



**MODERNİZM VE ŞİDDET:
“HANNAH ARENDT”**

Filiz ALKAN

**AĞUSTOS 2009
DENİZLİ**

**MODERNİZM VE ŞİDDET:
“HANNAH ARENDT”**

**Pamukkale Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Yüksek Lisans Tezi
Felsefe Anabilim Dalı
Sistemik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı**

Filiz ALKAN

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Fikri GÜL

**Ağustos 2009
DENİZLİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ ONAY FORMU

Bu çalışma, Felsefe Anabilim Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Mehmet AKGÜN
Jüri Başkanı

Jüri-Danışman
Yrd. Doç. Dr. Fikri GÜL


Jüri
Yrd. Doç. Dr. Hasan TÜRKE

Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 14/08/2009 tarih ve 14./08 sayılı kararı ile onaylanmıştır.



Doç. Dr. Bilal SÖĞÜT
Enstitü Müdürü

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini; bu çalışmanın doğrudan birincil ürünü olmayan bulguların, verilerin ve materyallerin bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini ve alıntı yapılan çalışmalara atfedildiğini beyan ederim.

İmza : 
Öđrenci Adı Soyadı : Elif ALKAN

v

TEŐEKKÜR

Çalıőmam boyunca benden desteğini esirgemeyen tez danıőmanım Yrd. Doç. Dr. Fikri GÜL'e teőekkür ederim.

ÖZET

MODERNİZM VE ŞİDDET:

“HANNAH ARENDT”

Alkan, Filiz
Yüksek Lisans Tezi, Felsefe Anabilim Dalı
Tez Yöneticisi: Yrd. Doç. Dr. Fikri GÜL
Ağustos 2009, 71 sayfa

Bu çalışmada, Hannah Arendt'in, modernleşme ile birlikte insanın kaybettiği değerler ve bu değerlerin azalışıyla yükselişe geçen şiddet arasındaki ilişki incelenmiştir. Filozofun, insanı çoğulluk içindeki eylem ve konuşmalarıyla tanımlaması, modern insan söz konusu olduğunda değişir. Çalışmada bu değişimin nedenleri ve sonuçları vurgulanmak istendi. Arendt'in birey olarak insandan başlayan ve en sonunda kitle toplumun bir parçası haline gelen insanın yaşama durumlarının sorgulayıcı serüvenini incelemek amacıyla hazırlanan bu tezde, insanın bu serüvende karşılaştığı şiddet'in farklı boyutları sergilenmeye çalışılmış ve Arendt'in modern dünyaya getirdiği farklı eleştirilerle modernizm ve şiddet arasındaki ilişki irdelenmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde, modernliğe giden süreçler incelenirken, ikinci bölümünde şiddet konusu incelendi. Yaşamın anlamlı olması gerektiğini ısrarla vurgulayan Arendt, modern insanın bu hayatın anlamını yitirmiş olduğunu belirterek şiddetin bu anlamsız yaşamdakini yerinin altını çizer.

Anahtar Kelimeler: Modern İnsan, Kitle Toplum, Şiddet, Modernizm

ABSTRACT**MODERNISM AND VIOLENCE:****“HANNAH ARENDT”**

Alkan, Filiz

Thesis For Master of Science, Department of Philosophy

Thesis Instructor: Asst. Associate. Dr. Fikri GÜL

August 2009, 71 pages

The purpose of this study is to explore the relevance between ascending violence with disappearing merits and values via expanding modernism within the frame of Hannah Arendt's view. The philosopher's definition of human in the base of his attitudes and statements within society changes as the object becomes “modern man”. This survey aims to emphasize the reasons and results of this change. Arendt's quest which is questioning the states of man's life from being an individual to being part of a community has been the source for this thesis in the way of analyzing different aspects of violence man faced through this quest and Arendt's criticism about modern world is used as a key to go into the relationship between modernism and violence.

First chapter of this thesis deals with the progresses to modernism where in second chapter merely violence is surveyed. Arendt strongly supports the idea of life is not meaningless, and indicating the modern man's loss of this meaning leads to an appropriate medium for violence, emphasizes the role of it in modern life.

Keywords: Modern Human, Community, Violence, Modernism

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNİZM VE ARENDT'İN MODERNİZM ELEŞTİRİSİ

1.1.ANTİK YUNAN POLİS SİSTEMİ VE 'VİTA ACTİVA'	3
1. 1. 1. Arendt'in Antik Yunan <i>Polis</i> Sistemine Vurgusu.....	3
1. 1. 2. 'Vita Activa' ve Eylem Durumu.....	8
1. 2. MODERNLİK SÜRECİ VE BU SÜREÇTE ORTAYA ÇIKANLAR....	12
1. 2. 1. Modernizm Nedir?.....	12
1. 2. 2. Modern Dünyayla Gelenler.....	14
1. 2. 2. 1. Kapitalist ve global dünya	16
1. 3. HANNAH ARENDT'İN ELEŞTİRİSİ.....	19
1. 3. 1. İnsan ve Gelişen Dünya.....	19
1. 3. 2. Gelenek Kaybı ve Yabancılaşma.....	22
1. 3. 3. Kitle Toplumu ve İnsan	26
1. 4. TOTALİTARİZM, ANTİSEMİTİZM, EMPERYALİZM	28

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİDDET

2. 1.GENEL OLARAK ŞİDDET.....	33
2. 2. HANE VE POLİS İÇİNDE ŞİDDET.....	37
2. 2.1. Şiddete Karşıt Bir Etkinlik Olarak Konuşma.....	40
2. 3. HANNAH ARENDT İÇİN HİDDETİN ŞİDDETİ.....	43
2. 4. MODERN DÜNYAYLA GÜÇLENEN ŞİDDET.....	45
2. 4. 1. Gelişen Teknoloji Ağ İçerisinde İnsan	45
2. 4. 2. Arendt'in İktidar-Şiddet Çözümlemeleri	48
2. 4. 2. 1. Modernleşme sürecinde iktidar ve şiddet	48
2. 4. 2. 2. Marksizm, devrim, şiddet.....	52
2. 5. TOTALİTER ŞİDDET	56
SONUÇ.....	62
KAYNAKÇA.....	66
ARENDT'İN YAŞAMI VE ESERLERİ.....	68
İNDEKS.....	70
ÖZGEÇMİŞ.....	71

GİRİŞ

Hannah Arendt, yaşadığı çağın yıkıcı etkilerini görmüş bir filozof olarak, modern insanı oluşturan koşulları incelemiş ve buradan yola çıkarak da insanları düşünmeye yöneltmeyi amaç edinmiştir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Antik Yunan politik yaşantısı, Arendt felsefesinin temelini oluşturur. Bunun birçok nedeni vardır. Antik *polis* sistemi, insanın ortak yaşamı sorguladığı bir sistemdir. Orada insanlar konuşarak ve eylemde bulunarak kendilerini anlatabildikleri ve karşılıklarındaki kendilerini anlatma fırsatı verdikleri bir dünyayı paylaşırlar.

Arendt felsefesinde, Antik Yunan *polis*'i de, modern dünyada ortak dünyayı yıkan totaliter ideolojiler de ele alınır. Arendt felsefesi insanlara geçmişini hatırlatan bir felsefedir. İnsanların çoğulluk durumlarıyla gelen bir ortamın bugünün koşullarındaki imkansızlığının altını ısrarla çizer. Çünkü böyle yaşamak; yani konuşarak, kendisini ifade ederek, şiddetsiz ancak otorite eksikliği duymadan yaşamak için en önemli erdem, cesarettir. Ona göre modern insan bu erdemden hayli yoksundur.

Ona göre modern insan, yaşamın anlamını yitirmiş ve anlamı bulabilmek gibi bir kaygısı da yoktur. Arendt, iş, emek ve eylem'in insan yaşamındaki belirleyici unsurları üzerinde durur. Bu üçlü arasında emek ve iş en sıradan insanların sadece zorunluluklar ve ihtiyaçların karşılanması için yapılırken eylem, bu hiyerarşik sırada en üstte durur. Çünkü eylem durumu, en insani durumdur. Modern insan ise, asıl olarak hane alanına ait emek ve iş gibi ekonomik etkinlikler tarafından kuşatılmıştır. Modern insanın çalışma zorunlulukları daha doğrusu hayatın zorunlulukları diğer bütün insani eylemleri adeta silip süpürmüştür.

Arendt için, insanı diğer canlılardan ayıran özellik bir akla sahip olması değil, çoğulluk durumu içerisinde iletişim kurma yeteneğidir. Hitler Almanyası'nda bir Yahudi olarak yaşamış bir düşünür olarak o, belki de iletişimsizliğin ne demek olduğunu anlayabilecek kişilerden biridir. Arendt'in yaşadığı çağın yıkıcılığı nedeniyle geçmiş ile bugün arasındaki karşılaştırma sunması insanları düşündürmeye yöneliktir. Sosyalist bir yazar olarak o, insani bir politik dünyanın olması gerekliliğini hep

vurgulamıştır, ancak bunu çok net ve kesim kuramcılarının yaptığı gibi yapmamaktadır. O'nun olaylara tüm pencerelerden bakabilmesi nedeniyle de kimi zaman oldukça karmaşık ve anlaşılması zor ve kimileri için çelişkilerle dolu bir sitem oluşturduğu gözlenir.

Arendt, modern dünyaya ve modern insana yönelik olarak karamsar bir bakış açısıyla çıkarımlarını sunar. Bunun yanında da, insani yaşamın yapıtaşı olan insanın, kendisinin bilincine varmasını ve bunu yapabilmenin örneklerinin de olduğunu vurgulaması ise esasen, insana ve insanın konuşma ve eylem yeteneğine duyduğu umudu da gözler önüne sermektedir.

I. BÖLÜM

MODERNİZM VE ARENDT'İN

MODERNİZM ELEŞTİRİSİ

1. 1. ANTİK YUNAN *POLİS* SİSTEMİ VE '*VİTA ACTİVA*'

1. 1. 1. Arendt'in Antik Yunan *Polis* Sistemine Vurgusu

Arendt için gelecek bugün içinde şekillenir. Bugünü anlamının yolu ise geçmişi hatırlamak ile mümkün hale gelir. Ona göre, modern dünyayla yitirilen unsurlar Antik Yunan *Polis* yaşantısında rastlanılan unsurlardır. Arendt bir nevi bugünün kökenlerini bu yaşantıda bulur. Arendt'in yaşadığı çağın ve hala yaşamakta olduğumuz çağın olumsuzlanması ve ayrıca bunun temellerini oluşturması açısından o, *polis* yaşantısına büyük önem verir. Dolayısıyla da hem tarihsel hem de toplumsal bir dönem olarak bu yaşantıyı anlamak, onun insani dünyaya bakışını anlamak için ayrı bir önem taşımaktadır.¹

Arendt'in, Antik Yunan *Polis* yaşantısına vurgusu, modernleşen dünyanın adeta bir eleştirisini yapmak içindir. Arendt'in bu yaşantıya fazlasıyla önem verdiğini vurguladık. Şimdi bu önemin nereden kaynaklandığını düşünecek olursak, bunun tek bir cevapta toplanmadığını görürüz: "Aslında bir düzeyde Arendt'in çalışması eski Yunan '*polis*'inin tartışmacı politik uzamına yapılan bir övgüdür."² Bu övgünün en belirgin nedeni ise *Polis*'in siyasi bir duruşunun olmasıdır. Antik Yunan dünyası, *polis* ve *hane* içerisinde yaşam biçimlerinin sergilenmesi açısından bakıldığı zaman, farklı hayat tarzlarını sunmaktadır. Arendt'e göre, *polis*'i *hane* yaşamından ayıran şey onun siyasi bir temeli olduğu düşüncesidir.

Polis' in, yani siyasi bir oluşumun kurulmasına yol açan şey, Arendt'e göre, insanın ölümlülüğünden kaynaklanan boş vermişliğin üstesinden gelmek için derin bir

¹ Öcal, Seyran Basak (2006) *Hannah Arendt'te Kamusal Alan Kavramının Epistemolojik Temelleri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, s. 19

² Benhabib, Şeyla (1996) *Modernizm Evrensellik ve Birey*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, s. 125

şekilde duyulan istek ve ihtiyaçtır. Çünkü siyasi oluşumun dışındaki insan hem güvenlikten uzaktır hem de başkalarının şiddetine maruz kalır. Bunun yanı sıra, bu insan anlamdan ve onurdan da yoksun kalmış olur.³

Öncelikle siyasi bir teşkilatlanma olması bakımından, üzerinde durulması gereken özelliklerden biri daha baştan ön plana çıkmıştır. “ölümlülük duygusundan kaynaklanan boş vermişliğin üstesinden gelmek” demek, insana cesaret ve yaşama hırsı verici bir cümledir. Çünkü ölümlülüğün belki de en güzel sonucu insanları siyasete yönlendirmesidir.

Onun zaman zaman bahsettiği ölümlülük karamsarlığının nelere yol açtığı düşünülmesinde hep kötü sonuçların değil, olumlu sonuçların da çıkmış olabileceği düşüncesi idi. Olumlu diyoruz, çünkü Arendt adeta *polis* yaşantısına olumlu bir anlam yüklerken, *hane* yaşantısını onunla kıyaslayarak olumsuzlar gibidir. Öyle ki mutluluk toplumsal alanda aktif olmakla sağlanabilir.⁴

Arendt'e göre insan, yaşamını sürdürebilmek için başkalarının ortaklığına ihtiyaç duyar. Ancak bu noktada bir ayırımı belirtmek gerekir ki, o da *hane* yaşamı ile *polis* yaşamı arasındaki önemli farktır. Erkeğin yiyecek sağlayıcı emeği ve kadının doğurucu emeği düşünüldüğünde *hane* içerisindeki doğal topluluk adeta zorunluluğun sonucuydu. Ancak *polis* alanı özgürlük alanıydı.⁵ İnsan tek başına doğsa bile tek başına yaşamını sürdürmeyi tercih etmez. Tek başına yaşamayı bir tercih meselesi haline getirebilirsek o zaman buradaki bu iki yaşam arasındaki fark bizi ilgilendirmeme durumuna gelebilirdi.

Kadın olmak, erkek olmak, aile kurmak, üretmek, doğurmak, ailenin devamını sağlamak ona göre, ilk insanlardan beri süregelen doğal bir zorunluluk olarak görülmektedir. Bu yüzden Arendt, *polis* sistemini inceleyip onu adeta idealize ederken asıl dikkat çekmek istediği nokta, *polis*'in insanın özgürlüğüne olanak sağlayan olgusal yönüydü. *Hane* içerisinde özgür olamayan, zorunluluklarını tüm sıradanlığıyla yerine getiren insan, kendi özgür iradesiyle *polis* yaşamıyla tanışır, özgürlüğü orada sergileme olanağı bulacaktır.

³ Arendt, Hannah (1996) *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, s.101

⁴ Arendt, Hannah (1968) *On Revolution*, The Viking Pres, New York, s. 225

⁵ Arendt, Hannah (2000) *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, s. 68

Siyasi alan, özgürlük alanını kamusal düzeyde kurumlaştıran ve devamlılığına olanak sağlayan en önemli alandı. Herkes bir övgü niteliğinde bu siyasi yaşam alanının vurgusunu yapmasa da hemfikir olunan nokta, özgürlük ve siyasetin bu alanda olduğu idi. “*Polis* yaşamına ne kadar karşı çıksalar da bütün Yunan filozofları özgürlüğün münhasıran siyasi alanda yer aldığını, zorunluluğun da aslen özel *hane*’ye özgü siyaset öncesi bir görüngü olduğunu ve zorunluluğun hakimi olmanın (örneğin kölelerin yönetilmesinde) ve özgür olmanın yegâne araçları olduklarından zor ile şiddetin bu alanda haklılık taşıdıklarını sorgusuz sualsiz kabul ederlerdi. Bütün insanlar zorunluluğa tabi olduklarından başkalarına karşı şiddet kullanmaya hakları vardır; şiddet, kişinin kendisini, özgür bir dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtarmak için giriştiği siyaset öncesi bir eylemdir. Yoksul ya da sağlıksız olmak, fiziki zorunluluğa maruz kalmaktı ve köle olmak da insan yapısı bir şiddete hedef olmak anlamına gelmekteydi.”⁶ Özgür bir dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtulmak için kullanılan bir araç olarak görülen şiddet, ona göre siyaset öncesi bir eylemdir. Özgür bir dünyaya geçiş, bir takım erdemleri taşıyan insanların yapabileceği şeylerdendir. Bu bakımdan Arendt özellikle kişisel bir erdemden bahseder. Bu erdem cesarettir. Gündelik bir donanım gibi görünse de beraberinde getireceği olanaklar düşünüldüğünde bunun önemi anlaşılır bir hal alır.

Antik dünyada cesaret neden önemlidir? Bireysel var oluşumuza kalkan olabilecek en önemli araç olarak tek başına değil, ama en önemli araç olarak ‘cesaret’i görmek yanlış olmayacaktır. Üstün insan sıfatının henüz keşfedilmediği antik dünyanın özgürlük ve toplumsallaşma alanı ile özel alanı arasındaki yaşam, insana korunmanın gerekli olduğu gerçeğini çok yönlü olarak hep hatırlatmaktadır. Kendi cümleleriyle belirtirsek: “Hatta evimizin dört duvarı ile korunmuş güvenlik alanından çıkmak ve kamu alanına girmek bile, bizi dışarıda bekleyebilecek belli tehlikelerin varlığından ötürü değil, yaşam ilgisinin geçerliliğini yitirdiği bir alana girmiş olmamızdan dolayı cesaret gerektirir. Cesaret, insanları dünyanın özgürlüğü uğruna, yaşamla ilgili endişelerinden kurtarır. Siyasette yaşam değil, dünya söz konusu olduğundan, siyasi yaşamda cesaret vazgeçilmezdir.”⁷ Siyasi alana girebilmek cesaret gerektirir. Dört duvarımıza sığınıp kendi hayatımızı olağan sıradanlığıyla yaşayıp bitirmenin ise cesaretle hiçbir ilgisi yoktur.

⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 69

⁷ *A. g. e.*, s. 212

Şuna dikkat çekmek gerekir ki, Arendt'in yapmak istediği şey; *antik polis* yaşantısını olduğu gibi modern topluma uyarlamak değildir. Yapmayı umduğu şey, belki de bu yaşantıyı modern insanların gözü önüne taşıyarak, insanın günümüzde kaybettiklerini görmesini sağlamayı amaçlamaktır.

Arendt *Geçmişle Gelecek Arasında* isimli kitabının daha ilk sayfalarında insanlığın politik düşünce geleneğinin, bu politik yaşama katılmak ile buna hiç karışmadan izlemek arasındaki durum farkının geçmişi ve geleceği açısından değerlendirmesini yapar. Bunun adı esasen, siyasi düşünce geleneğidir. Arendt, Platon ve Aristo'nun siyaset felsefelerinde *polis* sisteminin önemli özelliklerini bulur. Siyasi düşünce geleneğinin Platon ve Aristo'nun öğretileriyle başladığını, Karl Marks'ta son bulduğunun düşünülmesi gerektiğini belirtir. "Platon, *Devlet* kitabındaki mağara meselesinde-bir arada müşterek bir dünyada yaşamakta olan insanlara dair her şey demek olan-insani meseleler alanını, hakikate susamış kimselerin yüz çevirmesi, ebedi fikirlerin berrak göğünü keşfetmek isteyenlerin kurtulması gereken "karanlık", "sisli" ve "aldatıcı" gibi terimlerle tarif ettiğinde, bu gelenek başlamış oldu. Marks'ın felsefesinin ve felsefi hakikatin, somut insanlara özgü meselelerin ve onların müşterek dünyalarının dışında değil, tam tersine bizzat burada bulunduğunu ve "toplum" adını verdiği bu bir arada yaşam alanında "toplumsallaşmış insan"ın ortaya çıkışıyla "gerçekleştirilebileceğini" ilan etmesiyle birlikte, bu gelenek sona ermiş oldu."⁸

Siyaset tarihinin geçmişi, bitmek bilmeyen ve sürekli yinelenen Plâtonculuk akımı ile Marks'ın idea'lardan soyutladığı somut dünyasına kadar ulaşan uzun bir süreçtir. Ancak görülen o ki, Platon'un *polis* (ki bu, Türkçe literatürde ilkin 'bekçiler' sistemi olarak yer almıştı) sistemi bu güne değin yapılan 'devlet' kavramına dayalı tartışmaların analitik çözümünde hep bir referans unsuru olarak devam ede gelmiştir. Arendt'in, Marks ile sonlandığını vurguladığı Platon'cu siyaset geleneği, bu açıdan bakıldığında entelektüel rolünü henüz tamamlamamıştır denilebilir.

Platon'un vurgusunu yaptığı diğer bir durum ise siyasi yaşam açısından halk ve yönetim arasındaki mükemmel ilişkiyi yakalayabilmektir. Ona göre, bilgelik önemlidir ve bu önem yöneticilerin de görmesi ve yaşaması gereken bir durumdur. Platon için yöneticiler filozof olmalıdır, çünkü o güne kadar süregelen yönetim biçimlerinde eksik

⁸ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 31

kalan yön düşünme eksikliğidir. Bunu şu sözleriyle açıklar: “Devletimizde filozoflar kral olmadıkça ya da şimdi “yöneticilerimiz, krallarımız” dediğimiz kimseler felsefe işini ciddiyetle ve layıkıyla üstlenmedikçe ve şu iki şeyin; siyasi gücün ve felsefi aklın birleşimi gerçekleşmedikçe, şimdi birbirinden ayrı ilerleyen rengârenk doğalar sürüsü mecburen hariç tutulsa da, sevgili Glaucon, ne devletlerimiz için ne de sanırım insan soyu için dertlere bir durak olabilir.”⁹

Devletin ilgilendiği sorunların üstesinden gelebilmek için erdemli kişilerin başa geçmesini adeta yapılabilecek tek şey olduğunu vurgulamaktadır. Arendt ise bu duruma daha farklı bir perspektiften bakmaktadır: “Platon’un, filozofları kentin yöneticisi yapmak istemesinin nedeni, filozof ile *polis* arasındaki çatışma ya da *polis*’in felsefeye karşı duyduğu ve Sokrates mahkeme edilip öldürülünceye kadar filozofun hayatına kastını bir süre için saklamayı başardığı düşmanlık hissidir. Siyasi açıdan Platon’un felsefesi filozofun *polis*’e başkaldırısını anlatır.”¹⁰ O, Aristo’nun mahkemede verilen ölüm kararının, filozof ile *polis* arasındaki uyumsuzluğun sonucunda gerçekleştiğini göstermeye çalışır.

Platon’un yöneticilerin filozof olması gerektiği ideali bu açıdan düşünüldüğünde felsefeyi önemli bir yere koymak demektir. Yöneticilerin aynı zamanda iyi birer filozof olmaları gerektiğini öngören Platon’un bu ideali, felsefenin siyasetin ayrılmaz bir parçası ve tamamlayıcısı olarak görülmesi gerekliliğine işaret eder. Ancak buradan başka bir sonuca da ulaşılabilir. O da felsefenin üstün değerine karşı politikanın onun kadar önemli olamamasıdır. Bu anlamda Platon, Aristo’dan ayrılır. “Öte yandan Platon felsefesini başlı başına antitez olarak alan Arendt, kuramını Plâtoncu felsefeyi eleştirerek oluşturmuştur”¹¹. Eleştirdiği nokta ise, felsefeyle politika arasında bir eşitleme, dengeleme politikası çizme durumundan kaynaklanır. Aristo politikayı Platon’dan fazlaca yüksek bir yere koymaktadır.

Buradan Platon için insanın sosyal bir varlık olmadığını düşündüğü sonucu çıkmamalıdır. Platon gibi Aristo için de insan sosyal bir varlık olarak yaşamını devam ettirir. Aristo bunu “zoon politikon” (politik hayvan) olarak tanımlar. Ona göre ahlaki

⁹ Platon (2008) *Devlet*, Çev. Erhan Bayram, Metropol Yay., İstanbul, V. Kitap, s. 208

¹⁰ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 148

¹¹ Öcal, S. B., *A. g. e.*, s. 33

olgunluk toplum içinde var olmakla erişilebilecek bir erdemdir. Bu yüzden toplumun ve devletin asıl ereği öncelikle insanı ahlak bakımından olgunlaştırmaktır.¹²

1. 1. 2. ‘*Vita Activa*’ ve Eylem Durumu

‘*Politik hayvan*’ kavramı, Arendt’e göre ‘*Vita Activa*’ kavramı için güzel bir başlangıç noktasıdır. Çünkü ‘*Vita Activa*’ terimi bu dünyadaki şeylerle ilgilidir. İnsan yaşamını sürdürürken, bu yaşam için önem taşıyan şeylere meğillenir. İnsanı hayvandan ayıran anlamlı ve özgür varoluşu gerçekleştirme etkinliklerini kapsayan bir terim olması açısından önemlidir. *Vita activa* bir düşünce ya da bir idea olarak var değildir; o, insan ve nesnelere dünyası ile ilgilidir. Arendt bu kavramı şu şekilde tanımlar: “*Vita Activa* terimini, üç temel insanî etkinliği, emek, iş ve eylemi ifade etmek amacıyla öneriyorum. Bunların her biri, yeryüzündeki hayatın insana içinde (o şartla) verildiği temel durumlardan birine karşılık geldiği için aslıdırler.”¹³

Vita activa terimi gelenek yüklü bir terimdir, yani oldukça eskiye dayandırılabilir. Sokrates’ten Marks’a kadar bu geleneği görmek mümkündür. Terim olarak düşünüldüğünde Aristo’nun “politik yaşam”ına denk düşer, keza gene aynı şekilde Augustine’de *vita negotiosa* veya *actuosa* şeklinde de yer edinmekteydi.¹⁴

Oldukça karmaşık bir emek, iş, eylem üçlemesini biçimlendirmeye çalışan Arendt, aslında ne yapmak istediğini daha netleştirmek için üçlemenin her birini kendisi yeniden tanımlar. Bunun önemi ise en sonunda dayandıracağı insanlık durumu halidir.

Öncelikle ‘emek’in tanımlamasıyla başlar. “Emek, büyümesi, metabolizması ve mukadder çöküşü, yaşam süreci içerisinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen hayatî zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik[yaşam] sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir.”¹⁵

“İş; insanî varoluşun, türün sürekli yinelenen gelen hayat döngüsüne kakılmamış, ölümlülüğü bu döngüyle telâfi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir. İş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı, “yapay” bir şeyler dünyası oluşturur. Her bireysel hayat, bu dünyanın sınırları içinde kaimdir; oysa bu dünyanın

¹² Gökberk, Macit (2000) *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 12. Basım, İstanbul, s. 80

¹³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 35

¹⁴ *A. g. e.*, s. 42

¹⁵ *A. g. e.*, s. 35

kendisi bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. İnsanın iş durumu dünyasallıktır.”¹⁶ Arendt, kavramsal çözümlemesinde aslında bir hiyerarşi durumunu gözler önüne sermek istemiştir. Vita activa'nın hiyerarşik konumunda emek ve iş'e pek de itibar etmemektedir. Çünkü bu iki etkinliği, o, günlük yaşamın edimleri olarak görmektedir. Bunlar, kendileri aracılığıyla nesnelere dünyasını oluşturan etkinliklerdir. Ve belki de bu yüzden yaşamın zorunluluklarını karşılama durumu bunlara yüklenmiştir.

Arendt, eylem durumunu emek ve işten farklı bir yere koyar. Arendt'in bakış açısıyla hiyerarşik bir derecelendirme yapılacaksa, emek en altta yer alır. Çünkü emek insanın biyolojik ihtiyaçlarını karşılama amacındadır. “Ama insanın eylem durumu, en temel haliyle Kitab-ı Mukaddes'in Yaradılış bölümünde zımnen bulunmaktadır. (“Tanrı onları kadın ve erkek olarak yarattı”). Vele ki insanın yaradılışı hakkındaki bu hikâyenin, Tanrı ilk olarak Erkeği(Adam), “onları” değil “onu” yarattı diyen, dolayısıyla insanoğlunun çokluğunu, çoğalma[sı]na bağlayan hikâyeden ilke bakımından ayrı olduğunu anlayalım”¹⁷ Eylem bir dünya kurma çabası barındırır içinde. Bunun nedeni hayatta kalmak için nesnelere olan ihtiyacın sürekli yenilenmesinden dolayı emekçinin sürekli üretmek zorundalığıdır.

Emek, iş ve eylem; yani üç temel insani etkinlik ve bunlara karşılık gelen durumlar doğum ve ölüm ile yakın ilişkilidir, daha doğrusu doğarlık ve ölümlülük ile. Emek, türün hayatının garantisini vermektedir. İş, hayatın ölümlülüğü gerçeğini süreklilikleştirmektedir. Eylem, siyasi yapılar kurdurtur bu açıdan da tarihin koşulunu yaratır. Aslında her üçünün kökü de doğarlıktadır ancak en yakın ilişkisi olan da eylemdir. Yeni doğmuş birinin eyleme yeteneği adeta onda içkin olarak varolan yeni başlangıç'ın kendisini göstermesidir. Bunun yanı sıra eylem siyasi bir etkinlik olarak da ölümlülük ile değil doğarlık ili daha yakın ilişkilidir. Bu açıdan da eylem, metafizik düşüncenin değil siyasi düşüncenin merkezi kategorisi sayılabilir.¹⁸

Şunu eklemek gerekir ki, kapsadığı etkinlikler göz önüne alındığında yalnızca eylem, tam anlamıyla, insani işler alanını oluşturan etkinliktir. Emek ve iş ise, yaşamın sürdürülmesine yönelik olan, filozofun günlük yaşamın edimleri olarak gördüğü ve bu

¹⁶ A. g. e., s. 35-36

¹⁷ A. g. e., s. 36

¹⁸ A. g. e., s. 37-38

nedenle dikkate almadığı, kendileri aracılığıyla nesnelere dünyasını oluşturan ve bu sayede yaşamın zorunluluklarını karşılayan etkinliklerdir.

Aristo ve Platon'un insan yaşamı ile hayvan yaşamının ortak olarak paylaştığı bir durum olarak gördükleri şey insanın, insanların oluşturduğu bir topluluğun dışında yaşayamayacağı düşüncesi idi. Bu onlara göre insana özgü değildi. Çünkü bunu hayvanların da özelliği olarak da göstermek mümkündür. İnsanların bir arada olma nedeni de tıpkı hayvan yaşamı biçimleri gibi gereklilikten kaynaklanan bir sınırlama gibi görülmekteydi. Ancak insanların siyasi örgütlenebilirliği bu şekilde gerçekleşen doğal birlikten farklıydı hatta karşıt unsurlar içermekteydi.¹⁹

Bir arada yaşamak kavramı insanlara ve hayvanlara göre farklılık gösteren bir kavramdır. Hayvanların bir arada yaşamasını doğal bir birliktelik olarak belirtir Arendt. İnsanların bir aradalığı ise böyle bir doğal birlikteliği aşan hatta siyasi bir örgütleniş kadar ilerleyebilen bir birarada olma durumudur.

İnsan, yaşamını sürdürebilmek için başkalarının ortaklığına ihtiyaç duyar. İhtiyaçlar ve istekler *hane*'nin başlıca nedenlerindedir. Ortaklık sonucu zorunlu ihtiyaçları için bir araya gelen *hane* üyeleri adeta zorunlu şekilde bir aradadırlar, ortaklıktırlar. Oysa *polis* özgürlük alanıdır. *Polis*, eşitlikten yanadır. *Hane* ise adeta eşitsizliğin ortamıdır. Çünkü *hane*'de özgürlük söz konusu değil. Bunun nedeni ise *hane* reisinin bir nevi yöneticisinin *hane*'den ayrılarak herkesin eşit sayıldığı siyasete girebiliyor oluşudur.²⁰ Sadece *hane* reisinin siyasete katılabildiği bir durum söz konusu olduğu için, *hane* içerisinde özgürlüğün ve eşitliğin olmadığı böylelikle netlik kazanmaktadır.

Arendt; insani etkinliklerin koşulu olarak onların birlikte yaşıyor olmaları gerçeğini sunmaktadır. Ancak insani etkinlik olan eylem durumu biraz irdelenmelidir. Örneğin yalnız başına çalışan ve emek etkinliğini gerçekleştiren insan topluma ihtiyaç duymadan da bu eylemi gerçekleştirebilir.²¹ Burada hassas bir fark vardır. Arendt bu farkı şu şekilde açıklamaktadır: "Sadece kendisinin yaşayacağı bir dünya kurmak için çalışan, üreten, imar eden insan belki bir homo faber değildir ama yine de bir imalatçıdır; onu insan kılan niteliği kaybetmiş, daha ziyade-kuşkusuz

¹⁹ A. g. e., s. 60-61

²⁰ A. g. e., s. 68-70

²¹ A. g. e., s. 57-58

Yaratıcı[tanrı]anlamında değil, Platon'un mitlerinden birinde anlattığı *ilâhi demiurge* anlamında- tanrılaşmıştır. Sadece eylem insana has bir ayrıcalıktır; ne bir hayvan ne de bir tanrı buna ehildir ve tamamıyla başkalarının şaşmaz bulunuşuna bağımlı olan sadece eylemdir.”²²

Arendt, emek, iş ve eylem kavramlarını netleştirmek için sık sık görüşlerini belirttiği Marks ile çözümleyici felsefesine devam eder.

Marks siyasi düşünce geleneğinde akıldan, Tanrı'dan daha önemli olduğunu vurguladığı şey emektir. Bunun önemi, hem insanın en önemli özelliğini akıl olarak belirleyenlere, hem de Tanrı'yı değişmeden kalan tek idea olarak görenlere yapılan bir eleştiriydi. “ “insanı yaratan emektir” önermesi, öncelikle insanı Tanrı değil, emek yarattı demeye gelir; ikincisi, insan[man] kendini insan[human] olduğu ölçüde yaratır; onun insaniliği de, kendi etkinliğinin bir ürünüdür anlamına gelir. Üçüncüsü, insanı hayvandan ayırt eden şey, *differentia specifica* [türün ayırt edici özelliği, ayrımı] akıl değil emektir; o bir *animal rationale* [akıl sahibi hayvan] değil, bir *animal laborans* [çalışan hayvan] demektir. Dördüncü olarak insanın insanlığı da o zamana dek insanın en yüksek niteliği olarak görülmüş olan akılda değil, geleneksel olarak en hakir görülen insani etkinliği oluşturan emektir, demektir.”²³

Yani o, o zamana kadar süregelen gelenekselleşmiş Tanrı anlayışına, akıla verilen gereğinden fazla öneme, emeğe olan bakış açısına ters düşen düşünceler geliştirmiştir. Zaten onu farklı ve önemli yapan da bu zıtlıklardır. *Animal laborans*'ın modern çağda yer edinmesiyle birlikte Marks'ın hep vurgusunu yapacağı emek gücünün anlam kaybını göreceğiz. Modern insan emeğe en yakından eşlik eden tüketim içinde yaşarken, anlam'ı yitirmiştir.

O halde Arendt'in olmasını istediği insani bir dünyada yaşamadığımız bir gerçektir. “Marks'tan yüzyıl sonra bu mantığın ne denli yanıltıcı olduğunu gördük; *animal laborans*'ın artık zamanı tüketim dışında başka bir şeyle geçmektedir ve artık zamanı çoğaldıkça açgözlülüğü de artmakta, iştahı bilenmektedir. Bu iştahının, tüketimin bundan böyle zorunluluklarla sınırlı olmaktan çıkıp tam tersine yaşamın zarurî olmayan yanları üzerinde yoğunlaşarak incilmesi, toplumun karakterini

²² A. g. e., s. 58

²³ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 37

değiştirmedığı gibi, sonunda dünyadaki hiçbir nesnenin kendisini tüketilmekten, dolayısıyla yok olmaktan kurtarmaması gibi ciddi bir tehlike de taşımaktadır.”²⁴

Emek ve üretimden çok tüketip bitiren insanlarla dolu insanileşememiş ama adı modern olan bir yaşam süreci için, Arendt’in üretmekten çok tüketime dayalı toplumlar oluştuğunu ısrarla vurgulaması günümüzde de hala görülen toplumsal tembelliğe dikkat çeker. Boş zamanlarının artması ile açgözlülüğü de günden güne artan insan, Arendt’in insani yaşam alanında olmasını hayal ettiği insan değildir.

Tüm bunlar en sorunda insanlığı, her şeyin tükendiği, daha doğrusu tüketildiği kısıtlı bir alanda ne kadar becerilebilir olduğu tartışılacak bir noktada yaşamaya mahkûm edecektir. Hiyerarşik bir sıra dâhilinde düşünülünce, basit ihtiyaçların giderilmesi anlamında yer edinen emek’in, modern toplumlarda fazlasıyla kullanılır olması, eylemleştirmemiş bir hayat tarzını tembelliğe iten en önemli nedenlerdendir.

1. 2. MODERNLİK SÜRECİ VE BU SÜREÇTE ORTAYA ÇIKANLAR

1. 2. 1. Modernizm Nedir?

Modernliğin tek bir tanımını yapmak gelişen ve değişen bir yüzyılda oldukça kısır kalabilir. Genel anlamda ‘alışılmış olanı, yeniyi uydurma eğilimi’²⁵ olarak tanımlamak mümkün olsa da yeterli değildir. Oldukça genel bir bakış açısıyla yaklaşıldığında yapılabilecek en geniş tanım budur.

Modernizme özel olarak bakıldığında ise birçok tanım vuku bulacaktır. Örneğin; “Batıda 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan ve Kilisenin teolojik öğretisiyle toplum teorisini kentleşme ve endüstrileşmenin, geleneksel otoritenin çöküşü ve liberal/demokratik düşüncelerin yükselişinin ve nihayet modern bilimin etkisiyle dünya görüşünce vuku bulan değişmelerin sonucu olan yeni toplumsal ve politik koşullara uyarlamayı amaçlayan tavır, hareket...”²⁶

Liberalizm ve Marksizmin modernlik ile böylesi yakın temasını Şeyla Benhabib Prometheusçu bir insanlık anlayışını paylaşmasından dolayı olduğunu belirtir. Peki,

²⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 201

²⁵ Cevizci, Ahmet (2000) *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, s. 655

²⁶ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 655

nedir bu anlayış? “Buna göre, insanlık özünde biçimlendirilmeye elverişli olan doğayı temellük etmekte olup, süreç içerisinde yeteneklerini ve güçlerini açığa çıkartmakta ve böylelikle dışsal gerçekliği değiştirme süreci yoluyla kendisini değiştirmeye başlamıştır.”²⁷

Modernliğin tanımlarından devam edersek, çok da bağlantısız olmamakla birlikte son tanımlamamızı da eklememiz gerekmektedir. Felsefi bir çerçeveye modernizm, aydınlanmayla birlikte gerçekleşen ve hümanizm, demokrasi, dünyevileşme gibi kavramlarla temellenen bilimci, akılcı, ilerlemeci ve aynı zamanda insanı temele alan bir ideolojiyi ifade etmek için de kullanılır.²⁸

Her şeyden önce modernlik yaşam içerisinde karşımıza çıkan siyaset, ekonomi, aile, din, sanat gibi yaşamın parçalarının farklılaşma sürecinde kendisini göstermeye başlayacaktır. Alain Touraine’ ye göre modernlik sadece değişim ve olaylar silsilesi anlamına da gelmemelidir. Akılcı, bilimsel, teknolojik ürünlerin yaygın hale gelmesiyle yakından ilgilidir.²⁹ Tarihe baktığımızda gerek siyasi gerek teknolojik alandaki gelişmelerin ‘aydınlanma’ya başladığı dönem kuşkusuz 18. yüzyıldır. Bu yüzyıl kilisenin düşünceler sistemindeki etkinliğinin aza indiği ve aklın ön plana net biçimde çıktığı dönem olarak da tarihte yerini alacaktır.

Bu açıdan hangi yüzyıldan bahsederseniz edelim ilerleme kavramı önemli yerini hep koruyacaktır. 18. yüzyıl aydınlanmasıyla gelenleri Macit Gökberk şu şekilde açıklamaktadır: “Ama 18. Yüzyıl Aydınlanmasının ana özelliği, laik bir dünya görüşünü kendisine tam bir bilinçle temel yapması, bu laik görüşü hayatın her alanında tutarlı olarak gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Ortaçağın din ve Kilisenin belirlediği kültürünü sona erdirecek akımı Renaissance başlatmıştı; 17. yüzyılın büyük felsefe sistemlerinde bu akım ilk olarak gözle görülür güçlü bir anlatım kazanmıştı. 18. Yüzyılda bu süreç, özellikle kültür bilimleri, hele pratik-politik hayatın şekil alması bakımından, radikal biçimini bularak en yüksek noktasına erişecektir.”³⁰

Laik bir dünya görüşü toplumları, dinin dogmalarından uzaklaşmaya mecbur kılar. Rönesans bu anlamda ortaçağın geleneğini yıkıp Aydınlanmanın zeminini

²⁷ Benhabib, *Modernizm Evrensellik ve Birey*, s. 99

²⁸ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 655

²⁹ Touraine, Alain (2007) *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., 6. Basım, İstanbul, s. 23

³⁰ Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 291

hazırlaması açısından önem teşkil eder. Otuz yıl savaşları ile de İngiltere ve Fransa’ da değişimlere başka bir zemin hazırlamış oldu. Gerek İngiltere’de gerek Fransa’ artık sorunların çözümünde insan zihni vurgulandı. Yaşamın anlaşılabilirliği için insan zihni başvurulan en önemli merkez oldu. İnsan hakları, insanlık, iyi niyet, özgürlük, eşitlik, kardeşlik gibi kelimeler dilden dile dolaştı.³¹ 20. yüzyılın sonlarında yani bugün, birçok düşünür bizi modernliğin de ötesine götüren bir dönemde olduğumuzu belirtir. Bu düşünceler değişik isimlerle vurgulanır. Endüstri sonrası toplum, kapitalizm sonrası toplum ve en çok duyduğumuz postmodernizm.³²

Arendt’e baktığımız zaman, modernlik sürecinin tarihi bilgilerinden çok gerek toplumsal, gerek siyasi, gerek psikolojik sonuçları açısından, kavramlara yönelik görüşlerini oluşturmaya başladığını söyleyebiliriz. Genellikle üzerinde durduğu kavram ilerleme, gelişme ve buna bağlı atıflarda bulunacağı modernliktir. Arendt ilerleme kavramını “geçmiş zaman süreğini kesintiye uğratmaksızın açıklamakla kalmaz; aynı zamanda, gelecekte nasıl eylemde bulunmak gerektiğine dair bir kılavuz da sağlar.”³³ şeklinde açıklamaktadır.

1. 2. 2. Modern Dünyayla Gelenler

Arendt, kuramını modern dünya eleştirisi üzerine temellendirmek ister. “Modernlik tarihi, birey, toplum ve doğa arasındaki yavaş ama kaçınılmaz kopmanın tarihidir.”³⁴ Düşüncesi Arendt içinde geçerli olan bir yargıdır.

Modernlik süresizdir ve toplumsal evrimcilik uzunca bir süre etkili olduysa eğer bunun en önemli nedenlerinden biri de modernliğin bu süresizliğidir. Evrimciliğe göre tarih bir olaylar dizisi şeklinde ancak ifade edilebilir. Kısa olarak, tarih, avcı ve toplayıcı insanlarla başlar, hayvancılıkla uğraşan topluluklara geçer, sonra da tarıma dayalı topluluklara ve oradan da Batı modern toplumlarına kadar varır ve orada sona ulaşır.³⁵ Oysa modern dünya bu evrimsel süreçlere pek itibar etmez. Rönesans’ın rasyonalitesi ile çelişen tüm geçmişin üzerini kalın bir toprak tabakasıyla örtmeye çalışır. Bunu yapamazsa eğer, o zaman da görmezden gelir. Yenidünya tasavvurunu

³¹Thilly, Frank (2002) *Çağdaş Felsefe*, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., 2. Basım, İstanbul, s. 199-200

³²Giddens, Anthony (1994) *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul, s. 12

³³Arendt, Hannah (1997) *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İletişim Yay., İstanbul, s. 39

³⁴Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, s. 174

³⁵Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 15

kuramsal bir sistematik olmaktan çıkarıp, doğa yasalarının sızdığı bir rasyonaliteyle ortaklığa dönüştürür. Aşkın toplum, skolâstik irrasyonalitenin karşıtı olarak sunulan değerler bileşimidir.

Arendt modern çağın getirilerini vurgulu sözcüklerle ifade ederek eleştirisini ikincil anlamlara yüklemektedir. Kendi cümleleriyle modern çağı mercek altına alırsak: “Modern çağın müjdelediği şey, ne Kopernik’i gezegenlerin hareketlerine dünyadan değil de güneşten bakmaya sevk eden astronomların o miadı dolmuş basitlik, uyum ve güzellik arzuları, ne de Ortaçağ skolastizminin rasyonalizmine başkaldıran Rönesans’ın yeryüzü ile dünyaya duyduğu yeni yeni filizlenen sevgiydi; tersine modern çağın ilk zaferi, bu dünya sevgisini yabancılaşmış dünyaya kurban vermek oldu. O daha ziyade, Kopernik’in, “güneşten gezegenlere bakan güçlü adam” imgesinin bir imge ya da jestten daha fazlasını ifade ettiğini ve aslında insanın dünyada bulunmasına rağmen evreni gözünün önüne getirebilmedeki hayranlık verici yeteneğinin ve belki de çok daha hayranlık uyandırıcı olan, insanın kozmik yasalardan yersel eylem için yönlendirici ilkeler olarak yararlanabilme melekesinin bir göstergesiydi. Modern çağda doğa biliminin sağladığı bütün gelişmenin altında yatan yeryüzünün yabancılaşma[görüngüsü] ile karşılaştırıldığında yersel muhitten bu uzaklaşış, yer kürenin bir bütün olarak keşfinde içerilmekteydi ve elkoyma ile servet birikimi gibi ikili bir süreçten doğan yabancılaşmış dünya onun yanında olsa olsa cûz’i bir önem taşımaktaydı.”³⁶

Modern çağ kuşkusuz sorunlu bir dönemdi. Özellikle Marx ve Durkheim bu sorunların farkındaydı ancak ikisi de modernlikle birlikte olumlu fırsatların çokluğunu da vurguladılar. Elbette olumsuz karakteristiklerin de farkındalardı ancak modernliğin siyah kalan yüzünün büyüklüğünü tam anlamıyla fark edemediler. Marx sınıf mücadelesini temle alıyordu ve aynı zamanda insancıl bir düzeni de düşlüyordu. Gene aynı şekilde Durkheim de endüstrinin geliştiği uyumlu ve işbölümü esaslı yani doyurucu bir toplumsal düzeni düşlüyordu. Bu paralelin biraz dışında olsa da Max Weber modern dünyayı paradoksal bir ortam olarak değerlendiriyor, ancak sonuçlarının bu denli karanlık olabileceğini öngöremiyordu.³⁷

³⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 377-378

³⁷ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 17

Modernlikle birlikte insanı, özellikle çalışan insanı sıkıcı bir çalışma bekliyordu. Bu sıkıcı çalışma ortamı kuşkusuz insanın değerinin azalmasına yol açacak ve dolayısıyla da alçaltıcı bir konuma sokacaktı. Ancak bu üç düşünür de bundan daha büyük sonuçları pek göremediler. Örneğin üretim güçlerinin gelişmesiyle ekolojik sistemin yıkıcı tahribini. Giddens sosyologların bu sonucu görememelerini onların ekolojik kaygılardan uzaklığı ile açıklamaktadır.³⁸ Zira insana yönelik olarak ilgilenilmesi gereken daha başka kaygılar varken ve onlar sonuca ulaştırılamazken ekolojik kaygıların sosyoloji tarihinde pek yer tutmaması oldukça doğaldır.

“Modern çağda emeğin kurtuluşunun, herkes için bir özgürlük çağının başladığının habercisi olamayacağı bir yana, üstelik ilk kez bütün insanlığı zorunluluğun boyunduruğu altına sokabileceği tehlikesinin varlığı; bir devrimin, çalışan sınıfların zaten tamamlanmamış olan kurtuluşunu değil, insanın çalışmaktan kurtulmasını amaçlaması gerektiğini ısrarla vurgulayan Marx tarafından açık ve seçik olarak görülmüştü. İlk bakışta bu ütopyik bir amaç gibi görünmektedir ve Marx’ın öğretisindeki yegâne ütopyik unsur da budur. Marx’ın kendi ifadesiyle emekten kurtulmak zorunluluktan kurtulmaktır ve son tahlilde tüketimden yani tam da insanî yaşam durumunu oluşturan doğal metabolizmadan kurtulmak demektir.”³⁹

Karl Marx’a göre emeğin kurtuluşu ile emeğin özgürlüğü arasındaki paradoksal bağlamın bu ilişkisi, modern yaşamın kimliğini niteleyen asli unsurlardan biridir. Her iki olgu da gerçek özgürlüğe varan yolun döşeme taşı olamaz. Aksine modern hayatın sağladığı emek özgürlüğü, toplumsal tutsaklığın ve bu tutsaklığın sürekliliğinin göstergesi olabildiği gibi, kurtuluş için neyin gerekli olduğunun da açıklanmasıdır. Geleneksel üretim biçimlerinin reddiyesi üzerinde oluşan modernizm ile hesaplaşmanın ve insanlık geleceği için bir ütopya oluşturmanın en temel vargısı, emeğin özgürlüğü değil, emekten kurtuluştur. Marx’ın öğretisinin yanlışlanmış olan öngörülerinde belki de en gerçekçi ve geçerli ütopyasının bu olduğu söylenebilir.

1. 2. 2. 1. Kapitalist ve global dünya

Modernleşen toplumsal düzenler aynı zamanda kapitalist olma durumundadırlar. Kapitalist toplum üretim araçlarının özel mülkiyete ait olduğu toplumdur. Üretim

³⁸ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 17

³⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 198

güçleri gelişmiş, ticaret gelişmiştir. Kapitalist toplumda üretim araçları gittikçe tekelleşecektir. Bu süreçte ploraterya sayesinde kapitalizm yıkılacak ve bunun yerine sosyalizm gelecektir. Marks tıpkı çağdaşları gibi ve belki de onlardan daha fazla modernliğin yıkıcı etkilerinin farkındaydı. Marx için modernlik, Habermas'ın dediği gibi tamamlanmamış bir proje'dir.⁴⁰

Giddens bir canavar olarak adlandırdığı kapitalizmi şöyle açıklar: “Bu canavar evcilleştirilebilir; çünkü insanoğlu yarattıklarını her zaman denetimi altına alabilir. Kapitalizm, yalnızca, modern dünyayı yönetmenin akıldışı bir yoludur; çünkü, insan gereksinimlerinin denetimli olarak karşılanmasının yerine pazar kaprislerini yerleştirmektedir.”⁴¹

Kapitalizmle zenginliğine zenginlik katan ülkelerde özgürlük vardır. Ancak bu özgürlük burjuvazinin elinde olan bir özgürlüktür. Kapitalist toplumlarda ekonomik sermayeyi düzenleyen bir pazar vardır. “Marx'tan bahsediyorsak iki hususa hemen değinmek zorundayız. Birinci Marx'ın teorisinin mahiyetiyle ilgilidir. Bu mahiyet, Marx'ın modern toplumun oluşumundaki temel kötülük olarak gördüğü emeğiyle varolan kitlelerin sömürülmesi olgusunun aşılmasına karar vermesine kadar değişmeden kalmıştır. İlave olarak, bu yüzyılın başında Nietzsche ve Freud tarafından eleştirilen rasyonalist perspektiften de bir kopuşu ifade eder. Buna göre tarihin istikâmeti bilinç ve aklın bir akışı değildir; tarihsel süreç aksine bilinçaltı ve akıl-olmayanın tahakkümü altında cereyan eder. Bu duruma yol açan etmenler türdeş değildir. Marx'ın teorik enerjisini harcadığı etmen, aynı zamanda tarihin de dolaysız bir ürünü olduğuna inandığı sınıfsal çelişkilerdir.”⁴² Burjuvazinin plorateryanın emeğinin sömürmesi ve servetine servet katması durumu eşitsizlikleri de beraberinde getirir. Marks'a göre yıkılmaya mahkûm olan ve adeta bir üstyapı kurumu olarak değerlendirilen kapitalist toplum, sınıfsal farklılar için mücadele vererek olan işçi hareketleriyle başlayan bir devrim ile sınıfsal eşitliği sağlayacaktır.

Giddens'e göre ise; “İşçi hareketleri çıkış noktaları ve eylem alanları kapitalist girişimciliğin yayılımıyla sınırlı olan mücadelecilerdir. İster reformcu ister devrimci nitelikte olsunlar bu hareketlerin kökleri, kapitalist ekonomik düzen içinde,

⁴⁰ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 138

⁴¹ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 138

⁴² Çiğdem, Ahmet (1997) *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yay., İstanbul, s. 100

özellikle de işyerinin sendikacılık yoluyla savunmacı denetimine ulaşma girişimlerinde ve devlet gücünü sosyalist siyasal örgütlenme yoluyla etkilemek ya da ele geçirmek girişimlerindedir. Özellikle modern kurumların gelişiminin oldukça başında işçi hareketleri ifade özgürlüğü taleplerinin ve demokratik hakların başlıca taşıyıcıları olma eğilimi göstermişlerdir.”⁴³

Modernliğin en önemli özelliklerinden bir diğeri küreselleştirici olmasıdır. A.Çiğdem modernitenin ruhunu şu şekilde açıklamaktadır: “Modernitenin ruhu, ‘evrenselci bir hukuk sistemi ve seküler kültürden’ oluşur. Fransız Devrimi’yle birlikte başlayan demokratik devrimler, modernitenin siyasal formlarını biçimlendirmiş; modernitenin iktisadî örgütlenmesiyle endüstriyel devrim tarafından gerçekleştirilmiştir.”⁴⁴

Küreselleşme nedir ve etkileri nelerdir? Giddens kısaca küreselleşmeyi şu şekilde tanımlamaktadır: “...küreselleşme, uzak yerleşimleri birbirlerine, yerel oluşumların millerce ötedeki olaylarla biçimlendirildiği ya da bunun tam tersinin söz konusu olduğu yollarla bağlayan dünya çapındaki toplumsal ilişkilerin yoğunlaşması olarak tanımlanabilir.”⁴⁵

Toplumsal ilişkiler modern dünyada, iki insanın ilişkisinin değişmesi gibi değişmiştir artık. Birey, sadece içinde bulunduğu topluma değil, tüm dünya toplumlarına bağımlı bir hale gelir. “Modernlik, yapısal olarak küreselleştiricidir ve bu olgunun sarsıcı sonuçları modernliğin düşünümsel karakterinin döngüsellikle birleşerek risk ve tehlikenin yeni bir yapıya büründüğü bir olaylar evreni oluşturur. Modernliğin küreselleştirici eğilimleri eşzamanlı olarak hem yaygın hem de yoğun niteliktedir; hem yerel hem de küresel kutuplarda karmaşık değişim diyalektiğinin parçası olarak bireyleri geniş ölçekli sistemlerle bağlantılı duruma getirirler.”⁴⁶

Bireyler ve devletler geniş bir perspektifte birbirlerine bağımlı hale gelmişlerdir. Ekonomik olarak diğer devletlerle işbirliği yapabilme olanağı, birçok ulusun kendi ülkelerindeki basit sorunları bile kendi kendine çözememe durumuna doğru bir ilerleme göstermiştir.

⁴³ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 158-159

⁴⁴ Çiğdem, *Bir İmkân Olarak Modernite*, s. 69

⁴⁵ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 69

⁴⁶ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 176

Giddens'e göre; "Devletler arasındaki ilişkiler söz konusu olduğu sürece, daha koordine bir küresel siyasal düzenin ortaya çıkması olası gibi görünmektedir. Artan küreselleşme yönündeki eğilimler devletleri, önceleri ayrı ayrı uğraşmak durumunda kalabilecekleri konular üzerinde işbirliği yapmaya, az çok zorlayacaktır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru küreselleşmeyi tartışan ilk kuşak yazarların çoğu, hareketin küresel bağlantıların gelişimini doğal olarak bir dünya hükümetinin kurulmasının izleyeceğine inanıyorlardı."⁴⁷ Bu oldukça önemli bir noktadır. Çünkü Arendt direk küreselleşme üzerinde durmasa da devletlerin işbirliği yapmaya zorlanacakları bir siyasi bünye haline geldiklerini, tek başına bağımsızca hareket edemeyen, adeta dünya içerisinde özerkliğe sahip konumda süregelen bir yaşantının onun hiç de desteklemediği türden bir yaşantı olduğunu söylemek yanlış olmaz. Arendt bir dünya hükümetinin savunuculuğunu da yapmaz ancak ilerleyen bölümlerde göreceğimiz 'otorite' sorunun hem devletlerde hem de dünyada en baş sorun olduğunu vurgulaması açısından, modernlik sürecine marjinal bir yaklaşım getirecektir.

Küreselleşme sürecinin sonucunda ekonomik, teknolojik, siyasal alanlarda karşımıza çıkan ve yaşamımızı etkileyen, hem bölgesel hem ulusal hem de bireysel olarak, insanların, sermayenin ve uluslar arası serbest mal hareketliliğinin oluşturduğu global piyasa güçlerinin yer aldığı bir dünya tasviri olması durumu nedeniyle etkilenimin boyutları gün geçtikçe artmaktadır.

1. 3. HANNAH ARENDT'İN ELEŞTİRİSİ

1. 3. 1. İnsan ve Gelişen Dünya

İnsanın, insan olmanın en önemli özelliği, onun diğer canlılarla arasındaki o büyük ayırımdır. Bu ayırımın en önemli özelliği ise sadece sahip olunan akıl değil, insan olarak yaratılan yaşam formu ve bu formların insanı yeniden üretme eylemine dönük yeteneğidir.

İnsan kendisini hep aşmak ister ve bu aşma isteği insansı bir isyanı, dünyaya olan mahkûmiyetten kurtulma isteğine yönlendirir. İnsanın yapaylaşma aşaması bu isteğin tezahürü olarak ortaya çıkar. Arendt'e kulak vermek gerekirse: "İnsanın yaptığı

⁴⁷ A. g. e., s. 166

dünya(ise) insanın varlığını bütün yalın hayvanî ortamdan ayırır, ama yaşamın kendisi bu yapay(insan elinden çıkma) dünyanın dışındadır ve insan diğer bütün canlı organizmalarla rabitasını yaşam sayesinde sürdürür. Bir süreden beridir yaşamı da “yapay” hale getirmek, insanı doğanın çocukları arasına dahil kılan son bağı da koparmak yönünde büyük bilimsel gayretlerde bulunmaktadır. Yaşamı bir deney tüpünde yaratma teşebbüsünde kendini dışa vuran arzu, “mikroskop altında üstün insanî varlıklar üretebilecekleri” ve “(insanların) ebatlarını, endamlarını ve işlevlerini değiştirebilecekleri kanıtlanmış kişilerin germ plazmalarını” dondurma arzusu, dünyaya mahkûmiyetten kurtulma arzusuyla aynıdır; ve korkarım insan ömrünü yüzyıl sınırının üzerine çıkarma umudunun ardında da insanlık durumundan bu kurtulma isteği yatmaktadır.”⁴⁸

Arendt’in üzerinde durduğu nokta çok önemlidir. Çünkü neredeyse çağdaşımız sayılabilecek olan Arendt, bilim ve teknolojinin ilerleyebileceği son kerteyi tahmin edebilecek kadar yakın bir zaman düşünürüdür. O görmektedir ki, insanın kendisini aşma isteği, içinde bulunduğu dünyayı da aşma isteğine doğru ilerlemektedir.

Ama bu aşma isteği yalnızca bir istek olarak değil, bilimsel tutkuların insanlık yazgısı üzerinde belirleyici tayinlere yol açan sonuçlar üretebileceği bilimsel pratiklerin, dolayısıyla bu yazgıyı doğada varoluşun değil, doğal olana rağmen sürdürülen bir isteğin devamı olarak görülmesi gerekir. Laboratuarda üretilen yeni ‘insanlık durumu’nun genel insanlık’ın yerine geçip geçemeyeceği kaygısı yoktur burada. Asıl olarak mikroskoplar ve deney tüpleri içine hapis olmuş olan ‘gerçek’in nesnel gerçekliğin kendisiyle yer değiştirmesidir.

Bilim, Arendt’ e göre, tehlikeli boyuttadır ya da daha açık söylemek gerekirse tehlikeli bir boyuta gün geçtikçe yaklaşmaktadır. “Bilimde ilerlemenin insanlığın ilerlemesiyle (bu her ne anlama gelirse gelsin) denk olmadığı bir noktaya gelmiş olmamız bir yana, bilimsel ilerleme insanlığın sonunu telaffuz edebilir hale gelmiştir(.....)Başka bir deyişle ilerleme, salıverdiğimiz, felakete yol açıcı nitelikteki hızlı değişim süreçlerini değerlendirmede bir ölçüt değeri taşıyamaz artık.”⁴⁹

⁴⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 29

⁴⁹ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 42

Aksine, ilerleme gerçek insanlık varoluşunun tasarımlanabilecek olan ütopyik geleceğinin kısıtlanması, bilim adına köreltilmesi ve ilerlemenin tek boyutlu bir bilimsel aşırılıklar silsilesi içine hapsedilmesi sonucunu verecektir. Arendt, bir ölçü değeri olmaktan çıkardığı bilimsel gelişmeyi, giderek bu yolla insanlığın gelişmesinin manipüle edici araçlarının yeniden üretimi olarak değerlendirmeye başlamaktadır. “...felakete yol açıcı nitelikteki hızlı değişim...” vurgusu, umutsuzluk içeren bu değerlendirmenin anahtarıdır. Bu insanlık gelişimi değil, sözcüğün gerçek anlamıyla bir ‘başkalaşma’ yorumudur. İnsanın, insanlık halindeki başkalaşması...

Arendt konuyu sınırlayan ya da disipline eden bir analiz yönteminden çok, kendi algılarını insanlık algısı karşısında denetimleyen tarzda bir yazma üslubu edinmiştir. Böyle bir yöntem ise, ona yazarken farklı noktaları aynı metin içinde kurguya yedirme özgürlüğü sağlar. Yukarıda insanlık için yorumladığı gelişme imgesi, aşağıda alıntıladığımız yaklaşımda aynı konuyu başka bir noktadan farklı bir boyuta kolayca taşımalarını sağlamıştır.

Arendt’e göre: “İnsani hayata değmiş veya onunla devamlı bir münasebete girmiş her ne varsa, hemen insanî varoluşun bir koşulu halini alır. O yüzden insanlar, ne yaparlarsa yapsınlar, daima koşullu varlıklardır. Kendi tınısı olan insani dünyaya dahil olmuş ya da insani bir çabayla bu dünyaya katılmış her ne varsa, insanlık durumunun bir parçası haline gelir. Dünyanın gerçekliğinin insanî varoluş üzerindeki nüfuzu, koşullayıcı bir güç olarak hissedilir ve alımlanır.”⁵⁰

İnsani gelişmede bilimsel düzeyin yalnızca önemi değil, rolü de giderek ön plana çıkmaktadır. Bu ise insanın koşullanması ya da koşullu yaşam formu içindeki insan unsurunu anlatmanın diğer yolu haline gelir.

Arendt’in yukarıdaki alıntıda insanları koşullu varlıklar olarak görmesi özel bir dikkatle değerlendirilmelidir. Çünkü bu yaklaşım varoluşçuluk akımıyla benzer düşünceler sergilenen bir durum haline çok yakın bir zihinsel performans sergilemektedir. Heidegger’in ‘insanın dünyaya fırlatılmışlığı’ ya da Camus’un ‘başkaldırma felsefesi’yle ilintilendirebilir bir durum olarak da yabana atılır bir düşünce değildir.

⁵⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 38

Arendt bu benzerlikten ya da alakadan bahsetmez ancak satır aralarında varoluşçu karamsarlığına rastlamak mümkündür. Şöyle ki: “Kuşkusuz, insana güven veren daha iyi bir dünyaya kavuşmak için yapmamız gereken tek şeyin ileriye doğru sağlam adımlarla yürümek olduğu, aslında bunu yapmaktan başka çaremizin de olmadığı tasarımının hüznü yan etkileri de vardır. Her şeyden önce basit bir gerçeği anımsamak gerekir: İnsanlığın genel geleceğinin, bireysel yaşam açısından vaad edebileceği bir şey yok; bireyin kesin olan tek geleceği ölümdür.”⁵¹

Arendt’in karamsar yönü zaman zaman karşımıza böyle çıkacaktır. Varoluşçu karamsarlığı yazarın satırlarında modern dünya açısından da görmekteyiz. Modernleşebiliriz, ilerleyebiliriz ancak kişisel yaşantılarımız düşünüldüğünde dış dünyadaki ilerleme kötü bir geleceğin varolduğu gerçeğinden alıkoyamıyor bizi; bu gerçek, ölüm gerçeğidir.

1. 3. 2. Gelenek Kaybı ve Yabancılaşma

Arendt için, geçmiş ile gelecek arasındaki yola hazır olmak demek donanımlı bir şekilde hazır olmak anlamına gelmektedir. Kişi geçmişini bilmeli ve geleceğini daha düzgün temellerle kurmaya çalışmalıdır. Arendt, geleneksellikten sıklıkla bahsetse de onun geleneksel’e, daha doğrusu, geleneksel yaşam biçimlerine, geleneksel siyasi örgütlenmelere ve politikaya geri dönmek için onlara sıkı sıkıya bağlı bir gelenekçi düşünür olduğunu düşünmemek gerekir. Arendt’in altını çizmek istediği nokta geçmiş ve bugünün karşılaştırılması ve gelinen durumdan memnuniyetsizliğidir. Çünkü o, modernizm eleştirisi sağlam temellere dayandırmak ister.

Arendt’in memnuniyetsiz bakış açısını şu cümlelerinden de görmekteyiz: “...her yeni kuşak, daha doğrusu kendini sonsuz bir geçmiş ile sonsuz bir gelecek arasına dahil eden her yeni insanın onu yeniden keşfetmesi ve bu yolu sebatla, zahmetle yeniden hazırlanması gerekmektedir. Ancak burada şöyle bir sorun vardır: Düşünmek için, yani geçmiş ile gelecek arasındaki o yarığa yerleşmek için ne donanımlı ne de buna hazır görünüyoruz.”⁵²

⁵¹ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s.38

⁵² Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 26

Modern insan Arendt'e göre, gelenekle bağıını kopardığı için köksüzdür ve bu köksüzlük de yaşamında genel bir belirsizliği beraberinde getirir. Arendt kendi yaşamı içerisinde yalnızca insan olma durumunun azalmış şartlarından kaçmak zorundaydı. Bu nedenle insan haklarının tanımlanmasına radikal bir eleştiri getirmiştir. Ona göre insan evrensel insan hakları başlangıcından itibaren insanların egemenliğine ayrılmaz bir şekilde bağlıdır.⁵³

Arendt için dünya tarihinin bütününe sürekli bir gelişme olarak gören düşünür Hegel idi. Sonrasında ise bu düşünceye paralel olarak Kierkegaard, Marks, Nietzsche de Hegelci bir düşünce geleneğinde yollarına devam ettiler.⁵⁴ İşte bu üç filozof geleneğe başkaldıran en önemli üç kişi idiler. Geleneksel politika felsefesini tersine çevirmişlerdir. İnsan artık yeni bir bakış açısıyla düşünmektedir. Bu olumlu bir gelişme olarak nitelendirilebilir. Ancak Arendt, endişelidir. Çünkü bu üç filozofun geliştirdiği yeni sistem modern çağ söz konusu olduğunda, modern çağ içerisinde aldığı biçim onu endişelendirmektedir. Arendt'in insani temel nitelikler olarak adlandırdığı vasıfları, adeta yıkılmaya başlamıştır.

Bu üç filozofun Arendt için önemini bize S.B. Öcal şu şekilde açıklar: "O halde, bu üç filozofun yaptığı nedir? Kierkegaard, Marx ve Nietzsche'nin yaptığı, çağın atmosferine uygun olarak, özünde düşünceden, eyleme; soyuttan, somuta geçiş olarak adlandırılacak bir dönüşümdür. (...) Gerçek, "eylem" in, yaşamın her alanına yayılması ve beraberinde, totalitarizm, şiddet, doğanın yıkımı gibi, yok edici deneyimleri geliştirmesidir. Dolayısıyla insanın kamusal alanını kuran temel etkinlik olan eylem, artık her tür yıkıcı etkinliğin de adı olarak anlaşıldı. Bunlar, var oldukları her yerde Arendtci anlamdaki kamusal alanın, adının bile anılamayacağı olgulardır."⁵⁵

O halde, şunu söylemek yanlış olmaz. Arendt felsefesine düşünce mantığı açısından yakın duran bu üç filozofun sonrasında ortaya çıkan yeni düşünce sistemi Arendt'in destekleyemeyeceği türden sonuçlara ulaşmıştır.

Arendt, modern dünyanın en göze batan özelliklerinden birini şu şekilde açıklamaktadır: "Bu yüzyılın başından itibaren özgürlüğe her cenahtan ciddi tehditler yöneltildiğini ve en azından Birinci Dünya Savaşının sona ermesiyle birlikte

⁵³ Birmingham, Peg. (2006) *Hannah Arendt & Human Rights*, Indiana University Pres, Indianapolis, s. 36

⁵⁴ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 45

⁵⁵ Öcal, *Hannah Arendt'te Kamusal Alan Kavramının Epistemolojik Temelleri*, s. 150-151

[Avrupa'da] her cins tiranlığın zuhur ettiğini kim reddedebilir ki? Öte yandan modern dünyanın en göze batan özelliklerinden birinin bütün geleneksel yerleşik otoritelerin pratikte ortadan kalkması olduğunu da kimse reddedemez.”⁵⁶

Modern dünyanın bir otorite probleminin olduğunu söylemek yanlış olmaz. Tam tersine Arendt'in asıl vurgusunu yapmak istediği şey de budur. O, gerek insan yaşamında gerekse politika alanında eylemleri yönlendiren belli türde bir otorite bulunması gerektiğini belirtir.

Otoritenin yıkılmasıyla beraber şiddet kendisini göstermeye başladı. Ancak şiddet demek otorite demek değildir. Modern dünya görüşü otorite ile şiddeti nasıl değerlendiğini ise Arendt şu cümleleriyle ifade eder: “Modern diktatörlüklere “otarıtyan” diyenler veya totalitarizmi otoriteryan yapı ile karıştıranlar, zımmen şiddet ile otoriteyi birbirine eşitlemektedirler. Yüzyılımızda diktatörlüklerin ortaya çıkışını, otoriteye bir naip bulma ihtiyacıyla açıklayan muhafazakârlar da buna dahildir.”⁵⁷

Arendt, otoriter rejimlerle arasında özgülük bakımından tezatlık olan totaliter rejimleri soğan imgesiyle netleştirme çabasıdadır. Bu soğan imgesini Arendt, şu şekilde açıklamaktadır: “Merkezinde, bir tür boş alanda, lider yer alır; lider ne yaparsa yapsın –ister “siyasi teşekkül”ü otoriter bir hiyerarşi olarak bütünleştirsın, isterse tiran gibi kendi uyruklarını ezsın- bunları dışarıdan ya da yukarıdan değil, içeriden yapmaktadır. Hareketin olağanüstü derecede çok katlı parçalarını oluşturan cephe örgütleri, çeşitli meslek kuruluşları, parti üyeleri, parti bürokrasisi, elit yapıları ve Polis grupları, bunların hepsi birbirleriyle öyle bir ilişki içerisindedirler ki her biri bir yönüyle dış cepheyi, diğer yönüyle merkezi oluştururlar; yani bir katman için normal dış dünya, diğer katman için radikal bir aşırılık rolünü oynarlar. Bu sistemin en büyük üstünlüğü, totaliter egemenlik koşullarında bile tabakalarından her birine [normal dünyadan] farklı ve daha radikal olduğu bilinciyle birlikte normal bir dünya hayali vermesidir.”⁵⁸

Modern insanın soğanı andıran yaşamı için; bir yaşam biçiminden kurtulan insanı bekleyen yeni yaşam, bir öncekinin daha gelişmişidir diyebiliriz. Arendt'in en gerçekçi benzetmelerinden bir olan soğan benzetmesi, sadece onun yaşadığı dönem

⁵⁶ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 138

⁵⁷ A. g. e., s. 142

⁵⁸ A. g. e., s. 137

açısından değil, günümüz insanı ve devletleri düşünüldüğünde de gerçekçi bakış açısını korur.

Bu sistem insanı soğan gibi sarar. Bir yönüyle hem içe hem dışa bağımlı halde hiyerarşik bir kabuk bağlama durumundan hareketle devletlerin asıl konumlanış biçimleri ortaya çıkar. Soğanın en ortasında lider ve onu sarıp sarmalayan ve görmedim, duymadım, bilmiyorum gibi üç maymun politikasıyla, aslında her şeyi bildikleri ve her katmanla işbirliği içinde oldukları halde, otoritaryan olan ya da buna meğillenen toplumlardaki siyasi yapılanmanın kendi konumunu koruma politikasını bize anlatır. Böyle bir yapılanmanın olduğu toplumun ferdi de yabancılaşma duygusunu ister istemez yaşayacaktır. Soğan gibi bireyi saran bu sistem, bireye başka bir var oluş alanı sunmadığı için, bireyi katmanları içinde bir yerlerde yaşamaya zorunlu bırakır.

Sosyoloji tarihinde “yabancılaşma” kavramı sıklıkla ele alınır. Ancak, Arendt felsefesi içerisinde yabancılaşmayı düşündüğümüz zaman Marks’tan da bahsetmemiz gerekmektedir: “Marks yabancılaşma ile ne demek istiyor? Hegelce ortaya atılıp geliştirilmiş olan bu kavramın özü, dünyanın(doğanın, nesnelere, başkalarının ve insanın kendisinin) insana yabancılaşmış olduğu düşüncesidir. Bu düşünceye göre insan kendisini, kendi edimlerinin öznesi olarak, düşünen, duyan, seven bir kişi olarak değil kendi güçlerinin dışlanmış açılımlarının objesi olarak algılıyor. O kendisiyle ancak yarattığı ürünlere kendisini teslim ederek ilişki kurabiliyor.”⁵⁹

Modern insan, Marks’ın düşündüğü gibi kendine değil, dünyaya yabancılaşmıştır. Arendt, yabancılaşmanın ilk evresi olarak mülkiyet ve aile arasındaki ilişkinin bitmişliğine yönelir. Aile ve mülkiyet arasındaki ilişkinin mükemmel olduğu dönem Arendt için Antik Yunan dönemi idi. “Antik Yunan’da mülkiyet, dünyanın belli bir kısmında bir yer sahibi olmak anlamına gelir ve aile ile özdeşleştirilirdi. Bu bağlamda eş anlamlı kullanılan mülkiyet ve aile, bireyin yaşam surecini koruyan emek/çalışma etkinliğini içinde barındırırdı. Modern çağla birlikte emek/çalışma etkinliği özgürleşmiş ve özel alan sınırlarının dışına taşınmıştır. Bu değişime bağlı olarak mülkiyet ve aile arasındaki ilişki de eski anlamını yitirmiştir. Artık aile, insanın

⁵⁹ Fromm, Erich (2004) *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, Çev. Necla Arat, Say Yay., İstanbul, s. 54

temel gereksinimlerini giderecek etkinliklerin yer aldığı bir yapı olarak görülmemiş, mülkiyetle özdeşleştirilmemiştir.”⁶⁰

Mülkiyet kavramı Rousseau’yu düşündüğümüzde de oldukça belirgin bir noktada karşımıza çıkmaktadır. Yabancılaşma kavramı ile ilişkilendirilebilir olan mülkiyet kavramının Arendt için önemi Rousseau’yu akıllara getirmektedir. Onun sözleriyle bunu belirtmek iki düşünce arasındaki benzerliği de dile getirir: “Bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip *bu, bana aittir!* diyebilen, buna inanacak kadar saf insanlar bulabilen ilk insan, uygar toplumun gerçek kurucusu oldu. Bu sınır kazıklarını söküp atacak ya da hendeği dolduracak, sonra da hemcinslerine “Bu sahtekâra kulak vermekten sakınız! Meyvelerin herkese ait olduğunu, toprağın ise kimsenin olmadığını unutursanız, mahvolursunuz.” diye haykıracak olan adam, insan türünü nice suçlardan, nice savaşlardan, nice cinayetlerden, nice yoksulluklardan ve nice korkunç olaylardan esirgemiş olurdu! Fakat öyle görünüyor ki o zaman işler, o güne kadar oldukları gibi sürüp gidemeyecekleri noktaya artık gelmişlerdi. Çünkü ancak birbirini ardandan meydana gelebilen daha önceki birçok fikre dayanan bu mülkiyet fikri, insan aklında birdenbire teşekkül etmedi.”⁶¹

Görüldüğü gibi mülkiyet kavramıyla doğal durumdan kopuş başlamıştır. Bir nevi mülk sahibi olmak, yurttaş olmak için temel koşul anlamına gelmektedir. Bu açıdan da mülk-aile-*polis* üçlemesinde yolları kesişen insanlar için önemli olan bu durumdan oluşabilecek kötülöklere karşı kendisini korumasını bilmesidir. İleriki bölümlerde bahsedeceğimiz gibi oluşan uygar devletler kendilerini bu kötülöklere korumak yerine daha da çoğalıp, emperyalist düzenin kurucuları halini almışlardır. İnsanın böyle bir dünyaya yabancılaşma durumu da kaçınılmaz bir son olarak karşımızda durmaktadır.

1. 3. 3. Kitle Toplumu ve İnsan

Arendt modern çağın dünyadan giderek daha çok yabancılaştığını söyler. Modern çağ insanı, nereye giderse gitsin kendisiyle kalır. Modern çağın yabancılaşması sonucu tarih de doğa da anlaşılır olmaktan çoktan çıkmıştır. Arendt’e göre, hem

⁶⁰ Yılmaz, Zafer (2007) *Hannah Arendt’te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*(Yayınlanmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, s. 104

⁶¹ Rousseau, J.J.(2004) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Nuri İleri, Say Yay., İstanbul, s. 123

doğanın kaybı hem de tarihin kaybı ile geride olanları ya umutsuz bir terk ediş içinde ayrı düşmüş bir toplum ya da kitle halinde bir araya getirilmiş insanlardan oluşan bir toplum bırakmıştır. Kitle halinde biraya getirilmiş insanlardan oluşan toplum, yani kitle toplumu Arendt için dünyanın anlamını yitirmiş insanoğulları arasında ortaya çıkan daha doğrusu otomatik olarak ortaya çıkan örgütlenmiş bir yaşamdır.⁶²

Kitle toplumu içerisinde dünyanın anlamını kaybeden insan yabancılaşmayı fazlasıyla yaşar. Çünkü artık anlam yok olma sınırına dayanmıştır. Arendt, kitle toplumunun eninde sonunda yabancılaşma ile sonuçlanacağı düşüncesinden hiç vazgeçmemiş bir düşünürdür. O halde, ona göre, kitle toplumu ile toplum arasında birtakım farklılıkların olacağı kesindir.

Toplum ile kitle toplumu arasındaki fark nelerdir diye bir soru tam da yerinde bir soru olacaktır. Arendt'e göre toplum kültüre ihtiyaç duyar, onları meta haline getirerek kendi çıkarları için kullanır. Ancak onları tüketmemektedir. Tüm aşınmışlık ve yıpranmışlıkları içinde bile bunlar “şey” olarak kalabilmişlerdir. Bir moloz yığını oluncaya kadar parçalansalar bile ortadan kalkmamış, silinmemişlerdir. Kitle toplumunda ise durum farklıdır. Kitle toplumun ihtiyacı eğlencedir ve eğlence araçlarını tüketirler. Eğlence endüstrisinin sunduğu metalara odaklanmışlardır. Bu ürünler toplumun yaşam sürecine hizmet eder. Kitle toplumunda zaman boş geçer ve bu boşa geçen zaman içinde eğlence ürünleri vakit öldürme işlevini üstlenirler. Ancak geçmekte bu boş zaman insanın serbest zamanı değildir. Dünya ve kültürü için özgür olduğumuz boş zaman anlamı taşımamaktadır. Bu boş zaman biyolojik olarak belirlenmiş çalışma döngüsü içerisinde bir boşluktur. Arendt'e göre modern zamanlarda bu boşluk sürekli olarak genişlemektedir. Bu artan boşluk eğlence ile doldurulması gereken boş zaman demektir. Eğlence endüstrisinin sunduğu mallar kültürel nesnelere değildir. Kullanılmak için varolan değerler de değildirler. Bunlar, kullanılıp bir tarafa atılan tüketim mallarıdır. Modern dünyada biyolojik yaşamın zorunlulukları ve eğlence adeta denklenir.⁶³

Arendt, genellikle bir durum üzerinde yoğunlaşan filozof görüntüsünden kolay kolay vazgeçememektedir. Her ne kadar kurulan sözcükler iğneli eleştiriler anlamına gelse de o, objektif bir bakış açısıyla değerlendirmelerini bir noktaya kadar yapar.

⁶² Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s.125

⁶³ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 242- 243

Arendt, eğlence ile boş vaktini dolduranları aşağılamak kaygısında değildir. Bunları bir ihtiyaç olarak değerlendirilebilecek zamanlar olma ihtimallerini şu sözleriyle açıklar: “Hepimiz yaşamın o büyük dairesine tabi olduğumuzdan, şu ya da bu biçimde eğlenmek ve oyalanmak ihtiyacında olduğumuz doğrudur; hemcinslerimizden oluşan kitleleri eğlendiren ve oyalayan şeylerin bizi de eğlendirebileceğini inkâr etmek ya tam manasıyla ikiyüzlülüktür ya da toplumsal bir züppelik. Kültürün varlığı açısından bakıldığında tehdidin büyüğü boş zamanlarını eğlence ile değil toplumsal durumlarını iyileştirmek için rastgele eğitsel zımbırtılarla dolduran kimselerden gelmektedir.”⁶⁴

Arendt’in eğlence endüstrisinin sunduğu ürünleri tamamıyla yadsımadığı açıklıkla görülmektedir. Bu ürünlere zaman zaman ihtiyaç duymak doğaldır. O’nun için tehlike, eğlence ürünleri ile ilgilenen kitle toplumundan ya da bu ürünlerin kendisinden gelmez. Tehlike, eğlence ile değil de, toplumsal durumlarını iyileştirmek için kültür ürünlerine el uzatmalarında yatmaktadır.

1. 4. TOTALİTARİZM, ANTİSEMİTİZM, EMPERYALİZM

Arendt bu dünyada tek başına yaşamadığımız düşüncesinden hareketle totalitarizmi kuramının hareket noktası haline getirmektedir. Çünkü bu dünyada insan değil, insanlar yaşamaktadır ve ancak totalitarizm, hem bireysel hem de politik çeşitliği yok etmeyi hedeflemektedir. Bireysel farklılıkların sergilendiği alan kuşkusuz toplumsal alandır ve bu alanın yerini tek biçimli bir insanlık oluşturmayı hedefleyen totaliter ideolojinin alması, bilimsel gelişmelere karşılık olarak çöken moralitenin kanıtıdır. *Homo faber* (çalışan insan) modern dünyayı istila eder ve bu istila insanın doğayla olan ilişkisini arttırmış, insanın doğaya olağanüstülüğünü kanıtlamış fakat önemli olan nokta insanlar arası bağı koparmıştır.⁶⁵

Arendt totalitarizmin amacını şu şekilde açıklamaktadır: “Yerkürenin fethini ve bütünsel tahakkümü amaçlayan totaliter girişim, bütün kördüğümünün en yıkıcısıdır. Onun zaferi, insanlığın yok olması demek olabilir ancak; egemen olduğu her yerde

⁶⁴ A. g. e., s. 244-245

⁶⁵ Öcal, *Hannah Arendt’te Kamusal Alan Kavramının Epistemolojik Temelleri*, s. 178

insanın özünü yıkmıştır. Yüzyılımızın bu yıkıcı güçlerine sırtımızı dönmenin hiçbir yararı yoktur.”⁶⁶

O da öyle yapacaktır ve sırtını dönmeyecektir. Totalitarizm kötülük getirir demek oldukça basit bir tümce gibi gözükse de bizi ilgilendiren bu kötülükten çıkarılacak anlam olmalıdır. “ Ve totalitarizmin son evrelerinde mutlak (mutlak, çünkü bunun insanın anlayabileceği güdülerden çıkarsanması olanaksızdır) bir kötülüğün boy gösterdiği doğru olduğu kadar, onsuz Kötülük’ün radikal doğasını asla tam olarak bilemeyeceğimiz de doğrudur.”⁶⁷ Savaşın olmaması halinde kahramanların da olamayacağı gibi, eğer insanların özünü yıkan totalitarizm olmasaydı kötülük hakkında söylenebilecekler noksan kalabilirdi.

Totalitarizm toplumsal alanda birçok çatışma ve sorunu da beraberinde getirmiştir. Değişik biçimleriyle, az ya da çok hissedilir olmasıyla farklılık gösteren bu ‘-izm’ bazı kaynaklardan besinini almaktadır. Arendt’ e göre bu en önemli besin kaynağı ‘milliyetçilik’ tir.

Arendt’in milliyetçilik ile ilgili sözlerine dikkat çekmek gerekir. Her şeyden önce Arendt ısrarla totalitarizmi milliyetçiliğin beslediğini vurgular: “...milliyetçilik her zaman, kendi halkının “düşman bir dünya” ile kuşatıldığını, “hepsine karşı tek başına” olduğunu, bu halkla diğer tümü arasında temelli bir fark bulunduğunu vurgular. Halkının, benzersiz, tekil, diğer hiçbirleriyle karşılaştırılmaz olduğunu iddia eder ve insanın insanlığını ortadan kaldırmaya alışkanlık kasbetmeden çok önce ortak bir insanlığın olanağını teorik olarak inkâr eder.”⁶⁸

Bu, hem milliyetçiliğin hem de dolayısıyla totalitarizmin diğer insanları hep bir tehdit unsuru olarak gördüğünü ve dolayısıyla da insanların bir arada oluşunun bu tehdit unsuruna karşı yapıldığını vurgulamak demektir. Kendi halkını benzersiz olarak görmek de bir arada yaşama kültürüne yaklaşamamak olarak görülebilir. Bu da insanların doğal olarak bir arada yaşama arzusu ve kendi iradeleriyle bir aradallığını tehdit unsuru olarak korku ve endişe verici olarak görülmesinin nedenini açıklamaktadır.

⁶⁶ Arendt, Hannah (1996) *Totalitarizmin Kaynakları/1 Antisemitizm*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, s. 11

⁶⁷ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/1 Antisemitizm*, s. 12

⁶⁸ Arendt, Hannah (1996) *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, s. 187,189

Bir arada yaşamak değişik toplumsal özellikleri de beraberinde getirir. Gündüz Vassaf'a göre tarih nedense özgürlükten kaçınmak yolunda bir çabadan ibarettir. Uyum sağlayıcı insani özelliğimizi özgürlüğümüze tercih etmişizdir. Direnmek ya da yaratmak yerine uyum sağlamayı yeğlemiştir.⁶⁹

Tiranlık ya da diktatörlükler şiddet yoluyla kurulur. Totaliter sistemin bunlardan farkını Arendt şu sözlerle açıklamaktadır: “Teröre dayalı totaliter tahakkümle, şiddet yoluyla kurulan tiranlık ve diktatörlükler arasındaki en belirleyici fark, totaliter rejimin yalnızca düşmanlarına değil, aynı zamanda dostlarına ve destekleyicilerine karşı da işleyebilmesindedir. Çünkü totalitarizm tüm iktidarlardan, dostların iktidarlarından bile korkar.”⁷⁰

O zaman iktidarın olduğu yerde totalitarizm barınmaz. Bunun birçok nedeni vardır. Ancak en önemli nedeni totalitarizmin iktidar temelli değil de şiddet temelli olmasıdır. Tarihsel temellerine bakacak olursak kuşkusuz bir başlangıç noktası değilse de en önemli etkilerin başında Birinci Dünya Savaşı gelir. Ona göre, bundan önce hiçbir savaş Avrupa Uluslar topluluğunu bu denli parçalamamıştı. Küçük mülk sahiplerinin yeniden toparlanma umudunu enflasyon yıktı, daha önce de dünya parasal bunalımlar görmüştü ancak bunun etkileri kadar büyüğü hiç yaşanmamıştı. Bu parasal bunalımların kötü etkileri arasında en baş sırayı işsizlik aldı, işsizlik inanılmaz oranlara ulaştı, işçi olmakla sınırlı olmanın ötesine geçti. Bin dokuz yüz yirmili yıllarda tedirgin bir barışın hakim olduğu yerlerde iç savaşlar daha kanlı oldu, din savaşlarındakilerden farklı olarak göçmen gruplar ortaya çıktı. Hiçbir yere kabul edilmeyen ve hiçbir yerde asimile olamayan göçmen gruplardı bunlar.⁷¹ Göçmenler o andan itibaren yurtsuzdular. Bu, Yahudilerin, ölüm odalarında son bulan totaliter süreçlerini bize anlatır niteliktedir.

Arendt için milliyetçilik, ırkçılık, antisemitizm politik bir problemdir. Çünkü, bunlar ırklar arası bir hiyerarşiye dayanmakla kalmaz, kendi kültürüne ait olmayanları da dışarıda bırakma gibi özelliklere de sahiptirler. Bunlar politik ‘kötü’dürler. Aynı zamanda da politik alanın yıkılması anlamına da gelebilirler. Bu politik kötülerin kökenlerini araştıran ve yıkılan politik alanın yeniden kurulma imkânlarını sorgulayan, politikanın insanın ne gibi varoluşsal nitelikleriyle var olabileceğini göstermeye çalışan

⁶⁹ Vassaf, Gündüz (2008) *Cehenneme övgü : Gündelik Hayatta Totalitarizm*, Çev. Zehra Gencosman, Ömer Madra, İletişim Yay., İstanbul, s. 76

⁷⁰ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 69

⁷¹ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, s. 255-256

bir politik kuram filozofudur. Modernlikle büyüyen politik kötülüğün en temel nedeni modern çağın insanlığın büyük bir kısmını bu dünyadan uzaklaştırılmasıdır.⁷²

Arendt için bu modern diktatörlükler adı altında toplanabilecek, içinde terör, asimile, yurttaşlıktan çıkartılma türünden tüm kavramları kapsayabilecek türden kötülüklerdir bunlar. Tarih geçmişte de diktatörlük, terör gördü ancak ona göre, modern diktatörlüklerle geçmiştekilerin farklılıkları söz konusudur. Bu çizgide devam edecek olursak Arendt için modern diktatörlükle geçmişteki tiranlar arasındaki farklılık şu şekildedir: “Modern diktatörlükle geçmişin bütün tiranları arasındaki temel farklılık, terörün artık öncelikle muhalifleri korkutmanın ve yok etmenin bir aracı değil, tamamen boyun eğmiş halk kitlelerini yönetmenin daimi aygıtı olarak kullanılmasında yatmaktadır. Modern terör, bir muhalefetin tahrikine muhtaç değildir ve kurbanları, zorbanın bakış açısından bile masum kimselerdir. Yahudilere, yani düşüncelerine ve eylemlerine bakmaksızın belli ortak özelliklere sahip bir grup insana karşı tam bir terörün uygulandığı Nazi Almanya’ında durum buydu.”⁷³

Geçmişte terör, muhalifleri korkutmanın ve yok etmenin bir aracı olarak kullanılırken, modernlikle birlikte, itaat eden halkların yönetilmesi için sürekli kullanılan bir yöntem olmuştur. Modern terör terimini en iyi olarak Almanya’da Nazilerin Yahudilere karşı uyguladığı terör anlatmaktadır. Modern terör kendi başına hareket edebilir, muhalefetin tahrikine muhtaç değildir. Hedefini belirler ve terörünü uygular.

Giddens bu durumu modern çağın totalitarizmi dışlamak yerine yeniden kapsadığını şu sözleriyle belirtir: “ ‘Despotizm’ daha çok modernlik öncesi devletlerin özelliği olarak görülüyordu. Faşizm, Yahudi soykırımı ve Stalinizm gibi yirminci yüzyıl tarihinin büyük olaylarını izlerken totalitarizm imkânlarının modernliğin kurumsal parametreleri tarafından dışlanmaktan çok, onlar tarafından kapsandığını görebiliriz.”⁷⁴

Arendt totalitarizm üstünde özellikle durur. Bir Alman olarak da Arendt Yahudi sorununu derinlemesine inceler ve bize madalyonun iki yüzünü de göstermeye çalışır. Arendt’in ağırlıklı durduğu ilk çalışmaları, totalitarizm üzerinedir. Somut olandan yola

⁷² Toker, Nilgün (2009) *Hannah Arendt Niye Feminist Olmadı*, Amargi Kadın Akademisi, (18.06.2009), <http://www.amargi.org.tr/?q=node/337>

⁷³ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/1 Antisemitizm*, s. 25

⁷⁴ Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, s. 17

çıkarak, insanlık durumunun düşünsel ve maddi koşullarını anlama çabasında olan Arendt felsefesi, şimdiden geçmişe doğru bakmayı bize gösteren bir felsefedir. Kendi toplumunun geçmişine baktığı zaman Arendt totalitarizmin en önemli kaynağı olarak antisemitizmi görmektedir. Nazi Almanya'sının durumunu, Yahudi düşmanlığının nedenlerini, geçmiş kökenlerini, aynı isimle adlandırdığı kitabında vurgusunu yapmaktadır: “Anti-semitizm, büyük bir insan topluluğunun, Musevilerin bu dünyada yaşayacak yer bulamamalarına, ne bir devlete ne de bir topluma ait olamamalarına neden olmuş ve bu, bizzat insanlık kavramını yıkmıştır. Emperyalizm ise, halkların vatansızlaşmasına yol açarak, ulusları insansal dünyadan çıkarmıştır. Nihayet, totalitarizmle birlikte insanın kendisi görünmez kılınmış ve böylece ortak bir dünyayı taşıyacak insan ortadan kaldırılmıştır.”⁷⁵

Kavram olarak üç farklı kavram gibi dursalar da, anti-semitizm, totalitarizm ve emperyalizmin birbirlerine kuvvetle bağlı oldukları açıktır. Yahudilerin yurtsuzlaşma süreci sadece antisemitizm başlığı altında bulunması gereken bir kavram olmamalıdır. Çünkü emperyalizm de halkların vatansızlaşmasına aynı biçimde yol açmaktadır ve açmıştır. Totalitarizm ise ikisini de kapsayacak olan bir kavram olması durumundan, Arendt'in en önemle vurguladığı şeyin, “ortak yaşam alanı”nın çöküşüne müthiş bir zemin olmuşlardır. Ve nihayet modern dünyayla da yalnızlaşan, kültürsüzleşen dünyaya yabancılaşan, sömürülen, tutsak kalan, ırkçı olan düşüncelerin egemenliğinde kalan insan ortaya çıkmıştır.

Arendt'e göre ırkçılık, emperyalist politikayla beslenen ülkelerin de vazgeçilmezlerindedir. “Kökleri on sekizinci yüzyıla uzanan ırk düşüncesi, on dokuzuncu yüzyılda bütün Batılı ülkelerde aynı anda ortaya çıkmıştır. ırkçılık, yüzyıl dönümünden itibaren emperyalist politikaların en güçlü ideolojisi olmuştur. Kendi başlarına, dünya görüşü... ya da ideoloji sıfatıyla bir ırkçılık yaratamayacak ya da bozularak ırkçılığa dönüşmesi pek mümkün olmayan, ırkla ilgili bütün eski görüşleri kendinde toplayarak onlara yeniden hayat vermiştir.”⁷⁶ Yani ırkçılık, bir nevi, hem emperyalizmin, hem de dolayısıyla emperyalizmle büyüyen totaliter sistemler için de bir başlangıç noktası niteliğindedir.

⁷⁵ Toker, Nilgün.(2009) *Hannah Arendt Niye Feminist Olmadı*, Amargi Kadın Akademisi, (18.06.2009), <http://www.amargi.org.tr/?q=node/337>

⁷⁶ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, s. 70

II. BÖLÜM

ŞİDDET

2. 1. GENEL OLARAK ŞİDDET

Şiddet, birçok alanda ve birçok anlamda kendisini sergileyebilecek alanı bularak insan dünyasının adeta gölgesinde beslenen ve zamanı gelsin ya da gelmesin ortaya çıktığı anda etkilerinin netlikle görülebileceği hem bireysel hem de toplumsal bir kavram olarak karşımızda durmaktadır.

İster bireysel ister toplumsal olsun şiddetin birçok nedeni vardır. Bu nedenler birbirinden kopuk değil, bunun aksine sınırsız bir ilişki içerisindedirler. İnsanlık tarihine baktığımızda insanın kendisinden kaynaklanan saldırgan davranışları haklı görüp bunu göstermekten de kaçınmamışlardır. Saldırgan davranışların en belirgin nedenleri öfke, kaygı, korku gibi duygulardır. Bu duygular insanı geriye götürür ve çocukluk döneminin ilkel insanı gözlenir.⁷⁷

Bu davranışın nedenlerinin derinlerine inmek ve incelemek kuşkusuz psikolojinin işidir. Ancak daha sonraki sayfalarda değinilecek olan siyasi şiddetin boşlukta kalmaması için bu nedenlere ve daha önemlisi sonuçlara değinmek psikolojik bir inceleme anlamına gelmemeli. Zira birçok yerde de bu gibi psikolojik açıklamaların kimi durumlara uygun olmadığını göreceğiz.

Arendt' e göre şiddet insan işlerinde oldukça belirgin bir yerde olmasına ve bunu herkesin kabul etmesine rağmen; konu olarak şiddet ile ilgilenmek birçok insan için ilgilenilmeyecek bir konudur. Ortada olan ve herkesin açıklıkla gördüğü bir şeyi sorgulamak pek akla gelmez.⁷⁸ Zaten gözükten ve en belirgin haliyle gözlemlenebilen bir kavramı incelemek pek düşünülmez.

Gözden kaçırmak ya da çok üstünde durmamak anlamının dışında bir de şiddet konusunu incelemek istemeyenler vardır. Bunlar Arendt'e göre adeta şiddet

⁷⁷ Köknel, Özcan (2000) *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, Altın Kitaplar Yay., 2. Basım, İstanbul, s. 15

⁷⁸ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 14

destekçileridir. Kendi sözleriyle belirtirsek: “Tam da yurtsallıkla(territorially) tanımlanan devletin şiddet araçlarını tekeline alması gerektiğine, dahası gerçekten de aldığına hâlâ inanalar için, şiddet sorunu yoktur”⁷⁹

Arendt, bir fenomen olarak inceleme çemberine aldığı şiddeti bireysel olarak doğurduklarından ziyade, birey- devlet-toplum üçlemesindeki oluş aşamalarının takibini yapmaktadır. Devletin şiddet araçlarını bünyesinde toparlamasında bir sakınca görmeyenler hatta bunu destekleyenler için bu konu elbette ki abartılan ve konuşulmaya bile gerek olmayan bir konu olmalıdır. Bu insanlar için, bir şiddet sorunu olmadığına göre sorgulanacak ya da tartışılacak bir şey hiç olmamıştır.

Kuşkusuz satır aralarında ya da gelişigüzel bahsi geçen şiddete dair konuların azlığı, bunun varlığının da azlığı anlamına gelmez. “Geçmişe ilişkin kayıtlara anlamlı bir şeyler bulmak için bakan herkes, şiddeti, marjinal bir fenomen olarak görmek durumundadır.”⁸⁰ Şiddeti satır aralarının ötesinde bir inceleme konusu olarak gören de birçok düşünür söz konusudur.

Arendt, üzerinde önemle durduğu, adına kitap yazdığı şiddet konusunu incelerken psikologların ya da sosyologların sıklıkla yaptığı gibi bir gruplandırma ve sınıflandırma işlemine kalkışmamıştır. Arendt, şiddeti biçimlendirmeye çalışmamaktadır. Önemle üzerinde durduğu yukarıda belirttiğimiz gibi birey-devlet-toplum üçgeninde gelişen ve değişen dünyayla konum değiştiren şiddeti sorgulamaktır.

Arendt’in şiddeti incelemekten uzak kalan kişilerin şiddeti incelemeye değer gözüyle bakmadıkları gerçeğini belirtmesi bir yana dursun şimdi bunu inceleyen ve biçimlendirmeye çalışan önemli bir kişinin şiddet tipolojisini belirtelim. Çünkü Arendt’in tek başına şiddet konusunu biçimlendiren, netlikle gruplandırabileceğimiz betimleri yoktur. Bu yüzden genellikle onun düşüncelerine yakın bulduğumuz düşünürlerden yardım almak ve onu belli bir görüşe oturtma yönünde olmasa da düşüncelerini belirginleştirme açısından bu yolda ilerlemek durumundayız. Bahsi geçen şiddet tipolojisine geri dönersek; Chesnais’in şiddet tipolojisi, modern öncesi ve sonrası toplumların şiddetle olan ilişkilerini belirtmesi açısından önemlidir.

⁷⁹ Keane, John (1998) *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev. Bülent Peker, Dost Kitabevi Yay., Ankara, s. 17

⁸⁰ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 15

Chesnais, şiddeti özel şiddet ve kolektif şiddet diye ayırır. Özel şiddetin içinde sayılabilecekler; cinayet, tecavüz, darp v.s.dır. Kolektif şiddetin içine girenler ise grup şiddeti, devlet şiddeti ve uluslararası şiddet diye bölümlendirilir. Buna göre, grup şiddeti, terör, aşiret kavgası, kan davası, iç savaş vs. olarak betimlenirken, devlet şiddeti insan hakları ihlalleri, soykırım vs. dir. Uluslararası şiddet ise tek kelimeyle savaş demektir. Ancak bu günümüz toplumları için şiddet kabul edilen bir sınıflandırmanın bölümüdür. Henüz şiddet kabul edilmeyen bölümüne ise, pahalılık, işsizlik, sağlıksız kentleşme gibi kavramları da ekler.⁸¹

Bu önemli bir sıralamadır. Çünkü burada geçen şiddet eylemlerinin hepsinin cezai bir yaptırımı vardır. Buna ek olarak ona göre iş kazaları endüstriyel bir şiddettir. İş kazalarının endüstriyel bir şiddet ve dolayısıyla da devletin vatandaşa uyguladığı bir şiddet olarak görmesi de oldukça farklı ve haklı bir yaklaşımdır. Ancak şunu da unutmamak gerekir ki şiddet derken fiziksel şiddete daha çok ağırlık vermek birtakım eksiklikler taşır.⁸²

Açıkça görülmektedir ki, ona göre devlet şiddeti bünyesinde barındırır. Devlet şiddetini insan haklarını ihlal ederek, bu hakları askıya alarak, toplum içerisindeki bir gruba veya azınlığa şiddeti yönelterek ya da soykırım yaparak uygulayabilmektedir.

Bütün bunlar bir yana dursun, telaffuz edilişi yahut telaffuz edilen durumları açısından şiddet kelimesini duymak rahatsızlık verici gibi görülebilir. "...şiddet edimleri "öteki"nin acısı ve rahatsızlığına duyulan yakınlık veya ilgi yüzünden rahatsız edici bulunabilir; "öteki"nin tanık olan kişinin kendilik duygusuna yakınlık derecesi ne denli büyükse ilgi de o denli büyür. "Öteki" kavramlaştırması ve bu "öteki"ne uygun davranış hakkındaki ilgili fikirler bu nedenle açıkça önemlidir. Eğer "öteki" uzak olabiliyorsa veya ilgilenilmesi gerekmeyen veya hissiz biri olarak değerlendirilen bir şey veya biri olarak sınıflanabilirse, o zaman, failin de, tanığın da, tanık olunan edimlerden gelen rahatsızlığın derecesi azalacaktır. En azından bir ölçüde politikacılar, askerler, cellâtlar, zindancılar, işkenceciler, suikastçılar, cerrahlar, kasaplar, futbol fanatikleri, avcılar, balık avcıları, böylesi "uzaklaşmaya" angajedirler."⁸³

⁸¹ Ünsal, Artun (1996) "*Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi*", Cogito, Şiddet, Sayı 6-7, Kış-Bahar, s.35

⁸² Ünsal, "*Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi*", s. 32

⁸³ Riches, David (1989) *Antropolojik Açıdan Şiddet*, Çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, s. 166

Etrafımızdakiler, daha doğru söylemek gerekirse empati kuracağımız ötekiler ilgi sınırlarımız içine girdiği anda onda gördüğümüz ya da tanık olduğumuz şiddete karşı duygusal tepkimiz artar. Bu, aslında bu konuda herkesin her kesimin hatta her meslekten insanın bile bu konuya karşı duruşunu bize özetler gibidir. Politikacıların ötekilerle empati kuramayacak kadar uzak oluşu ve bu yüzdende o duygusal bağın yakınından bile geçmediğine işaret eden bu düşünüş kulağımıza oldukça doğru bir yaklaşım gibi gelebilir.

Kulağa ürpertici gelse de şiddeti kaçınılmaz gören birçok düşünür ve siyasetçi vardır. “Marx’ın (Das Kapital’de ana hatlarıyla ortaya koyduğu) “yaşanan tarihte en büyük rolü utanmazca oynayanlar istila, köleleştirme, soygun, cinayet kısacası şiddettir” savı ile “yeni bir topluma gebe her toplumun ebesi şiddettir” iddiası, bugüne kadar çağdaşlığın tüm aşamalarına özgü olan bir inanışın iyi bir örneğidir. Lenin’in “yumurtaları kırmadan omlet yapamazsınız” ya da Mao’nun “siyasal iktidar, bir silahın namlusunda büyür” sözlerinde dile getirilen bu çağdaş inanış, Hıristiyan Kutsal Savaşı öğretilerinin sekülerleşmiş bir yeniden doğuşu gibi görülebilir; bu, böyle bir inanışın 11. yüzyıl öncesinde neredeyse hiç mevcut olmayışını da açıklayabilir.”⁸⁴

Bu düşünce çerçevesinden devam edersek Lenin’e de kulak vermemiz gerekmektedir. Keza Lenin de, 20. yüzyılı savaş yüzyılı olarak niteliyordu ve bu öngörülen bir şeydi. Savaşlar ve devrimler bu yüzyılı şiddet yüzyılı yaptı ancak Arendt en az bunlar kadar önemli bambaşka bir etkenden bahseder, o da teknik gelişimdir. Şiddet araçlarının teknik gelişimi şiddete önemli desteği yapmaktadır.⁸⁵

Nedeni her ne olursa olsun şiddetle biçimlenen ve belirginleşen savaş Arendt için çağdaşlığın bir göstergesi değildir. Ancak ülkeler büyüdükçe, geliştikçe bu yönde eğilimler artmıştır. Einstein da yaşadığı çağ gereği dünyanın şiddete yönelik eğilimini görmekteydi. Kendisi bir bilim adamı olsa da ülkeler arası savaş önlemek için bazı çareler arama yoluna girmekten kendisini alıkoyamamıştır.

Bu maksatla Einstein 1932 yılında Freud’a bir mektup yazmış ve yazdığı mektubunda ‘neden savaş’ diye bir soru yönelmiştir. Ayrıca mektupta, savaşın bilimsel ilerlemelerin ışığı altında oldukça anlamsız olduğundan ve bunu önlemek için de bir

⁸⁴ Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, s. 18

⁸⁵ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 9

kuruluşun daha doğrusu uluslararası yaptırım gücüne sahip bir kuruluşun gerekliliğinden bahsetmiştir. Freud bu mektuba cevap vermiş. Cevap niteliğindeki mektupta Freud, insanların arasındaki problemlere şiddetle çözüm bulma düşüncelerinden dolayı savaş çıktığını ve savaşı önlemenin yolunun ise öncelikle insanlarda bu düşünce sürecinin değişmesi gerektiğini vurgulamış ve çağdaş uygarlığın savaşa karşı savaşı açması gerektiğini eklemiştir.⁸⁶

Bu ironik bir cevap gibi gözükse de aslında Freud'un cevabı bir çözüm önerisi bakımından ele alındığı zaman mantık sınırları dâhilinde değerlendirilebilecek bir öneridir. Savaşa karşı savaşı açmak mantığı Arendt'in de satır aralarında savunuculuğunu yapabileceği tarzda bir söylem olabilmektedir. Elbette ki burada savaşın niteliği ve hangi amaca hizmet ettiği gibi unsurlar da düşünülmelidir.

2. 2. HANE VE POLİS İÇİNDE ŞİDDET

I. Bölümde Arendt'in gözüyle *polis* ve *hane* yaşamları ve bu yaşamların özellikleri belirtilmişti. Buna göre, yaşamak için başkalarının ortaklığına ihtiyaç duyan insan ister *hane*'de ister *polis* içerisinde olsun bir şekilde yaşamına devam edebilmeyi başarabilmektedir. Ancak Arendt bu devam eden yaşamın nasıl yaşanıldığı sorusu üzerinde fazlasıyla durmaktadır. Arendt *hane* ve *polis* yaşamlarını incelerken *Polis*'i *hane* yaşamından ayıran şeyin onun siyasi bir temeli olduğu düşüncesi üzerinde durmasında şekillenen bir görüşü bize sunmaktadır.

Arendt için siyasi oluşumun dışındaki insan hem güvenlikten uzaktır hem de başkalarının şiddetine açıktır. Bunun yanı sıra, bu insan anlamdan ve onurdan da yoksun kalmış olur.⁸⁷ O zaman şiddete maruz kalmak onursuzlanmak anlamına gelmektedir. Onurlu bir yaşam için ise şiddetin olmadığı ya da en az olduğu yerlerde ikame etmek Arendt için en mantıklısıdır.

Arendt'in Antik Yunan dünyasına olumlu bakışı, Aristoteles'in politikaya karşı iyimser bakış açısını destekler. Yine bu bakış açısı Aristo'nun mülkiyet kavramıyla da bu noktada benzerlikler gösterecektir.

⁸⁶ Köknel, *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, s. 193

⁸⁷ Arendt, Hannah (1996) *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul, s. 101

Öncelikli olarak belirtmek gerekir ki Aristoteles özel mülkiyet üzerinde fazlasıyla durmaktadır. Ona göre mülkiyet hakkı özel olmalıdır. Hatta daha da ileri giderek mülkiyetin ortak olduğu bir devlet yapısını olumsuzlamaktadır. Bu açıdan düşünüldüğünde komünal bir mülkiyet anlayışının ona göre doğru olmadığı açıktır.⁸⁸

Arendt için ise sahip olmak, yıkmak demektir yok ettiğimiz şey bizimdir ve sonsuza dek bizim olduğuna dair inancımız tamdır. Hepimiz ölümlüyüz ve bu ölüm gerçeği yüzünden mülkiyet tam anlamıyla gerçek bir siyasi ilke olamaz. Mülkiyete dayalı bir toplumsal sistem ise yıkmaya yönelir. Daha doğrusu mülkiyetin nihai olarak yıkılmasına.⁸⁹ Arendt bu düşüncesini şu sözleriyle desteklemektedir: “Yerkürenin sınırları nasıl ki genişlemenin siyasi bünyenin temeli olmasına bir meydan okuma niteliği taşıyorsa, kişisel yaşamın sonlu olması da mülkiyetin toplumun temeli olmasına ciddi bir meydan okumadır.”⁹⁰

Arendt için özel mülkiyet düşüncesi *hane* yaşamı söz konusu olduğunda kuşkusuz bir temel niteliğindedir. Ancak daha sonraki bölümlerde bahsedeceğimiz emperyalist yaklaşımların kötü sonuçları açısından düşünüldüğünde onun özel mülkiyet savunuculuğu yapmadığı açıktır. *Hane* yaşamı özel mülkün içerisinde dört duvar arasındaki yaşam alanıdır.

Hane içerisinde yaşam *hane* reisinin despotik davranışlarıyla süre giden bir yaşamdır. Bu da beraberinde şiddeti kaçınılmaz olarak getirir. Genel olarak da Arendt şiddeti özel alan yani *hane* alanı içerisinde değerlendirir. Arendt burada sadece olan’ı vurgular, bu olmak zorunda olan anlamına gelmemelidir.

Hep süregelen insanın ortaklaşa yaşam biçiminin şekillenmesi şiddet ile ilişkilendirildiği vakit ortaya *hane* yaşamının zorunluluk merkezli bir yaşam olduğu gerçeği Arendt için üstesinden gelinmesi gereken rasyonel bir bakış açısı yerine az önce bahsi geçen olan’ı vurgulamak mantığı çerçevesinde irrasyonelleşmemektedir.

Hane içerisinde erkek yiyecek toplamakla, kadın ise doğurganlığıyla ön plana çıkmaktadır. Bunlar düşünüldüğünde *hane* içerisindeki doğal topluluk adeta

⁸⁸ Aristoteles, *Politika*, (2002) Çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, , Kitap II., Bölüm 3, 4, 5, İstanbul, s. 33,39

⁸⁹ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, s. 47

⁹⁰ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, s. 47

zorunluluğun sonucuydu. Ancak *polis* alanı özgürlük alanıydı.⁹¹ Daha önce bahsettiğimiz gibi insanlara özgürlüğü, siyaseti, eşitliği tattıracak insani yaşam alanı ise *polis* idi. Çünkü *hane* yaşamı zorunluluklarla kuşatılmış kısır bir yaşam. *Polis*, eşitlikten yanaydı, *hane* ise adeta eşitsizliğin ortamıydı. Çünkü *hane*'de özgürlük yoktu.

Arendt'in Platon'un mağara benzetmesinde bize tüm bunları özetler. Buna göre mağaranın içindeki yaşam adeta insanların özel yaşamı iken, mağaranın dışındaki yaşam ise toplumsal olan kamusal alan gibidir. Arendt, o mağara içerisindeki günlük işlerle uğraşan insanların mağaradan ayrılmayı bir an bile akıllarına getirmediklerini ve asla kendi yollarına gitme cesaretini içlerinde taşıyamadıklarını da ekler.⁹²

Sadece *hane* reisi eğer içinde *hane*'den ayrılp özgürlük ve siyaset alanına girebilecek yürekliliği gösterirse özgürlüğüne kavuşmuş oluyordu.

Hane içerisinde efendi *hane*'yi yönetmekle sorumludur. Arendt'e göre içinde bir cesaret kıvılcımını hisseden *hane* reisi emir verir ve gerekli gördüğünde şiddeti kullanır. Gerekli gördüğünde şiddeti kullanmak ise şiddetin *hane* içerisindeki keyfililiğinin göstergesi olmaktadır. Arendt kendi sözleriyle bu durumu şu sözleriyle ifade etmektedir: “Köle ekonomisinin açıkça ifade edilen amacı, yurttaşları ev işlerinin yükünden kurtararak, herkesin eşit olduğu topluluk kamu yaşamına girmelerini mümkün kılmaktır. Emir vermektten ve başkalarını yönetmekten daha tatlı bir şey olmadığı doğru olsaydı, efendi asla *hane*'sini terk etmezdi.”⁹³ Demek ki birçok insana cazip gelen başkalarını yönetme arzusu Arendt için mutluluğun bir aracı olamaz. Mutluluk tıpkı Aristo'daki gibi *polis* yaşamındadır.

Arendt'e göre siyasi olmak daha doğrusu Polis içerisinde yaşamak demek alınacak kararların zor ve şiddet ile alınmasının tam zıttında olan bir şeydir. Keza Polis, zor ve şiddet yerine kelimeler ve ikna yolunu kullanmıştır. “Yunanlıların anlayışına göre, insanlara karşı şiddet kullanmak, iknadan ziyade buyurmak, *polis*in dışındaki hayata, evin reisinin rızasız, despotik ehliyetlerle yönettiği ev ve aile hayatına(...)ait

⁹¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 68

⁹² *A. g. e.*, s. 60

⁹³ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 52

siyaset öncesi uğraşma biçimleriydi.”⁹⁴ Şiddeti siyaset öncesi bir uğraş alanı olarak gören Arendt, şiddetin yerine açıkça ikna ve konuşmayı koymaktadır.

2. 2. 1. Şiddete Karşıt Bir Etkinlik Olarak Konuşma

İnsanlar farklı doğarlar. Bu farklılık anlaşılır olmak açısından düşünüldüğünde can sıkıcı bir durum gözükse de bu farklılıklar yüzünden insanların konuşmaya ne kadar ihtiyacı olduğunun ayırında olunmayacaktı. Arendt’in sözleriyle söylersek: “Eğer insanlar eşit olmasalardı ne birbirlerini ve kendilerinden öncekini anlayabilir, ne de geleceği planlayabilir ve kendilerinden sonrakilerin ihtiyaçlarını öngörebilirlerdi. Eğer insanlar birbirlerinden kim oldukları bakımından farklılık göstermeselerdi, kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu.”⁹⁵

Kim oldukları bakımından insanlar birbirinden farklıdır. Bu farklılık kimlikleri anlaşılır kılmak için konuşma ediminin gerekliliğini açıkça öngörür. Konuşmak oldukça insani bir edimdir. Arendt felsefesinde iletişim kurmak, şiddetin gerek Antik Dünya’da gerekse modern dünyada oldukça belirgin bir oranda azaltılması açısından şiddete karşıt bir etkinlik olarak sunulur.

Arendt’in görüşlerinde Aristo’nun oldukça büyük payı olması onu ‘konuşma’ konusunda da Aristo ile hemfikir yapacaktır. “İnsanların bu sınırlamamanın ötesine geçmeleri ve kendilerini bir insan olarak kurmaları ise, siyasi bir yapı oluşturmalarıyla mümkün olmuştur. Zira Arendt’in düşüncelerine büyük ölçüde kaynaklık eden Aristoteles, insanı ‘zoon politikon’ olarak tanımlamaktadır. Aristoteles’in yaptığı bu tanım, *hane*’de yer alan insan için geçerli değildir. Çünkü *hane*’deki birliktelik, biyolojik yaşam sürecine bağlı ihtiyaçların giderildiği zorunlu bir birlikteliktir. Bu tanımın tam olarak anlaşılmasını sağlayacak şey ise, Aristoteles’in insan için yaptığı ikinci tanım olacaktır. Aristoteles insanı aynı zamanda ‘zoon logon ekhon’ (konuşmaya muktedir bir varlık) olarak da tanımlar.”⁹⁶ Aristo’nun yaptığı bu ikinci tanım insanın insani farkını ortaya koyan bir farklılıktır. İnsan sadece politik bir varlık değildir, insan olmak aynı zamanda konuşmak, konuşarak anlaşmak anlamında da kullanılmaktadır.

⁹⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 61-62

⁹⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu* s. 258

⁹⁶ Yılmaz, *Hannah Arendt’te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan*, s. 23

Tüm bunların yanı sıra sözcükler, birbirimizi anlamamızı sağlasa da iletişim kurmayı abartarak sözcükleri gereğinden çok fazla kullanıp olmasını istediğimiz ortamın olamaması durumunun yaşanmasına tanık olabiliriz. Günümüz düşünüldüğünde bu ürkütücü tabloyu Gündüz Vassaf da görmektedir. Ona göre:“Birbirimizi anlayamayacağımız korkusuyla, sözcükleri gereğinden çok fazla kullanıyoruz. Konuşmamanın, iletişim kurmayı reddetme anlamına çekilmesinden, kalabalık olarak görülmesinden korkuyoruz. Ayrıca, çok fazla konuşuyoruz. Sessizlik bizi ürkütüyor. Sessizliği denetleyemiyoruz.(...) sözcükleri kullanmakla, sessiz dünyaya kendi düzenimizi zorla kabul ettirmiş oluruz. Kendimizi güvende hissederiz. Sözcük kullanmamız, etrafı izleme, bilinmeyen sorgulama, sözlü tanıma haritası olmayan şeyleri sözcüklerle kodlama eğilimimizden doğan bir gücün işaretidir. Sözcükleri kullanmakla, çevremizdeki şeylere sahip oluruz. Sahip olunca da kendimizi güçlü, her şeyi denetleyen bir konumda hissederiz. Aymazlığımızın doruğu da budur işte. Başını kuma gömen devekuşundan farksız bir durum.”⁹⁷

Konuşmak, başını kuma gömen bir devekuşu olmak anlamında kötümser bir bakış açısıyla, günlük hayattaki izdüşümlerinden birini Vassaf bu şekilde açıklamaktadır. Kuşkusuz şiddet işin içinde olduğunda hem günlük hayat hem de toplumsal hayat akla gelmeli. İster günlük hayatımız ister toplumsal hayatımız, Arendt için konuşmamak yukarıda bahsi geçen düşüncenin tam tersi olarak ölmek demektir. Konuşmak ve eylemde bulunmak bir erdemdir Arendt’e göre. Konuşulmayan bir yaşamın ölü bir yaşam olduğunu ise şöyle açıklamaktadır: “Oysa konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen, yaşarken ölmek demektir-böyle bir yaşam hali, kelimenin İncildeki anlamıyla her türlü kibir ve azimle feragat etmektir; artık insanlar arasında geçirilmediği için insani yaşama sona ermiş demektir.”⁹⁸ Esasen konuşmak, eylem ile hep bir arada düşünülmelidir. “Eylem ile söz birbiriyle çok yakından ilişkilidir, çünkü insanın ilksel ve ona özgü eylemi, aynı anda yeni gelene sorulan “kimsin sen” sorusuna bir yanıtı da içermek zorundadır.”⁹⁹

Arendt’e göre konuşmak oldukça yararlı bir iletişim ve haberleşme aracıdır. Ancak olaya yarar açısından bakıldığında tıpkı matematikteki sembolik bir dil kullanmak yani, belirli anlamların ifade edilmesinde daha yararlı olabilecek bir işaret

⁹⁷ Vassaf, *Cehenneme övgü : Gündelik Hayatta Totalitarizm*, s. 35–36

⁹⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu* s. 259

⁹⁹ A. g. e., s. 261

dilinin konuşmanın yerini alması olası bir durumdur. Bu bakış açısından devam edildiğinde, insanın eyleme yeteneğinin de kendini savunmak ve çıkarını izlemek açısından oldukça yararlı olduğu da doğrudur. Ancak dikkat etmek gerekir ki burada bahsi geçen eylem, sadece bir amaç için kullanılan bir araç olma durumundaysa aynı amaca sessizlik olarak şiddet ile ulaşmak da kolay olacaktır. Arendt için sadece yarar açısından bakıldığında konuşmanın yerini eylemin alması gibi şiddetin yerini eylemin alması da etkisiz bir durum olacaktır.¹⁰⁰

Yarar açısının dışında olarak Arendt için insani yaşam eylem ve konuşma ile daha anlamlı hale gelir. Hatta konuşulmayan ve eylemeyen bir hayat insani bir hayat değildir artık. Konuşarak, konuşmak bireyselliğin farkını ve görkemini sergilemek demektir. Yani insan kim olduğunu anlatarak ve ötekini kim olduğunu anlatmasına izin vererek insani yaşamın içinde yer edinir.

Siyasi yaşam için konuşmak vazgeçilmemesi gereken bir özellik olma haliyle apaçık ortadadır. Çünkü Arendt siyaset ile şiddeti yan yana koymaz. Siyasi bir etkinliğin olduğu yere adeta şiddeti yakıştıramaz. Bu açıdan, yani konuşma ve şiddetin yan yana bulunmaması gerçeği durumundan dolayı *polis* yaşamı konuşmanın ve eylemin etkin olduğu bir siyasi ortamdır.

Politikanın ilk tanımlandığı yer olan Antik Yunan'da, site ikna ve diyaloga dayanır. Bunun nedeni, şiddetten uzak bir dünya olmasıdır. Sözün etkinliği sayesinde Antik Yunan'da felsefe ile hakikat arasında mükemmel bir bağ vardır. Felsefe ile hakikat, "söz ile şekillenen" bir ilişkidir. Hakikat söz ile anlaşılır hale gelir. Bu yüzden şiddete karşı bir etkinlik olarak diyalog, felsefenin batı kültür sahnesinde çıkmasında belirleyicidir. Şiddetin ve savaşın söz dışı alanlar olması, politik alanın dışına çıkmak anlamındadır. Başka bir deyişle de hakikatten uzaklaşmak demektir.¹⁰¹

¹⁰⁰ A. g. e., s. 262-263

¹⁰¹ Yücel, Yonca Güneş (2009), *Hannah Arendt Şiddet'ten Söz Etti*, (09.02.2009)
http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=22043

2. 3. HANNAH ARENDT İÇİN HİDDETİN ŞİDDETİ

Oldukça sık bir görüş vardır ki o da, şiddetin, hiddetten kaynaklandığı görüşüdür. Hiddet, şiddete giden yolun basamaklarının en sonuncusu gibi, şiddete en yakın basamak gibidir.

İnsanın insanlıktan çıktığı durumlar (açlık felaketi, toplama kampları, işkence gibi) düşünüldüğünde bunu görmek daha çok mümkündür. Ancak bu, bu koşulların insanı hayvansılaştırdığı anlamına gelmemeli. Hiddet acıya verilen otomatik bir tepki değildir. İnsan, koşulların değiştirilebileceği yönünde bir şüphe duyuyor ve koşullar bir türlü değişmiyorsa hiddet gelişme gösterebilir.¹⁰²

Çaresizlik, daha doğrusunu söylemek gerekirse içinde bulunulan durumdan kurtulma yolunun olduğu, ancak elimizin kolumuzun bağlı olduğu durumlar insanı hiddetlendirir, saldırganlaştırır. İnsan açısından olaya baktığımız zaman bir hayvanın acı çektiğinde hemen sert bir tepki vermesinin dışında düşünülmesi gereken nesnel yaşam koşullarının psikolojik ilintilerini dikkate almak gerekmektedir. Hiddetin acıya verilen otomatik bir tepki olmadığı tümcesi tekrar tekrar düşünülmesi gereken bir tümcedir. Çünkü insan hep bir umut taşır. Bunu, ayakta kalabilmek için kendisini telkin etmesi olarak da değerlendirebiliriz. Ancak bir nebze de olsa bu telkinlerinin verimini görmek ve sonuca ulaşmak ister. Bunu aile içinde kendisini kanıtlamaya çalışan ancak bir türlü hiçbir şeyi değiştiremediğini gören gençte de, bir savaş durumunda esir alınmış ve halkı için birçok şey yapabileceği halde elinden bir şey gelmeyen gençte de görebiliriz. Yani otomatik olarak tepki vermediğimiz daha doğrusu koşulların bizi sürüklediği yerde değişmeyen şeylerin olması durumunda insanın hiddeti ve dolaylı olarak şiddeti onu hayvansallıktan ayıran önemli noktadır.

Hiddet ve şiddet için diğer bir önemli noktayı ise Arendt şu şekilde ifade etmektedir: “Kafa yorarak ve daha ağır eyleme geçmek, hiddet ve şiddetin özüne aykırıdır. Ama bu aykırılık, hiddet ve şiddetin akıldışı olduğunu göstermez. Tam tersine, kamu yaşamında olduğu kadar özel yaşamda da, tam da şiddetin anındalığının uygun olan tek çare olduğu durumlar vardır. Söylemeye çalıştığım, bu gerçeğin insanın patlayıvermesine cevaz verdiği değil – ki, bu da masaya vurarak ya da kapıyı çarparak

¹⁰² Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 77

pekâlâ yapılabilir... Söylemek istediğim, kesin bazı durumlarda şiddetin(argüman ya da konuşma olmaksızın ve sonuçlar hesaplanmaksızın eylemenin), adaletin terazisini yeniden dengelemenin tek yolu olduğudur.”¹⁰³

Arendt bu gibi durumların yani herkesin kendi adaletini yaratma durumunun uygar bir toplumun anayasasına aykırı bir durum olduğunu da özellikle belirtir.¹⁰⁴ Ancak bu durumun aykırı olması bunun yaşanmadığı anlamına gelmemelidir. Dikkat edilirse Arendt da şiddet konusunda tam bir genelleme yoluna gitmemektedir, gidememektedir. Bunu yapmamasının bir nedeni de psikologların istatistiksel verilere ulaşma kaygılarından hoşnut olmamasıdır.

Arendt’e göre hiddet ve şiddet asıl nedenler dışında başka nedenlere yöneldiği zaman irrasyonelleşmektedir. Arendt’in irrasyonel olarak değerlendirdiği bu durum birçok psikiyatrisin önerdiği bir durumdur.¹⁰⁵ Psikologlar genellikle içimizde biriken öfkayı bir şekilde çıkarmamız gerektiğini belirtirler. Örneğin sorunlarımız olan birisiyle tartışmaya başlayıp işin boyutu fiziksel şiddete kadar gideceğini anladığımızda kişiye vurmaktansa yakınımızdaki nesnelere vurup rahatlamamız gerektiğini söylerler.

René Girard, şiddetin “yön değiştirme” sini şu şekilde açıklar: “Sık sık, şiddetin “akıldışı” olduğu söylenir. Oysa şiddet nedensiz değil; hatta zincirlerinden boşanmak istediğinde kendine gayet yerinde nedenler bulmayı da iyi biliyor. Ancak bu nedenler ne kadar yerinde olursa olsun hiçbir biçimde ciddiye alınmaz. Şiddet de zaten, başlangıçta hedef aldığı konu ya da nesne menzil dışına çıkıp şiddeti takmaz olduğunda, o nedenleri unutacaktır. Doyurulmamış şiddet her zaman bir yedek kurban arıyor, sonunda buluyor da. Öfkelerini uyandırmış olan yaratığın yerine, birden, zayıf ve el altında olmak dışında öfkelenenin şimşeklerini üstüne çekecek hiçbir özelliği olmayan birini koyuyor.”¹⁰⁶

Psikolojide bu bir savunma mekanizmasıdır ve adı ‘yön değiştirme’ olarak geçer. Savunma mekanizmaları insanın iç dengesini koruyabilmesi için aşırıya kaçmadan hemen her insanın kullandığı mekanizmalardır. Arendt kuşkusuz bunu reddetmez, onun ifade ettiği şey yön değiştirme olduğu müddetçe üstünü örtülen bir yığın sorunun bizi beklediğidir.

¹⁰³ A. g. e., s. 78

¹⁰⁴ A. g. e., s. 78

¹⁰⁵ A. g. e., s. 79

¹⁰⁶ Girard, Rene (2003) *Şiddet ve Kutsal*, Çev. Nemciye Alpay, Kanat Yay,İstanbul, s. 3

Bir durum olarak değerlendirildiğinde bunun bir de etik yanının olacağı kuşkusuzdur. “Şiddetle ilgili etik soruları ele aldığımızda, bir olasılıkla yüzleşmek zorundayız: Bütün bir grubun karşıtlarına yönelik olarak şiddet kullanmasının hoşgörü, çoğulculuk ve demokratik süreçlerle tanımladığımız bir sivil toplumu kurmanın ya da geliştirmenin (amaç bu olsun ya da olmasın) temel bir koşulu olabileceği bazı yer ve zamanlar vardır. Silaha sarılanların ölümünün de silahla olacağı söylenegelmiştir.”¹⁰⁷ Bu bir olasılıktır. Ancak bu olasılık düşünüldüğünde ve geçmişe bakıldığında tarih bunun örnekleriyle doludur. Savaş kavramının da asıl mantığı şiddete şiddetle karşılık vermek mantığında süregelen bir mücadele değil midir?

2. 4. MODERN DÜNYAYLA GÜÇLENEN ŞİDDET

2. 4. 1. Gelişen Teknolojik Ağ İçerisinde İnsan

Dünya büyüyor ve karşı konulamaz bir hızla globalleşiyor. Kuşkusuz bu dönüşümün gözle görülür hale getirilmesindeki en büyük payı da iletişim sistemlerinin olağanüstü gelişiminde aramak gerekir. Dünya, ülkeler ve kültürler arası etkileşimin hızlandığı ve dünyanın bir ucunda yaşanan bir krizin dünyanın öbür ucuna da bir başka kriz olarak yansıdığı bir zamanı yaşamaya başladı. Adeta tek bir sistemin parçalarıymış gibi tüm kültürler kendilerini karşılıklı etkileşimin içinde buluverdi. Kendi halinde yaşam süren herhangi bir aile bile bu süreçten farkına varmadan etkilendi.

Dünyada demokratik bir düzende huzur içinde yaşayan insanlara şiddetin imgeleri daha rahat ulaşır. Bunun birçok nedeni olabilir. Ama en önemli nedeni dünya çapında bir iletişim sisteminin gelişmesidir. Şiddet genellikle toplumların ilgisini çeker ve “ Kan varsa o haber manşete çıkar” ilkesiyle o yolda ilerlerler.¹⁰⁸

Aslında bu noktada iki soru akıllara gelmelidir. Bunlardan birincisi bu şiddet olaylarının manşetlere çıkmaları ve reyting rekorları kırmaları yüzünden mi bunların tekrar etmeleri ve kendi özgün kopyalarını oluşturmaları çoğaldı? İkincil olarak sorulacak diğer soru ise şudur. Acaba eskiden beri bunların varlığı söz konusu idi ancak olanlardan haberimiz mi olamıyor ya da olanlar bizlere bu kadar net ulaşamıyordu? Arendt bu soruların cevabından çok bir durum değerlendirmesi yapıyor. “İnsan fiziksel

¹⁰⁷ Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, s. 74-75

¹⁰⁸ Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, s. 15

zor, işkence ya da açlıkla “manipüle” edilebilir. Görüşleri, keyfi olarak kasıtlı, örgütlü yanlış bilgilendirme yoluyla biçimlendirilebilir. Ama insan görüşleri, “gizli kandırıcılar” yoluyla; televizyon, reklam ya da özgür bir toplumda varolan başka psikolojik araçlarla oluşturulamaz.”¹⁰⁹

Ancak ortada gizli kandırıcılar varsa kandırılabilirler de vardır. O, bunu reddetmez. İnsan oluşumuz, görüşlerimiz, düşüncelerimiz tüm bunlar biçimlenirken ve netleşirken gördüğümüz her şey etkilenir.

Kasıtlı olarak olaylar, iktidar veya medya tarafından manipüle edilebilir. Hatta birçok olay yine iktidar ve medya tarafından örtbas edilebilir. Görüşlerimizin geçici süreyle de olsa üstü kapatılabilir. Burada önemli olan nokta gizli kandırıcılar kavramıdır ki bu noktaya katılmamak elde değildir.

Televizyon, bilgisayar vs. derken, bu gibi teknolojik gelişmeler insan yaşamında oldukça önemli bir noktada durmaktadır. İnsan yaşamını kolaylaştırmak için gelişen iletişim araçları insan yaşantısını her ne kadar olumlu yönde etkilese de birtakım olumsuz etkileri giderek artmaktadır. “Olumlu ya da olumsuz, teknolojiye gelişmeler insanlara birçok alanlarda kolaylık sağlamaktadır. Bu kolaylıklardan normal yaşantısını sürdüren insanlar kadar yasa dışı faaliyetler içinde olanlar, suç yoluna yönelenler ve toplum düzenine karşı çıkanlar da doğal olarak yararlanabilmektedir.”¹¹⁰ Suç oranlarının arttığı bir dünya da kanlı haberlerin izlenme rekorları kırması doğaldır. Teknolojik gelişmeler suçlularında işini kolaylaştırmıştır. Dolayısıyla da şiddet için bir araç seçenler açısından duruma bakıldığında kullanılacak en güzel araç kendini teknolojik gelişim araçları arasında gösterecektir.

Arendt’in hocalığını da yapmış olan Heidegger, modern bilimin asıl başlangıcını Descartes’da bulur. Descartes’ın insanı birincil bir varlık haline getirmesi, ‘olan’ı insanın bakış açısından bakılan bir nesneye dönüştürdü. Bunun sonucu olarak da varlıkların ‘var’ olamaması sorunsalı açısından mevcudiyete çıkamadılar. Bu süreç, yani insanın özne statüsüne çıkma süreci modern teknolojinin de temel karakterini oluşturdu.

¹⁰⁹ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 40

¹¹⁰ Dülger, Volkan (2003) *Kitle İletişim Araçları ve Terörizm*

http://www.hukukcu.com/bilimsel/kitaplar/kitleiletisim_teror.htm#_ftn1

Çünkü Descartes insanı merkeze yerleştirerek doğa üzerinde mutlak bir hâkimiyet kurma adına yapılacak girişimlerin önünü açmış oldu.¹¹¹

Arendt da tıpkı hocası gibi aynı görüştedir ve Descartes'in önemini sıklıkla vurgulamaktadır. Modern şüphe edişi ilk kavramsallaştıran kişinin Descartes olduğunu söyler Arendt.¹¹² “Fiziki dünya görüşünü fiilen değiştiren akıl değil, insan yapısı bir alet olan teleskop oldu; yeni bilgiye giden yolu açan, tefekkür, gözlem ve spekülasyon değil, *Homo faber*'in ‘yapma’nın ve imalatın işe karışması oldu. Başka bir deyişle insan, bedeninin ve aklının gözüyle gördüğü şeyin doğruluğuna iman ederse hakikatin ve doğrunun kendini duyulara ve akla açık edeceğine güvenmekle yanılmıştı.”¹¹³

Düşünmek, kafa yormak, idrak etmek gibi insani faktörler gün geçtikçe azalmaktadır. İnsanlar düşünmeyen, ama sadece verilen emirleri yerine getiren robotlar üretmektedirler. Bilgi birikimi derken teknolojik bir bilgi birikimi anlamında kullanılan tüm sözcükler için Arendt oldukça etkileyici atıflarda bulunur.

“Eğer sonuçta (...) bilgi ile düşünce yollarını tümden ayıracak olurlarsa, kendi yaptığımız makineler kadar bile değeri olmayan aciz köleler, kendini –ne denli ölümcül olursa olsun- teknik olarak mümkün her marifetli zımbırtının insafına terk etmiş idrak ve düşünce yoksunu yaratıklar haline gelebiliriz.”¹¹⁴

Yakın geçmişte yaşayan Arendt bunları dile getirirken, inceleme alanına giren konular daha ciddi ve çarpıcı konulardı. Dünya savaşları, nazizm gibi nesnel bir gerçeklikle; ölüm, savaş, şiddet, barış, soykırım gibi insanı ve toplumları derinlemesine etkileyen konular tartışılıyordu, kaleme alınıyordu. Ancak özellikle son yüzyıl içerisinde müthiş derecede büyüyen teknoloji daha güncel sorunları da beraberinde getirdi. Konuşmayan, sözcükleri kullanamayan, anti sosyal olma eğiliminde, bencil ve kendine güvensiz bireylerin çoğaldığı toplumlar haline geldik.

“Söz”e desteğini önemle vurgulayan ve bunu her fırsatta dile getiren Arendt, bilimin ilerlemesi ile “söz” arasındaki ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: “Ancak, hatta bu son ve belirsiz sonuçlar da bir yana, bilimin sebep olduğu durum büyük bir siyasi önemi

¹¹¹ Megill, Allan (1998) *Aşırılığın peygamberleri*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, s. 217-218

¹¹² Arendt, *İnsanlık durumu*, s. 391

¹¹³ A. g. e., s. 391

¹¹⁴ A. g. e., s. 30

haizdir. Sözün mevzu-u bahis olduğu her yerde meseleler tanımı gereği siyasidir, çünkü insanı siyasi bir varlık yapan sözdür. Eğer [bugünlerde] sıkça üzerimize yıkılan kültürel tutumlarımızı bilimin bugün kaydettiği başarılarla uydurma yolundaki tavsiyeyi izleyecek olursak, sözün artık hiçbir anlamının kalmadığı bir yaşam tarzını bütün kalbimizle benimsemek durumunda kalacağız demektir.”¹¹⁵

İnsanın siyasi bir varlık olma özelliğini ‘söz’de bulan Arendt, bilimin en kötü yan etkisi olarak bu özelliği üzerimizden söküp almasında bulur. Bilimsel başarılar yönünde, kültürel ilerlememizin de bu bağlantıda geliştiği gibi bir düşüncenin üzerinde durulduğu vakit, sözsüz, konuşmayan, konuşamayan, sadece ilerleyen, bilimin kölesi haline gelmiş insanlar olarak varlığımızı sürdürebiliriz.

2. 4. 2. Arendt’in İktidar-Şiddet Çözümlemeleri

2. 4. 2. 1. Modernleşme sürecinde iktidar ve şiddet

Arendt, “iktidar”, “kuvvet”, “güç”, “otorite”, “şiddet” kavramlarının siyasi tarihe bakıldığı zaman sanki birbirleriyle olan anlam farklılıklarını göz ardı edildiği ve belki de bazen birbirleriyle aralarında anlam farkı yokmuş gibi kullanıldıkları konusu üzerinde durur. Bu yüzden de her bir kavramı ayrıca tanımlayarak tüm bu kavramların içerdiği farklılıkları ortaya koyar.

İktidar kavramı eyleme becerisidir, ancak bir uyum içerisinde bu gerçekleşmelidir. İktidar kavramı bir gruba aittir ve grup bir arada olduğu sürece iktidar varlığını sürdürebilir. Bu açıdan iktidar tek bir kişinin mülkünde değildir. Bugünkü kullanımına baktığımızda ise iktidar derken güçlü bir kişi ya da kişilikten söz ediyoruz. Arendt iktidar sözcüğünü daha en başından eğretilene olarak kullandığımız söyler. Bu eğretilmeyi kaldırdığımız zaman ise “kuvvet”i söylemek isteriz.¹¹⁶

Kuvvet kavramı ise bireysel bir kavramdır. Kuvvetin kendine özgü bir bağımsızlığı vardır yani kuvvet bir karaktere ait bir nitelik olsa da bu başka nesne ya da kişilerde kendini göstermeyecek anlamına gelmez. Öz olarak ise başkalarında da gözükse de bağımsızdır. Arendt’e göre bu bağımsızlık başkaları için yok edilmesi

¹¹⁵ A. g. e, s. 30

¹¹⁶ Arendt, *Şiddet üzerine*, s. 57

gereken bir şey olarak görülebilir. Zayıf olan güçlü olana karşı bir hınç duygusuna kapılır.¹¹⁷

Arendt'e göre güç kavramı ise terminolojik dilde iki anlamı ile kullanılmalıdır. Bunlardan biri “doğa güçleri” ikincisi ise “koşulların dayatması”. Günlük dilde ise şiddetin bir baskı aracı olarak kullanıldığı durumlarda, şiddet ile eşanlamlı olarak kullanılmaktadır.¹¹⁸ Tam da burada belki Arendt çevirilerinde kullanılmayan ‘Kudret’ kavramı, İktidar ve güç ilişkisinin sembolik değerini bütünlüklü olarak ifade etmek açısından doğru bir vurgu olarak öne sürülebilir.

Otorite kavramı ise itaat etmesi istenenlerin ikna ihtiyacı olmaksızın, sorgusuz sualsiz itaat etmeyi kabullenmesiyle beliren bir kavramdır. Oldukça sık kötüye kullanılan bir kavram olarak otorite, kişilere ait olabileceği gibi, makama da ait olabilir. Otoriteyi korumanın en belirgin yolu ise ona duyulan saygıyı kaybetmemektir.¹¹⁹

Şiddet kavramı ise kuvvet kavramına yakındır. Çünkü şiddet araçlarının çoğalması demek, kuvvetin çoğalması demektir. Şiddet araçlarının gelişiminin son durumunda ise şiddet doğal kuvvetin yerine geçer.¹²⁰

Arendt bu tanımların gerçek dünyadaki ayrımlardan türetildiğini belirtir ve kavramlar arasındaki ilişkiye dair çözümlmelerine şöyle devam eder: “Örgütlü topluluklarda kurumsallaşmış iktidar, sıklıkla otorite kılığı altında ortaya çıkar; derhal ve sorgusuz sualsiz kabul görmek ister.”¹²¹

İktidarın otoriteyle özdeşleşerek hemen ve sorgusuzca kabul görme isteği elbetteki bireyin grup içerisinde kabul görme isteğinden oldukça farklıdır. Arendt sıklıkla iktidarın kabul görme isteğini bazen apaçık, bazen ise gizlice yapmaya çalıştığını belirtir.

İktidarla şiddet ilişkisini kısa ve öz biçimde belirtir. Ona göre şiddet iktidarın en belirgin dışavurumudur.¹²²

¹¹⁷ A. g. e., s. 57

¹¹⁸ A. g. e., s. 57-58

¹¹⁹ A. g. e., s. 58

¹²⁰ A. g. e., s. 59

¹²¹ A. g. e., s. 59

¹²² A. g. e., s. 47

İktidarın dışavurumu kendisini şiddet olarak şekillendir. Gerek iç işlerinde gerekse dış işlerinde şiddet hükümet tarafından dış düşmanlar ya da yerli suçlular için son çare olarak kullanılır. Bu böyle olunca da, sanki şiddet iktidarın önkoşulu gibi görülen bir kavram niteliği kazanır.

Ancak daha yakından bakıldığında durum değişebilir. Arendt, bu değişen durumu devrim fenomeninde görebileceğimizi belirtir. ‘Son yüzyılda gerçekleşen birçok devrim girişimine baktığımızda, buna kalkışan insanlar çılgın mıydı?’ diye sorar Arendt. Geçmişten bugüne iktidar ve şiddet arasındaki tarihsel bağ düşünüldüğünde, pek çok devrim girişimine kalkışan insanoğlunun, iktidarın gücünün neler yaptırabileceğini bile bile böylesine zorlu bir sürece kendisini gönüllü atması çılgınlığından değildi kuşkusuz. Devletin şiddet araçlarıyla, halkın şiddeti arasında oldukça belirgin bir fark, dahası bir uçurum vardır. Şiddete karşı şiddet mantığı çerçevesinde düşünüldüğünde devletin üstünlüğü kaçınılmaz bir sonudur. Bunun ise görünmeyen nedenleri vardır: Devletin iktidar yapısı bozulmazsa ya da polis ve ordu emirlere itaat edip silahlandığı sürece, devlet, halk karşısında şiddete yönelik üstünlüğünü korur. İktidarın yapısının bozulması ve devlete itaatsizlik olduğu anda ise durum isyan edenlerin lehine çevrilir. Silahlar el değiştirir ve isyancılar silahlanmış olur. Ancak Arendt bunun pek gerçekleşmediğini, gerçekleşse bile artık gerek kalmadıktan sonra gerçekleşebileceğini belirtir. İktidar böylece çözülürse devrim mümkündür. Ancak gerekli midir? Bu sorulduğunda ise Arendt muhtemelen gerekli değildir cevabını vermiştir.¹²³

Öte yandan, iktidar ayakta kalmak için her zaman rakamlara ve sayısal durumun lehinde seyretmesine ihtiyaç duyar. ‘İktidar her zaman sayılara gereksinim duyar; oysa şiddet, araçlara dayalı olduğundan, bir yere kadar sayıların gücü olmaksızın da idare edebilir. Yasal açıdan sınırlanmamış bir çoğunluk yönetimi, yani anayasası olmayan bir demokrasi, şiddet kullanmaksızın da, azınlıkların haklarının bastırılmasında hayli güçlü, başkaldırının boğulmasında hayli etkin olabilir. Ama bu, şiddetle iktidarın aynı şey olduğu anlamına gelmez.’¹²⁴

Devleti çökertecek olan iktidarın yapısının bozulmasıdır. İktidarın yapısı bozulmuşsa ve ortada isyan eden bir halk varsa halk bir devrimi başarabilme noktasına

¹²³ A. g. e., s. 60-61-62

¹²⁴ A. g. e., s. 54

gelmiş olur. İktidarın yapısı sağlamsa şiddet kullanmadan da azınlıkların isyanlarını bastırabilir.

Peki, iktidarın başka güçleri nelerdir? Öncelikle İktidarın kendini haklılaştırma gibi bir mecburiyeti yoktur. Ancak yaptığı şeyi meşrulaştırmak ister ve buna muhtaçtır. İktidar insanların bir araya gelip uyumla eylemde bulunduğu yerde kendini gösterir, orada iktidar muhakkak doğar. Meşruiyet bu bir araya gelişin kendisinde saklıdır. Haklılaştırma ise geçmişte değil gelecekte yatan bir erekle ilgilidir. Şiddet haklılaştırılabilir ama meşrulaştırılmaz.¹²⁵

İktidar kendisini haklılaştırmaya çalışmaz ancak eğer bir şiddet uygulama söz konusuysa bunu haklılaştırabilir ve bunu da birçok zaman uygular.

Tek başına şiddet, iktidarın ayakta kalması için yeterli değildir. “Bütünüyle şiddet araçları temelinde ayakta duran bir hükümet hiçbir zaman varolmamıştır. En başta gelen egemenlik aracı işkence olan totaliter yönetici bile, iktidarı için bir tabana ihtiyaç duyacaktır – gizli polis ve muhbirler ağı örneğinin... Daha önce de belirtildiği gibi, ancak insan etkenini tamamen ortadan kaldıracak ve belki de bir tek adamın bir tek düğmeye basarak kimi isterse yok etmesini mümkün kılacak robot askerlerin geliştirilmesi, iktidarın şiddet karşısındaki bu temel üstünlüğünü değiştirebilirdi.”¹²⁶

Arendt'e göre tiranlığı geleneksel yapısına uygun olarak, hiçbir kişiye, zümreye veya kuruma hesap vermek gibi bir zorunluluğu olmayan hükümet olarak tanımladığımız takdirde, ‘Hiç Kimse’nin egemenliği hepsinden daha tirancadır’. Bunun nedeni ise açıktır. Sorularımızı cevaplayacak bir kimsenin bile kalmamasıdır. Bu da nihayetinde ortada yapılanlardan sorumlu olanların tespitini olanaksız kılacaktır. O yüzden Arendt'e göre bu, sorumluluğun nerede olduğunun cevabını veremeyecek bir durumdur. Dünyadaki başkaldırıların tehlikeli bir boyut kazanabileceğini bize gösterir.¹²⁷

Halkın hesap sorması gereken kişilerin olmaması durumu en kötüsüdür. Arendt, hesap vermek gibi bir zorunluluğu olmayan bir hükümetin vatandaşı olmanın zorluğundan bahseder. Çünkü ne olursa olsun iktidarın kendisini haklılaştırma gibi bir

¹²⁵ A. g. e., s. 65

¹²⁶ A. g. e., s. 63

¹²⁷ A. g. e., s. 51

mecburiyeti yoktur, bu normaldir ancak iktidar asıl olarak yapılanları haklılaştırmak ister ve bunu genellikle yapar. Hesap soran bir halkın varlığı demek, iktidarın uyguladığı şiddeti ya da gizli şiddet içeren baskısını haklılaştırmanın yolunu açar.

İktidarla şiddet arasındaki ilişkiyi açıklamak belki de en zor olan konulardan biridir. Çünkü günümüzde siyaset Arendt için olduğu gibi diğer birçok düşünür için de içerisinde bilinmeyen gizli kapaklı oyunların olduğu bir alan haline gelmiştir. “İnsanlık, iktidarla ilişkilene biçimini çözümleyebilmek için binlerce yıldır siyasetin labirentlerinde soluklanmaya çalışıyor. Bize de toplumsal durumumuzu belirlemek, giderek bireysel hayat alanlarımızın sınırlarını çizebilmek için şiddetin tarih aşırı karanlık silueti karşısında yutkunarak hâlihazır önermelere abone olmak kalıyor. İktidar ve baskı odaklı şiddet uygulamalarına karşı söz üretirken, kalan onur kırıntılarımızı bir arada tutmaya çalışırken, sesimizi güçsüz kılan; iktidarın şiddetine karşı direnirken bizi kimi zaman çocuksu bir toyluğa tutsak eden de yine bu çaresizlik.”¹²⁸

2. 4. 2. 2. Marksizm, devrim, şiddet

Savaş içinde bulunduğumuz çağda bile bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Arendt’e göre, bunun nedenini siyasal sahnede aramak gerekmektedir. Çünkü uluslararası ilişkilerde hala en belirleyici hakem savaştır. Arendt bu belirlemesini Hobbes’un ‘kılıç olmaksızın sözleşmeler sözden başka bir anlam taşımaz’ sözü ile tamamlar.¹²⁹ Ancak bunu söylemek, savaşı benimsemek ve onaylamak anlamına gelmez. “İnsan işlerinde şiddetten başka bir şey görmeyenler, insan işlerinin “daima gelişigüzel, ciddiyetten ve kesinlikten uzak olduğu” (Renan) ya da tanrının, sonsuza değin daha büyük olan orduların yanında olduğu kanısına varmıştır. Böylelerinin şiddet ya da tarih konusunda söyleyecek başka bir şeyi yoktur.”¹³⁰

Şiddet belirtileri ister küçük grupların ister büyük devletlerin savaşı olsun sebepsiz yere ortaya çıkmamaktadır. İnsanların içinde buldukları durum, iktidar ve halk uyuşması, bilim ve teknik gibi nedenler de bunu tetiklemektedir.

İnsanlık 17. yüzyıldan 19. yüzyıla değin gelişiminin büyük bir çoğunluğunu ‘ilerleme’ olarak adlandırılan bir kavramla açıkladı. “Bütün olarak insanlığın ilerlemesi

¹²⁸ Türker, Yıldırım (1996) “*Şiddetle Seviyorum*”, Cogito, Şiddet, Sayı 6–7, Kış-Bahar, s. 321

¹²⁹ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 11

¹³⁰ A. g. e., s. 15

gibi bir şeyin olası olduğu kavrayışı, 17.yüzyıla değin kimsenin aklına gelmemiştir. Bu görüş, 18.yüzyılda aydınlar arasında yaygınlık kazandı. 19.yüzyılda ise neredeyse evrensel olarak kabul gören bir dogma halini aldı.”¹³¹

Öyle ki bu ilerleme sadece bilim ve teknoloji alanını çoktan aşmıştı. Felsefe, sanat, edebiyat derken siyasetin de seyri buna bağlı değişimler gösterdi. Devlet ve halk arasındaki med cezirler üstün bir politik donanıma sahip olmamamıza rağmen varlığını korumaya devam eder. Peki, iktidar bize ne yapar da, biz o şiddet duygusunu aile yaşantımıza kadar hissedebiliriz; ya da biz ne yaparız da iktidar bize karşı önlemler alma ihtiyacı duyar?

Keane, Arendt’i kimi zaman eleştirerek bize onun düşüncelerini şu şekilde açıklamaktadır: “Arendt, pratikte şiddet ve iktidarın genellikle iç içe bulunduğunu itiraf eder. Ama kuramsal ayırım ve iktidarın şiddete önceliği üzerindeki ısrarı(ki bu, saf kavramlardan yana olmasından kaynaklanır), kolayca barışçı(pasifist) bir yanlış yorumlamaya yol açabilir; çünkü bu bakış açısı, şiddet ve iktidar arasında pozitif bir ilişkinin olduğu bazı olaylara(Amerikalıların Trenton için verdikleri mücadele gibi) gereken önemi vermez; üstelik en az bunun kadar önemli başka bir yanılgıya daha düşer: Uyum içinde hareket eden silahlı grupların şiddetli çarpışmalarının sonucunun, çoğu zaman yalnızca yüksek bir moralle değil, aynı ölçüde zamanlama, şans, cesaret ve yetenek gibi her an birbirlerine karşı çevrilebilecek silahlarla da belirlendiği gerçeğini yeterince göremez. Aslında, nasıl iktidar ilişkileri şiddetin yolunu zaman zaman tıkayabilirse, şiddet de iktidar ilişkilerini tahrip edebilir (Montesquieu’nün despotizm rejimi konusunda belirttiği gibi); ama şiddet, silah namlularından, daha önce hiçbir yerde varolmamış dayanışma ve (Arendt’in kastettiği anlamda) iktidar ilişkilerini de yaratabilir.”¹³²

Aslında o tüm bu ilişkileri Marx’ın öğretilerini eleştirerek edinir. Ele aldığı eleştirilerin olumlu ve olumsuz yanları da vardır. Ancak üzerinde en çok durduğu noktalardan biri onun yanlış anlaşıldığını düşündüğü noktalardır. Marx’ın yanlış anlaşıldığını düşündüğü noktaların en önemlisi ise kuşkusuz şiddet konusudur.

¹³¹ A. g. e., s. 37

¹³² Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, s. 79

Yeni Sol'un Marksizm'indeki şiddet ile Marks'ın şiddet anlayışları çakışma gösterebiliyor. Mao Zedung, "İktidar namlunun ucunda büyür" derken şiddetin önemine vurgu yapmakla kalmıyor, onu meşrulaştırıyordu. Marx da tarihteki şiddet ve bu şiddetin rolünün bilincindeydi ancak ona göre, eski toplumun bitişi şiddete değil de kendi iç çelişkilerine dayanmaktaydı. Yeni bir toplum doğuyordu ve bu doğuş önemli ve sert patlamaların ardı sıra geliyordu. Kuşkusuz bu, yeni toplumun doğuşu nedenini açıklamıyordu. Ona göre bu doğum öncesi sancılıydı ve bu sancılar doğumun esas nedeni olarak görülmemeliydi.¹³³

Hem Marks hem de Arendt iç çelişkilerle dolu bir toplumda çatırdamaların görülmesini normal karşılar. Bu bağlamda 'Şiddetin devrimdeki rolü tartışılmaz bir gerçek, ancak devrimin nedeni olan bu ayaklanmalar salt şiddet durumları olarak değerlendirilmemeli' diye düşünür: "Şiddet, uluslararası ilişkilerde ne kadar müphem ve kesinlikten uzak bir aygıt haline geldiyse de iç siyasette saygınlığı ve cazibesi arttı; özellikle devrim konusunda bu böyledir"¹³⁴ der.

Marks'ın öğretisine göre, devrimin ardından ploreteryaya diktatörlüğü kurulacak ve bu diktatörlük önce devlet aygıtının doğal baskıcı niteliğinden dolayı, ardından eski toplum kalıntılarını yeni toplumsal düzene entegre edebilmek için baskı kuran bir rejim olmaktan uzak kalamayacaktı.

Marx, "Aynı çizgide ilerleyerek, devleti egemen sınıfın denetiminde bir şiddet aygıtı olarak değerlendirir. Ama egemen sınıfın fiili iktidarı, şiddetten oluşmaz ya da şiddete dayalı değildir. Egemen sınıfın fiili iktidarını tanımlayan, toplumda oynadığı rolüdür. Sıklıkla farkına varıldığı ve bazen de hayıflanarak ifade edildiği gibi, Mark'ın öğretisinden etkilenen devrimci sol, şiddet araçlarının kullanımını reddeder. Marks'ın yazılarında açıkça baskıcı bir rejim olarak tanımlanan 'proletarya diktatörlüğü', devrimin ardından kurulacaktır ve Roma diktatörlüğü gibi, kesinlikle kısa bir dönemle sınırlı olacaktır."¹³⁵

Sınıfsız toplum(Komünizm) idealinin gerçekleşmesi de, hemen hemen bu geçiş düzenlemesi olarak görülmesi gereken 'geçici devletli toplum(Sosyalizm)' zorunluluğunun bir sonucu olarak tezahür edecektir. Böylece burjuva toplum düzeni

¹³³ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 17

¹³⁴ A. g. e., s. 17

¹³⁵ A. g. e., s. 18

tarafından sürdürülen sınıflı toplum kültürüne ait tüm toplumsal özellikler kökten değişim geçirerek yıkılacak ve buna göre insanlar için mutlak özgürlüğün nihai kapısı ardına kadar aralanacaktır.

‘Devrimci ruhu olan her kişi aynı ölçüde düşünecek ve aynı kararlarda uzlaşacak’ türü bir yargı kabul edilemez bir yargıdır. Sartre da devimcidir, ancak bir Avrupalıyı öldüren inananın katil değil de özgür bir insan olduğunu söylemesi, Marks’ın asla kuramayacağı türden bir cümledir.¹³⁶

Arendt buna kitabında özellikle yer vermiştir. Çünkü devrimci düşüncedeki insanların da şiddet konusunda ayrıldıkları noktaları belirtmek istemektedir. Arendt’e göre şiddetin yeni takipçilerinin çoğunluğu Marks ile ciddi anlaşmazlıklar içerisinde ancak bunun farkında değildirler.¹³⁷

“Yeni Sol’un sempati yaratma gücü (pathos) ve şevki, saygınlığı, çağdaş silahların tuhaf, intihara götüren gelişimiyle yakından bağlantılıdır. Bu, atom bombasının gölgesinde büyüyen ilk kuşaktır. Anne ve babalarından, şiddetin siyaset sınırlarını kitlesel ve canice bir şekilde ihlal etmesi deneyimini miras almışlardır.”¹³⁸

Böyle bir mirasla yetişen bir gençlik de Marksizmi biraz daha farklı yaşayacaktır. Arendt yeni nesille ilgili Spender’in sözüne yer verir. 1970’lerde yeni neslin gelecek problemlerine dayalı hemen herkesin sarf ettiği cümleleri güzel bir benzetmeyle tamamlar.

“Çünkü gelecek Spender’in çok güzel ifade ettiği gibi, “gömülmüş bir saatli bomba gibi, ama bugün tiktaklarını duyuyoruz.” Sıklıkla sorulan “bu yeni kuşak kimlerdir?” sorusuna verilecek en iyi yanıt : “Saatin tiktaklarını işitenler.” Onları tümüyle inkâr edenler kimlerdir sorusunun yanıtıysa şu olmalı: “Durumu olduğu gibi görmeyi reddeden ya da bilmeyenler” ”¹³⁹

Yapmaya çalıştığımız şey Marks ve onun takipçileri arasındaki farklılıkları ortaya koymak değildir. Bir devrim planının ya da şiddet ile devrim birlikte düşünüldüğünde ikisi arasındaki kopmak bilmeyen bağın nedenlerini de sorgulamak

¹³⁶ A. g. e., s. 19-20

¹³⁷ A. g. e., s. 33

¹³⁸ A. g. e., s. 21

¹³⁹ A. g. e., s. 29

değildir. Arendt, bir siyasi düşünürdür. Aynı zamanda tarihi çok iyi bilen bir araştırmacıdır, bu yüzden kendi düşüncelerini vurgulamaktan çok tarihi bir serüveni betimlemeyi yeğlemiştir. Arendt'in devrim ve şiddet ile ilişkilendirilebilecek düşünceleri C.A.J. Cady' in görüşleriyle ve daha pek çok sosyalist görüşe sahip düşünürlerle paralellik gösterebilir. Coady'in sözlerine kulak verecek olursak: “ (...) iki tür devrimci şiddet arasında ayırım yapmayı sürdürmeliyiz; bunlardan biri, eğer devrim haklıysa meşru hedef olacaklara yöneltilen şiddet, diğeri de savaşa katılmayanlara yöneltilen şiddettir. “Terörizm” terimini yalnızca savaşa katılmayanlara yöneltilen şiddet bağlamında kullanmalıyız ve bu tür şiddet kesinlikle kınanabilir. Birinci tür şiddet ise, devrimci hareketin bir bütün olarak meşruluğu yargısıyla ahlaki açıdan değerlendirilecektir. Bu, böylesine yaygın şok ve huzursuzluğa doğal olarak yol açan politik şiddet eylemlerine göz yummanın yolunu mu açıyor acaba? Tamamen duruma bağlı. Şiddet içeren devrimci mücadelenin ta baştan haklı, ahlaki yönden kolay bir seçim olduğunu kabul ediyorsanız, o zaman bunun sonuçlarına karşı da hazırlıklı olmanız ve desteklediğiniz şey konusunda gerçekçi bir değerlendirme yapmanız gerekecektir. Öte yandan, eğer şiddet içeren devrimin bazen, ama çok nadiren haklı olduğunu düşünüyorsanız, gözünüzü kapayabileceğiniz öldürme eylemleri çok daha sınırlı olacaktır... İstirapları gerçek olan ve muhtemelen çaresizlikleri devam edecek isyancılara karşı insan daha fazla sempati duysa da benim görüşüm, şiddet içeren devrimin de, savaş gibi, yalnızca çok ender durumlarda haklı görülebileceğidir.”¹⁴⁰

2. 5. TOTALİTER ŞİDDET

Arendt'e göre, birey olarak eşit doğmayız; karşılıklı eşit haklara sahip olduğumuzu birbirimize garanti etme doğrultusundaki kararımıza güvenen bir grubun üyeleri olarak eşit hale geliriz. Bu nokta önemlidir, çünkü insan ancak eşitleriyle birlikte müşterek bir dünyada eyleyebilir. Onlarla birlikte o dünyayı değiştirebilir veya kurabilir. Velew ki beyazların topluluğunda bir zenci, sadece bir zenci olarak görülürse, eşitlik haklarını ve eyleme özgürlüğünü yitirmiş olur.¹⁴¹ Eşitliğin kaybolduğu yerde eylem gözükmez. Eylemin gözükmediği yer özgür olunmayan bir yerdir. Özgürlüğün olmadığı bir yer ise şiddete kol kanat geren bir varoluş sergiler.

¹⁴⁰ Coady, C.A.J. (1996) “*Terörün Ahlakı*”, Cogito, Şiddet, Sayı 6–7, Kış-Bahar, s. 275

¹⁴¹ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, s. 312–313

Şiddet ve özgürlük bağıntısı açısından bu kadar kesin bir yargı günümüz toplumları düşünüldüğü zaman biraz çelişkili cümleler kurdurtabilmektedir. Çünkü ne özgürlük eski dönem özgürlükleri ne şiddet eski dönem şiddeti. Her şeyin olduğu gibi bu iki kavramın da içine giren konular ve eylemler farklılıklar gösterdi.

Uygarlaşan toplumlarda şiddetin yaygınlaştığı bir gerçektir. Öyle ki, gündelik hayatın bir parçası haline gelen bu kavram, demokratikleşme ile de ilişkilendirilebilir bir konumda değerlendirilebilir. İnsan haklarının genişlemesi, hürriyetlerin genişlemesi, devlet otoritesinin gücünü azalttı. Suçlarla mücadele zorlaştı. Suçla mücadelenin zorlaşması ise şiddeti adeta gerekli kılan bir konuma soktu.¹⁴²

“Çağdaş toplumda, eskiye nazaran farklı yeni şiddet biçimleri ortaya çıkmıştır. Bunlar geleneksel şiddet şekillerinden çok farklıdır. Devlet yine eskiye nazaran farklı olarak bunlarla demokrasi ilkeleri sınırları içinde mücadele etmek mecburiyetindedir. Oysa bu yeni şiddet şekillerine karşı mücadele için henüz yeterli derecede cihazlanılmış değildir.”¹⁴³

Birbirine çok uzak gibi duran ancak aslında aynı farklar üzerinde hemfikir olan iki görüşün ön planda olduğu böylelikle ortadır. Buna göre, birinci görüş, özgürlüğün olmadığı yerde şiddetin artmasıdır; ikinci görüş, özgürlüklerin artmasıyla şiddetin artmasıdır. Eğer ki, Arendt’e kendimizce yaptığımız bu ikilemin içinde bir yer bulmamız gerekirse o, birinci görüşü savunanların arasında olacaktır.

Özgürlüğün olmadığı yerde, iktidarın egemenliğini korumak için şiddete bilinçli ya da bilinçsizce başvurusu, Arendt’in için Antik yaşantıyı inceleyerek modern yaşantıya atıfta bulunmasını sağlar. Keza, her iki durum için de zaten asıl düşünce, şiddetin, otorite eksikliğinden kaynaklandığı görüşüdür.

Arendt’e göre I. Dünya Savaşı öncesi ve sonrası adeta bir patlama etkisiyle iki farklı dönemi birbirinden ayırdı. “Birinci Dünya Savaşının öncesi ve sonrası, eski bir dönemin sona erip, yeni bir dönemin başlaması gibi değil, bir patlamanın öncesi ve sonrası gibi birbirinden ayrılır.”¹⁴⁴ Avrupa uluslar topluluğunun parçalanması,

¹⁴² Dönmezer, Sulhi (1996) “Çağdaş Toplumda Şiddet Ve Mafya Suçları”, Cogito, Şiddet, Sayı 6–7, Kış-Bahar, s. 216

¹⁴³ Dönmezer, “Çağdaş Toplumda Şiddet Ve Mafya Suçları”, s. 216

¹⁴⁴ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, s. 255

enflasyonun ortaya çıkması, işsizliğin inanılmaz boyutlara ulaşması gibi önüne geçilemeyen zincirleme felaketlerden oluşan bir süreci başlattı. Gittikçe yayılan iç savaşlar, hiçbir yere kabul edilemeyen ve hiçbir yerde asimile olamayan göçmen gruplar yarattı.

İlk bölümde bu asimile olmayan göçmen gruplardan bahsedilmişti. Bu gruplar insan haklarından yoksun bırakılmışlardı, anayurtlarından ayrıldıkları andan itibaren yurtsuzdular ve devletsizdiler. Savaşla birlikte toplumun her tabakası devletle çatışmaya girdi, bu nedenle devlete duyulan nefret, devleti temsil eden Yahudilere yöneltildi. Arendt'in eylemin geri döndürülemezliği ile karakterize ettiği bu olaylar, ortak, insani dünyanın yok edilmeye başladığı anlamına gelmektedir.

Arendt için totalitarizm, otorite biçimlerinin yok edilmesi anlamına gelmektedir. Totalitarizmde bir plan ve planlama yoktur. Planın tersine adeta bir keyfilik söz konusudur. Keyfiliğin olduğu yerde de şiddet kaçınılmaz olarak varlığını gösterecektir. Şöyle ki: “İktidarın yerine şiddeti koymak zafer getirebilir, ama bunun bedeli çok yüksektir. Zira bu bedeli yalnızca yenilenler ödemez, muzaffer olanlar da iktidarıyla öder bu bedeli. Hele muzaffer taraf anayasal hükümetle yönetiliyorsa.”¹⁴⁵

Totaliter girişim yerkürenin fethini ve bütünsel tahakkümü amaçlar ve Arendt'e göre bütün kördüğümün en yıkıcısı totalitarizmdir. O, insanlığın yok olma süreci adlandırdığı modern çağı, totalitarizmin zaferi olarak görür. Bu zaferinde iki kaynağı, antisemitizm ve emperyalizmdir. İnsanı totaliter ideolojiyi yaratmaya iten süreç Arendt için, önemli dönüm noktalarıyla tanımlanabilir. Bir grup insanın ortak dünyadan sürülmesine yol açan ve toplama kamplarında belirginleşen totaliter süreç, kendisine yardımcı olan iki yıkıcı ideolojinin, antisemitizm ile emperyalizmin yükselişe geçmesiyle birlikte iyiden iyiye güçlenmiş oldu.

Emperyalizmin siyasette boy göstermesi anlamında kullanılabilir olan genişlemek kavramı, araç ve amaç sorunsalında en önemli noktalardan biri haline aldı. Arendt'e göre: “Genişlemeyi geçici bir araç değil, kendinde bir amaç olarak gören emperyalist genişleme kavramı, iktidar ihracının ulus-devletin en önemli kalıcı işlevlerinden biri olabileceği belli olduğunda, siyasi düşüncede de boy gösterdi. Devlet içinde şiddet araçlarını yönetenler, çok geçmeden ulus içerisinde yeni bir sınıf

¹⁴⁵ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 67

oluşturmaya ve etkinlik alanları çok uzak olsa bile, ana ülkedeki siyasi bünye üzerinde ciddi bir nüfuz kullanmaya başladılar. [Şiddet uygulamaktan başka bir etkinlikleri olmadığından, politikayı güç ilişkileriyle özdeşleştirmek onlar için çok doğaldı.]”¹⁴⁶

Arendt, bu emperyalist genişleme içerisinde mülkiyetin ve mülkiyet hırsının büyümesini şöyle açıklar: “Hiçbir zaman sona ermeyecek bir sermaye birikim sürecinin korunması için zorunlu olan, hiçbir zaman sona ermeyecek bu güç birikimi süreci, on dokuzuncu yüzyıl sonlarının ‘ilerici’ ideolojisini belirlemiş ve emperyalizmin doğuşunu haber vermiştir. İlerlemeyi karşı konulmaz kılan, mülkiyetin sınır tanımadan büyümesine ilişkin naif bir hayal değil, güç birikiminin, sözde ekonomik yasaların istikrarının yegâne garantisi olduğunun anlaşılmasıydı.”¹⁴⁷

Mülkiyetin sınırsızca büyümesi emperyalizmi doğurdu ve artık insanlar emperyalist bakış açısıyla şiddeti kullanmaktan kendilerini alıkoyamayacakları bir yaşama yönelmişlerdi. İnsanlar devletlerin ya da ulusların içerisinde var olan ortak yaşamdan çok, kendi bireysel yaşamlarını genişletmek adına servetlerine servet katıyorlardı.

“Çünkü eski olsun yeni olsun kendi haline bırakılan her siyasi yapı, kesintisiz dönüşümün ve genişlemenin yoluna istikrarlaştırmacı güçler diler. O nedenle sürekli büyüyen iktidarın/gücün sonsuz akışının bir parçası olarak bakıldığında, bütün siyasi bünyeler geçici engeller olarak görünürler.”¹⁴⁸

Arendt’e göre iktidar ve şiddet ile ilgili yazarların yaptığı tanımlar geçmişten gelen bazı terimlerle çakışma gösterir. “–monarşi ve oligarşi de tek ya da birkaç kişinin egemenliği, aristokrasi ve demokraside en iyinin ya da çoğunluğun egemenliği. Bugünse bu tür egemenliğin en son belki de en güçlü biçimini eklemeliyiz: bürokrasi ya da karmaşık bir bürolar sisteminin egemenliği; burada hiç kimse, ne tek kişi ne de en iyi kişi, ne birkaç kişi ne de pek çok kişi sorumlu tutulamaz ve en iyisinden Hiç Kimse’nin egemenliği diye adlandırılabilir.”¹⁴⁹

¹⁴⁶ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, s. 33

¹⁴⁷ A. g. e., s. 43

¹⁴⁸ A. g. e., s. 34

¹⁴⁹ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 50

Hiç kimsenin egemenliğinin tehlikeli boyutunu tekrar belirtmek gerekirse; çağımızın ne derece tehlikeli bir boyutta egemenliği yaşadığını görebiliriz. Günümüzde bürokrasi ve karmaşık bir bürolar sistemi birçok ülke yönetimi için geçerlidir. Bu da hiç kimsenin egemenliği demektir ve dolayısıyla bu da halkın hesap sorabileceği kişilerin ortada gözükmemesi ve olayların üstünün rahatlıkla kapatılabilmesinin önünü açar.

Arendt, totaliter rejimleri soğan imgesiyle netleştirmek istemiştir. Birinci bölümde bahsettiğimiz bu soğan imgesi, merkezde boş alanda liderin yer aldığı, liderin yaptığı her şeyi içeriden yaptığı bir benzetmedir. Kendi uyruklarını ezen bir liderde olabilir, hiyerarşik bir teşkilatlanma da kurabilir, bunlar ne dışarıdan ne de yukarıdan yapılmaktaydı. Tüm parçalar birbirleriyle ilişki içerisindedirler. Çeşitli meslek kuruluşları, parti üyeleri, polis grupları gibi soğanın katmanları, birbirleriyle ilişkilidirler. Her biri bir yönüyle dış cepheyi, diğer yönüyle de iç cepheyi oluştururlar.¹⁵⁰

“Arendt için totalitarizm, otorite biçimlerinin geliştirilmesini değil, yok edilmesini temsil eder. Totaliter sistem herhangi bir planlama yapmadan, tamamen keyfi bir kararlar isler.”¹⁵¹

Arendt'e göre totaliter rejim tüm iktidarlardan, dostlarının iktidarlarından bile korkar.¹⁵² Bunun nedeni olarak, totalitarizmde, kontrolün iktidar yerine şiddette ortaya çıkmasını göstermek mümkündür. Bu yüzden totalitarizm iktidarsızlık anlamına gelmektedir gibi bir sonuç çıkarmak yanlış olmayacaktır. “...totalitarizm, iktidarsızlık demektir. Toplumun her zaman iktidar gerektirdiğini düşünen Arendt'e göre, iktidarın olmadığı yerde politik bir yaşamdan, dolayısıyla insana uygun bir yaşamdan söz edilemez. Şiddetin ele geçirdiği politika alanının, asıl olarak politik bir tavır olmayan insan grubunu yok etmeyi hedeflemesi, dünyanın güvenilir hiçbir tarafının kalmadığının en acı göstergesidir. Demek ki Arendt'in totalitarizm incelemesi, bu yıkıcı ideolojinin ne anlama geldiğini anlama çabasının bir sonucudur. Bu ideolojiyi, modernizm sürecinde ortaya çıkan, imal etme ve çalışma güdümünde yasayan insan yaratmıştır;

¹⁵⁰ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 137

¹⁵¹ Öcal, *Hannah Arendt'te Kamusal Alan Kavramının Epistemolojik Temelleri*, s. 179-180

¹⁵² Arendt, *Şiddet üzerine*, s. 69

ortaya çıktıktan sonra da ideoloji öncelikle kendisini yaratan insanı tamamen tahakküm altına almıştır.”¹⁵³

Şiddetin doğası içerisinde kendine yer edinebilecek rasyonaliteyi ise Arendt şu şekilde açıklar: “Doğası gereği araçsal olan şiddet, kendini haklılaştırması beklenen amaçlara ulaşmakta etkin olduğu ölçüde rasyoneldir. Ve eyleme giriştiğimizde yaptığımızın nihaî sonuçlarını kesin olarak asla bilemeyeceğimize göre şiddet, ancak kısa vadeli amaçlar güttüğü zaman rasyonel kalabilir. Şiddet, davaları destekleyemez; ne tarihi ne de devrimi, ne de ilerlemeyi ne de tepkiciliği destekleyebilir. Ama sıkıntıları dramatize edebilir ve onları kamu gündemine getirebilir.”¹⁵⁴

Şiddet bir amaç değil, araçtır. Şiddet ile birlikte değişimlerin koşulları hazırlanmaktadır. Şiddet insanların örgütlenme, ayaklanma, karşı gelme gibi birtakım çabalarını yok eder. Baskıcı bir dünyanın yaratılması için büyük desteği verir. Ancak bu durumun özüne inildiği vakit görülmektedir ki, şiddet yenedünyayı biçimlendiren şey değildir. Yenedünyayı biçimlendirecek olan totaliter rejimin belirsizlik çerçevesinde oluşan programıdır. Bu belirsizlik ortamı içerisinde boyun eğmiş insanların sadece bedensel var oluşları ayakta kalabilmiştir. İnsanların zenginlik, güç ve yayılma talepleri; insanın onuru ve özgürlüğünü ortadan kaldırmıştır.¹⁵⁵

Arendt, şiddet konusunda kimi zaman ne tarafta olduğunu anlayamadığımız söylemlerde bulunsa da, son aşamada yaptığı şeyin bir şiddet eleştirisi olduğu söylenebilir.

“Şiddet daima iktidarı tahrip gücüne sahiptir; bir silahın namlusunun ucunda en etkin komutlar gelişir, anında ve en mükemmel itaate neden olur. Ama bir silah namlusunun ucunda asla iktidar gelişemez.”¹⁵⁶ diyerek bu görüşü desteklemektedir.

¹⁵³ Öcal, *Hannah Arendt'te Kamusal Alan Kavramının Epistemolojik Temelleri*, s. 181

¹⁵⁴ Arendt, *Şiddet üzerine*, s. 95-96

¹⁵⁵ Öcal, *Hannah Arendt'te Kamusal Alan Kavramının Epistemolojik Temelleri*, s. 172-173

¹⁵⁶ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 66

SONUÇ

Bu çalışmada, Hannah Arendt'in modern koşullarla gelişen şiddet eğilimlerini ve anlamını yitirmiş bir dünyada, kaybolan yurttaşlık duygusuyla, sadece zorunluluklar ve biyolojik ihtiyaçlarını karşılamak için bir araya gelen, kitle toplumunun bir parçası halini alan insanın görüntüsü ve bu görüntünün nedenleri vurgulandı.

Arendt, eserlerinde insanın modern koşullar altında kaybettiklerine vurgu yapar. Ancak bu vurgu onun sadece sonuçlara bakan, insanın ne yaparsa yapsın elinden hiçbir şeyin gelemeyeceğine dair bir vurgu yaptığı anlamına gelmemelidir. O, varoluşsal bir karamsarlık içerisinde bugünü tartışırken, tüm objektifliğiyle de geçmişi ortaya koyup, insanların geçmiş ile geleceği düşünmelerini sağlamaya çalışmıştır.

İnsanların bir arada oluşları, çoğulluk durumları, onları bu bir aradalığı sürdürmek için birtakım davranışlara iter. İçinde cesaret duygusunu hissedenden insan, önce kendi duvarlarını sonra da evinin dört duvarını yıkıp bu biraradalığa ulaşabilir. Arendt'e göre bu birlikteliği başaran şey *polis* yaşantısıdır ve eserlerinde sıklıkla *polis* yaşantısına güçlü vurgular yapar. Çünkü orada önemli olan erdem, eylemek ve konuşmaktır. Arendt'in eserlerinde *polis* yaşantısına sıkça vurgu yapmasının nedeni, içinde bulunduğu çağın çarpıklaşmış sorunlarının, ancak Antik Yunan yaşantısının temeli olan ve ona göre ideal yaşantı diyebileceğimiz *polis* yaşantısının çözebileceği düşüncesidir.

Arendt emek, iş ve eylemi ifade etmek için '*vita activa*' terimini kullanmaktadır. Emek, hayati zorunluluklara bağlı olan biyolojik yaşama karşılık gelen bir kavramdır. İş ise yapay bir "şey"ler dünyası oluşturan bir kavramdır. Bu açıdan bakıldığında emek ve iş kavramı dünyadaki var oluşumuzun, basit gereksinimlerin, zorunluluklarımızın sadece yaşamak için ayakta kalıyor oluşumuzun yerine kullanılan kavramlardır. Eylem kavramı ise, Arendt için, emek ve işten daha farklı bir konumdadır. Bu kavram insanları, siyasi çerçeveye dahil eden, hiyerarşik bir sıralama düşünüldüğünde piramidin en üstünde, emek ve işe hükmeden bir kavram olarak önerilmiştir.

İnsanlar konuşarak, kendilerine ve karşılarındakilere birbirlerini tanıma ve anlamı fırsatı verirler. Çünkü söylem, siyaset yapabilme fırsatı verir. Aynı şekilde eylemde bulunmakta bu fırsatı insanlara sunar. Konuştukça ve eyleme becerisini

kullandıkça Dünyayı daha bağlanırsınız. Arendt'e göre modernliğin ilk zaferi, insanlarda birçok zaman mevcut olan dünya sevgisinin yabancılaşma karşısındaki mağlubiyetidir. Yabancılaşmayla kastedilen şey bireyin kendisine değil, içinde yaşadığı dünyaya yabancılaşmasıdır.

Arendt felsefesi, genel anlamıyla insanlığın içinde bulunduğu insanlık durumunu yansıtan bir felsefedir. Arendt, yaşadığı çağın en bunalımlı dönemlerinde, dünyayı birbiri ardına felaketlere sürükleyen iki dünya savaşını görmüştür. Üstelik bu dönem Hitler Almanya'sında yaşamış bir Yahudi aileden gelen Arendt, elbette ki bütün bunların etkisiyle modern dünyanın açılımını ve eleştirisini bizlere en iyi şekilde yansıtmayı başarmış bir filozoftur. Dünya savaşları ardında hızla gelişen teknolojiyi yorumlarken bile Arendt, insanın içinde bulunduğu insanlık durumuna göndermelerde bulundu. İlk uydunun dünya dışına fırlatılması olayını, yeryüzü ile mahkûmiyet hissi arasındaki bağ açısından, bireyin bu mahkûmiyetten kurtulmak adına neler yapabileceği bağlamında vurguladı.

Bilimsel ilerleme, çağımızın en büyük ilerlemesi olsa da ilerleme kavramı denince akla gelen ilk şeyin bilimsel ilerleme olduğu düşüncesi Arendt'in gönderme yaptığı bir düşünce tarzıdır. Bu gelişmeyi '*Felakete yol açıcı nitelikteki hızlı değişim*' olarak belirtmek daha doğru olacaktır. İnsan, dünyaya mahkûmiyet hissinden kurtulmaya çalışırken, yaşadığı dünyanın büyük savaflara sahne olmasından kurtulamamıştır.

Bilim ve teknolojinin müthiş ilerlemesiyle bireyin tembelleştiğini vurgularken, insanın zamanla sıradanlaşan, boş vakitlerini doldurmaktan başka bir amacı olmayan, yalnızlaşan, eylemde bulunmayan, kısacası kitle toplumu içerisinde eriyen ve benliğini kaybeden bir hal alması da yine bu vurgu içerisinde yerini bulur.

Arendt felsefesinde sıkça görülen vurgular, içinde bulunduğumuz zaman için de geçerliliği sürmekte olan durumlardır. Bu yalnızlığı, tembelliği, öz ifade yetersizliğimizi, anlamsızlığımızı ve şiddetin bu noktalarda güçlenen yüzünü Arendt'i okuyan hemen her kişi görebilir.

İnsanoğlu, modernleşme süreciyle birlikte kavramsal olarak da birtakım yenilikler duymaya başlamıştı. Birinci dünya savaşı sonrası toplumların kendi

çıkarlarını korumak adına başka devletlerin egemenliğine girmek mubahtır anlayışını Arendt ince ince eleştirdi. Çünkü ona göre tarih sahnesindeki savaşların nedenleri incelendiğinde birbiriyle bağlantılı birçok nedeni görmek olasıdır. Bu açıdan bakıldığında, mülkiyet kavramı ile temelleri atılan genişlemek kavramını sadece topraklarını çoğaltmak anlamında kullanan devletlerin savaşları, dünyada emperyalizm kavramının hızla yayılmasına neden oldu. Emperyalizmin genişleme hırsı, tehlikeli boyutlara ulaştı. Toprak kazanmak, büyümek kavramı dışına çıktığında ise dünya terör kavramı ile tanıştı. Kendisi bir sosyalist yazar olan Arendt'in emperyalizm eleştirisi sıklıkla vurgulandı.

Arendt, emperyalizmin ardından yaşadığı çağın ve sonrasında en tehlikeli kavramı haline gelen milliyetçilik kavramının nedenleri ve sonuçları hakkında, özellikle tecrübe ettiği Hitler Almanya'sı yaşanmışlığı çerçevesinde, birçok vurgu yaptı. Bu çalışmada yine bu çerçeve açısından bu kavram da incelenmiştir.

Arendt, her ne kadar şiddetin olmadığı bir dünya hayal etse de, birçok noktada şiddetin varlığını hatta bazı noktalarda kaçınılmazlığını vurgular. Şiddetin kaçınılmaz olduğu durumların varlığını betimleyen Arendt, adeta normal koşullar altındaki dünya ile normalin dışındaki dünya arasında bağlar kurarak, olan ile olması gerekeni birbiriyle ilişkilendirmektedir.

Arendt'a göre modernliğin diğer bir sonucu, gelişen teknoloji ile birlikte şiddetin farklı farklı boyutlarda kendini yeniden göstermesi ve bu şiddetin giderek yaygın ve kanıksanmış bir hal almasıdır. Kitle iletişim araçları ile giderek yayılan şiddetin tanımlanması yine bu çalışmanın vurgularından biridir.

Arendt'a göre şiddet araçlarının gelişiminin son safhasında doğal kuvvetin yerini şiddet alır. İktidarın en göze batan dışavurumunu şiddet olarak niteleyen Arendt, bu durumun totaliterist bir yaklaşım haline geleceğini ve iktidarın sınırlarını sonsuz bir genişletme arzusu ile yer kürenin tamamına yaymaya çalışacağını söyler. Yine bu iktidar şiddeti milliyetçilik, ırkçılık gibi kavramlar üzerinden uygulamaya çalışır.

Totalitarizm ya da daha bilinen adıyla totaliter girişim, yer kürenin tamamıyla fethini amaçlar ve Arendt'e göre bu durum, karşılaşılabilecek her türlü kördüğünden daha yıkıcıdır.

Eğer totaliter girişim zafer kazanacak olursa bu insanlığın yok olması anlamına gelir ki, totaliter girişimin egemenliği altına giren her yerde insanın özünü yıkması bunun ön safhasıdır. Bu gerçekten hareketle Arendt, eserlerinde, şiddetin totalitarizme hizmetini önemle vurgular. Ancak şiddet sadece toplumsal boyutu ile ele alınamaz. İnsan boyutuyla şiddet, kimi durumlarda haklı gösterilebilir. Arendt bunu, zor bir durumla karşı karşıya kalındığında, olayları düzeltme fırsatımız olduğu halde elden başka şey gelmemesi, yani çaresiz kalmamız durumunda şiddeti haklı gösterir. Çünkü şiddet Arendt için acıya karşı verilen otomatik bir tepki değildir. Eğer şiddet otomatik bir tepki olsaydı, insan olmanın anlamı onunla birlikte yitmiş olacaktı.

Sonuç olarak söylememiz gerekir ki, ona göre şiddetin birçok nedeni vardır. Ancak şiddet doğduğu nedenler ve doğurduğu sonuçlar bakımından ele alındığında gerçek anlamını bulacaktır.

KAYNAKÇA

- ARENDDT, Hannah.(1996) *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul
- ARENDDT, Hannah.(2000) *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul
- ARENDDT, Hannah.(1997) *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İletişim Yay., İstanbul
- ARENDDT, Hannah.(1996) *Totalitarizmin Kaynakları/1 Antisemitizm*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul
- ARENDDT, Hannah.(1996) *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul
- ARENDDT, Hannah (1968) *On Revolution*, The Viking Pres, New York
- ARİSTOTELES.(2002) *Politika*, çev. Mete Tuncay, Remzi Kitabevi, İstanbul
- BENHABİB, Şeyla.(1996)*Modernizm Evrensellik ve Birey*, Çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul
- BIRMINGHAM, Peg. (2006) *Hannah Arendt & Human Rights*, Indiana University Pres, Indianapolis
- CEVİZCİ, Ahmet. (2000) *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul
- COADY, C.A.J. (1996) “*Terörün Ahlakı*”, Cogito, Şiddet, Sayı 6–7, Kış-Bahar
- ÇİĞDEM, Ahmet (1997) *Bir İmkân Olarak Modernite*, İletişim Yay., İstanbul
- DÖNMEZER, Sulhi. (1996) “*Çağdaş Toplumda Şiddet Ve Mafia Suçları*”, Cogito, Şiddet, Sayı 6–7, Kış-Bahar
- DÜLGER, Volkan (2003) *Kitle İletişim Araçları ve Terörizm*
http://www.hukukcu.com/bilimsel/kitaplar/kitleiletisim_teror.htm#_ftn1
- FROMM, Erich. (2004)*Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum*, Çev. Necla Arat, Say Yay., İstanbul
- GİDDENS, Anthony.(1994) *Modernliğin Sonuçları*, Çev. Ersin Kuşdil, Ayrıntı Yay., İstanbul
- GIRARD, Rene. (2003) *Şiddet ve Kutsal*, Çev. Nemciye Alpay, Kanat Yay, İstanbul

- GÖKBERK, Macit. (2000) *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, 12. Basım, İstanbul
- KEANE, John.(1998) *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev. Bülent Peker, Dost Kitabevi Yay., Ankara
- KÖKNEL, Özcan. (2000) *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*, Altın Kitaplar Yay., 2. Basım, İstanbul
- MEGİLL, Allan. (1998) *Aşırılığın peygamberleri*, Çev. Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yay., Ankara
- ÖCAL, Seyran Basak.(2006) *Hannah Arendt'te Kamusal Alan Kavramının Epistemolojik Temelleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir
- PLATON. (2008) *Devlet*. Çev. Erhan Bayram, Metropol Yay., İstanbul
- RICHEs, David.(1989) *Antropolojik Açından Şiddet*, Çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul
- ROUSSEAU, J.J., (2004) *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çev. Nuri İleri, Say Yay., İstanbul
- THİLLY, Frank.(2002) *Çağdaş Felsefe*, Çev. İbrahim Şener, İzdüşüm Yay., 2. Basım, İstanbul
- TOKER, Nilgün.(2009) *Hannah Arendt Niye Feminist Olmadı*, Amargi Kadın Akademisi, (18.06.2009), <http://www.amargi.org.tr/?q=node/337>
- TOURAİNE, Alain.(2000) *Modernliğin Eleştirisi*, Çev. Hülya Tufan, Yapı Kredi Yay., 6. Basım, İstanbul
- TÜRKER, Yıldırım.(1996) “*Şiddetle Seviyorum*”, Cogito, Şiddet, Sayı 6–7, Kış-Bahar
- ÜNSAL, Artun.(1996) “*Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi*”, Cogito, Şiddet, Sayı 6–7, Kış-Bahar
- VASSAF, Gündüz.(2008) *Cehenneme övgü : Gündelik Hayatta Totalitarizm*, Çev. Zehra Gencosman, Ömer Madra, İletişim Yay., İstanbul
- YILMAZ, Zafer. (2007) *Hannah Arendt'te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan* (Yayınlanmamış Doktora tezi) Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum
- YÜCEL, Yonca Güneş. (2009), *Hannah Arendt Şiddet'ten Söz Etti*, (09.02.2009) http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=22043

ARENĐT'İN YAŞAMI VE ESERLERİ

Arendt, o zamanlar bağımsız bir şehir olan Aşağı Saksonya'nın Linden şehrinde (şimdiki Hanover'in bir parçası), seküler bir Yahudi ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi (1906) ve Königsberg (hayranı olduğu Immanuel Kant'ın şehri, bugünkü adı ile Kaliningrad) ile Berlin'de büyüdü.

Martin Heidegger ile birlikte Marburg Üniversitesinde felsefe çalışan Arendt'in onunla uzun, fırtınalı romantik bir ilişkisi oldu. Bu ilişki, Heidegger'in Nazi sempatisi yüzünden zaman zaman eleştirilmiştir. Heidegger'den ayrıldığı dönemlerden birinde Heidelberg'e taşındı ve orada varoluşçu felsefeci Karl Jaspers'in danışmanlığında Aziz Augustine'in düşüncesinde aşk kavramı üstüne bir tez yazmaya başladı.

Arendt'in tez çalışması 1929 yılında yayınlandı ancak 1933 yılında Yahudi olduğu gerekçesi ile gerekli hocalık niteliklerine sahip olmadığı belirtilerek Alman üniversitelerinde ders vermesi engellendi. Bunun üzerine Paris'e kaçan Arendt orada edebi eleştirmen ve Marxist gizemci Walter Benjamin ile tanışıp onunla dost oldu. Fransa'da kaldığı süre boyunca Yahudi göçmenlere yardım ve destek sağlamaya çalıştı. Ancak Fransa'nın II. Dünya Savaşı sırasında savaş ilan etmesi ve Alman askeri kuvvetlerinin Fransa'nın bazı bölgelerini işgal etmesi sonucunda Yahudilerin toplama kamplarına gönderilmesinden ötürü Fransa'dan da kaçmak zorunda kaldı. 1940 yılında Alman şair ve felsefeci Heinrich Blücher ile evlendi.

1941 yılında kocası ve annesi ile birlikte, ona ve yaklaşık 2500 Yahudi göçmene yasadışı vize veren Amerikalı diplomat Hiram Bingham IV yardımı ile ABD'ye kaçan Arendt New York'taki Alman-Yahudi topluluğun aktif bir üyesi oldu ve haftalık Aufbau için yazılar yazdı.

II. Dünya Savaşı bittikten sonra Heidegger ile ilişkisini sürdürdü ve Almanya'nın Nazilerden arındırılması etkinliklerinde onun lehinde tanıklık etti. 1950 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nin doğal vatandaşı ve 1959'da da Princeton Üniversitesi'ndeki ilk tam kadrolu kadın profesör oldu.

1975 yılında, 69 yaşında hayata gözlerini yumduğunda Annandale-on-Hudson, New York'ta kocasının uzun süre ders vermiş olduğu Bard Koleji'nin mezarlığına gömüldü.

Arendt'in eserleri iktidar, politikanın özneleri, otorite ve totaliterlik ile ilgilidir. Çalışmalarının çoğunda eşitler arasındaki kolektif politik eylem ile eşanlamli olan özgürlük kavramının doğrulanmasına odaklanmıştır

"Politikanın bittiği yerde özgürlük başlar" şeklindeki libertaryan var sayıma karşı çıkan Arendt, özgürlüğü kamusal ve birlikteliğe dair bir kavram olarak temellendirir, buna dair antik Yunan şehir devletleri, Amerikan kasabaları, Paris Komünü, 1960lı yıllardaki toplumsal özgürlük hareketleri ve başka alanlardan örnekler sunar.

En önemli eserlerinden biri *İnsanlık Durumu* (1958) olup, bu eserinde emek, iş ve eylem arasındaki farkları ve bu farkların yol açtığı önemli sonuçları kışkırtıcı şekilde ortaya koyar. Politik eylem teorisini bu eserinde iyice detaylandırır.

İlk büyük eseri olan *Totalitarizmin Kökenleri* isimli kitapta Komünizm ve Nazizmin kökenlerini ve bunlarla antisemitizm arasındaki bağlantıları incelemiştir. Bu kitabı epey tartışmaya yol açmıştır çünkü kimilerine göre bağdaştırılamayacak iki konuyu kıyaslamaya kalkışmıştır.

Daha sonra *Eichmann in Jerusalem* isimli kitaba dönüşecek Eichmann davasını The New Yorker dergisinde anlatırken kötülüğün temel ve kökten bir şey mi yoksa basitçe insanların banalitesinin -- sıradan insanların diğerlerinin emirlerine uyma ve eylemlerinin ya da eylemsizliklerinin sonuçlarını düşünmeksizin çoğunluk görüşüne itaat etmelerinin bir sonucu olup olmadığı sorusunu sormuştur.

Son kitabı *The Life of the Mind* öldüğünde yarım kalmıştır ancak günümüzde mevcut hali ile hala okunmaktadır

Yazarın ayrıca, *Geçmişle Gelecek Arasında* (1961) ve *Devrim Üzerine* (1968) isimli kitapları ve birçok makaleleri de vardır.

*Bu yazı, www.wikipedia.com kaynağından alınmıştır.

İNDEKS

A

<i>Animal laborans</i> _____	12
<i>Animal rationale</i> _____	11
<i>Antisemitizm</i> _____	30, 32, 71
Aristoteles	
Aristo _____	40, 43
Aydınlanma _____	14

B

Başkalaşma _____	22
------------------	----

C

Camus _____	23
Chesnais _____	37

D

Das Kapital _____	38
Descartes _____	50
Despotizm _____	57
<i>Differentia specifica</i> _____	11
Durkheim _____	16

E

Einstein _____	38, 39
Emperyalizm _____	34
Eylem ___ 8, 9, 10, 11, 16, 18, 25, 44, 45, 61, 75	

F

Faşizm _____	33
Freud _____	18, 39

G

Giddens _____	14, 15, 16, 17, 18, 19, 33
Gündüz Vassaf _____	31, 43

H

Habermas _____	17
Hane _____	3, 4, 10, 40, 41, 42
Heiddegger _____	23
Hobbes _____	56
Homo faber _____	11

İ

İrasyonalite _____	15
--------------------	----

K

Kapitalist _____	17, 18
Kapitalizm _____	14, 17
Kopernik _____	15

L

Lenin _____	38
Liberalizm _____	13

M

Mao _____	38, 57
-----------	--------

Marks

Marx _____	6, 7, 8, 11, 12, 17, 18, 24, 27, 57, 58, 59
Marksizm _____	56, 57
Milliyetçilik _____	30, 31, 32
Modern insan _____	12, 24, 27
Modernite _____	18
Modernizm _____	3, 13, 17, 24, 65
Monarşi _____	64

N

Nazi _____	32, 33, 74
Nietzsche _____	18, 24, 25

P

Platon _____	6, 7, 8, 10, 11, 41
Polis 3, 4, 5, 6, 7, 10, 26, 28, 40, 41, 42, 45, 55, 64, 67	

R

Rasyonalizm _____	15
Renaissance _____	14
Rousseau _____	27, 28

S

Sartre _____	58
Skolâstik _____	15
Sokrates _____	7, 8
Sosyalizm _____	58

T

Territorially _____	36
Tiran _____	26
Totalitarizm _____	25, 30, 31, 33, 62, 64, 65
Trenton _____	57

V

<i>Vita Activa</i> _____	8
<i>Vita negotiosa</i> _____	8

Y

Yabancılaşma _____	16, 26, 27, 28, 68
Yahudi _____	33, 74

Z

Zoon politikon _____	8, 43
----------------------	-------

ÖZGEÇMİŞ

- Adı Soyadı** : Filiz ALKAN
- Anne Adı** : Sevim
- Baba Adı** : Kadir
- Doğum Yeri ve Tarihi** : Karaman / 1981
- Lisans Eğitimi** : Pamukkale Üniversitesi
Fen Edebiyat Fakültesi
Felsefe Bölümü
- Mezuniyet Tarihi** : Haziran 2005
- Çalıştığı Kurum ve Görevi** : Özel bir dershanede felsefe grubu ve
rehber öğretmeni olarak çalışmaktadır.
- Yabancı Dili** : İngilizce