyi bile öldürmemiş,

söylediğini bize aktarır. Zira politika ve felsefe birbirinden apayrı etkinliklerdir ve bir düşünür olarak polikiyla uğraşmak her zaman çok zahmetlidir. Ancak Arendt yine de politikanın tüm zorluklarına rağmen, Socrates'in ve Karl Jaspers'in felsefi duruşunu yücelterek, politikayla felsefe, yurttaşla düşünür arasında bir "düşünür-yurttaş" (thinker-citizen) konumunu savunacaktır. Bkz. Annabel HERZOG, "Marginal Thinking or Communication: Hannah Arendt's Model of Political Thinker", 586-587. Lisa Disch ise Arendt'in *Zihnin Yaşamı*'yla kararlı bir şekilde politikayla ilgilenmekten vazgeçerek felsefenin alanına geri çekildiğini düşünenleri sert bir şekilde eleştirir. Disch'e göre Arendt'i bu şekilde okumak, onun radikal bir şekilde giriştiği Batı düşünce geleneğinin eleştirisiyle bağını koparmak anlamına gelmektedir. Bkz. (19), DISCH, 142.

³⁸⁶ Bkz. (25), ARENDT, 4.

öldürülmesi için emir vermemiş, sadece kanunlara uyan her yurttaş gibi verilen emirleri yerine getirmiştir.³⁸⁷

Eichmann'ın savunması çok şaşırtıcıdır, çünkü hiç kimse böyle bir “cani”nin kendini kanunlar önünde suçsuz bir yurttaş olarak gördüğünü tahmin etmemektedir. Eichmann'ın davasını bir gazeteci olarak izleyen Arendt'i en çok şaşırtan şey ise, soykırım gibi böylesine büyük bir suça ortak olmuş bir insanın sığılığı ve sıradanlığı olur. Zira Eichmann, savunması sırasında yaptığı konuşmalarda basmakalıp cümleler kurar ve bürokratik bir dil kullanır. Öyle ki “...klişe olmayan tek bir cümle bile kurmaktan acizdir.”³⁸⁸ Arendt'e göre Eichmann'da gözlemlenebilen tek şey bir erdem olarak gördüğü “kör bir itaat” duygusudur.³⁸⁹ Onun davranışlarını yönlendiren şey “aptallık değil, düşüncesizliktir (thoughtlessness)”.³⁹⁰ Bu düşünce yoksunluğuna Arendt şöyle bir örnek verir:

“(Eichmann) asla ne yaptığının farkında değildi. Polis soruşturmasını yürüten bir Alman Yahudisinin karşısında aylarca oturup ona içini dökmesi, tekrar tekrar SS'de niçin sadece teğmen rütbesine kadar yükselebildiğini, terfi edememesinin kendi suçu olmadığını açıklaması tam da bu hayal gücü yoksunluğunun sonucuydu...Onu dönemin en büyük suçlularından biri haline getiren –asla aptallıkla aynı şey olmayan- saf bir düşüncesizlikti.”³⁹¹

Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nda kullandığı “radikal kötülük”ten vazgeçerek, “kötülüğün sıradanlığı” ibaresini kullanmasının nedeni de Eichmann'da gözlemlendiği bu sıradanlık, ne yaptığını bilmeme, düşünememe ve yargılayamama halidir. *Eichmann Kudüs'te* daha kitap olarak yayınlanmadan önce bile büyük tartışmalara yol açan ve yanlış anlaşılan bu ibareyle Arendt³⁹², Eichmann'ın işlediği

³⁸⁷ Hannah ARENDT, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, 21-24.

³⁸⁸ A.g.k., 48.

³⁸⁹ A.g.k., 135.

³⁹⁰ Bkz. (25), ARENDT, 4. Arendt'e göre düşünmeyen insan tıpkı bir uyurgezer gibidir. Bkz. a.g.k., 191.

³⁹¹ Bkz. (387), ARENDT, 287-288.

³⁹² Arendt, *Eichmann Kudüste*'nin arkasına yazdığı sonnot'ta (postscript), kitabın daha yayınlanmadan önce bile büyük bir tartışmanın merkezi ve organize bir karalama kampanyasının nesnesi olduğunu

suçların ya da soykırımın sıradanlığından bahsetmemektedir. Bahsettiği “ne edimler ne de o edimlerin ardındaki prensiplerdir. Kötülüğün sıradanlığı ibaresi zihnin belli bir niteliğine ve failin karakterine işaret etmektedir.”³⁹³ Kristeva da Arendt’in “kötülüğün sıradanlığı” tabiriyle Eichmann ya da diğer Nazilerin masumiyetine değil, radikal kötülükten çok daha korkunç bir gerçekliğe, yargı yetisini yitirmiş normal ve sıradan insanların, akılları başlarındaiken yaptıkları kötülöklere işaret ettiğini vurgulamaktadır. Bu gerçeklik, aynı zamanda, totalitarizmin doruk noktasıdır.³⁹⁴ Sıradan kötölük, ne sadece Eichmann’a ne de Nazi subaylarına has bir kötölüktür. Soykırımı sessiz kalarak destek vermiş milyonlarca Alman ve Nazilere karşı yeterince direniş gösterememiş Yahudiler de Arendt’e göre bu sıradanlıktan paylarını almışlardır. Zaten kötölüğü sıradan kılan şey de, varolmak için metafizik bir kaynağa ihtiyaç duymaması, “normal” insanlardan oluşan kitlelerin iyiyle kötü arasında ayırım yapamamasından, yargı yoksunluğundan kaynaklanıyor olmasıdır.

Eichmann Davası, ahlaki ve politik yargının insan yaşamındaki merkezi önemini düşünmesine vesile olarak, Arendt’in hayatında önemli bir dönüm noktası olur.³⁹⁵ Arendt, Eichmann karakterinde şahit olduğu “düşüncesizlik” ve “sıradanlık” hali ile onun düşünme ve yargılama yetisini yitirmiş olması üzerinden kendine şu soruyu sorarak ahlaki ve politik yargı üzerine düşünmeye başlar: “İyi ve kötü sorunu, iyiyi kötüden ayırdedebilme yetimiz düşünme yetimizle bağlantılı olabilir mi?...düşünme faaliyeti insanı kötölük yapmaktan alıkoyan koşullar arasında yer alabilir mi?”³⁹⁶ Bundan sonra Arendt felsefeye yönelecek, çalışmalarının odak noktasını ahlaki ve politik yetiler olarak yargı yetisiyle düşünme yetisi arasındaki karşılıklı ilişki oluşturacaktır.

söyler. Bu hararetili tartışmanın en büyük nedeni, Arendt’in kitapta, soykırım sırasında Yahudi liderlerin ve *Judenräte* denilen Yahudi konseylerinin Nazilerle işbirliği içinde olduğunu iddia etmesidir. Bkz. a.g.k., 282-283. Richard Bernstein da raporun *New Yorker*’da daha yayınlanır yayınlanmaz büyük bir skandala yol açtığından, Arendt’in bir anti-Siyonist ve antisemitik olmakla suçlandığından, hatta bazı çok yakın arkadaşlarının bile Arendt’le ilişkilerini kestiklerinden bahsetmektedir. Bkz. Richard BERNSTEIN, “The Banality of Evil’ Reconsidered”, 297.

³⁹³ Seyla BENHABIB, “Arendt’s Eichmann in Jerusalem”, 74 ve ayrıca bkz. (8), BENHABIB, 176.

³⁹⁴ Julia KRISTEVA, **Hannah Arendt**, Çev. Ross Guberman, 149.

³⁹⁵ Bkz. (10), MCGOWAN, 96.

³⁹⁶ Bkz. (25), ARENDT, 5.

3.2.3.2. Politik Yargı, Genişletilmiş Zihniyet ve Kamusal Alan

Arendt, yaşamının son yıllarını zihnin yaşamını ilgilendiren düşünme (thinking), istenç (willing) ve yargı yetisi (judgment) üzerine düşünerek geçirmiştir. 1961'den itibaren üzerinde çalıştığı *Zihnin Yaşamı* isimli kitabının “Düşünme” ve “İstenç”e ayrılan birinci ve ikinci bölümlerini tamamlamakla birlikte Arendt, üçüncü ve en önemli bölüm olarak kabul edilen “Yargı”yı tamamlayamadan 1975 yılında ölür. Bu bölümle ilgili geriye, birinci ve ikinci bölümün içine serpiştirilmiş düşünceler dışında, Arendt'in 1970 yılında New School for Social Research'de verdiği, daha sonra Ronald Beiner tarafından *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler* adı altında toplanan derslerin notları, “Thinking and Moral Considerations” adlı makale ve *Geçmişle Gelecek Arasında* adlı kitapta biraraya getirilen “Kültürdeki Bunalım” (The Crisis in Culture) ile “Hakikat ve Politika” (Truth and Politics) adlı iki makale kalır.³⁹⁷ Arendt'in yargıyla ilgili düşüncelerine dair ikincil literatür de, sözü edilen bu makalelerden ve Beiner'in derleyerek yorumlayıcı bir makaleyle birlikte bastığı ders notlarından beslenmektedir. Aşağıda, “Thinking and Moral Considerations” hariç adı geçen eserlerden yararlanılarak, Arendt'te yargı yetisinin genel niteliklerine değinilecek, Arendt'in Kant'ın estetik yargısını politikleştirerek Lisa Disch'in deyişiyle “yaratıcı bir şekilde kendine malettiği”³⁹⁸ “genişletilmiş zihniyet” (enlarged mentality) kavramı üzerinde durulacaktır. Daha sonra Arendtçi yargı anlayışının tutarsızlığı olarak kabul edilen tartışmalar ele alınacaktır.

3.2.3.2.1. Genişletilmiş Zihniyet:Başkalarının Perspektifinden Düşünmek

Yargı, Arendt'e göre insanın zihni yetilerinin en temel ve en politik olanıdır.³⁹⁹ Arendt'in “...doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırma yetisi” olarak tanımladığı yargı, düşünceyi görünümler dünyasında açığa çıkartan, görünür kılan bir

³⁹⁷ Bkz. (383) D'ENTREVES, 245-246.

³⁹⁸ Bkz. (19), DISCH, 151. Kavramın İngilizcesi: “creative appropriation”.

yetidir. Düşünmeyi yalnızlık gerektiren bir iş değil kendi kendimizle diyalog halinde olduğumuz, iki-içinde-bir olduğumuz bir faaliyet olarak değerlendiren Socrates'i ve yine düşünme faaliyetini "kendi'yle konuşma" ve "içsel bir dinleme" hali olarak tanımlayan Kant'ı takiben Arendt de, düşünmenin "sessiz bir diyalog" şeklinde ilerlediğini söyler.⁴⁰⁰ Yargı ise Arendt'in tabiriyle "ben (me) ile kendi (myself) arasında geçen bir diyalog değildir; kendini daima...önceden tanıdığı ve sonunda mutlaka belli bir anlaşmaya varmak zorunda olduğu birileriyle öngörölmüş bir iletişim içinde bulur."⁴⁰¹ Bu açıdan düşünme ve yargı, birbirinden tamamen farklı ama aynı zamanda çok ilişkili iki zihinsel etkinliktir. Düşünme de yargı gibi özünde çoğul bir etkinlik olmakla birlikte, yalnızlık gerektirir ve ancak cisimleşmek için kamusalığa ihtiyaç duyar. Yargı ise varolmak ve geçerliliğini ispat etmek, tarafsız olabilmek için başkalarının varlığına ve düşüncelerine, kamusalığa muhtaçtır. Yargı gücü bir yandan düşünme etkinliğini gerektirirken, diğer yandan da aktüel değil ama "potansiyel bir kamusalık içinde"⁴⁰² başkalarının bakış açısından düşünebilmeyi, olayları başkalarının perspektifinden görebilmeyi gerektirir. Kant'ın *Yargının Eleştirisi*'nde (Critique of Judgment) "genişletilmiş zihniyet" olarak adlandırdığı bu yeti, kişinin sadece "kendi" ile anlaşma halinde olmasından değil, "başkalarıyla potansiyel bir anlaşma" içinde olmasından, "kendini başka herkesin yerine koyarak düşünebilmesinden kaynaklanır.⁴⁰³

Hem Kant'a hem de Socrates'e göre eleştirel düşünce ve yargı kendini başkalarının huzurunda açık ve özgür bir sınamaya tabi tutar. Böyle bir kamusallaşma ve sınaama olmaksızın, ne bir düşünce ne de bir kanaat oluşturmak mümkündür. Tekrarlanabilen deneylerle geçerliliği ispat edilebilen bilimsel hakikatlerden farklı olarak felsefi hakikatin ve yargının tek geçerlilik kriteri, bu

³⁹⁹ Bkz. (17), ARENDT, 262 ve bkz. (17), ARENDT, 221.

⁴⁰⁰ Bkz. (123), ARENDT, 40 ve bkz. (25), ARENDT, 185-187. Ayrıca Sokratik düşünmenin yalnız değil çoğul bir etkinlik olduğu konusunda bkz. (29), ARENDT, 87-88.

⁴⁰¹ Bkz. (17), ARENDT, 261-262 ve (17), ARENDT, 220.

⁴⁰² Arendt "potansiyel kamusalık"la, yargıda bulunurken halihazırda orada bulunmayan kişiler oradaymış gibi düşünmeyi kastetmektedir. Yani yargılarken, yalnız olsak bile kendimizle ve hayal gücümüzde canlandırdığımız kişilerle kamusal bir tartışma içine gireriz. Arendt'e göre bu konum, Kant'ın "dünya yurttaşı"nın konumudur. Zira dünya yurttaşı da gerçek anlamda bir dünya hükümetinin yurttaşı değil, fiziksel olarak tek bir coğrafya üzerinde bulunmakla birlikte, tüm dünyayı düşünebilen, tüm dünya için sorumluluk hissedebilen kişidir. Bkz. (123), ARENDT, 43-44.

sebeple, “genel iletilebilirlik” (general communicability) ilkesidir. İletilebilirlik, en genel ifadeyle, bir aleniyet içinde fikir alışverişinde bulunabileceğimiz, iletişim kurabileceğimiz bir insan topluluğu gerektirir. Bunun dışında iletilebilir bir yargı, savunduğumuz fikirlerin belli bir açıklık ve hesap verilebilirlik taşımasını da gerektirir. Buna göre, görüşlerimizi ispat etme zorunluluğumuz olmamakla birlikte, böyle bir kanaate nasıl ve hangi sebeplerle vardığımızın hesabını verebilmeliyizdir. Dolayısıyla bir kanaatin iletilebilir olması, o kanaatin özçıklarından ve ilgilerden arınmış, kişinin öznel koşullarını ve çıkarlarını aşarak kamu içinde savunulabilir, tartışılabilir hale gelmiş olması demektir.⁴⁰⁴ Bu da yargının topluluğun sağduyusuna (common sense ya da *sensus communis*) hitap etmesi anlamına gelir.

Sağduyuyu Kantçı anlamıyla “ortak duyu” (community sense) olarak tanımlayan Arendt, topluluğun sağduyusu dikkate alınmaksızın oluşturulan bir yargının geçerliliğinin olmayacağını söyler.⁴⁰⁵ Zira daha önce de belirttiğimiz gibi bir yargının geçerlilik ilkesi kamusalıktır ve sağduyu da bu ilkeyi sağlayan tek insani duyudur. Beş duyumuz tamamen bireysel iken, sağduyu tamamen başkalarıyla birlikte yaşıyor ve ortak bir dünyayı paylaşıyor olmaktan kaynaklanır. Bu durumda sağduyulu bir yargı, tek başına değil, topluluktaki diğer insanlarla iletişim içinde ve onların da bakış açıları dikkate alınarak oluşturulmuş genişletilmiş bir zihniyeti temsil eder. Arendt’e göre sağduyumuz azaldığında ortak dünyaya, ortak meselelere olan ilgimizi yitiririz ki, bu durum kamusal alanın daralmasına, başkalarıyla biraraya geldiğimiz mekânların yok oluşuna ve nihayetinde de yargı yetisinin yok oluşuna tekabül etmektedir.⁴⁰⁶ Bu sebeple, yargı yetisi Arendt’te kamusal alanın ve politikanın ahlakî temelini oluşturur.

Geçerliliğini kamusalığa ve sağduyuya borçlu olan yargı, tarafsızlığını genişletilmiş zihniyete borçludur. Yargıda bulunurken başkalarının bakış açılarından düşünerek onların olası yargılarını hesaba katmayı, yani genişletilmiş zihniyeti

⁴⁰³ Bkz. (17), ARENDT, 261 ve (17), ARENDT, 220.

⁴⁰⁴ Bkz. (123), ARENDT, 40-42.

⁴⁰⁵ A.g.k., 72.

⁴⁰⁶ Bkz. (22), ARENDT, 304.

mümkün kılan şey hayal gücüdür. Hayal gücü, Arendt'in Kant'tan alıntılanarak yaptığı tanıma göre, “olmayı var kılma yetisi”, “olmayan bir nesneyi sezgisel olarak temsil etme yetisi”dir.⁴⁰⁷ O sırada orada bulunmayan kimselerin olası kanaatlerini ve bakış açılarını kafamızda canlandırarak hesaba katmak, ancak hayal gücü sayesinde mümkün olur. Arendt, hayal gücü yardımıyla başka insanların duruş noktalarından düşünme deneyimini, yani genişletilmiş zihniyeti “ziyaret” (visiting) metaforuyla karşılamaktadır.⁴⁰⁸ İnsanın hayal gücünü başka zihinleri ziyaret edecek ve onların düşüncelerini de kendi yargısında temsil edebilecek şekilde eğitmesine dayanan bu yeti sayesinde, bize aşına olmayan kişilerle ilgili meselelere bile kendi meselemizmiş gibi yaklaşabiliriz. Ziyaret, asla yerine geçemeyeceğimiz biriyle kendi aramızda kurduğumuz bir ilişki, bir iletişimdir. Dünyanın başkalarının gözünden nasıl görüldüğünü, başkalarının gözlüklerini takarak değil, yine kendi gözlerimizle anlamının yoludur. Dolayısıyla “ziyaret” bize, kendi dünyamıza tamamen yabancı olan farklı insanların dünyalarıyla aramızdaki mesafeyi kapatma ve Lisa Disch'in tabiriyle “konumlanmış bir tarafsızlık” (situated impartiality) içinde yargılama olanağını sağlar. Bu “konumlanmış (tarafli/yanlı) tarafsızlık”, soyut, evrensel bir standarda referans vererek yargıda bulunmak değil, birbirinden farklı pek çok duruş noktasından aynı anda ama hem de kendin gibi kalarak düşünebilmek ve yargılayabilmektir.⁴⁰⁹ Bu sayede dünyanın hiç de alışık ve aşına olmadığımız farklı yönlerinin farklı bakış açılarından nasıl görüldüğünü kendimiz gibi kalarak anlama imkanı buluruz.

“Ziyaret”in empati olarak bildiğimiz kendini başkası yerine koymak ve onun bakış açısını benimsemekten çok farklı olduğunu söyleyen Arendt'e göre,

⁴⁰⁷ Bkz. (123), ARENDT, 65, 66 ve 79. Arendt 1953 yılında yayınlanan “Anlama ve Politika” (Understanding and Politics) adlı makalesinde hayal gücünün, bir yandan nesnelere ve olayları bize yakınlaştırarak anlamayı mümkün kıldığını söylerken, diğer yandan da yargıda bulunmamız için gerekli mesafeyi sağladığını belirtir. Bkz. Hannah ARENDT, “Understanding and Politics”, *Partisan Review*, 20, 1953: 392'den aktaran Ronald BEINER, “Hannah Arendt on Judging”, 95. Arendt'in bu hayal gücü tanımı tıpkı *İnsanlık Durumu*'nda yaptığı kamusal alan tanımına benzemektedir: “Kamusal alan, her şeyden önce ‘ara-da (in-between) olan, insanları birbirine bağlar bir yandan da birbirinden ayıran...” ortak dünyamızdır. Bkz. (22), ARENDT, 96. Bu noktada, genişletilmiş zihniyet perspektifinden bakarsak, hayal gücünün de bir tür zihni kamusal alan olduğu söylenebilir.

⁴⁰⁸ A.g.k., 43.

⁴⁰⁹ Bkz. (19), DISCH, 158-163 ve 168-171.

genişletilmiş zihniyet genel, tarafsız bir duruş noktasını temsil etmektedir.⁴¹⁰ “Temsili düşünce” olarak da adlandırılan bu genişletilmiş zihniyet ya da ziyaretler sayesinde kişi, “kimliğini/tamlığını yitirmeden” düşünebilecek ve bunu yaparken de mümkün olduğu kadar çok insanın bakış açısını zihninde canlandırmaya çalışacaktır:

“Bir meseleyi zihnimde tartarken ne kadar çok insanın bakış açısını kafamda canlandırır ve şayet onların yerinde olsaydım nasıl hissedeceğimi ve düşüneceğimi ne kadar iyi tahayyül edebilirim, temsili düşünce yetim de o kadar güçlenecek, nihai vargılarımın, yani görüşümün geçerliliği de o kadar fazla olacaktır. İnsanların yargıda bulunmasını mümkün kılan ‘genişletilmiş zihniyet’te söz konusu olan bu yetidir.”⁴¹¹

Arendt’in Kant’ın estetik eleştirisinden yola çıkarak temelini genişletilmiş zihniyet üzerine kurduğu böyle bir politik yargı anlayışı, Kant’ın *Yargının Eleştirisi*’nde sınıflandırdığı *belirleyici* (determinant) yargı ve *düşünümsel* (reflective) yargıdan ikincisine dayanmaktadır. Belirleyici yargı, tikeli halihazırda verili olan evrensel ilişkisi içinde ele alarak vardığımız bir yargı türüdür. Düşünümsel yargı ise, evrenselin verili olmadığı, tikel bir durumdan yola çıkarak evrensel varmamızı sağlayan yargıdır ve “örneksel geçerlilik” (exemplary validity) taşır.⁴¹² Arendt’e göre politikayı ilgilendiren de tikel örneklerden tümele ya da evrensel varmaya yarayan, politik yargının koşulunu oluşturan bu düşünümSELLİKTİR. Zira politikanın alanı, insanın bu dünyada her zaman yeni başlangıçlarda bulunma yetisine sahip olması nedeniyle öngörülemez, sürprizlerle dolu bir alandır ve bu alan her zaman tikelliklere, tarihsel açıdan ilklere açıktır. Örneğin Fransız Devrimi böyle bir ilk’i temsil eder. Bu olgu karşısında yargı, daha önce varolan bir evrensel gönderme yapamaz çünkü böyle bir evrensel mevcut değildir.⁴¹³ Yargıya, ancak olgunun tikelliği gözönünde bulundurularak, genişletilmiş bir düşünmeyle varılabilir.

⁴¹⁰ Bkz. (123), ARENDT, 43-44.

⁴¹¹ Bkz. (17), ARENDT, 290 ve (17), ARENDT, 241.

⁴¹² Bkz. (383), D’ENTRÈVES, 250-251, Cem DEVECİ, “Siyasetin Sınırı Olarak Kamusalılık: Arendt’in Kant’tan Çıkarsadıkları”, 106 ve “örneksel geçerlilik”e Arendt’in verdiği bir örnek için bkz. (123), ARENDT, 76-77.

⁴¹³ Bkz. (412), DEVECİ, 107.

Politikanın alanına hakim olan tikelliklerin genişletilmiş bir zihniyet için gözönünde bulundurulmasıyla, genel bir bakış açısı elde edilir. Bu bakış açısı, aynı zamanda tarafsız, özçıklarından arınmış bir bakış açısıdır. Kant yargıda bulunmak için böyle bir bakış açısının gerekli olduğunu söylese de, böyle bir bakış açısı sayesinde edindiğimiz bilgeliği (wisdom) politik yaşama hakim olan tikelliklere nasıl uyarlayacağımızı, yani nasıl eyleyeceğimizi söylemez. Bu noktada Arendt, pek çok yorumcunun kendisi için sorduğu soruyu Kant için soracaktır: “Genel bakış açısı, seyircinin bakış açısı mıdır?”⁴¹⁴ Arendt’in yargı teorisine yönelik eleştirilerin kaynağında yer alan bu soru, düşünürün teorisinin merkezine eyleyeni mi (politika) yoksa seyirciyi mi (düşünmeyi) koyduğu konusu, pek çok farklı yorumcu tarafından hâlâ tartışılmaktadır.

3.2.3.2.2. Eyleyen mi Seyreden mi?: Yargı Yetisi Hakkındaki Tartışmalar

Ronald Beiner başta olmak üzere pek çok teorisyen, Arendt’in iki farklı yargı teorisi olduğunu ileri sürmektedir.⁴¹⁵ Buna göre, Arendt’in yapıtlarında tarihsel bir kırılmanın işaretini veren Eichmann Davası’ndan itibaren Arendt’in yargıyla ilgili düşünceleri politikadan felsefenin alanına kaymış; kamusallık içinde oluşan kanaatlerin ortaklaşması sonucu ortaya çıkan eyleyenin politik yargısı, “...insanî meselelerin oluşturduğu manzaranın anlamını çözmeye çalışan seyircinin zihinsel faaliyeti”ne dönüşmüştür.⁴¹⁶ Bu, Arendt’in politik bir yargı anlayışından Kantçı bir yargı anlayışına geçişini temsil etmektedir. Birinde öznesi eyleyen, diğerinde ise seyreden olan bu iki farklı görüş birbiriyle çelişmekte ve Arendt’in düşünce serüveninde bir tutarsızlığın göstergesi olmaktadır.

⁴¹⁴ Bkz. (123), ARENDT, 44.

⁴¹⁵ Bkz. (407), BEINER, 91. Richard Bernstein, Maurizio Passerin D’entreves, John McGowan da Beiner gibi Arendt’in iki farklı ve birbiriyle çelişkili yargı teorisi olduğunu düşünmektedirler. Bkz. Richard BERNSTEIN, “Judging-the Actor and the Spectator”, 221; (383), D’ENTREVES, 246; (10), MCGOWAN, 111.

⁴¹⁶ Bkz. (415), BERNSTEIN, 221.

Beiner'e göre Arendt'in yargıyla ilgili düşünceleri 1970'ten itibaren yeni bir yönelime girmiştir. 1971'de yazdığı "Thinking and Moral Considerations" adlı makaleye kadar Arendt'in yargıyı *vita activa*'nın perspektifinden, eyleyenin kamusal alandaki konuşma, müzakere, hareketle ele aldığını söyleyen Beiner, bu tarihten itibaren vurgunun zihnin yaşamına, tarihçinin ve hikâye-anlatıcısının yani seyircinin geçmişe dönük yargısına kaydığını belirtmektedir. Bu sebeple, Arendt'in yargı teorisini "erken dönem" ve "geç dönem" düşünceleri olmak üzere iki safhada ele alır. Arendt'in erken dönem düşüncelerinde yargı, politik yaşamın bir unsuruyken; geç dönem düşüncelerinde zihnin faaliyetlerinin bağımsız bir parçasından ibarettir. Yargı artık ilk elden olayları deneyimleyen eyleyenin algı ve kanaatlerine değil, olayları zihninde, hayal gücünün yardımıyla canlandıran ve değerlendiren seyircinin düşüncelerine bağlıdır. Beiner'in Arendt yorumuna göre "...başkalarıyla birlikte eyleyen insan, kendi başına yargıda bulunur...Bir kimse yargıda bulunurken gerçek kişilerin gerçek yargılarını değil, hayal edilmiş bir Öteki'nin *olası* yargılarını tartar."⁴¹⁷ Yani genişletilmiş zihniyet o anda orada olmayanların *olası* bakış açılarının göz önünde bulundurulmasıdır. Kamusal alanda gerçek bir varoluşa tekabül etmeyen ve reel olarak başkalarının bulunuşunu gerektirmeyen yargı, bu haliyle zihinsel ve bireysel bir faaliyet olarak karşımıza çıkar. Beiner'in Arendt'te yargının politik niteliğini kaybettiği yönündeki iddiası da buradan beslenmektedir. Beiner'e göre Arendt, Kant'ı politik yargı teorisinin kaynağı olarak seçmekle, daha önce "Hakikat ve Politika" ile "Kültürün Krizi" makalelerinde çizdiği çerçevenin dışına çıkarak yargıyı politikadan koparmıştır. Önceden kamusal alanda eyleyenlerin politik müzakere ve eylemleri yoluyla oluşturdukları kanaat ve temsili düşüncelerle bağlantılı bir şekilde ortaya çıkan yargı yetisini Arendt, *vita contemplativa*'nın ancak yalnızlık içinde mümkün olabilen yargı yetisi uğruna terketmiştir.⁴¹⁸

Beiner'in Arendt'in Kant derslerinden yola çıkarak yaptığı bu yorumlara bir çok itiraz gelmiştir. Pek çok başka yorumcu, Arendt'in birbiriyle çelişkili iki ayrı yargı teorisi olduğunu reddederek, eyleyenin ve seyircinin bakış açısından yargı

⁴¹⁷ Bkz. (407), BEINER, 91-92.

yetisinin birbirini tamamladığını iddia etmektedir. Buna göre, Beiner, Bernstein ve diğerlerinin iddialarının aksine, Arendt'in seyirci üzerine yaptığı vurgu, yargı düşüncesinin depolitizasyonuna işaret etmemekte, onun bu yeni görüşleri önceki düşüncesiyle bir kopuş anlamına gelmemektedir.⁴¹⁹ Zira Arendt'te seyirci, Kant'ta olduğu gibi pasif, olayları dışarıdan seyreden, müdahil olmayan bir konumda değildir; tersine başkalarının perspektifinden düşünme yetisiyle aktif ve çoğulluk içinde kanaat oluşturarak yargılayan politik bir öznedir. Arendt'te yargı hiçbir zaman kamusal niteliğini yitirmemiş, dolayısıyla her zaman politikayla ilişkili bir yeti olmuştur.⁴²⁰

Arendt'i bu şekilde yorumlayan ve Arendt'in Kant yorumunu bir "yaratıcı kendine mâletme" olarak değerlendiren Lisa Disch, Arendt'in yargıyla ilgili düşüncelerinde eskiye nazaran bir değişiklik olduğunu kabul etmektedir. Kant dersleriyle Arendt'in, eskisiden farklı olarak kamusallığı zihne taşıdığını söyleyen Disch'e göre, Arendt yargı için zihinde farazî bir kamusal alan yaratmıştır. Asıl sorun bu noktada, bu farazî kamusal alanın çoğulluk taşıyıp taşımadığında kitlenir. Bu soruya Disch, kendi adına olumlu cevap verir; zira temsili düşünce yargının kamusallığını ve çoğulluğunu garanti etmektedir.⁴²¹ Kant'ın *Yargının Eleştirisi*'nde yazdıklarına bakılırsa, temsili düşünce oluşturabilmek için bir kimse, verili durumun kısıtlı koşullarından kendini soyutlamak zorundadır. Böyle bir soyutlamanın Arendt'in çok eleştirdiği Arşimed noktasına bir tür geri dönüş olacağını söyleyen Disch, Arendt'te genişletilmiş zihniyetin soyutlamayı değil tikellikleri tek tek dikkate almayı, mümkün olduğunca çok bakış açısını aynı anda temsil edebilmeyi gerektirdiğini belirtmektedir. Bu sebeple böyle bir yargının apolitik olarak nitelendirilmesi mümkün değildir. Bununla ilişkili olarak Arendt'in seyirci ile ilgili düşüncelerinin de apolitik olarak değerlendirilemeyeceğini söyleyen Disch,

⁴¹⁸ A.g.m., 138-139.

⁴¹⁹ Bu görüşler için bkz. Dianna TAYLOR, "Hannah Arendt on Judgment: Thinking for Politics", 151-164; (16), HANSEN, 209-217 ve (19), DISCH, 5. Bölüm.

⁴²⁰ Bkz. (16), HANSEN, 211. Ayrıca bkz. 6. Bölüm 35. dipnot.

⁴²¹ Bkz. (19), DISCH, 164.

seyircinin yargısının topluluğun sağduyusuna bağlı olduğunun ve dolayısıyla da bu yargının yalnızlık gerektiren bir etkinlik olmadığını altını çizer.⁴²²

Phillip Hansen'e göre ise, Arendt her ne kadar son dönemlerinde eski politik zemininden daha bireysel ve felsefi bir zemine kaymış olsa da, yargı yetisinin her zaman genişletilmiş zihniyete dayanması gerektiğini söyleyerek yargıyı asla kamusalıktan koparmamıştır. Genişletilmiş zihniyet, Kant'a göre tarafsız bir seyircinin varlığını gerektirmektedir. Hansen'e göre Arendt'le Kant tam bu noktada ayrılmaktadır. Kant'ın seyircisi, politik açıdan pasifken, Arendt'te seyirci eylemde bulunmasa bile diğer seyircilerin kanaatlerine bağlılığıyla politiktir.⁴²³ Arendt Kant'la, eyleyen ile seyirci arasındaki uçurumun, temelini sağduyudan alan bir yargı yetisiyle kapatılabileceğini keşfetmiştir. Kant hiçbir yapıtında eylemle ilgilenmemiş olmasına rağmen, Arendt onda bu ışığı görerek Kant'ın "yazılmamış siyaset felsefesi"nin⁴²⁴ peşine düşmüştür. Bu noktada Hansen de Disch gibi Arendt'in Kant'ın görüşlerini olduğu gibi benimsemediğini, düşünürün Kant'ı politikleştirdiğini düşünmekte, Beiner'in "erken" ve "geç" dönem tasnifine katılmamaktadır.⁴²⁵

Arendt'in Kant üzerine verdiği derslere baktığımızda ise Beiner'in yorumundan ziyade Disch ve Hansen'in yorumuna katılmak daha doğru gözükmektedir. İlk önce metinde Beiner'in Arendt'in genişletilmiş zihniyet anlayışı olarak ileri sürdüğü tanımın aslında Kant'ın *Yargının Eleştirisi*'nde yaptığı genişletilmiş zihniyet tanımı olduğunu görürüz. Arendt genişletilmiş zihniyeti Kant'tan şöyle aktarır:

⁴²² A.g.k., 152-153.

⁴²³ Dianna Taylor ise Kant'ın da Arendt'in de seyirciyi insani meselelerin dışında konumlandırımı söyler. Kant ve Arendt'in asıl ayrıştığı nokta, Kant yargıda formel bir tarafsızlığı savunur, hakkında yargıda bulunulan nesnenin ya da kişilerin özgüllüklerini dikkate almazken; Arendt'in tikelliklere kendi biriciklikleri içinde önem vermesi ve genişletilmiş zihniyetin bu biricikleri tek dikkate almasıdır. Dolayısıyla Kant'ın tarafsız yargısı, Taylor'a göre, Arendt'in çoğulluk nosyonuyla asla uyuşmayacak bir evrenselliğin kıyısında durmaktadır. Bkz. (419), TAYLOR, 162-163.

⁴²⁴ Bkz. (123), ARENDT, 7 ve 19.

“(Genişletilmiş zihniyet) diğerlerinin gerçek/aktüel değil olası yargılarıyla kendi yargılarımızı karşılaştırarak ve kendimizi herhangi bir kişinin yerine koyarak sağlanabilir.”⁴²⁶

Arendt, eleştirel düşüncenin (ve tabii genişletilmiş zihniyetin) Kant’ta, yalnız bir etkinlik olmakla birlikte kendini diğerlerinden koparmadığını söyler. Yalnızken bile düşünce, hayal gücü vasıtasıyla, o an orada bulunmayanları oradaymış gibi temsil edebilmektedir. Dolayısıyla hayal gücü potansiyel olarak kamusal olan bir alanda hareket etmekte, başkalarının zihinlerini ziyaret etmektedir.⁴²⁷ Ancak dediğimiz gibi, bu düşünceler Arendt’e değil Kant’a aittir.

Kant’ın genişletilmiş zihniyetle ilgili düşüncelerini takiben Arendt, Kant’ta seyirci ve eyleyen arasındaki ayrımı anlatmaya başlar. Kant’a göre seyirci, olaylar sırasında eyleyenin farkedemediği pek çok şeyin anlamını keşfedebilir. Tarafsızlığı, eyleme katılmıyor oluşu, ona bu duruşu temin eder. İzleyici, bütünü tamamıyla görmesini sağlayacak bir konuma sahiptir. Eyleyen ise oyunun bir parçası olarak, oyunun içinde kendi rolünü icra etmek zorundadır ve sırf bu yüzden taraflıdır. Kant’a göre oyunun dışında bir konuma çekilmek yargının olmazsa olmaz koşuludur. Öte yandan, eyleyenin asıl ilgilendiği yargı değil, başkalarının kanaatleri yani *doxa*’dır. *Doxa*’nın hem “ün, şan” hem de “kanaat” anlamına geldiğini söyleyen Arendt, eyleyenin başkalarının kanaatleri vasıtasıyla ün elde ettiğini, başkalarına nasıl görüldüğünün onun için çok önemli olduğunu belirtir. Eyleyenin bu şekilde seyircilerin kanaatlerine bağımlılığı, özerk davranamaması, yargıda seyircinin daha üstün bir konum elde etmesiyle sonuçlanmıştır.⁴²⁸

Kant’ın seyirciye eyleyen karşısında bahsettiği üstün konum konusunda Arendt, kafamızda soru işareti uyandıracak şöyle bir yorum yapar:

⁴²⁵ Bkz. (16), HANSEN, 210-214.

⁴²⁶ Immanuel KANT, **Critique of Judgment**, 40’tan aktaran (123), ARENDT, 43.

⁴²⁷ A.g.k., 43.

“...-neler olup bittiğini eyleyen değil yalnızca seyirci bilir- bu nosyon dağlar taşlar kadar eskidir ve aslına bakılırsa, felsefenin en eski, en kat’i nosyonlarından biridir. Tefekküre dayalı yaşamın üstünlüğü konusundaki tüm görüşler, anlamın (ya da hakikatin) yalnızca kendilerini eylemden geri çekenlere malum olacağı yönündeki bu eski anlayıştan kaynaklanmaktadır.”⁴²⁹

Arendt’in Batı felsefi geleneğinin sıkı bir eleştirmeni olduğu dikkate alındığında, bu alıntıdaki gelenek eleştirisi de gözden kaçmayacaktır. Yani aslında Arendt, Kant’ın seyirci ile eyleyen arasında yaptığı ve seyredeni ayrıcalıklı kıldığı ayırımın köklerinin Batı felsefi geleneğine içkin bir anlayış olduğunu belirterek, bu ayrıma bir eleştiri yöneltmektedir. Lisa Disch de Beiner’in Arendt yorumunu eleştirirken benzer bir noktadan hareket etmektedir. Disch’e göre Beiner, Arendt’in yapıtlarında ifade ettiği, Batı felsefi geleneğinden kopma gerekliliği fikrini göz ardı eder. Zira seyirciyi tarafsız, soyut ve kamusal alandan elini eteğini çekmiş bir filozofmuş gibi algılamak, bu geleneğin eylem karşısında yücelttiği tefekkürün ekseninde hareket etmek anlamına gelmektedir. Disch’e göre, Arendt’in politikayla alakası olmayan bir seyirciyi yargının asıl öznesi konumuna getirdiğini iddia etmek, düşünürü çok eleştirdiği Batı felsefi geleneğinin yörüngesine sokmak demektir.⁴³⁰

Metnin ilerleyen sayfalarında ise Arendt, bu sefer, Kant’ın beğeni yargısından ve beğenin in iletilebilirliğinden yola çıkarak kamusal alanın eyleyenler ya da sanat bağlamında sanatçılar değil, seyirciler ve eleştirmenler tarafından kurulduğunu söyler. Ancak bu eleştirmen ve seyirciler her bir eyleyenin, imalatçının ya da sanatçının içinde oturmaktadır. Zira eleştirel bir yargı yetisine sahip olmaksızın eyleyenler ve sanatçılar seyircilerden izole olacaklardır.

“Seyirciler yalnızca çoğul olarak varolurlar. Seyirci eylemde bulunmaz fakat her zaman diğer seyircilerle ilişki

⁴²⁸ A.g.k., 54-55 ve ayrıca bkz. (25), ARENDT, 93-94.

⁴²⁹ Bkz. (123), ARENDT, 55.

⁴³⁰ Bkz. (19), DISCH, 143.

İçindedir....(seyircinin imalatçı/sanatçı ya da eyleyenle) ortak olan yetisi yargı yetisidir.”⁴³¹

Arendt'in yargı yetisini hem seyredene hem de eyleyene mal ettiği bu satırlarla birlikte, seyircinin aynı zamanda her bir eyleyenin içinde bulunan yargılayıcı göz olduğunu ileri sürmesi, Arendt'in yargı teorisinin merkezinin eyleyenden seyirciye kaydığı ve apolitikleştiği görüşünü boşa düşürmektedir. Arendtçi yargının, düşünürün geç dönem eserlerinde politikadan koptuğunu düşünen Beiner'in aksine Arendt, içinde yaşadığımız toplumun bir üyesi olarak sağduyumuzla yargıda bulunduğumuzu üstüne basarak tekrarlar. Bu sağduyu sayesinde diğer insanlarla paylaşabileceğimiz, iletilebilir yargılarda bulunabiliriz. Bu açıdan Arendt, yargının eylemin alanından geri çekilişinin filozofun inzivaya çekilişinden çok farklı olduğunu söyler zira “yargı görünüm alanını terketme(yecek), orada aktif olarak yer almak yerine bütün hakkında düşünebileceği ayrıcalıklı bir konuma çekil(ecektir).”⁴³²

Her ne kadar Arendtçi yargı kuramının kamusallıkla ilişkisini muhafaza ettiği ve dolayısıyla apolitikleşmemiş olduğu iddia edilebilirse de, son olarak teorik zeminde değil ama pratik yaşamda Arendt'in düşüncelerinin tatmin edici olmadığını ileri süren Nancy Fraser'ın eleştirisine değinmek yerinde olacaktır. Fraser, yargı meselesinin adalet sorunundan ayrılmayacağını iddia ederek, Arendt'in “toplumsal”ın sınırları dahilinde görerek politikanın alanından dışladığı bir mevzunun –adaletin- yargıyla göbekten bağlı olduğunu söyler. Arendtçi yargının hakimiyet, ezilme ve adaletle ilgili sorunlardan kopuk olduğunu söyleyen Fraser, yargıda bulunurken aslında herkesin bu ezilme ve hakimiyet eksenini üzerinde söylemsel, kurumsal, toplumsal ve yapısal olarak kurulmuş belli bir konumdan yargıda bulunduğunu Arendt'in göz ardı ettiğini belirtir. Fraser'a göre “yargıyı adaletten soyutlayarak tartışmak eğer sahtekarlık değilse, yan çizmek anlamına gelmektedir.”⁴³³

⁴³¹ Bkz. (123), ARENDT, 63.

⁴³² Bkz. (25), ARENDT, 94.

⁴³³ Nancy FRASER, “Communication, Transformation, and Consciousness-Raising”, 174-175.

Elbette Arendt'in yargıyla ilgili düşünceleri gündelik pratik hayata yönelik değil, daha çok normatif ve felsefi düzlemde kalan düşüncelerdir. Düşünürün Kant'ın estetik yargısını yeniden yorumlayarak ve onu kendi düşüncesine yaratıcı bir şekilde ikmal ederek oluşturduğu yargı teorisi, temel olarak Eichmann Davası'nın üzerinde yarattığı etki sonucunda şekillense de, bu yönelim normatif bir tartışma düzleminde kalmıştır. Yine de bugün karşılaştığımız sorunları Arendt'in "ziyaret" ve "genişletilmiş zihniyet" kavramlarıyla düşünmenin, bizi ister istemez adalet ve sorumluluk konusuna götüreceğini ileri sürmek yanlış olmayacaktır. Yurttaşlıkla bağlantılı bir şekilde düşündüğümüzde de yargı, sadece kendi çıkarlarımızı dikkate alarak değil, tüm insanlık için genel bir sorumluluk hissederek, herkesin çıkarlarının ve ihtiyaçlarının seslendirilmesi gerektiğini düşünerek hareket etmek anlamına gelecektir. Tarafsız yargıda bulunmak, bu açıdan, sadece olaylara belli bir mesafeden, dışarıdan bir gözle bakabilmek değildir. Kendi çıkarlarımızı ön plana koymadan mümkün olduğu kadar çok kişinin bakış açısını temsil ederek yargıda bulunmaktır. Bu temsil sırasında ne salt bir eyleyen olarak olayların içinde kaybolmak, ne de salt bir seyirci olarak dışarıdan bir gözle olaylara seyirci kalmak yargı için yeterli olacaktır. Ancak, Disch'in belirttiği gibi "konumlanmış bir tarafsızlık" içinde, bir "dünya yurttaşı" olarak tüm insanlık için sorumluluk hissederek, hem aktif bir eyleyen hem de aynı zamanda tarafsız ve olaylara dışarıdan bakabilen bir seyirci olarak yargıda bulunmak, politik bir yeti olarak yargının toplumsal bir mesele olarak adalet ve eşitlik sorunuyla bağını kurmamıza yardımcı olabilir.

4. SONUÇ: GÜNÜMÜZDE ARENDTÇİ YURTTAŞLIK ANLAYIŞININ POLİTİK İMKANLARI

“...ve bana öyle geliyor ki düşünmeme hali –gaflet içindeki bir umursamazlık ya da dumura uğramış bir zihin ya da koflaşmış ‘doğrular’ı tasasızca terennüm eden bu hal- zamanımızın en bariz özellikleri arasındadır. O nedenle önerdiğim şey aslında çok basittir: Hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir.”⁴³⁴

“...Ne var ki, tarih kendi muammasını çözmüş olduğunu iddia edenleri her zaman yalancı çıkarmıştır.”⁴³⁵

Hemen hemen tüm eserlerinde insanı insan yapan, onu diğer canlı türlerinden ayıran bir faaliyet olarak eylem yetisini yücelten Hannah Arendt, eylemi tefekkür karşısında gözden düşüren felsefî geleneğe meydan okuyarak, yaşamı boyunca politikanın en üstün ve en insanî etkinlik olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Arendt’e göre hayatı yaşanmaya değer kılan şey, politikadır. Zira politika, tüm insanî faaliyetler içinde yalnız başınayken asla hayata geçirilemeyecek, mutlak biçimde çoğulluk gerektiren ve bize Canovan’ın deyişiyle “çaresiz hayvanlar olmadığımızı hatırlatan”⁴³⁶ tek etkinliktir. Belli bir zaman ve mekânda, halihazırda varolan insanî ilişkiler ağı içine doğan insanın politik eylemi, insanların ve bu insanlar arasındaki ilişkilerin tarihsel dokusundan etkilenir. Dolayısıyla insan eylemi, en otantik haliyle bile, yalın, tek başına ve etkileşimsiz bir eylem olmayacaktır. İnsan yaşamını anlamlı kılan da zaten, bu çoğulluk durumundan başka bir şey değildir:

“İnsanlar neyi yapar ya da bilir veya tecrübe ederlerse etsinler, onları, yalnızca haklarında söz edebildikleri ölçüde anlamlı kılabilirler...Ama çoğul halde bulunan insanlar, yani bu dünyada yaşadıkları ve hareket ettikleri ölçüde insanlar, yalnızca birbirleriyle konuşabiliyor oldukları için ve (o şeyi)

⁴³⁴ Bkz. (22), ARENDT, 32-33.

⁴³⁵ Seyla BENHABIB, “Giriş: Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu”, 11.

⁴³⁶ Bkz. (48), CANOVAN, 24.

birbirleri ve kendileri için anlamlı hale getirebiliyor oldukları içindir ki anlamlılığı tecrübe ederler.”⁴³⁷

Arendt, dünyada ve kendi içimizde olup bitenleri ancak onlar hakkında konuşarak insanîleştirebileceğimizi ve ancak bu konuşma esnasında insan olmayı öğreneceğimizi söyleyerek, insanlık koşulu olan çoğulluğa ve bu çoğulluk içinde icra edilen konuşma ve eylemin önemine dikkat çekmiştir.⁴³⁸ Arendt için yaşamı bu yolla anlamlı kılmak ne kadar önemliyse, başkalarının yapıp ettikleri ve kendi yaptıklarımız üzerine düşünmek, “ne yaptığımızı düşünmek” de bir o kadar önemli bir zihinsel etkinliktir. *İnsanlık Durumu*’nda Arendt’in değerlendirme dışı bıraktığı düşünme etkinliği, bu yüzden, Eichmann Davası’ndan itibaren onun düşüncesinin merkezine oturarak, daha sonra yazacağı *Zihnin Yaşamı*’nın ilk kitabının konusunu oluşturmuştur.

Düşünme ve yargı olmadan eyleme yetisinin karanlıkta yolunu kaybedeceğini, Eichmann’da olduğu gibi otomatikleşerek davranışa dönüşeceğini düşünen Arendt’e göre düşünme etkinliği, insanın kendiyle girdiği bir iç diyalogdur. Ancak bu iç diyalog da neticede insanın yaşam tecrübesinden doğar ve düşünürken insana bu yaşam tecrübesi kılavuzluk eder.⁴³⁹ Bu açıdan Arendt’te düşünme etkinliği asla, filozofların yaptığı gibi dünyadan elini eteğini çekerek, yalnızlık içinde gerçekleştirilen bir zihinsel faaliyet olamaz. Düşünen insan, bir filozof gibi işini profesyonel anlamda yapan bir kişi değil; eylem ve düşünmeyi, yani birbirinden tamamen ayrılmış gibi görünen iki etkinliği birleştiren, hem düşüncenin hem de eylemin alanında kendini eşit ölçüde evinde hisseden, politikanın alanından kaçmayan “insanlar arasında bir insan...yurttaşlar arasında bir yurttaş”tır.⁴⁴⁰ Yani Annabel Herzog’un deyişiyle bir “düşünür-yurttaş” (thinker-citizen)’tir.⁴⁴¹ Politik yaşamın koşulu olan çoğullukla ve kamusal alanla kuvvetli bir ilişki içinde bulunan “düşünür-yurttaş”ın düşüncesi, olayları başkalarının bakış açısından da görüp

⁴³⁷ Bkz. (22), ARENDT, 31.

⁴³⁸ Bkz. (103), ARENDT, 25.

⁴³⁹ Bkz. (17), ARENDT, 27 ve (17), ARENDT, 14.

⁴⁴⁰ Bkz. (25), ARENDT, 167.

⁴⁴¹ Bkz. (385), HERZOG, 578.

değerlendirebilme yetisiyle genişleyerek politik bir nitelik kazanır ve yargıda bulunabilmenin ön koşulunu oluşturur. Böylelikle yargıyla birleşen düşünme etkinliği, anlamı ve anlamayı mümkün kılar.

Arendt'in düşünür-yurttaş'ı, filozofla yurttaş karşı karşıya getirmeden birleştirerek; düşünme etkinliğini *vita contemplativa*'ya has bir etkinlik, bir filozof işi olmaktan çıkartmış, yurttaşların kamusal alanda birbirlerinin fikirlerini alarak, genişletilmiş zihniyet yoluyla politik yargıda bulunmalarını sağlayan bir etkinlik haline getirmiştir. Düşünür-yurttaş modeli, Herzog'a göre, Arendt'in kendi yaşamında tanık olduğu iki apolitik konuma bir tepki olarak şekillenmiştir. Bunlardan biri, kendini sadece düşünmeye adanmış profesyonel filozofun konumu, diğeri ise mültecinin konumudur. Arendt bir yandan, profesyonel filozofun, özellikle de politikayı düşünce ve tefekkür karşısında küçümseyen ve hakikat peşinde koşan Platon'un eleştirisi üzerinden, düşünme etkinliğinin filozoflara has olamayacağını söylerken; diğeri yandan da kendi mültecilik deneyiminden hareketle yurttaş olmanın, bu dünya üzerinde bir yere ait olmanın önemine dikkat çekmiştir.⁴⁴² Düşünmek, yargıda bulunmak ve etrafımızda olan bitenleri anlayabilmek için ne kadar gerekliyse, yurttaşlık da insan muamelesi görmek ve hatta I. Dünya Savaşı'nın ardından başlayan süreç dikkate alınırca, hayatta kalabilmek için o kadar gereklidir.

Düşünür-yurttaş perspektifinden bakıldığında, Arendt'in idealindeki yurttaş modelinin en mükemmel örneği, onun Heidelberg'deyken tez danışmanı olan ve daha sonra yaşamı boyunca mektuplaştıkları akıl hocası Karl Jaspers'dir. Arendt'e göre Jaspers, filozofların inzivasına karşı çıkan ilk ve tek filozoftur.⁴⁴³ Felsefenin de tıpkı politika gibi herkesi ilgilendirdiğini söyleyen ve politik sorumluluğu yük olarak değil ahlakî bir zorunluluk olarak gören Jaspers, felsefi geleneğin politikadan imtina eden yaklaşımına karşı çıkan bir düşünür olarak, aynı zamanda "dünya yurttaş"ının da emsali olmuştur.⁴⁴⁴ Jaspers'in tüm eserlerinde "dünya yurttaşlığına doğru bir yönelim"in var olduğunu söyleyen Arendt'e göre, dünya yurttaşının kozmopolitan

⁴⁴² A.g.m., 580-581.

⁴⁴³ Bkz. (103), ARENDT, 86.

yaşamı ancak insanın kendi özgür iradesiyle tercih edebileceği bir yaşamdır.⁴⁴⁵ Bu açıdan dünya yurttaşlığı devletsizlikle aynı şey değildir. Jaspers'in düşüncesinde ve yaşamında somutlaşan dünya yurttaşlığı⁴⁴⁶, herhangi bir coğrafi mekâna ya da bir milliyete bağlı olmamakla birlikte, her zaman dünyayla ve çoğullukla bağını muhafaza ederek, ortak dünyaya dair sorumluluklarını göz ardı etmez. Bir "düşünür-yurttaş" olarak dünya yurttaşlığı, olaylara dışarıdan, bir Arşimed noktasından bakan seyirciden farklı olarak, en az hikâyeyi kuran eyleyenler kadar sorumluluk sahibi bir seyircidir. Bu sorumluluk ona, düşüncenin alanında olduğu kadar politikanın alanında da kendini evinde hissettirir.

Politikayla felsefe arasındaki gerilimi yok eden, kamusal alandan kendini geri çekmeden, eylemden vazgeçmeden yargı yetisini kullanabilen böyle bir yurttaş, eyleyenle seyirci arasındaki gerilime de son noktayı koyacaktır. Arendt'te seyirci, dünyayı dünyanın dışındaki bir Arşimed noktasından seyreden ve yargıda tarafsızlığını bu uzaklığa borçlu olan bir hakem değil, dünyayı kendi konumunun dışında başkalarının bakış açısından da seyredebilen, yargı gücünü bu genişletilmiş zihniyete, başkalarının zihnine yaptığı ziyaretlere borçlu olan bir ziyaretçidir. Bir ziyaretçi olarak seyircinin olup bitenlerden bir anlam çıkartabilmesi, dünyayla yani çoğullukla bağının kopmamasına bağlıdır. Zira anlamı mümkün kılan kanaatler, ancak başkalarıyla iletişim içinde oluşabilir. Kanaat, "bana görünen şeyin (*dokei moi*- what appears to me) konuşma içinde şekillenmesi"⁴⁴⁷nden ibarettir. Herkes dünyayı kendi durduğu noktadan görür. Dünyanın bizim dışımızdaki insanlara da başka başka gözüktüğünü kabul ettiğimiz ve kendi perspektifimiz dışında diğerlerinin bakış açılarını da dikkate almaya başladığımızda, gerçekten politik bir içgörü edinmiş oluruz. Bu politik içgörü sayesinde, her kişinin hakikatinin kendi durduğu noktadan farklı olduğunu, hakikatin herkes için mutlak ve tek olmadığını

⁴⁴⁴ A.g.k.. 74.

⁴⁴⁵ A.g.k., 84.

⁴⁴⁶ Arendt, Jaspers'in yaşamına özellikle vurgu yapar. Almanya'da Jaspers'e Barış Ödülü'nün verildiği toplantıda bir konuşma yapan Arendt, bu ödülün sadece esere değil, hayatta kendini ispatlamış kişilere verildiğine dikkat çeker ve bu yüzden de bu ödüle bir methiyenin eşlik etmesinin gerekli olduğunu söyler. Böyle bir methiye, eserden çok kişiyi övecek, kamusal alanda kendini ispatlamış Jaspers'in yaşamını yüceltecektir. Bkz. (103), ARENDT, 71-72.

⁴⁴⁷ Bkz. (29), ARENDT, 80.

biliriz.⁴⁴⁸ Diğerlerinin bakış açısından hakikatin ne olduğuna ise ancak birbirimizle konuşarak, iletişim kurarak vakıf olabiliriz.

Başkalarıyla kurduğumuz iletişim sayesinde, kendi bakış açımız başka pek çok kişinin bakış açısıyla kesişecektir. Anlamayı mümkün kılan da, Gadamer'in "ufukların füzyonu" (fusion of horizons) dediği bu kesişmedir. Fatmagül Berktaş'ın belirttiği gibi, "farklı yaklaşımları dinleyebilmek, anlayabilmek, özümseyebilmek ve oradan hareketle başka ufuklara yelken açabilme"yi mümkün kılan böyle bir tarihsel kesişme bize, tüm anlama çabalarının aynı zamanda bir yorum içerdiğini gösterir.⁴⁴⁹ Çünkü bir metni okurken, tarihe bakarken ya da bir olay karşısında yargıda bulunurken bir taraftan kendi durduğumuz nokta belirleyici olacak, ama diğer taraftan da "öteki"lerin bakış açıları ve yorumları bizim yargımızı ve yorumumuzu etkileyecektir. Böylelikle, "ufuklar füzyonu" sayesinde, yargımız başkalarının bakış açılarıyla zenginleşecektir.

Arendt'in yurttaşlık anlayışını oluşturan ve onun içinde yaşadığı çağı anlamasını sağlayan çerçeve de, Arendt'in ufkunun eskiden yaşamış ya da onun çağdaşı olan pek çok düşünürün ufkuyla içiçe geçmesiyle ortaya çıkmıştır. Sokrates, Platon, Aristoteles, Kant, Nietzsche, Benjamin, Heidegger ve Jaspers onun dünyayı yorumlarken, kendi teorisini oluştururken "yaratıcı bir kendine mâl etme" ile özümsemiği ve eleştirdiği farklı ufuklardan en önemlileridir. Bu farklı ufuklar aslında, geleneğin yapıtaşlarını oluştururlar zira tüm bu düşünürler bize, geçmişini anlamlandırarak bugünü, şimdiyi ve kim olduğumuzu anlayabilmemiz için hikâyeler anlatırlar. Geçmişini unutmak, kim olduğumuzu unutmak anlamına gelir. Kim olduğumuzu unutmak ise dünyayı yorumlama ve anlama yetimizi kaybetmek demektir.

⁴⁴⁸ A.g.m., 84. Hatta öyle ki, mutlak ve tek olduğu düşünülen felsefi hakikat dahi, *polis*'te, herkesin önünde söylendiği an alenileşerek kanaatler arasında bir kanaate dönüşecektir. Kanaatle hakikati birbirinden ayırdedecek belirgin bir özellik yoktur. Mutlak hakikat peşinde koşan filozofların çoğulluktan ve kamusalılıktan kaçışlarının neden de budur. A.g.m., 78.

Arendt, geçmişle gelecek arasındaki yarıktaki yani “şimdi”de konumlanarak düşünebilmek için bu yarık üzerine kurulmuş olan “gelenek” denen köprünün halatlarının, modern çağla birlikte iyice aşındığını söyler.⁴⁵⁰ Geleneğin kaybıyla, geçmişin sularında güvenlice gezinmemizi sağlayan ve bize kılavuzluk eden ipin ucunu da kaçırmış oluruz. İpin ucunu kaçırdığımız an, geçmiş dilsizleşir, bize hikâyeler anlatamaz hale gelir.

“...gelenek gibi sağlam bir çapa olmadan...geçmiş de bütün boyutlarıyla tehlikede demektir. Unutmak gibi bir tehlike ile karşı karşıyayız ve...unutuşun kendisi, insan açısından, bir boyuttan, insani varoluştaki derinlik boyutundan mahrum kalacağız anlamını taşımaktadır. Çünkü bellek ile derinlik aynıdır, daha doğru bir deyişle hatırlama olmadan insan derine dalamaz.”⁴⁵¹

Bu yüzden Arendt, geçmişini kendimiz için yeniden keşfetmemiz, geçmişin yazarlarını daha önce onları hiç kimse okumamış gibi okumamız gerektiğini söyler.⁴⁵² Şimdiyi anlamak için, geçmişin bize tekrar hikâyeler anlatabilmesi için gerekli olan budur. Sağduyunun bile bir anlamının kalmadığı modern kitle toplumunda, geçmişin ışığı artık geleceği aydınlatmadığında, Tocqueville’e göre “...insan akli karanlıkta yolunu kaybeder(cektir).”⁴⁵³ Ancak geçmişin ışığı Benjamin’in de dediği gibi bir anlıktır: “Geçmişin gerçek yüzü hızla kayıp gider. Geçmiş, ancak göze görüldüğü o an, bir daha asla geri gelmemek üzere, bir an için parladığında, bir görüntü olarak yakalanabilir.”⁴⁵⁴ Geçmişin ve zamanın bu akışkanlığı, ele geçirilemezliği karşısında, ışığın parladığı o an olup bitenleri bize anımsatacak bir seyirciye ve o geçmişin bize anlattıklarını durup anlayabileceğimiz bir “şimdi”ye ihtiyacımız vardır. “Şimdi”, geçmişle gelecek arasında aslında hiç varolmayan o yarık, sadece düşüncede varolabilir ve bu açıdan düşünmek, anlamak ve yargılamak için; anlamak ve yargılamak da eylemek için son derece önemlidir.

⁴⁴⁹ Fatmagül BERKTAY, “Giriş: Cinsiyetlendirilmiş Bir Tarihin ve Teorinin Peşinde”, 9.

⁴⁵⁰ Bkz. (17), ARENDT, 26 ve (17), ARENDT, 13-14.

⁴⁵¹ A.g.k., 131 ve a.g.k., 94.

⁴⁵² A.g.k., 242 ve a.g.k., 204.

⁴⁵³ Tocqueville, *Democracy in America*, 1945: 331’den aktaran Hannah ARENDT, a.g.k., 17-18 ve a.g.k., 7.

Arendt için anlama, "...içinde yaşadığımız dünyayı yargılamakla ilgili" olduğundan, eylemden bile daha önemli bir etkinliktir.⁴⁵⁵ Anlama olmadan eylem de olmaz. Zira bu durum, eylemde bulunabilmek için şart olan, kamusal alanda başkalarıyla birlikte kanaat oluşturma, başkalarının çoğul perspektiflerini hesaba katarak yargıda bulunma gücünden yoksun olduğumuz anlamına gelecektir. Anlamak için gerekli olan düşünümsellik, ancak politikanın alanında mümkündür çünkü çoğulluk kendini sadece politikanın alanında gösterebilir. Arendt'e göre totalitarizmin en büyük düşmanının çoğulluk olması bu açıdan tesadüf değildir. Farklı bakış açılarının varlığına, insan eyleminin kendiliğinden ve öngörülemez yanına tahammül edemeyen totaliter hareketler, sistematik bir terörle insanları kitleleştirerek çoğulluk ve farklılıkları yok etmeye çalışmışlar; politikanın ve eylemin beklenmedik sonuçlarına kapıları kapatmayı, hayatın her alanını yöneterek ve kontrol altına alarak başarmışlardır. Bu açıdan Arendt'in totalitarizm eleştirisi, onun yurttaşlık anlayışının başlangıç noktası olarak da değerlendirilebilir. Totaliter hakimiyet altındaki birey, çoğul halde bulunan, düşünebilen, yargılayabilen bir insan değil; atomize olmuş, yalnızlaştırılmış, düşünme ve yargılama, iyiyle kötüyü birbirinden ayırdedebilme yetisini yitirmiş bir robot gibidir. Yargı gücünü yitiren böyle bir kişiye ise istediğiniz her şeyi yaptırabilirsiniz. Çünkü bu insan, yargıda bulunmanın önkoşulu olan kanaat oluşturmaktan aciz olduğu gibi eylemde de bulunamayacak, tüm varoluşu yönetilebilir davranışlardan ibaret olacaktır.

Arendt'in eylem ve davranış arasında yaptığı ayırım bu noktada, onun yurttaşlık anlayışına da nüfuz etmiştir. Arendt'e göre eylem, insanı özgürleştiren,

⁴⁵⁴ Bkz. (120), BENJAMIN, 35.

⁴⁵⁵ Andreas GROSSMANN, "Eylemin Öbür Yanında: Arendt'te Politik Olanın Yorum Bilgisi", Çev.Uluğ R.Sungur, 151. Arendt, 1972 yılında yaptığı ve daha sonra Melvyn A. Hill'in derlediği *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* adlı kitapta yayınlanan bir konuşmasında ise şöyle demektedir: "Şimdi birşey itiraf edeceğim. İtiraf ediyorum ki, herşeyden önce anlama ile ilgileniyorum. Bu kesinlikle doğru. Ve kabul ediyorum ki öncelikle birşeyler yapmakla ilgilenen insanlar da var. Ben öyle değilim. Ben hiçbir şey yapmadan da pekala yaşayabilirim. Ancak en azından olup bitenleri anlamaya çalışmadan yaşayamam." Bkz. (139), ARENDT, 303. Arendt için yazmak bile anlama sürecinin bir parçasıdır. Hatta Arendt bununla ilgili olarak şöyle der: "Eğer düşündüğüm herşeyi aklımda tutabilecek kadar güçlü bir hafızam olsaydı, bana öyle geliyor ki hiçbir şey yazmazdım...Benim için önemli olan düşünme sürecinin kendisi." Bkz. (22), ARENDT, 5.

öngörülemez ve belirsiz olma niteliğiyle mucizeler yaratmaya muktedir olan tek insani yetidir. Davranışta ise öngörülemez hiçbir taraf yoktur. Davranış kolayca kontrol edilebilir, yönetilebilir. Bu açıdan egemenliğe ve baskıya dayalı iktidarlar, eyleyen değil davranan, biricikliğini kitle içinde eritmiş bireylere dayanarak ayakta kalmışlardır. Zaten Arendt'e göre totaliter hareketlerin 20. yüzyılda yükselişinin ardında yatan nedenlerden bir tanesi de budur. Kitle toplumu eyleme yetisini yitirmiş bir toplum olarak, kendisine güvensiz bir gelecek karşısında güvenlik vaad eden totalitarizmin peşinden gitmek konusunda tereddüt etmemiştir. Dolayısıyla Arendt'in yurttaşlık anlayışını, eyleme ve yargılama yetisini yitirmiş kitle insanının eleştirisi üzerinden okumak da mümkündür. Kitleler Arendt'e göre, ortak çıkarlar etrafında bir araya gelip örgütlenemeyen, belli bir sınıf bilinci olmayan yığınlardır. Kitle insanı örgütlenemediği gibi, politik meseleler karşısında da kayıtsızdır. Bu nedenle ne herhangi bir partiye ya da sendikaya üye olur, ne de seçimlerde oy kullanır.⁴⁵⁶ Böyle bir yığından elbette ki kendini ülkenin yönetimi ya da diğer politik konularda kişisel olarak sorumlu hissetmesi de beklenemez.

Arendt'in yurttaşlık anlayışı, aktif olarak politikayla ilgilenen, etkin olmaktan haz alan, topluluğu ilgilendiren ortak meseleler konusunda sorumluluk duyan bireylerin kolektif eylemine dayanır. Arendt'in bu yaklaşımının kaynağında Antik Yunan toplumunda politikanın mekânı olan *polis*'e ve Roma'da *res publica*'ya doğrudan katılan ve kamusal meselelerde ortak sorumluluk alan aktif yurttaşa duyduğu özlem bulunmaktadır. Bu sebeple “sivik-cumhuriyetçilik” olarak da adlandırılan “klasik cumhuriyetçi yurttaşlık geleneği” içinde değerlendirilen Arendt'in yurttaşlık anlayışını, bu gelenekle olan bağları ve farklılıkları zemininde değerlendirmek bize daha doğru bir perspektif sunacaktır.

Yurttaşlığın en genel anlamıyla kolektif kimlik ve aidiyet oluşumuyla ilişkili bir kavram olduğu söylenebilir. Yurttaşlık bireyi Antik Yunan'da *polis*'e, Eski Roma Cumhuriyeti'nde *res publica*'ya, Ortaçağda kişiyi feodal yükümlülüklerden ve angaryalardan azad eden özgür kentlere, modern çağda ise ulus-devlete bağlayan

⁴⁵⁶ Bkz. (309), ARENDT, 311.

hukuki bir bağıdır. Tarihsel olarak *polis*'le eşzamanlı olarak ortaya çıkan ve Antik Yunan'da *politeia* denilen yurttaşlık, politika kadar eski bir kavramdır.⁴⁵⁷ *Politos* denen ve Atina *polis*'inin aktif bir üyesi olan yurttaş da, *polis*'i ilgilendiren her konuda söz hakkına sahip olmasıyla, karar alma ve yönetme kapasitesiyle; “kan dökmenin yerini konuşmaya, ölç almanın yerini karar alma eylemine bıraktığı bir topluluğun üyesi”dir.⁴⁵⁸ Bu açıdan yurttaşlık tıpkı politika gibi, özgürleşmek için bir araç değil, özgür olmanın ta kendisidir. Kişinin kendi akranlarından/eşitlerinden farkını ve eşsizliğini sergileyebileceği bir pratik, bir tür kendini gerçekleştirme sahasıdır. Roma'nın *res publica*'sı da tıpkı *polis* gibi, yurttaşlık kavramını devraldığımız klasik dönem politik yaşamının kamusal alanıdır. İngilizce'de “public thing”, “kamuya ait olan şey” anlamına gelen *res publica*⁴⁵⁹, Roma'da yurttaşlığın hukuk, korunma, haklar, mülkiyet, vb. şeylere yasal erişim hakkı olarak tanımlandığını düşünürsek, kamunun erişimine açık olan bir “şey” anlamına gelmektedir. Kamuyu ise tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi Roma'da da yurttaşlar oluşturmaktadır.

Fransız Devrimi'yle ortaya çıkan modern yurttaş kavramı da, tıpkı Antik yurttaşlık anlayışında olduğu gibi, bireyi politik bir topluluğa –ulus-devlete-aidiyetiyle tanımlayan, haklar ve özgürlükler yanında ona sorumluluklar da yükleyen hukuki ve formel bir statüdür. Halk egemenliğine dayanan ulus-devletin sınırlarını çizdiği modern yurttaşlık anlayışı yurttaşı, ulusun bir üyesi olması sıfatıyla yasal bir çerçevenin içine dahil eder. Bu yasal çerçeve, yurttaşın hak ve özgürlüklerini garanti

⁴⁵⁷ Etienne BALIBAR, “Propositions on Citizenship”, 723.

⁴⁵⁸ J.G.A. POCOCK, “The Ideal of Citizenship Since Classical Times”, 32-33. Seyla Benhabib, *politos* ve *polis* arasındaki etimolojik ilişkinin *city* ve *citizen*, *buergher* ve *burgh* sözcükleri arasında devam ettiğine dikkat çekmektedir. Bkz. (364), BENHABIB. Bryan S. Turner da yurttaş sözcüğünün etimolojik kökeninden bahsederken *citizen*'in klasik dönemde *civitas*'tan türediğini ve Romalılar zamanında bu sözcüğün *civitatus*'a evrildiğini belirtir. Fransızcada bu etimolojik süreklilik *citoyen* ile *cit * arasında devam etmiştir. İngilizcede *citizen*'in ortaçağdan kalma bir sözcük olduğunu söyleyen Turner, 1757'den kalan Bailey's Dictionary'de yurttaşın “kentlin özgür insanı” olarak tanımlandığını aktarmaktadır. Bkz. Bryan S. TURNER, “Outline of a Theory of Citizenship”, 49. Kısaca bir kentin sakinlerinin yurttaş olarak adlandırılması, en azından Batı toplumlarında, tarihsel olarak yaygın biçimde gözlenmektedir. Türkçedeki yurttaş ya da vatandaş kelimeleri yurt ve vatan'dan türeyen kelimeler olarak, kent, politika ve ticaretle değil, daha ziyade Cumhuriyet dönemindeki ulusçulukla bağlantılı olmalıdır. Kent ve yurttaş arasındaki tarihsel ilişki Türkiye bağlamında da geçerli olsaydı, herhalde bugün Türkçede yurttaş yerine kentdaş ya da hemşehri kelimesini kullanıyor olurduk.

⁴⁵⁹ Bkz. (242), WEINTRAUB, 11.

altına alırken, onu yurttaş olmayanlardan ayırır. Dolayısıyla modern yurttaşlık, ulus-devletin üyesi olmayanlara yönelik bir dışlama mekanizması olarak da işler. Yurttaşlık statüsünden kaynaklanan haklar, bu minvalde, ulusun üyelerine ait bir ayrıcalıklar toplamından ibarettir. İçeriği büyük ölçüde toplumsal mücadeleler tarafından belirlenen ve mücadelenin seyrine göre çerçevesi genişleyen ya da daralan yurttaşlık tanımı, bireyleri varolan toplumsal koşullardan soyutlayarak varsayımsal bir eşitlik statüsü içinde ele alır.⁴⁶⁰ Buna göre yasalar karşısında herkes eşittir ve bu eşitlik yurttaşların evrensel ve devredilemez olan insan haklarından kaynaklanmaktadır.

Arendt'in ısrarla belirttiği gibi, insan hakları kişileri ancak bir ulus-devletin yurttaşı oldukları takdirde koruyabilmekte; ulus-devletin dışına atılan devletsiz, yerinden yurdundan edilmiş insanlar ise sırf yurttaş olmadıkları için her türlü haktan mahrum kalmaktadırlar. Bugün küreselleşmeyle birlikte yurttaşlık tartışmalarının, ulus-devletin teritoryal sınırlarının bağlamından taşması, yurttaşlıkla birlikte anılan eşitlik, evrensellik, haklar gibi konuların sorgulanmasını beraberinde getirmiştir. Bu sorgulamayı daha küreselleşme bugünkü boyutlarına varmamışken, iki dünya savaşının yol açtığı devletsizlik ve mültecilik fenomenleri üzerinden yapan Arendt bu açıdan bir öncü olmuştur. 20. yüzyılda başımıza gelen kötülüklerin asıl kaynağının devlet değil ulus olduğunu söyleyen Arendt, bireyin insan haklarıyla birlikte politik haklarını garanti altına alabilecek tek kurumun devlet olduğunu düşünmektedir. Arendt'in totalitarizmden, Hitler Almanyası'ndan kaçan bir mülteci olarak kendi yaşam tecrübesi, yurttaşlığın ve devletin en temel haklarımızın korunması açısından gerekli olduğu konusunda onu ikna etmiştir. Arendt'e göre reddedilmesi gereken devlet değil, "ulusun bir aygıtına dönüşen devlet"⁴⁶¹, yani ulus-devlettir. Aydınlanma'nın faraziyelerinden biri olan doğal haklara asla itibar etmeyen Arendt, haklar ve eşitliğin insana doğuştan verili olmadığını; tersine bunların insan elinden çıkma politik kurumların varlığına bağlı olduğunu bildiğinden devletin gerekliliğine inanmaktadır. Arendt'e göre "sadece siyasi topluluğu yitirmek (bile),

⁴⁶⁰ Bkz. (457), BALIBAR, 726.

⁴⁶¹ Bkz. (201), ARENDT, 269.

insanı beşeriyetin dışına sürer”⁴⁶² ve bu yüzden de insanlar ancak özgür bir devletin yurttaşlıysalar eğer, hak sahibi eşit bireyler olarak muamele görebilirler.

Arendt’e göre yurttaşlık, bu anlamda, sadece seçim zamanı gidip oy kullanmaktan ibaret değildir. Oylarını kamu yararını değil sadece kendi şahsi çıkarlarını düşünerek kullanan seçmenlerin politikaya temsili düzeydeki katılımı, Arendt’e göre gerçek bir politik katılım anlamına gelmez. Modern çağda toplumsalın yükselişiyle birlikte ekonomik meselelerin politikanın alanını işgal etmesi, insanların politikayı özel çıkarlarının tatmini için bir araç olarak görmesine, politikanın alanının politikayı bir kariyer sahası olarak gören politikacılarla, kendilerini bir müşteri gibi gören seçmenlere kalmasına yol açmıştır. Almanya’da Hitler’in iktidara gelişinin ardında da Weimar demokrasisinin ve parlamenter sistemin başarısızlığını gören Arendt, bu başarısızlığın neden olduğu mültecilik ve dünyasızlık deneyimlerinden hareketle, modern temsili demokrasilere ve parlamenter sisteme mesafeye yaklaşmaktadır.⁴⁶³ Kitle partileri, profesyonel politikacılar ve seçim kampanyalarının bir ikiyüzlülük ve yalandan ibaret olduğunu düşünen Arendt’e göre, bugün “demokrasi” olarak adlandırdığımız yönetim biçimi, çoğunluk adına azınlığın yönettiği, kamusal mutluluğun ve özgürlüğün bir avuç azınlığın ayrıcalığı olduğu oligarşik bir sistemden başka bir şey değildir.⁴⁶⁴

⁴⁶² A.g.k., 306.

⁴⁶³ Jeffrey ISAAC, “Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics”, 110.

⁴⁶⁴ Bkz. (136), ARENDT, 273. Arendt’in temsili demokrasilere yönelik eleştirisini eleştiren George Kateb’e göre Arendt, temsili demokrasinin politik eylem için mekân sağlayan kurumlarını pek de incelememiştir. Kateb’e göre seçim sistemi sürekli ve aktif olarak halkın rızasını almaya yarar ve böylelikle siyasi otoriteler üzerindeki kontrol mekanizması işletilmiş olur. Politik iktidar meşruiyetini sürekli yeniden onaylatmak ve halkın rızasını almak zorunda olduğundan, temsili demokrasinin organlarının işlemesi için yurttaşların aktif katılımı şarttır. Ayrıca temsili hükümet partiler arasındaki rekabeti kurumsallaştırarak kamusal bir tartışma ortamına da zemin hazırlar. Phillip Hansen ise Kateb’in Arendt eleştirisinin eleştirisini yaparak, Kateb’in Arendt’in bakış açısını anlamadığını, Arendtçi yurttaşlık açısından temsili organlarla politikaya katılımın niçin yetersiz kalacağını incelememediğini söylemektedir. Bu tartışma ve eleştiriler için bkz. (16), HANSEN, 78-80. Canovan ise temsili demokrasilerin sivil özgürlükleri koruma konusunda etkin olduğunu teslim eden Arendt’in, tiranlıkla demokrasiyi aynı kefeye koymadığını, ancak cumhuriyetin bir yurttaşı olarak politik özgürlüklere sahip olmakla, özel şahıslar olarak yararlandığımız sivil özgürlüklerin aynı şey olmadığını da altını çizdiğini belirtmektedir. Bkz. (54), CANOVAN, 233.

Arendt'in modern demokrasileri bu şekilde eleştirerek temsil sistemi yerine sıradan yurttaşların politikaya doğrudan katılımını önemsemesi, kamuyu ilgilendiren ortak meseleler hakkında yurttaşların sorumluluk alması gerektiğine vurgu yapması ve tabii ki Antik Yunan *polis*'indeki politik deneyime duyduğu hayranlık, onun düşüncesinin klasik cumhuriyetçi yurttaşlık geleneği içinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Temellerini Rousseau ve Tocqueville'de bulan klasik cumhuriyetçi gelenek diğer yurttaşlık geleneklerinden, kendi kendini yönetmeye ve pozitif özgürlüklere yaptığı vurguyla ayrılmaktadır. Yurttaşlığı haklar, ödevler, katılım ve kimlik boyutu olan bir politik aidiyet biçimi olarak düşünürsek cumhuriyetçi gelenek, bu farklı bileşenler içinde katılıma vurgu yaparak aktif yurttaşlığı ön plana çıkartır.⁴⁶⁵ Daha çok bireysel haklar ve negatif özgürlükler⁴⁶⁶ üzerinde duran *liberal gelenek* ile yurttaşlığın kimlik ve aidiyet boyutunu vurgulayan *komüniteryan* gelenekten kamusal yaşama ve ortak çıkarlara verdiği önemle farklılaşan cumhuriyetçi anlayış⁴⁶⁷, yurttaşı politik yaşamın aktif bir katılımcısı olarak görmektedir. Cesaret, kendini adama, yurtseverlik, yurttaşça arkadaşlık ve askeri disiplinin önemli yurttaşlık erdemleri olduğunu vurgulayan cumhuriyetçilere göre, bu erdemler yurttaşın kamusal mutlululuğunun kaynağıdır.⁴⁶⁸ Cumhuriyetçi erdemleri nostaljik bulan liberaller, aktif politik katılım idealiyle modern özgürlüklerin birarada bulunamayacağını söyleyerek, bireyin özgürlüğünü müdahalesizlikle yani negatif özgürlüklerle sınırlandırmaktadırlar. Liberallere göre modern çağda artık “ortak fayda” fikrinin de totaliter çağrışımları vardır Aktif politik katılımın bir yükümlülük olarak görüldüğü ve yurttaşın hayatının kamusal faaliyetlere bu katılımı anlam

⁴⁶⁵ Gerard DELANTY, *Citizenship in a Global Age*, 9 ve “Models of Citizenship: Defining European Identity and Citizenship”, 288.

⁴⁶⁶ Negatif özgürlük, kişinin şahsi tercihlerine müdahale edilmemesi demektir. Isaiah Berlin'in literatüre kattığı negatif ve pozitif özgürlük arasındaki bu ayrıma göre pozitif özgürlük ise kişinin kendi benliğini gerçekleştirebilmesi için gerekli araçların varolması, kendi benliği üzerinde egemenlik kurması anlamına gelmektedir. Bkz. Philip PETTIT, “Negatif ve Pozitif Özgürlük”, Çev. Abdullah Yılmaz, 38-39. Ayrıca bkz. Fatmagül BERKTAY, “Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı”, 265. Berkday, Arendtçi özgürlüğün negatif ve pozitif özgürlük anlayışından farklı olarak, bir egemenlik biçimi olmadığını vurgulamaktadır. Bkz. a.g.m., 267.

⁴⁶⁷ Pek çok teorisyen, her ikisi de topluluğa önem verdikleri için, cumhuriyetçi yurttaşlığı komüniteryan geleneğin bir versiyonu olarak kabul etmektedir. Bkz. (466), DELANTY, 30-31; Chantal MOUFFE, “Democratic Citizenship and Political Community”, 61-62; Füsun ÜSTEL, “Bir Aidiyet Biçimi Olarak Yurttaşlık ya da Yurttaşlığın İki (buçuk) Yorumu”, 69. Herman Van Gunsteren ise cumhuriyetçi yurttaşlık ve komüniteryan yurttaşlığı ayrı ayrı ele almaktadır.

⁴⁶⁸ Herman Van GUNSTEREN, “Four Conceptions of Citizenship”, 42 ve Alan PATTEN, “The Republican Critique of Liberalism”, 26.

kazandığı cumhuriyetçi yurttaşlık, ortak fayda uğruna bireysel özgürlükleri ihmal ettiği gerekçesiyle liberaller tarafından eleştirilmektedir.⁴⁶⁹

Arendt'in yurttaşlık anlayışının da cumhuriyetçi gelenek içinde değerlendirilmesi, onun aslında hiçbir geleneğe oturmeyen farklı ve özgün yanlarını gözden kaçırmamıza yol açmamalıdır. Arendt'in kendi mültecilik tecrübesinin ışığında, aktif yurttaşlığı ve politikaya doğrudan katılımı ön plana çıkarması, egemenlikle ilgili olmayan bir özgürlük anlayışını savunması, totalitarizm eleştirisiyle bir politik topluluğa ait olmanın ne kadar hayati bir mesele olduğunu vurgulaması onun cumhuriyetçi gelenek içinde değerlendirilmesine zemin hazırlasa da, Canovan'ın ayrıntılı bir şekilde tartıştığı gibi, Arendt'in bu gelenekten farklılığı benzerliklerinden çok daha fazladır. Canovan'a göre Arendt'in siyaset teorisinin en ayırdedici yanını oluşturan çoğulluk ve kamusal alan vurgusu, onu klasik cumhuriyetçi gelenekten ayıran en önemli unsurdur. Askeri yeteneklere ve kurumlara çok önem veren, yurttaşlık ödevlerini ve sorumluluklarını birinci planda tutan cumhuriyetçiliğin yanında, "kişinin vatani için savaşması ve canını feda etmesi" ya da "kahramanlık" gibi değerlere değil; özgür tartışmaya ve kamusal alanda yurttaşların birlikte eylemine önem veren Arendt'in cumhuriyetçiliği Rousseau'nun temsil ettiği klasik yaklaşımdan oldukça farklıdır.⁴⁷⁰

Canovan, Arendt ve Rousseau'nun cumhuriyetçi yaklaşımlarını karşılaştırdığı makalesinde, öncelikle iki düşünürün ortak yönlerinden bahsederek; Arendt ve Rousseau'nun katılımcılık, Antikiteye duyulan saygı, ekonomik ve toplumsal meselelerden ziyade politikaya ilgi duyma, özel alan karşısında kamusal üstün bir değer atfetme ve doğal haklara itibar etmeme gibi yaklaşımlarıyla tamamen örtüşüklerini belirtir. Rousseau'ya göre yurttaşların aktif olarak topluluğun işlerine katılabilecekleri mekân küçük şehir devletleriyken; Arendt'e göre doğrudan yurttaş katılımını olanaklı kılan bu politik birim, konseylerdir. Rousseau, Sparta'yı kendi politik modeli olarak benimserken; Arendt'in modeli Atina'dır. Devletin amacının

⁴⁶⁹ Bkz. (468), MOUFFE, 62.

⁴⁷⁰ Bkz. (54), CANOVAN, 224.

halkın maddi refahını sağlamak değil, özgürlükleri korumak olduğunu düşünen Rousseau'yla birlikte Arendt de kendi modernlik eleştirisine paralel biçimde, politikanın toplumsal amaçlar uğruna feda edilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Her iki düşünür için de devleti ve yurttaşları birarada tutan, onların yasalara uymasını garanti eden şey karşılıklı verilen rızadır. Yasalar ve haklar doğal olmadığına göre, dolayısıyla insanları birarada tutacak doğal ya da tarihsel bir temel de bulunmadığına göre; eşitlik, haklar ve özgürlükler ancak insanların kendi elleriyle inşa ettikleri ortak dünyanın suni kurumlarına ve insanların karşılıklı rızalarına bağlıdır.⁴⁷¹ Ancak bu benzerliklere rağmen, Rousseau ve Arendt arasında çok önemli farklılıklar vardır.

Rousseau'ya göre, insanların özgürce bir arada yaşayabilmeleri için, toplumsal bir sözleşmeyle bir araya gelmeleri ve bu sözleşme sonucunda da ortaya genel, ortak bir irade çıkartabilmeleri gerekir. "Genel irade" (general will) Rousseau'da, kamusal yararı gözeten ama bununla birlikte, sözleşme sonucu ortaya çıkan egemen varlığın uyruklarının özel iradelerine de aykırı olmayan, her zaman doğru ve haklı olan, kolektif bir kimlik oluşturan yurttaşların ortak iradesidir.⁴⁷² Bu açıdan Rousseau'da insanların bir arada özgürlük içinde yaşaması, onların tek tek bireyler olarak iradelerini, tek bir ortak iradeyi oluşturacak şekilde bir potada eritmekten geçmektedir. Farklılıklara izin vermeyen, özel iradeleri genel irade içinde eriten Rousseau, rasyonel olarak düşündüğünde her yurttaşın aynı konuda aynı sonuca varacağını varsayar. Bu durumda rasyonel bir insanın kamusal tartışmaya ihtiyaç duymadan genel iradenin gerektirdiklerini yapması gerekir çünkü genel irade herkesi kapsayan tek bir çıkarı izlemektedir. Rousseau'ya göre mükemmel bir Cumhuriyet'te insanlar tek sesle konuşurlar. Canovan'a göre kamusal tartışma ve eylemin çok tali kaldığı böyle bir anlayış, insanî farklılıklarla başa çıkamaz; her insanın ayrı bir bakış açısına sahip olabileceği fikrini göz ardı eder ve böylece eylemin beklenmedik, öngörülemeyen sonuçlar, mucizeler yaratabileceği düşüncesine de kapılarını kapatır.⁴⁷³

⁴⁷¹ Bkz. Margaret CANOVAN, "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics", 287-289.

Arendt'in bu konudaki görüşleri için bkz. (136), ARENDT, 255-256.

⁴⁷² Aslı KAYHAN, **Jean-Jacques Rousseau'nun Birinci Söylevi'nde Genel İnsan Kavrayışı, Doğal Durum ve Uygarlık Düşüncesi**, 147.

⁴⁷³ Bkz. (11), CANOVAN, 292.

Arendt *Devrim Üzerine*'de Rousseau'nun insanî çoğullu yok sayan, çokluğu tek bir bedende eriten "genel irade" kavramını eleştirmektedir. Çoğul halde bulunan insanların karşılıklı fikir alışverişine dayanan bir süreç sonunda vardıkları anlaşmaya dayanan rıza, Rousseau'da tek ve bölünmez bir genel irade tarafından ele geçirilmiştir. "Ulusu tek bir irade tarafından yönlendirilen tek bir insanmış gibi düşünen" Rousseau, böylece çoğulluğu ve insanî farklılıkları, eylemin öngörülemezliğini aşmanın kolay yolunu bulmuş, politikanın alanını tek bir gövdeymiş gibi davranan, kendi özel çıkarlarını terkeden bireylere bırakmıştır.⁴⁷⁴ Halbuki Arendt'e göre politikanın alanı, bireylerin içinde konuşup eyleyebildikleri, biricikliklerini bu şekilde ortaya koydukları bir kamusal mekândır. Arendt'in yurttaşlık ve bireysellik arasında kurduğu bu ilişki, yani kolektif kimliği göz ardı etmeden tek tek kişilerin farklılıklarını, biricikliklerini dikkate alabilmesi, onun kamusal alan anlayışının özgünlüğünden kaynaklanmaktadır. Arendtçi kamusal alan, hem içinde biricikliğimizi sergileyebileceğimiz, kim olduğumuzu kendimize ve başkalarına ispat edeceğimiz bir görünüm alanı olarak; hem de bu dünyaya kalıcılık ve ölümsüzlük kazandıran insan eseri şey ve kurumlardan oluşan hepimizin paylaştığı bir ortak dünya olarak, bize bireyselliğimizi kaybetmeden ortak bir kimlik ve kanaat oluşturabilme imkanı sağlar. Bu ortak kimlik, politik bir topluluğa ait olduğumuzu gösteren yurttaş kimliğimizden başka bir şey değildir. Arendt'e göre yurttaşları bir arada tutan şey, Rousseau'nun dediği gibi ortak irade değil, ortak dünyadır. Bu ortak dünyada insanların birbirine benzemesine, tek sesle konuşmasına gerek yoktur zira bu dünya zaten çoğulluğun ve farklılıkların dünyasıdır. Burada yurttaşları birleştiren nokta, aynı kamusal alanı paylaşıyor, aynı kamusal meseleleri tartışıyor olmaları ve birbirlerine zıt düştiklerinde bir uzlaşmaya varma arzusu taşıyor olmalarıdır. Bu uzlaşma elbette her bireyin aynı şekile düşündüğü anlamına gelmediği gibi, her bireyin varılan uzlaşmadan önce ikna edildiği anlamına da gelmez. Zaten Arendt'in de dediği gibi "...tüm fikirlerin aynı olduğu yerde bir kanaat oluşması da mümkün değildir."⁴⁷⁵ Ortak kanaat ancak farklı fikirlerin ve bakış açılarının birbiriyle girdiği diyalog sonucunda kamusal alanda ortaya çıkabilir.

⁴⁷⁴ Bkz. (136), ARENDT, 71-72.

Böylece, çoğul bir konuşma, tartışma ve düşünme mekânı olan kamusal alanda yurttaşlar, farklı bakış açılarından akıl yürütüp genişletilmiş bir zihniyet oluşturarak, sağduyunun yönlendiriciliğinde gerçeği çok boyutluluğuyla kavrayabilir, bir meseleyi olası tüm farklı perspektiflerden görme imkanına kavuşabilirler.

Arendtçi yurttaşlığı klasik cumhuriyetçi gelenekten ayıran, ayrıca onun düşüncesini tüm yurttaşlık tartışmaları içinde farklı ve önemli kılan bu niteliklerin yanında, Arendt'in yurttaşlık anlayışının pratik ve kurumsal boyutu da büyük önem taşımaktadır. Daha önce değindiğimiz gibi, liberal parlamenter sistemi ve temsili demokrasiyi eleştiren, hakiki yurttaşlık deneyimi için doğrudan katılımı ve ortaklaşa eylemi mümkün kılacak kurumsal ve politik biçimler olması gerektiğini savunan Arendt, sıradan yurttaşların politikaya doğrudan katılımı için egemenlik nosyonuna dayanmayan “yeni bir hükümet biçimi” önerir. Bu yeni hükümet biçimi, merkezî olmayan federatif bir konsey sistemidir.⁴⁷⁶ Parti ve seçim sisteminin yurttaşların çıkarlarını temsil etmekle birlikte, onları kamusal alana katamadığını ve yurttaş yapamadığını düşünen Arendt, konseylerin tarihsel olarak devrim süreçlerinde, sıradan insanların eylemlerinde embriyo halinde ortaya çıktığını belirtmektedir. Arendt'in konsey deneyimine örnek gösterdiği tarihsel momentler ise 1871 Paris Komünü, 1905'te ve ardından 1917'de Ekim Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan *sovyetler*, 1918 ve 1919'da Almanya'nın savaşta yenik düşmesinin ardından askerler ve işçilerin oluşturdukları konseyler ve en son olarak ise 1956 sonbaharında Macar Devrimi sırasında ortaya çıkan konseylerdir.⁴⁷⁷

Konseyler her zaman, halkın kendiliğinden bir şekilde örgütlediği spontane eylemler sonucu ortaya çıkmışlar ve birer eylem organı oldukları kadar düzeni de temin etmeye çalışmışlardır. Konseylerin hedefi, yeni düzeni yerleştirmek, bunu yaparken de her yurttaşın ülkeyi ilgilendiren kamusal meselelere katılımını sağlayabilmektir. Bu yüzden her zaman, onları sadece devrimin bir yürütme organı olarak görmek isteyen profesyonel devrimcilerle çatışmışlardır. Arendt'e göre

⁴⁷⁵ A.g.k., 228.

⁴⁷⁶ Hannah ARENDT, “Thoughts on Politics and Revolution”, 231.

konseyler “hiç bir partinin üyesi olmayan insanların yegâne politik organlarıdır.”⁴⁷⁸ Halkın politik eyleminin sonucunda tamamen spontane bir biçimde ortaya çıkan konseyler bu sebeple, öncü bir devrimci geleneğin ya da teorik çabanın ürünü değildir.⁴⁷⁹ Tarihsel olarak konseyler, birer özgürlük alanı olarak kendilerini devrimin geçici organları olarak görmek yerine, kalıcı organlar olarak yerleşikleşmeye çalışmışlar ancak kamusal iktidara ortak olmak isteyerek parti sistemiyle çeliştikleri için, devrimi takiben merkezileşme çabasında olan hükümet tarafından bastırılıp yok edilmişlerdir.⁴⁸⁰

Arendt’e göre konsey sistemi, ortalama bir yurttaşın eylem ve kanaat oluşturma kapasitesini kurumsallaştırarak, katılımcı ve eşitlikçi bir politikayı hayata geçirerek, tıpkı “denizdeki adalar ya da çöldeki bir vaha”⁴⁸¹ gibi nadir rastlanan gerçek özgürlük alanları yaratır. Çok kısa süreliğine olsa bile insanlara kamusal özgürlüğün ve mutluluğun ne demek olduğunu öğreten konseylerin kamusal ruhunu anlamaya çalışan Arendt, konsey sistemindeki doğrudan katılımcı demokrasiyle temsilî demokrasileri şu şekilde karşılaştırır:

“Konseyler şöyle der: Kamuya katılmak, tartışmak istiyoruz; sesimizi kamuda duyurmak ve ülkemizin politik geleceği hakkında karar verebilme imkanına kavuşmak istiyoruz. Ülkenin çok büyük olması, hepimizin biraraya gelerek kendi kaderimizi tayin edebilmemizi engelliyor. Bu yüzden kamusal alanlara ihtiyacımız var. Oy kullandığımız kabin, içinde sadece tek bir kişiye yer olduğundan, şüphesiz ki bu iş için çok küçük. Partiler ise tamamıyla elverişsiz çünkü orada çoğumuz ustalıkla manipüle edilen seçmenlerden başka bir şey değiliz. Ama eğer onumuz bir masanın etrafına oturup fikirlerimizi ifade ediyorsak ve herkes herkesin fikrini

⁴⁷⁷ Bkz. (136), ARENDT, 265-266.

⁴⁷⁸ A.g.k., 266-267.

⁴⁷⁹ Bkz. (477), ARENDT, 231-232.

⁴⁸⁰ Bkz. (136), ARENDT, 249. Hobsbawm’a göre Arendt gerçek olgularla ilgilenmek yerine, konsey sistemine şiirsel bir duygulanım içerisinde yaklaşmaktadır. Sovyetlerin 1917’de devrimi takiben kendini hemen idari bir organa çevirdiğini söyleyen Hobsbawm, konseylerin ekonomik ve toplumsal meselelerle ilgilenmediğinin de doğru olmadığını söyler. Bkz. Eric HOBBSAWM, “Hannah Arendt On Revolution”, 206-207.

⁴⁸¹ A.g.k., 279.

duyuyorsa, işte o zaman fikir alışverişi sonucunda rasyonel bir karar ortaya çıkabilir.”⁴⁸²

Arendt'in bu şekilde temsili demokratik organlardan ayırdığı konseyler, federatif yapısıyla ve tabandan yukarı doğru örgütlenmesiyle yurttaş katılımını mümkün kılan bir sistem oluştururlar. Ancak “...tabandan başlayan, yukarı doğru devam eden ve nihayet parlamentoda son bulan”⁴⁸³, halkalar şeklinde daralan bir yatay örgütlenme biçimi olarak federatif yapı, sıradan yurttaşların politikaya katılımını olanaklılaştırır da aynı zamanda elitist bir yapıdır. Arendt'e göre ister istemez piramid şeklini alacak olan böyle bir federatif yapı, esas olarak otoriter bir hükümetin idare yapısına benzer. Ancak aradaki temel fark şudur ki, otoriter bir hükümette otorite yukarıdan aşağıya doğru sirayet ederken, federatif konseylerde otorite ve iktidar ne aşağıdan ne de yukarıdan kurulur. Tersine piramidin her bir tabakası, her bir halkası içinde politik elit tarafından tekrar tekrar yaratılır. Bu politik elit, yukarıdan atanan ya da tabandan desteklenen bir grup profesyonel politikacı değildir. Arendt'e göre halkın içinden çıkan bu elitler, tamamen apolitik kriterlere göre seçilen ve politikayı bir kariyer basamağı olarak gören profesyonel elitten farklı olarak, kendini politikaya ve kamu işlerine adayan, kamusal mutluluğu şahsi mutluluğundan daha çok önemseyen, bu konuda inisiyatif alan ve kendi kendini seçen bir elit grubudur.⁴⁸⁴ Bu dünyada herkesin kamusal meselelerle ilgilenmediğini ve ilgilenmek zorunda da olmadığını söyleyen Arendt, herkesin konsey üyesi olması gerektiğini belirtir. Gerçek politik elit, politikayla gerçekten ilgilenen kişiler arasından kendiliğinden bir şekilde çıkacak ve bu elit kendi kendini bu iş için seçecektir.⁴⁸⁵ Önemli olan her bir kişiye tek tek bu olanağın, politikayla ilgilenme imkanının verilmesidir. Ancak eğer kişi politikayla ilgilenmek istemiyorsa, bu

⁴⁸² Bkz. (477), ARENDT, 232-233.

⁴⁸³ A.g.m., 232.

⁴⁸⁴ Bkz. (136), ARENDT, 282.

⁴⁸⁵ Politika, belli maddi ve toplumsal çıkarlara ulaşmak için bir egemenlik aracı olarak görüldüğü takdirde, Arendt'in politikayla ilgilenmek için kendi kendini seçen politik elit anlayışı anlaşılabilir hale gelir. Zira politikanın özel çıkarların temini için bir araç olarak görülmesi, herkesin elit olma arzusunu uyandıracak, böylece katılımcı politika, herkesin katılımıyla imkansızlaşacaktır. Ancak Arendtçi politikanın belli çıkarlar için değil kendi kendisi için varolan araçsal-olmayan doğası ve performatif niteliğini göz önünde bulundurursak, Arendt'in kimi zaman “elitizm”le karıştırılan politik elit anlayışının ayrıcalıklarla ve çıkarlarla bir alakası olmadığını ve bu sebeple de olanaklı olduğunu kavrayabiliriz.

durumda kendi hakkında verilen kararlara rıza göstermek ve şikayet etmemek zorunda kalacaktır. Zira böyle bir kişi politikadan kendi kendini dışlamış demektir. Böyle bir sistemin hayata geçme olasılığının çok düşük olduğunun farkında olan Arendt “...bu sistemin saf bir ütopya olup olmadığını söyleyemem” der. Ancak her halükarda böyle bir sistem ütöpik de olsa, bu ütopya teorisyenlerin ya da ideologların değil, halkın ütopyası olacaktır. Arendt’e göre bu ütopya tarihte görülen ve zaman zaman tekerrür eden, hatta belki de bir dahaki devrimin şafağında tekrar ortaya çıkacak olan tek alternatiftir.⁴⁸⁶

Arendt’in elitizmle itham edilmesinin ardında büyük ölçüde *Devrim Üzerine*’de ve *Cumhuriyetin Krizi*’nde bahsettiği konsey sisteminin politik elitleri bulunmakla birlikte, Canova’a göre Arendt’i elitizmden kurtaran dönüm noktası, tam da 1956’daki Macar Devrimi’yle birlikte onun ilgi alanına giren konsey deneyimleridir. Arendt’in totalitarizm, kitle toplumu ve evrensel oy hakkı arasında kurduğu ilişkiye paralel olarak, insanî bir faaliyet olarak emeğe eyleme nazaran değer vermemesi, çoğunluğun toplumsal ve ekonomik refahına karşı ilgisizliği, politik elit yaklaşımıyla birlikte, onun demokrat değil elitist bir teorisyen olarak okunmasına yol açmıştır.⁴⁸⁷ Ancak Arendt Macar Devrimi sırasında halk konseylerinin işlevini, sıradan insanların politik eylemleriyle neleri değiştirebileceklerini görünce, vurgusu *Totalitarizmin Kaynakları*’na hakim olan kitle insanının yüzeyselliği ve apolitikliğinden, doğumlu varlıklar olarak insanların yeryüzünde birlikte eylemleri sayesinde muktedir oldukları güce ve iktidara kayar.

⁴⁸⁶ Bkz. (477), ARENDT, 231 ve 233.

⁴⁸⁷ Bkz. (135), CANOVAN, 5-6. Jeffrey Isaac’a göre Arendt, federatif konsey sistemini hakiki politikanın ve yurttaşlığın mekânı olarak görse de, bu sistemi temsili hükümetin resmi kurumlarının yerine önerilebilecek bir alternatif olarak görmemektedir. Arendt’in amacı, parlamenter sistemin kurumlarını politikanın özü ve politik katılımın tek aracı olarak gören bir anlayışa karşı çıkmak ve politikanın alanını profesyonel politikacıların hegemonyasından kurtararak yurttaşların inisiyatifine açmaktır. Seçim sistemi ve temsili kurumlar demokrasi açısından önemli olmakla birlikte, Arendt’e göre alternatif yurttaşlık ve aidiyet biçimleri, katılım, müzakere ve eylem biçimleri demokrasiyi desteklemelidir. Bkz. (464), ISAAC, 108-109. Margaret Canovan ise Isaac’ın bu yorumunun doğru olmadığını belirterek, Arendt’in konsey sisteminden bahsettiği her yerde yeni bir hükümete gönderme yaptığının altını çizerek, Ayrıca Canovan’a göre Arendt’in kitle demokrasisi ve katılımcı yurttaşlık arasındaki gerilime sürekli dikkat çekmesi ve totalitarizm tecrübesinden kaynaklı olarak evrensel oy

Doğumluluk, Arendt'e göre, insanın sahip olduğu en büyük ve en mucizevi özelliktir. "Yaratılışıyla dünyaya başlangıç prensibini sokan insan...", eylemiyle de öngörülemez, beklenmedik sonuçlara gebe olan başlangıçlarda bulunmaktadır.⁴⁸⁸ Ancak yeni başlangıçlarda bulunmak, diğer insanlarla bir araya gelerek kanaat oluşturmak ve eylemek, birey olarak öz çıkarlarımızı bir kenara koyarak, birer yurttaş olarak kamusal çıkarlarımız konusunda kaygı duymayı gerektirir. Arendt'e göre birbirinden tamamen farklı olan bireysel çıkarlarla kamusal çıkarlar, insan olmakla yurttaş olmak arasındaki fark gibidir. İnsanlar özel çıkarlarını kamusal sorumluluklarının önüne koydukları an, yurttaş olarak hareket etmeyi bırakarak, kendi özel alanında yaşayan sıradan insanlar haline gelirler:

"Dünyanın çıkarları bireylerin çıkarları demek değildir: Bunlar birer yurttaş olarak paylaştığımız ve ancak kendi kişisel çıkarımızın ötesine geçerek ardına düşebileceğimiz ve işletme yeteneği kazanabileceğimiz kamu alanının çıkarlarıdır. Bizler yurttaş olarak kamu alanını paylaşır ve onun çıkarlarına ortak oluruz. Fakat bu çıkarlar kamu alanına aittir, bizim olmaksızın ortaklaşa sahip olduğumuz, sınırlı ömrümüzü ve sınırlı özel hedeflerimizi aşan bir alana aittir."⁴⁸⁹

Bireyselliğimizi kaybetmeden, ancak şahsi çıkarlarımızı terkederek kamusal alanda ortak çıkarlar için politika yapmanın tek karşılığı ise, kamusal mutluluk ve kamusal özgürlüktür. Kamusal mutluluk, yurttaşların kamusal alanda akranlarıyla birlikte eylemekten aldıkları bir hazdır. Arendt'e göre ilk kez Aydınlanma düşünürlerinin kullandığı kamusal özgürlük kavramı ise, özgür irade ve özgür düşünceden farklı olarak,

"...insanın dünyanın baskısından kaçmak istediği zaman sığındığı bir iç mekân...değil,...sadece kamu içinde varolabilecek, (şahsi) bir yeti ya da kapasiteden çok insanlar

hakkına karşı güvensizlik duyması, onun konsey sistemini temsili demokrasilere alternatif bir sistem olarak önerdiğinin açık kanıtıdır. Bkz. (11), CANOVAN, 53-54.

⁴⁸⁸ Jonathan SCHELL, "A Politics of Nataliy", 464.

⁴⁸⁹ Maurizio Passerin D'ENTRÈVES, "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı". Çev. Ertuğrul Başer, 73 ve "Public and Private in Hannah Arendt's Conception of Citizenship", 76.

için insanlar tarafından yaratılmış somut, dünyevî bir gerçekliktir.”⁴⁹⁰

Arendt’te kamusal özgürlüğün ve mutluluğun mekânı olan kamusal alan, aynı zamanda “iyi yurttaş” ile “iyi insan” arasındaki farkın da ortaya çıktığı bir mekândır. Arendt’e göre Hristiyanlığın ortaya çıkışıyla ve Nazaretli İsa’nın öğretileriyle ilişkili olan iyilik düşüncesi, “başkalarının görülmemek ve duyulmamak” üzerine kurulu bir etkinlik olduğundan kamusal alandan da uzaktır. Arendt’e göre “...iyi işlerin fitratında bulunan bu dünyasızlık...her şeyin ve herkesin başkalarının görüldüğü ve işitildiği kamu alanını olumsuzlar.”⁴⁹¹ Bu açıdan iyilik, merhamet, acıma gibi duygular tamamen apolitik ve sübjektif ahlaki edimler olarak, insanı sadece “iyi insan” yapan edimlerdir. Arendt’e göre kamusal bir erdem olmaktan çok uzak olan merhamet ve vicdan, insanlar arasındaki mesafeyi, politik meselelerin tartışıldığı dünyevi alanı yok eder.⁴⁹² Bu yüzden de “iyi insan”la “iyi yurttaş” özdeş değildir.⁴⁹³ “Sivil İtaatsizlik” adlı makalesinde iyi yurttaşla iyi insan arasındaki farkı, “bireysel benlik ile toplumun bir mensubu olmak arasındaki çelişki...ahlak ile politika arasındaki çelişki” şeklinde ifade eden Arendt’e göre, “Vicdan her yerde apolitikdir. Ne haksızlığın yapıldığı dünya ile ne de bu haksızlığın dünyanın geleceğine ilişkin sonuçlarıyla ilgilidir...vicdan bireysel benlik ve onun bütünlüğü için ürperir.”⁴⁹⁴ Arendt, vicdanın özel ve apolitik ahlaki duruşuyla, kamusal ve politik tavır arasında ayırım yapılması gerektiğini düşünmektedir. Zira Arendt’e göre “ikna ve tartışmayı bilmeyen” iyilik ve merhamet kamusal alana girdiğinde, iyilik kötülükten daha güçlü bir şekilde politikayı tahrip edecektir.⁴⁹⁵

“Saklandığı kuytuluktan çıkan kötülük arsızdır ve ortak dünyayı hemen yok eder; saklandığı kuytuluktan çıkan ve kamusal bir rol üstlenen iyilik de artık iyi değil, kendi usulünce bir çürümedir ve gittiği her yeri kokuşturacaktır.”⁴⁹⁶

⁴⁹⁰ Bkz. (136), ARENDT, 120-121.

⁴⁹¹ Bkz. (22), ARENDT, 125 ve 128-129.

⁴⁹² Bkz. (136), ARENDT, 81.

⁴⁹³ Bkz. (237), ARENDT, 88.

⁴⁹⁴ A.g.m., 85.

⁴⁹⁵ Bkz. (136), ARENDT, 82-83.

⁴⁹⁶ Bkz. (22), ARENDT, 129.

Fransız Devrimi'nin başarısızlığının ardında da aynı nedenin yattığını düşünen Arendt, acıma ve merhamet duygusuyla politik alanın kapılarını yoksullara ve onların zorunlulukları alanıyla ilgili politik olmayan taleplerine açan devrimin başarısızlığa sürüklendiğini söyler. Devrimin yarattığı politik arena merhamet duygusuyla dolunca, kamusal alan politikanın alanı olmaktan çıkarak toplumsal alanına dönüşmüştür. Artık bu noktadan sonra politik özgürlükler ve kurumlar değil, ekonomik ve toplumsal meseleler ön plandadır. Bunların çözümü ise aslında politik değil idari bir meseledir. Amerikan Devrimi, Fransız Devrimi'nden farklı olarak, politikanın alanına acıma duygusunu sokmadığı, sadece ve sadece cumhuriyetin kalıcı kurumlarını inşa etmekle uğraştığı için başarılı olmuştur.⁴⁹⁷

Arendt'e göre, politik eylem ve yurttaşlık için geçerli bir standart oluşturamayan vicdan, "insana ne yapması gerektiğini değil, neyi yapmaması gerektiğini söyle(yerek)", kişinin tikel davranışını biçimlendirir. Bir sivil itaatsizlik savunucusunun bu anlamda vicdanî retçiden farklı olarak mutlaka ve mutlaka bir grubun üyesi olması gerektiğini söyleyen Arendt için bir sivil itaatsizlik eylemi, kamuoyunun gözü önünde cereyan etmemişse, "ortak bir çıkar grubu oluşturan bir dizi insan tarafından uygulan(mamışsa)" anlamsızlaşacak ve bireysel bir karşı çıkış olarak kalacaktır.⁴⁹⁸ Arendt'e göre fikirlerimiz ne olursa olsun, onları anlamlı kılacak çoğulluk olmadan, yani bu fikirler sesli bir şekilde herkesin önünde dile getirilip alenîleştirilmeden, vicdanımızın ya da beynimizin kuytu köşelerinde kalarak kendi iç sesimize dönüşeceklerdir. Bu yüzden Arendtçi yurttaş, iyi insandan farklı olarak, vicdanının ve kendi özel niyetlerinin peşinden gitmeyecek, vicdanen reddettiği herhangi bir konuda, kendi gibi diğer yurttaşlarla biraraya gelerek genişletilmiş bir zihniyetle ortak bir ses çıkartacak, bu sesi kamuoyuna duyurmaya çalışacaktır. Vicdani ret, ancak bu şekilde politik bir anlam kazanır ve sözünü başkalarına dinletebilir:

⁴⁹⁷ Bkz. (136), ARENDT, 86-87.

⁴⁹⁸ Bkz. (237), ARENDT, 81.

“...Vicdan mahkemesi önünde kararlaştırılan şey şimdi kamuoyunun düşüncesinin bir parçası haline gelmiştir...grubun üyeleri gerçekte artık sadece kendi vicdanlarıyla baş başa değildir...Ve bir fikrin gücü vicdana değil, onu paylaşanların sayısına bağlıdır: X’in kötü olduğuna dair ortak kanaat, ...böyle bir varsayımı, yani X’in kötü olduğu kabulünü daha inandırıcı hale getirir.”⁴⁹⁹

Kendiyle aynı görüşü paylaşan eşitleriyle/akranlarıyla ortak bir kanaat oluşturan yurttaş, bu anlamda, kanaatini ahenleştirdiği sürece, olayları seyreden ve bu olaylar hakkında kendi sübjektif görüşünü oluşturan sorumsuz bir seyirci olarak kalmayacaktır. Kendi görüşlerini açıklayarak kamusal alanına ve bu sayede politikleştirdiği müddetçe yurttaş, insan olmaktan öte yurttaş sıfatını kazanacak, görüş bildirdiği her konuda aynı anda hem sorumluluk sahibi bir eylemci hem de bir seyirci olacaktır. Yurttaşlar için birer kamusal alan anlamına gelen konseyler, partiler, vb. politik organlar ise, insanların iradelerinden bağımsız olarak varolan kalıcı kurumlar olarak, insan eyleminin sürekliliğini garanti edeceklerdir.

Bu açıdan baktığımızda Arendt için insanı insan yapan en önemli edimin politika olduğunu bir kez daha görürüz. Arendt’e göre ne iyilik, ne vicdan, ne merhamet ne de doğal haklar insanlık koşulunun bir parçasıdır. İnsana insan olduğunu hatırlatan yegâne şey, yine insanlık koşulundan ayrı düşünülemez olan çoğulluk içindeki eylemdir. Arendt nereye baksa politika görür. Hitler Almanyası’ndan kaçısıyla birlikte başlayan mültecilik tecrübesi ona, yurttaş olmanın insan sayılmak ve insan muamelesi görmek açısından önemini hatırlatır. Kitle desteğiyle iktidara gelen Hitler’in eseri olan totalitarizmin ve toplama kamplarının ardında, düşünme ve yargılama yetisini yitirmiş, insanî çoğulluğun hazzını unutmuş, kitleleşmiş insanları görür. Politikaya ve kamusal meselelere karşı ilgisini yitirmiş kitle toplumuna rağmen Arendt, beklenmedik bir anda ortaya çıkan Macar Devrimi’nin de etkisiyle, insanların birlikte eyleminden doğacak iktidarın nelere muktedir olduğunun farkına vararak, insan eyleminin yeni başlangıçlarda bulunma, öngörülemez, mucizevî olaylara gebe olma potansiyelini yüceltir.

⁴⁹⁹ A.g.m., 90-91.

Arendt hiç bir zaman bu dünyadan ve insanlardan ümidini kesmez. Çünkü her insan tıpkı eylem gibi, doğumuyla bu dünyaya yeni bir başlangıcı sokmaktadır. Bu yeni başlangıcın, sonu asla önceden kestirilemeyecek bir dizi olayı tetiklemesi kaçınılmazdır; zira her insan, gerek doğumuyla gerek doğumluluğuyla bu dünyanın gidişatını olumlu ya da olumsuz yönde tümünden değiştirebilecek bir potansiyele sahiptir. Sıradan her insanda bulunan bu potansiyel, diğer insanlarla bir araya gelmek ve iyi bir yurttaş olarak eylemek, tartışmak ve yargıda bulunmak suretiyle harekete geçecektir. Arendt'in teorisinin en özgün ve umut vaadedici yanını oluşturan doğumluluk ve eylem hakkındaki düşünceleri, bu açıdan, tüm determinist bakış açılarına meydan okurken, tarihin sonunun gelmediğinin daha doğrusu tarihin sonunun gelip gelmediğinin öngörüleemeyeceğinin de ispatıdır.

Arendtçi eylem ve doğumluluk ilkesini kamusal alan ve kolektif iktidar yaklaşımıyla birlikte düşündüğümüzde, Arendt'in bugünkü demokrasi ve yurttaşlık tartışmaları açısından niçin bu kadar önemli olduğunu kavramak elbette zor olmayacaktır. Zira Arendt, toplulaşmacı ve aynı zamanda çekişmeci kamusal alan ve iktidar yaklaşımıyla, insanların bu dünyada yalnızca çoğul olarak varolabildikleri gerçeği üzerinden, politikanın birbirini dışlamayan bireyselleştirici ve toplumsallaştırıcı yönleri üzerinde durmaktadır. "Eşitlik ve Farklılık Olarak Çoğulluk" başlıklı bölümde de belirttiğimiz gibi, Arendt'te birey biricikliğini ve farklılığını eylem ve konuşma yoluyla ifşa ederken bireyselleşir ve bu bireyselleşme çoğulluk içinde başkaları tarafından görülüp onaylanmak suretiyle "birlikte eylem" şeklinde gerçekleşir. Yani kişi çoğulluk içinde bireyselleşirken bir yandan da toplumsallaşmaktadır.

Bugünkü yurttaşlık tartışmalarına baktığımızda liberal yaklaşımın, her ne kadar evrensel yurttaşlık fikrinin gelişmesine katkıda bulunmuş olsa da, yurttaşı devlet karşısında hak sahibi bir özne olarak tanımlayarak, yurttaşlığı katılım

boyutundan soyutladığını ve formel haklar temelinde yasal bir statüye indirgediğini görürüz. Liberallere göre her insan sadece kendi öz çıkarlarının peşinde koşar. Yurttaşlık statüsü de kişinin haklarını devlet ve diğer yurttaşlar karşısında korur. Oy hakkı, ifade özgürlüğü gibi politik haklara sahip olmakla birlikte yurttaş, bu anlayışa göre politikanın alanına aktif bir katılımcı değildir.⁵⁰⁰ Cumhuriyetçi yaklaşımın da içinde değerlendirildiği komüniteryan gelenekte ise, yurttaşlık tartışmalarını aidiyet ve kimlik sorunu belirler. Birey olarak sahip olduğumuz tüm haklar tamamen ait olduğumuz topluluğa bağlı olarak elde edilebilir. Topluluk için tek bir ortak yarar olduğunu söyleyen komüniteryanlara göre kamu yararı bireylerin istek ve çıkarlarından önce geldiğinden, bu yaklaşım farklılıklara karşı duyarsız olduğu ve birey özgürlüklerini kamu yararına feda ettiği gerekçesiyle eleştirilmektedir.⁵⁰¹ Genellikle liberal ve komüniteryan/cumhuriyetçi geleneklerin eleştirisi üzerinden alternatif bir yurttaşlık anlayışı geliştirmeye çalışan pek çok teorisyen, bu farklı yurttaşlık yaklaşımlarının olumsuz yanlarını eleyip, olumlu yanları sentezleyerek bir neticeye varmayı amaçlamaktadır. Örneğin Gerard Delanty, önerdiği yeni yurttaşlık tanımında liberal, muhafazakar, komüniteryan ve radikal yurttaşlık modeli şeklinde tasnif ettiği yurttaşlık anlayışlarının hakim özelliklerini bir araya getirerek çok katmanlı bir yurttaşlık kavramı önermektedir. Bu yeni kavram, liberal yaklaşımın haklar boyutunu, muhafazakar yaklaşımın sorumluluklara verdiği önemi, radikal yurttaşlık modelinin katılım ve komüniteryan yaklaşımın kimlik boyutunu sentezlemektedir. Ancak Delanty'e göre böyle bir yurttaşlık tanımı bile, yurttaşlığı ulusal aidiyetle eşitleyen, temelinde ulus-devlet bulunan "ulusal yurttaşlık" (national citizenship) paradigmasının dışına çıkamadığından yetersiz kalmaktadır. Avrupa'nın içine girdiği entegrasyon sürecinin, Maastricht Anlaşması'ndan bu yana idari ve ekonomik düzenlemelerin dışına çıkarak, toplumsal ve kültürel veçheleri de olan bir sürece ve Avrupa yurttaşlığına evrilmesinden bahseden Delanty, ulus-ötesi (post-national) bir boyuta sahip olan Avrupa yurttaşlığının da sorunlu bir model olduğunu düşünmektedir.⁵⁰² Avrupa'da bugün ulus-ötesi bir biçim olarak kapsayıcı (inclusive),

⁵⁰⁰ Bkz. (466), DELANTY, 289; (468), MOUFFE, 61-62 ve Jürgen HABERMAS, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, 38.

⁵⁰¹ Bkz. (469), PATTEN, 26; (469), GUNSTEREN, 41 ve (468), MOUFFE, 61.

⁵⁰² Ulus-ötesi yurttaşlık , Yasemin Soysal'a göre, modern ulusal yurttaşlığın temellerini sarsan savaş sonrası küresel gelişmelerin etkisinde ortaya çıkmış bir modeldir. Klasik yurttaşlık tanımının ulusal

çoğul aidiyet biçimlerine önem veren bir yurttaşlık modeli ortaya çıkarken, diğer yandan da buna paralel olarak beliren bir Avrupalı kimliği düşüncesi, dışlayıcı bir yurttaşlık modeli yaratmaktadır. Delanty'e göre dışlayıcı boyutu olan böyle bir yurttaşlık anlayışının alternatifi, kan ya da toprak esasına dayanmayan, ikâmet temelinde yurttaşlara politik haklar tanıyan bir model olacaktır. Böyle bir model, yurttaşlığın hem ulusal hem ulus-ötesi boyutunu federal bir yapıda birleştirecek, yurttaşlığı bireysel bir pratiğe indirgemek yerine kolektif yurttaşlık pratikleri için kurumsal bir zemin yaratacak ve en önemlisi de “ben” ve “öteki” arasındaki ayrımı dayanmayan, öz-eleştirel bir Avrupa kimliği yaratırken, Habermas'ın kavramıyla “anayasal yurtseverlik”in düşününsel boyutunu yansıtacaktır.⁵⁰³

bağlamından kopmasına yol açan bu gelişmelerden ilki, emek pazarının savaş sonrası dönemde uluslararası bir nitelik kazanmasıdır. Bunun sonucunda Avrupa'ya yönelik geniş çaplı kitlesel göçler, Avrupa ülkelerinin mevcut ulusal ve etnik yapısını değiştirecek ölçüde artmıştır. İkinci olarak, 1945'ten sonra gerçekleşen dekolonizasyon süreci, yeni bağımsız devletlerin uluslararası düzeyde ve evrensel parametreler çerçevesinde haklarının bilincine varmasına ve hak talebinde bulunmalarına yol açmıştır. Bu bilinç durumuna paralel olarak global haklar söylemi değer kazanmış, BM ve UNESCO gibi ulusötesi kuruluşların “farklı fakat eşit kültürler”e değer atfetmesi yeni toplumsal hareketlerin bireysel ve kolektif haklar çerçevesinde ortaya çıkmasına ve yerleşik yurttaşlık anlayışına meydan okumalarına sebep olmuştur. Sonuç olarak, pek çok farklı kültür ve kimlik –kadın hareketi, gay ve lezbiyen hareketi, çevreciler, bölgesel kimlikler, gençlik altkültürleri ve göçmenler- yurttaşlık kurumları ve toplumsal alan içinde kendine yer bulmuştur. Soysal'a göre ulusal yurttaşlığın kurucu temellerini sarsan üçüncü gelişme çok düzeyli politikaların ortaya çıkışıdır. Avrupa Birliği'nin gelişmesi yerel, ulusal ve ulusötesi politik kurumlar arasındaki egemenliği paylaşırıp yaygınlaştırırken; talepte bulunma, hak elde etme ve kimlik mücadelesi de değişim geçirmiştir. Çok düzeyli politikaların varlığı, hem toplumsal hareketlilik için hem de ulusal sınırlar dahilinde ve ötesinde taleplerde bulunma konusunda yeni imkanlar doğurmaktadır. Avrupa Birliği yurttaşlığı, “hak”ları ulusal sınırların ötesine taşıyarak yurttaşlık statüsü ve ulusal topraklar arasında kurulan ilişkiyi kırmaktadır. Dördüncü ve son gelişme ise bireysel haklarla ilgili global söylemin yoğunlaşmasıdır. Uluslararası hukuk tarafından da tanınan ve meşrulaştırılan insan hakları söylemi, kişiye belirli bir ulus devletin yurttaşı olma statüsünden bağımsız olarak evrensel haklar bahşeder. İnsan hakları pratikte sık sık ihlal edilmesine karşılık, haklara erişim konusunda ulusal aidiyetin ötesine geçen bir dil yakalanmıştır. Ancak bu gelişmelere rağmen, Soysal'a göre, küresel sistem çelişkili karakterini korumaktadır. Bir yandan ulusal egemenlik prensibi geçerliliğini korur, ulus-devletler sınırlarını sınır kontrolleriyle, mülteci ve göçmenlere karşı dışlayıcı politikalarla güçlendirirken; diğer yandan evrensel insan hakları söylemi bireylere ulus-devlete aidiyeti aşan evrensel bir statü kazandırmaktadır. Bkz. (364), SOYSAL, 18-24.

⁵⁰³ Bkz. (466), DELANTY, 294-301. Habermas'ın “anayasal-yurtseverlik” ya da “anayasal yurttaşlık” fikri, politik bir topluluğun kültürünün illa ki homojen bir kültür olmayabileceği, çok-kültürlü bir toplumda farklı yaşam tarzlarının bir arada varolabileceği ve bunun da yurttaşlar arasındaki soyut bir anayasal yurttaşlıkla sağlanabileceği düşüncesine dayanır. Habermas'a göre politik kültür çoğunluk kültüründen koptuğunda yurttaşlar arasındaki ilişki, çoğulcu bir kültüre dayalı anayasal yurttaşlığı esas alacaktır. Bkz. Jürgen HABERMAS, **Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akibeti**, Çev. Medeni Beyaztaş, 95.

Avrupa yurttaşlığı, küresel yurttaşlık gibi ulus-devletin teritoryal sınırlarını aşan yurttaşlık modellerinin tartışıldığı günümüzde, hâlâ ulusal yurttaşlık modelinin geçerliliğini koruması, Arendt'in iki dünya savaşının yol açtığı yıkım ve felaketlerin ardından eleştirdiği ulus-devlet fikrinin bugün de yabancılar, mülteciler, azınlıklar, yerinden yurdundan edilmiş insanlar ve genel olarak da “evrensel” insan hakları düşüncesi açısından bir tehdit oluşturmaya devam ettiği anlamına gelmektedir. Ulusun üyelerine tanınan politik haklardan yararlanamayan bu insanlar için Arendt'in bulduğu çözüm “haklara sahip olma hakkı”, yani kişinin politik bir topluluğun üyesi olarak, eylemlerine ve görüşlerine göre yargılandığı bir çerçevede yaşayabilmesinin imkanlarının sağlanmasıdır. Böyle bir hak ve yurttaşlık tanımı, Kant'ın dediği gibi, insanlığın bir üyesi olarak herkesin yeryüzü üzerinde hakka sahip olması (right to the earth's surface) anlamına gelecektir. Sırf insan olduğumuz için bu dünya ve yeryüzü üzerinde hakkımız vardır ve sırf bu hak sebebiyle nereye gidersek gidelim konukseverce karşılanma hakkına sahibizdir. Konukseverlik bu açıdan, bir erdem, nezaket ya da cömertlik değil, kozmopolitan bir haktır.⁵⁰⁴

Arendt'ten çok iyi öğrendiğimiz gibi, yurttaşlık haklarını yitiren insanların bir anda evrensel olduğu varsayılan devredilemez insan haklarından da mahrum kalmalarından kaynaklanan hak-sızlık durumu, geçmişte olduğu gibi bugün de önemli bir fenomendir. Yabancıların, göçmenlerin ve mültecilerin bugünkü statüsünü düşündüğümüzde Kant'ın konukseverlikle ilgili düşünceleri, her ne kadar Kant “daimi misafirlik hakkı” ile “geçici ikamet hakkı”nı ayırarak ikincisini savunsa da, insan hakları ile ulus-devlet egemenliği arasındaki gerilimden kaynaklanan paradoks ve hak-sızlık durumu karşısında önemli bir perspektif sunmaktadır. Konukseverliği ahlakî bir erdem olarak görmek, bu erdemin hayata geçirilmesini şahısların ya da devletlerin iradesine ve vicdanına bırakmak anlamına gelir. Halbuki konukseverliğin bir hak olduğunu ve bu hakkın yeryüzü üzerindeki hakkımızdan kaynaklandığını bilmek, bu erdemin yasal ve kurumsal temellerinin hazırlanmasını gerektirecektir. “Evrensel” insan haklarıyla ulus-devletin egemenlik prensibi arasındaki çelişki

⁵⁰⁴ Immanuel KANT, “Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”, Çev. H.B.Nisbet, 105-108.

yumağını çözecek olan yaklaşım, belki de bugün ahlakî bir erdem olarak görülen böyle bir tavrın politikleştirilmesi ve kurumsallaştırılmasından geçmektedir.

Yeryüzü üzerindeki haklarımızın bir dünya devletiyle olmasa bile içinde ulus-devletlerin özerkliklerini ve kültürel farklılıklarını yitirmedikleri bir dünya federasyonu ile garanti altına alınabileceğini düşünen Kant'ın yargısını paylaşan Arendt için her türlü hak ve özgürlük, insanın politikleşmesi, dünyayı ve hepimizi ilgilendiren ortak meseleler konusunda sorumluluk alarak hareket etmesi yoluyla elde edilebilir. Politikleşmek ise kendi özel yaşamlarımızın ve vicdanımızın kasvetli loş karanlığını terk ederek, içinde şiddete, zorlamaya, yönetime ve hiyerarşiye yer olmayan kamusal alanın aydınlığına çıkmakla mümkündür. Tüm eşitsiz ilişkilerin, sınıf ve statü farklarının askıya alındığı böyle bir çoğulluk, özgürlük ve iletişim mekânında herkesi ilgilendiren ortak ve politik meseleler hakkında tartışmak, akıl yürütmek, ayrı düşüğümüzde birbirimizi ikna etmeye çalışmak, Arendtçi politikanın özüdür.

Ulus-devletin kurumsal ve hukuki varlığının, en azından şimdilik yaşamak için bağımlı olduğumuz yeryüzünde, insanlık koşulunu oluşturduğu bir çağda küreselleşmenin yol açtığı olumlu ve olumsuz gelişmeler bizi şu soruyla karşı karşıya bırakmaktadır: Acaba dünya birbirinden ulusal, etnik, dini, cinsel vb. pek çok açıdan farklılık gösteren milyarlarca insandan oluşan nüfusunu, tüm bu farklılıklara içinde bir zenginlik olarak yer verecek evrensel bir yurttaşlık idealinde birleştirebilecek midir? Farklılıkları yok etmeye çalışmadan, bu farklılıklardan kaynaklanan çekişme ve çatışmaları politikanın temel bir unsuru olarak kabul eden bir evrensel yurttaşlık anlayışı, çatışmaların şiddete dönüşmemesi için ne gibi kurumsal kanallar kullanacaktır? İletişimin tıkandığı noktada şiddeti devreye sokmamak için nasıl bir yol izlenecektir? Dünyanın tamamı için tehlike oluşturan ulus-devletlerin emperyal hayalleri ve işgalleri karşısında, zulüm tehdidi altında olanların karşı ya da devrimci şiddeti Arendt'in dediği gibi "...adaletin terazini dengelemenin tek yolu" mudur? Bu sorular karşısında Arendt'in politika ve yurttaşlık anlayışı bize kesin çözümler sunmasa da, "...milyonlarca insanı, bütün dış görünümlere rağmen vahşilik

koşullarında yaşamaya mecbur etmek suretiyle kendi bağrında barbarlar yaratan..." küresel ve evrensel olarak birbirine bağlanmış bir dünyada kolektif eylemin gücüne güvenmemiz konusunda, geleceğin bugünden daha iyi olabileceği konusunda yeterince umut vaad etmektedir.⁵⁰⁵ Hansen'in belirttiği gibi Arendt'in düşüncesi bugünkü politik duruşumuz, ideolojik körlüğümüz, hepimizin bir şekilde tabi olduğu politik yaşamın ikiyüzlülükleri karşısında bir tür panzehirdir.⁵⁰⁶ Böyle bir panzehir, yarının düne benzeme olasılığını ortadan kaldıran eylem yetisi sayesinde yeni olasılıklara her zaman açık olan yeryüzünde, şu an yaşadığımız hayattan daha iyisinin olmadığını söyleyenlerin kabusu ve turnusol kağıdı olabilir.

⁵⁰⁵ Bkz. (201), ARENDT, 314.

⁵⁰⁶ Bkz. (16), HANSEN, 30.

KAYNAKLAR

a) Kitaplar:

AGAMBEN, Giorgio (2000), **Means Without End**, Çev. Vincenzo Binetti ve Cesare Casarino, University of Minnesota Press, Minneapolis&London.

AGAMBEN, Giorgio (2001), **Kutsal İnsan**, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

AGAMBEN, Giorgio (2004), **Auschwitz'den Artakalanlar-Tanık ve Arşiv**, Çev. Ali İhsan Başgöl, Bağımsız Kitaplar, Ankara.

AKAL, Cemal Bali (2003), **İktidarın Üç Yüzü**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

ANDERSON, Benedict (1993), **Hayali Cemaatler**, Çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul.

ARENDT, Hannah (1963), **The Origins of Totalitarianism**, Meridian Books, Cleveland&New York.

ARENDT, Hannah (1969), **On Revolution**, The Viking Press, New York.

ARENDT, Hannah (1978 a), **Between Past and Future**, Penguin Books, New York.

ARENDT, Hannah (1978 b), **The Life of the Mind-Thinking**, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego&New York&London.

ARENDT, Hannah (1982), **Lectures on Kant's Political Philosophy**, Chicago University Press, Chicago.

ARENDT, Hannah (1983), **Men in Dark Times**, A Harvest/HBJ Book, New York&London.

ARENDT, Hannah (1994), **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil**, Penguin Books, New York.

ARENDR, Hannah (1996 a), **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.

ARENDR, Hannah (1996 b), **Totalitarizmin Kaynakları I-Antisemitizm**, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.

ARENDR, Hannah (1997), **Şiddet Üzerine**, Çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul.

ARENDR, Hannah (1998), **Totalitarizmin Kaynakları II-Emperyalizm**, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.

ARENDR, Hannah (2000), **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul.

ARISTOTELES (1990), **Politika**, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.

BENHABIB, Seyla (1996), **The Reluctant Modernism of Hannah Arendt**, Sage Publications, Thousand Oaks&London&New Delhi.

BENHABIB, Seyla (1999), **Modernizm, Evrensellik ve Birey**, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

BERKTAY, Fatmagül (1996), **Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın**, Metis Yayınları, İstanbul.

CALHOUN, C.-MCGOWAN, J. (1997), **Hannah Arendt and the Meaning of Politics**, University of Minnesota Press, Minneapolis&London.

CANOVAN, Margaret (1992), **Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought**, Cambridge University Press, Cambridge.

DELEUZE, Gilles (2000), **Spinoza Üstüne On Bir Ders**, Çev. Ulus Baker, Öteki Yayınevi, Ankara.

DELANTY, Gerard (2000), **Citizenship in a Global Age**, Open University Press, Buckingham&Philadelphia.

DISCH, Lisa Jane (1996), **Hannah Arendt and the Limits of Philosophy**, Cornell University Press, Ithaca&London.

FOUCAULT, Michel (1993), **Cinselliğin Tarihi I**, Çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul.

FOUCAULT, Michel (2001), **Ders Özetleri**, Çev. Selahattin Hilav, YKY Yayınları, İstanbul.

GIDDENS, Anthony (2000), **Sosyoloji**, Der. H. Özel ve C.Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara.

GÖZE, Ayferi (1982), **Siyasal Düşünce Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Matbaası, İstanbul.

HABERMAS, Jürgen (2002), **Küreselleşme ve Milli Devletlerin Akibeti**, Çev. Medeni Beyaztaş, Bakış Yayınları, İstanbul.

HANSEN, Phillip (1993), **Hannah Arendt: Politics, History and Citizenship**, Polity Press, Cambridge&Oxford.

HARDT, M.-NEGRI.A. (2000), **İmparatorluk**, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

HILL, Melvyn A. (1979), **Hannah Arendt: The Recovery of the Public World**, St.Martin's, New York.

HOBBS, Thomas (1980), **Leviathan**, Der. C.B.Macpherson, Penguin Books.

ISAAC, Jeffrey C. (1992), **Arendt, Camus, and Modern Rebellion**, Yale University Press, New Haven&London.

JOUVENEL, Bertrand de (1962), **On Power: Its Nature and The History of Its Growth**, Beacon Press, Boston.

KAHRAMAN, H.B.-KEYMAN, E.F. vd. (1999), **Katılımcı Demokrasi, Kamusal Alan ve Yerel Yönetim**, Demokrasi Kitaplığı WALD Yayınları, İstanbul.

KRISTEVA, Julia (1991), **Strangers to Ourselves**, Çev. Leon S.Roudiez, Columbia University Press, New York.

KRISTEVA, Julia (2001), **Hannah Arendt**, Çev. Ross Guberman, Columbia University Press, New York.

- MARX, K.- ENGELS, F. (1992), **Alman İdeolojisi**, Çev. Sevim Belli, Sol Yayınları, Ankara.
- MCGOWAN, John (1998), **Hannah Arendt: An Introduction**, University of Minnesota Press, Minneapolis&London.
- SABINE, George H. (1961), **A History of Political Theory**, Holt, Rinehart and Winston, London&Sydney&Tokyo.
- SCHMITT, Carl (2002), **Siyasi İlahiyat** Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Yayınları, Ankara.
- SUNAR, İlkay (1986), **Düşün ve Toplum**, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara.
- VILLA, R. Dana (1996), **Arendt and Heidegger-The Fate of the Political**, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- VILLA, R. Dana (2000), **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, Cambridge University Press, Cambridge.
- ŽIŽEK, Slavoj (2002), **Did Somebody Say Totalitarianism?**, Verso, London&New York.

b) Süreli Yayınlar (Dergi ve Derleme Kitaplardaki Makaleler):

- AGAMBEN, Giorgio (1995), “We Refugees”, **Symposium**, 49 (2), Yaz: 114-119.
- ALLEN, Amy (1999), “Solidarity After Identity Politics: Hannah Arendt and the Power of Feminist Theory”, **Philosophy and Social Criticism**, 25 (1), 97-118.
- ALLEN, Amy (2002), “Power, Subjectivity, and Agency: Between Arendt and Foucault”, **International Journal of Philosophical Studies**, 10 (2): 131-149.
- ARENDRT, Hannah (1972), “Thoughts on Politics and Revolution”, **Crisis of the Republic**, Harcourt Brace Jovanovich, New York: 201-233.

- ARENDDT, Hannah (1979), “On Hannah Arendt”, Der. Melvyn A. Hill, **The Recovery of the Public World**, St.Martin’s, New York: 301-339.
- ARENDDT, Hannah (1986), “Communicative Power”, Der. Steven Lukes, **Power**, New York University Press, New York: 59-74.
- ARENDDT, Hannah (1990), “Philosophy and Politics”, **Social Research**, 57 (1), Bahar: 73-103 (1954).
- ARENDDT, Hannah (2000 a), “A Reply to Eric Voegelin”, Der. Peter Baehr, **The Portable Hannah Arendt**, Penguin Books, London: 157-164 (1953).
- ARENDDT, Hannah (2000 b), “Labor, Work, Action”, Der. Peter Baehr, **The Portable Hannah Arendt**, Penguin Books, London: 167-181.
- ARENDDT, Hannah (2000 c), “What Remains? The Language Remains: A Conversation with Günter Gaus”, Der. Peter Baehr, **The Portable Hannah Arendt**, Penguin Books, London: 3-22.
- ARENDDT, Hannah (2001), “Sivil İtaatsizlik”, Der. ve Çev. Yakup Coşar, **Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 77-118.
- ARUOBA, Oruç (1995), “Heidegger Üzerine Üç Soru” (Oruç Aruoba, Orhan Koçak ve İskender Savaşır’la söyleşi), **Defter**, 25, Sonbahar: 96-11.
- BAILEY, Joe (2002), “From Public to Private: The Development of the Concept of the ‘Private’”, **Social Research**, 69 (1), Bahar: 15-33.
- BALIBAR, Étienne (1998), “Propositions on Citizenship”, Çev. Simon James Critchley, **Ethics**, 98 (4), Temmuz: 723-730.
- BALIBAR, Étienne (2000/2001), “Bir Zulüm Topografyasının Anahatları: Küresel Şiddet Çağında Yurttaşlık ve Sivillik”, **Toplum ve Bilim**, 87, Kış: 28-43.
- BALIBAR, Étienne (2001), “Outline of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence”, **Constellations**, 8 (1): 15-29.
- BARASH, Jeffrey Andrew (2002), “M.Heidegger, H.Arendt ve Anımsamanın Politikası” (Politics of Remembrance), Yay.Haz. Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer&Fiona Tomkinson, Çev. Sanem Y.Öge, **Metafizik ve Politika**,

Martin Heidegger & Hannah Arendt, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul: 46-79.

BEINER, Ronald (1982), “Hannah Arendt on Judging”, Der. Ronald Beiner, **Lectures on Kant’s Political Philosophy**, The University of Chicago Press, Chicago: 89-156.

BEINER, Ronald (2000), “Arendt and Nationalism”, Der. Dana R.Villa, **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, Cambridge University Press, Cambridge: 44-62.

BENHABIB, Seyla (1998), “Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas”, Der. Joan B. Landes, **Feminism-The Public and the Private**, Oxford University Press, Oxford&New York: 65-99.

BENHABIB, Seyla (1999 a), “Citizens, Residents, and Aliens in a Changing World: Political Membership in the Global Era”, **Social Research**, 66 (3), Güz, Database: Academic Search Premier.

BENHABIB, Seyla (1999 b), “Giriş: Demokratik Moment ve Farklılık Sorunu”, Der. Seyla Benhabib, Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, **Demokrasi ve Farklılık**, Demokrasi Kitaplığı, WALD, İstanbul: 11-33.

BENHABIB, Seyla (2000), “Arendt’s Eichmann in Jerusalem”, Der. Dana R.Villa, **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, Cambridge University Press, Cambridge: 65-85.

BENHABIB, Seyla (2002), “Unholy Wars”, **Constellations**, 9 (1): 34-45.

BENJAMIN, Walter (1993), “Tarih Kavramı Üzerine”, Çev. Ahmet Cemal, **Pasajlar**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul: 33-43.

BENJAMIN, Walter (1999), “Critique of Violence”, Der. Marcus Bullock ve Michael W.Jennings, **Selected Writings Volume 1/ 1913-1926**, Harvard University Press, Cambridge&Massachusetts&London: 236-252.

BENJAMIN, Walter (2001), “Hikâye Anlatıcısı”, Der. Nurdan Gürbilek, Çev. Nurdan Gürbilek ve Sabir Yücesoy, **Son Bakışta Aşk**, Metis Yayınları, İstanbul: 77-100.

- BERKTAY, Fatmagül (2001/2003), “Heidegger ve Arendt’te Özgürlük: Bir Kesişme Noktası”, **Defter**, 42, Kış: 25-37 ve **Tarihin Cinsiyeti**, Metis Yayınları, İstanbul: 178-191.
- BERKTAY, Fatmagül (2003), “Giriş: Cinsiyetlendirilmiş Bir Tarihin ve Teorinin Peşinde”, **Tarihin Cinsiyeti**, Metis Yayınları, İstanbul: 8-14.
- BERKTAY, Fatmagül (2002), “Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı”, Yay.Haz. Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer ve Fiona Tomkinson, **Metafizik ve Politika: Martin Heidegger & Hannah Arendt**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul: 254-271.
- BERNSTEIN, Richard J. (1986), “Judging-the Actor and the Spectator”, **Philosophical Profiles: Essays in a Pragmatic Mode**, Polity Press, Oxford: 221-237.
- BERNSTEIN, Richard J. (1997), “‘The Banality of Evil’ Reconsidered”, Der. C.Calhoun ve J.McGowan, **Hannah Arendt and the Meaning of Politics**, University of Minnesota Press, Minneapolis&London: 297-319.
- BERNSTEIN, Richard J. (2002), “The Origins of Totalitarianism: Not History, But Politics”, **Social Research**, 69 (2), Yaz: 381-401.
- BORA, Aksu (1997), “Kamusal Alan/Özel Alan: Mahrumiyet-Özgürleşme İkileminin Ötesi”, **Toplum ve Bilim**, 75, Kış: 85-93.
- CALHOUN, C.-MCGOWAN, J. (1997), “Introduction: Hannah Arendt and the Meaning of Politics”, Der. C.Calhoun ve J.McGowan, **Hannah Arendt and the Meaning of Politics**, University of Minnesota Press, Minneapolis&London: 1-24.
- CANGIZBAY, Kadir (1998), “Globalleşme ve Kamusal Alan”, Der. E.Fuat Keyman ve A.Yaşar Sarıbay, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm**, Vadi Yayınları, Ankara: 166-200.
- CANGIZBAY, Kadir (2000/2001), “Bir Kavram Olarak ‘İnsan Hakkı’”, **Doğu Batı**, 13, Kasım-Aralık-Ocak: 117-135.
- CANOVAN, Margaret (1978), “The Contradictions of Hannah Arendt’s Political Thought”, **Political Theory**, 6 (1), Şubat: 5-24.

- CANOVAN, Margaret (1983 a), “A Case of Distorted Communication: A Note on Habermas and Arendt”, **Political Theory**, 11 (1), Şubat: 105-116.
- CANOVAN, Margaret (1983 b), “Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics”, **The Journal of Politics**, 45 (2), Mayıs: 286-302.
- CANOVAN, Margaret (1990), “Socrates or Heidegger? Hannah Arendt’s Reflections on Philosophy and Politics”, **Social Research**, 57 (1), Bahar, Database: Academic Search Premier.
- CANOVAN, Margaret (2000 a), “Arendt’s Theory of Totalitarianism: A Reassessment”, Der. Dana Villa, **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, Cambridge University Press, Cambridge: 25-43.
- CANOVAN, Margaret (2000 b), “Önsöz”, Çev. Bahadır Sina Şener, **İnsanlık Durumu**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- ÇELEBİ, Aykut (2001), “Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek”, **Defter**, 42, Kış: 109-146.
- CRICK, Bernard (1979), “On Rereading The Origins of Totalitarianism”, Der. Melvyn A. Hill, **Hannah Arendt: The Recovery of the Public World**, St.Martin’s, New York: 27-47.
- DELANTY, Gerard (1997), “Models of Citizenship: Defining European Identity and Citizenship”, **Citizenship Studies**, 1 (3): 285-303.
- D’ENTRÈVES, Maurizio Passerin (1993), “Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı”, Çev. Ertuğrul Başer, **Birikim**, 55, Kasım: 67-79.
- D’ENTRÈVES, M.P.-VOGEL, U. (2000 a), “Public and Private: A Complex Relation”, Der. Maurizio Passerin d’Entereves ve Ursula Vogel, **Public and Private: Legal, Political and Philosophical Perspectives**, Routledge, New York: 1-16.
- D’ENTRÈVES, Maurizio Passerin (2000 b), “Public and Private in Hannah Arendt’s Conception of Citizenship”, Der. Maurizio Passerin d’Entereves ve Ursula Vogel, **Public and Private: Legal, Political and Philosophical Perspectives**, Routledge, New York: 68-89.

- D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin (2000 c), "Arendt's Theory of Judgment", Der. Dana R.Villa, **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, Cambridge University Press, Cambridge: 245-260.
- DERRIDA, Jacques (2001), "On Cosmopolitanism", Çev. M.Dooley ve M.Hughes, **On Cosmopolitanism and Forgiveness**, Routledge, London&New York: 3-24.
- DEVECİ, Cem (1998/9), "Siyasetin Sınırı Olarak Kamusalılık: Arendt'in Kant'tan Çıkarsadıkları", **Doğu Batı**, 5, Kasım-Aralık-Ocak: 103-120.
- DIETZ, Mary G. (2000), "Arendt and the Holocaust", Der. Dana R.Villa, **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, Cambridge University Press, Cambridge: 86-109.
- ELSHTAIN, Jean Bethke (1997), "The Displacement of Politics", Der. J.Weintraub ve K.Kumar, **Public and Private in Thought and Practice**, The University of Chicago Press, Chicago&London: 166-181.
- ERÖZDEN, Ozan (1997), "Siyasi İktidar Kuramı Açısından Ulus-Devlet", **Ulus-Devlet**, Dost Kitabevi, Ankara: 46-60.
- ETE, Hatem (2002), "Liberal Demokrasinin Krizi ve Siyasetin Doğası", **Tezkire**, 24, Ocak-Şubat: 96-109.
- FOUCAULT, Michel (2000), "Özne ve İktidar", Çev. I.Ergüden, O.Akınhay ve F.Keskin, **Özne ve İktidar –Seçme Yazılar 2**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 57-82.
- FRASER, Nancy (1997), "Communication, Transformation, and Consciousness-Raising", Der. C.Calhoun ve J.McGowan, **Hannah Arendt and the Meaning of Politics**, University of Minnesota Press, Minneapolis&London: 166-175.
- FUKUYAMA, Francis (2002), "Tarihin Sonu mu?", Çev. Yusuf Kaplan, Der. Mustafa Aydın ve Ertan Özensel, **Tarihin Sonu mu?**, Vadi Yayınları, Ankara: 22-49.
- FUSS, Peter (1979), "Hannah Arendt's Conception of Political Community", Der. Melvyn A. Hill, **The Recovery of the Public World**, St.Martin's, New York: 157-176.

- GAMBETTİ, Z.-GÜREMEN, R. (2003), “Liberal Totalitarizm”, **Birikim**, 172, Ağustos: 82-87.
- GORDON, Neve (2002), “On Visibility and Power: An Arendtian Corrective of Foucault”, **Human Studies**, 25: 125-145.
- GROSSMANN, Andreas (2002), “Eylemin Öbür Yanında: Arendt’te Politik Olanın Yorumbilgisi”, Yay.Haz. Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer&Fiona Tomkinson, Çev. Uluğ R.Sungur, **Metafizik ve Politika, Martin Heidegger & Hannah Arendt**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul: 148-178.
- GUNSTEREN, Herman Van (1994), “Four Conceptions of Citizenship”, Der. Bart Van Steenberg, **The Condition of Citizenship**, Sage Publications, London&Thousand Oaks&New Delhi: 36-48.
- HABERMAS, Jürgen (1986), “Hannah Arendt’s Communications Concept of Power”, Der. Steven Lukes, **Power**, New York University Press, New York: 75-93.
- HABERMAS, Jürgen (1995), “Hannah Arendt’in İletişimsel Erk Kavramı”, **Cogito –Dünya Büyük Bir Mağaza**, YKY, Yaz: 257-268.
- HABERMAS, Jürgen (1999), “Demokrasinin Üç Normatif Modeli”, Der. Seyla Benhabib, Çev. Zeynep Gürata ve Cem Gürsel, **Demokrasi ve Farklılık**, Demokrasi Kitaplığı, WALD, İstanbul: 37-50.
- HANSEN, Phillip (2003), “Hannah Arendt”, Der. A.Elliott ve L.Ray, **Key Contemporary Social Theorists**, Blackwell Publishing: 25-31.
- HAWKESWORTH, Mary (1996), “Arendtian Politics: Feminism as a Test Case”, **Journal of Women’s History**, 8 (1), Bahar: 161-171.
- HERZOG, Annabel (2001), “Marginal Thinking or Communication: Hannah Arendt’s Model of Political Thinker”, **The European Legacy**, 6 (5): 577-594.
- HOBSBAWM, Eric J. (1973), “Hannah Arendt On Revolution”, **Revolutionaries**, New American Library, New York: 201-208.

- HONIG, Bonnie (1998), "Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity", Der. Joan B. Landes, **Feminism-The Public and the Private**, Oxford University Press, Oxford&New York: 100-132.
- ISAAC, Jeffrey C. (1996), "A New Guarantee on Earth: Hannah Arendt on Human Dignity and the Politics of Human Rights", **American Political Science Review**, 90 (1), Mart: 61-74.
- ISAAC, Jeffrey C. (1998 a), "Hannah Arendt As Dissenting Intellectual", **Democracy in Dark Times**, Cornell University Press, Ithaca&London: 59-73.
- ISAAC, Jeffrey C. (1998 b), "Oases in the Desert: Hannah Arendt on Democratic Politics", **Democracy in Dark Times**, Cornell University Press, Ithaca&London: 100-122.
- JALUSIC, Vlasta (2002), "Between the Social and the Political", **The European Journal of Women's Studies**, 9 (2), 103-122.
- KANT, Immanuel (1991), "Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", Çev. H.B.Nisbet, Der. Hans Reiss, **Political Writings**, Cambridge University Press, Cambridge&New York: 93-130.
- KATEB, George (2000), "Political Action: Its Nature and Advantages", Der. Dana R.Villa, **The Cambridge Companion to Hannah Arendt**, Cambridge University Press, Cambridge: 130-148.
- KESKİN, Ferda (1998/1999), "Kamusal Alan ve Yalın Yaşam", **Doğu Batı**, 5, Kasım-Aralık-Ocak: 97-101.
- LAQUEUR, Walter (1998), "The Arendt Cult: Hannah Arendt as Political Commentator", **Journal of Contemporary History**, 33 (4), 483-496.
- LEARY, Virginia (1999), "Citizenship, Human Rights, and Diversity", Der. A.C.Cairns vd., **Citizenship, Diversity and Pluralism**, McGill-Queen's University Press, Montreal&Kingston&London&Ithaca: 247-264.
- LEVIN, Martin (1979), "On Animal Laborans and Homo Politicus in Hannah Arendt: A Note", **Political Theory**, 7 (4), Kasım: 521-531.
- LUKES, Steven (1986), "Introduction", Der. Steven Lukes, **Power**, New York University Press, New York: 1-18.

- LUKES, Steven (1997), “İktidar ve Otorite”, Der. Mete Tunçay ve Aydın Uğur, Çev. Sabri Tekay, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi**, Ayraç Yayınları, Ankara: 627-669.
- MACPHERSON, Crawford Brough (1980), “Introduction”, **Leviathan**, Penguin Books: 9-63.
- MARKS, Susan (2003), “Empire’s Law”, **Indiana Journal of Global Legal Studies**, 10: 449-465,
- MCGOWAN, John (1997), “Must Politics Be Violent? Arendt’s Utopian Vision”, Der. C.Calhoun ve J.McGowan, **Hannah Arendt and the Meaning of Politics**, University of Minnesota Press, Minneapolis, London: 263-296.
- MOUFFE, Chantal (1993 a), “Introduction: For an Agonistic Pluralism”, **The Return of the Political**, Verso, London&New York: 1-8.
- MOUFFE, Chantal (1993 b), “Democratic Citizenship and Political Community”, **The Return of the Political**, Verso, London&New York: 60-73.
- MUTMAN, Mahmut (2000/2001), “İnsanlığın Kıyısında: Haklar”, **Toplum ve Bilim**, 87, Kış: 44-64.
- O’SULLIVAN, Noel (1994), “Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu”, Çev. Gülayşe Koçak, **Çağdaş Siyaset Felsefecileri**, Remzi Kitabevi, Ankara: 223-245.
- ÖZLEM, Doğan (2002/1), “Hukuk Devletini Sosyal Devlet İçinde Düşünmek”, **Doğu Batı**, 13, Kasım-Aralık-Ocak: 9-23.
- ÖZTİMUR, Neşe (2003), “Hannah Arendt ve Kadınlık Durumu”, **Birikim**, 168, Nisan: 37-47.
- PATTEN, Alan (1996), “The Republican Critique of Liberalism”, **British Journal of Political Science**, 26 (1), Ocak: 25-44.
- PETTIT, Philip (1997), “Negatif ve Pozitif Özgürlük”, Çev. Abdullah Yılmaz, **Cumhuriyetçilik**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 37-43.

- PITKIN, Hanna Fenichel (1981), “Justice: On Relating Private and Public”, **Political Theory**, 9 (3), Ağustos: 327-352.
- POCOCK, J.G.A (1998), “The Ideal of Citizenship Since Classical Times”, Der. Gershon Shafir, **The Citizenship Debates**, University of Minnesota Press, Minneapolis&London: 31-41.
- RING, Jennifer (1991), “**The Pariah as Hero: Hannah Arendt’s Political Actor**”, **Political Theory**, 19 (3), Ağustos: 433-452.
- RUSSELL, Bertrand (1986), “The Forms of Power”, Der. Steven Lukes, **Power**, New York University Press, New York: 19-27.
- SCHELL, Jonathan (2002), “A Politics of Natality”, **Social Research**, 69 (2), Yaz: 461-471.
- SOYSAL, Yasemin Nuhoğlu (1996), “Changing Citizenship in Europe: Remarks on Postnational Membership and the National State”, Der. D.Cesarani ve M.Fulbrook, **Citizenship, Nationality and Migration in Europe**, Routledge, London&New York: 17-29.
- SPEIGHT, Allen (2002), “Arendt and Hegel on the Tragic Nature of Action”, **Philosophy and Social Criticism**, 28 (5): 523-536.
- TAYLOR, Dianna (2002), “Hannah Arendt on Judgment: Thinking for Politics”, **International Journal of Philosophical Studies**, 10 (2): 151-169.
- TEKELİOĞLU, Orhan (1995), “Haller, Şiir Hali ve Dasein”, **Defter**, 25, Sonbahar: 39-63.
- TORNEY, Simon (1992), “Hannah Arendt”, **Totalitarizm**, Çev. A.Yılmaz ve O.Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul: 68-114.
- TURNER, Bryan S. (1992), “Outline of a Theory of Citizenship”, Der. Chantal Mouffe, **Dimensions of Radical Democracy**, Verso, Londra&New York: 33-62.
- ÜSTEL, Füsun (1999), “Bir Aidiyet Biçimi Olarak Yurtttaşlık ya da Yurtttaşlığın İki (buçuk) Yorumu”, **Yurtttaşlık ve Demokrasi**, Dost Yayınları, Ankara: 50-76.

- VILLA, R. Dana (1997), “Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique”, Der. C.Calhoun ve J.McGowan, **Hannah Arendt and the Meaning of Politics**, University of Minnesota Press, Minneapolis&London: 179-206.
- VILLA, R. Dana (1998), “The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates”, **Political Theory**, 26 (2), Nisan: 147-173.
- VILLA, R.Dana (2000), “Introduction: The Development of Arendt’s Political Thought”, Der. Dana R.Villa, **The Cambridge Companion to Hannah Arendt.**, Cambridge University Press, Cambridge: 1-21.
- WOLIN, Richard (2001), “Hannah Arendt: Kultur, ‘Thoughtlessness’, and Polis Envy”, **Heidegger’s Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse**, Princeton University Press, Princeton&Oxford: 31-69.
- WEBER, Max (1986), “Domination by Economic Power and by Authority”, Der. Steven Lukes, **Power**, New York University Press, New York: 28-36.
- WEINTRAUB, Jeff (1997), “The Theory and Politics of Public/Private Distinction”, Der. J.Weintraub ve K.Kumar, **Public and Private in Thought and Practice**, The University of Chicago Press, Chicago&London: 1-42.
- YILMAZ, Nuh (2002), “Biyoktidar ve Liberalizm: Şiddetin Eleştirisi ve Siyasetin İmkânı”, **Tezkire**, 24, Ocak-Şubat: 110-123.
- YILMAZ, Nuh (2002), “Bir Tarihin Sonu: Şimdiki Zaman’ın Hikâyesi”, Der. Mustafa Aydın ve Ertan Özensel, **Tarihin Sonu mu?**, Vadi Yayınları, Ankara: 314-330.
- YOUNG-BRUEHL, Elisabeth (1979), “A Chronological Bibliography of the Works of Hannah Arendt”, Der. Melvyn A. Hill, **The Recovery of the Public World**, St.Martin’s, New York: 341-354.
- YOUNG, Iris Marion (2002), “Power, Violence, and Legitimacy: A Reading of Hannah Arendt in an Age of Police Brutality and Humanitarian Intervention”, Der. David Ingram, **The Political**, Blackwell Publishers, Oxford: 87-105.

c) Tezler ve Yayınlanmamış Çalışmalar

BERKTAY, Fatmagül (-), “Yeni Binyıl’da Eski Politikanın Yenilenme Olanakları: Hannah Arendt’in Düşüncesinin Açabileceği Ufuklar”.

FRASER, Nancy (2004), “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı”, Der. Meral Özbek, **Kültür ve Toplum** Kamusal Alan Özel Sayısı, No.2, Hil Yayınları (Yayınlanacak-Metin “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, **Social Text**, 25/6, 1991, 56-80’dan Meral Özbek tarafından çevrilmiştir).

KAYHAN, Aslı (1999), **Jean-Jacques Rousseau’nun Birinci Söylevi’nde Genel İnsan Kavrayışı, Doğal Durum ve Uygarlık Düşüncesi**, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Genel Sosyoloji ve Metodoloji Programı Yayınlanmamış Doktora Tezi.

ÖZBEK, Meral (2004), “Giriş: Kamusal Alanın Sınırları”, Der. Meral Özbek, **Kültür ve Toplum** Kamusal Alan Özel Sayısı, No.2, Hil Yayınları (Yayınlanacak).

d) İnternet Kaynakları

ARISTOTLE (2004), **Politics**, Çev. Benjamin Jowett,
URL:http://www.constitution.org/ari/polit_01.htm.

BENHABIB, Seyla (2002), “Political Geographies in a Global World: Arendtian Reflections”, **Social Research**, 22, Haziran.
URL:http://www.findarticles.com/cf_0/m2267/2_69/90439544/p17/article.jhtml?term=Benhabib.

COTTER, Bridget (2004), “Hannah Arendt and ‘the Right to Have Rights’”,
URL: <http://www.isanet.org/noarchive/cotter.html>.

DECLARATION OF THE RIGHTS OF MAN
URL: <http://www.yale.edu/lawweb/avalon/rightsof/htm>.

KOHN, Jerome (2004), “Evil: The Crime Against Humanity”,
URL: <http://memory.loc.gov/ammem/arendhtml/essayc1.html>.

WHITFIELD, Stephen J. (2004), (1906-1975)

URL: <http://www.us-israel.org/jsource/biography/arendt.html>.

ŽIŽEK, Slavoj (1999), “Human Rights and Its Discontents”,

URL: <http://www.bard.edu/hrp/zizektranscript.htm>.



ÖZGEÇMİŞ

1974 yılında İstanbul'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Üsküdar Paşakapısı İlkokulu ve Üsküdar Burhan Felek Lisesi'nde, lise öğrenimini Maçka Anadolu Gazetecilik Lisesi'nde tamamladıktan sonra, Boğaziçi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden 1998 yılında mezun oldu. İki yıl Emlak Bankası Denizcilik Kredileri Bölümü'nde Mali Tahlil Uzman Yardımcısı olarak çalıştı. 2001 yılında Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Sosyoloji ve Metodoloji Bölümü'nde yüksek lisansa başladı. 2002 yılından beri Mimar Sinan Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Haziran 2004

Ebru Aykut Türker