



T. C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ANABİLİM DALI

SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI



**HANNAH ARENDT'İN ÖZGÜRLÜK VE KAMUSALLIK
KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE DAYANIŞMA HAREKETİ
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

Merve Sinem SERİN

BURSA – 2019



T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
SİSTEMATİK FELSEFE VE MANTIK BİLİM DALI

**HANNAH ARENDT'İN ÖZGÜRLÜK VE KAMUSALLIK
KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE DAYANIŞMA HAREKETİ**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Merve Sinem SERİN

Danışman:
Funda GÜNŞOY

BURSA – 2019

T.C.

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Felsefe Anabilim Dalı / Ana sanat Dalı, Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı'nda 701543020 numaralı Merve Sinem Serin'in hazırladığı "Hannah Arendt'in Özgürlük ve Kamusal Kavramları Çerçevesinde Dayanışma Hareketi" konulu (Yüksek Lisans / Doktora / Sanatta Yeterlik Tezi / Çalışması) ile ilgili tez savunma sınavı, 02/10/2019 günü 13:30-14:30 saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin / çalışmasının başarılı..... (başarılı / ~~başarısız~~) olduğuna oy birliği..... (oy birliği / ~~oy~~ ekliği) ile karar verilmiştir.

Üye (Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu

Başkanı)

Doç. Dr. Funda Günsoy

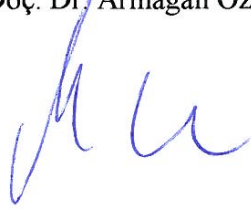
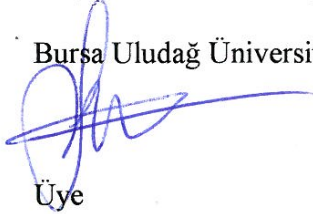
Bursa Uludağ Üniversitesi

Üye

Doç. Dr. Armağan Öztürk

Üye

Prof. Dr. Ogün Ürek



02.10/2019

Yemin Metni

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “Hannah Arendt’in Özgürlük ve Kamusallık Kavramları Çerçevesinde Dayanışma Hareketi” başlıklı çalışmanın bilimsel araştırma, yazma ve etik kurallarına uygun olarak tarafımdan yazıldığına ve tezde yapılan bütün alıntıların kaynaklarının usülüne uygun olarak gösterildiğine, tezimde intihal ürünü cümle veya paragraflar bulunmadığına şerefim üzerine yemin ederim.

02.10.2019



Adı Soyadı: Merve Sinem SERİN

Öğrenci No: 701543020

Anabilim Dalı: Felsefe Anabilim Dalı

Programı: Felsefe

Statüsü: Yüksek Lisans



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
YÜKSEK LİSANS/DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU

BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

felsefe

ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 02/10/2019

Tez Başlığı / Konusu: Hannah Arendt'in Özgürlük ve Kamusallık
Kavramları Gecerevşinde Dayanısma Hareketi

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarında oluşan toplam 101 sayfalık kısmına ilişkin, 02/09/2019 tarihinde şahsım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından (Turnitin)* aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan özgünlük raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 4 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- Kaynakça hariç
- 2- Alıntılar hariç/dahil
- 3- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Özgünlük Raporu Alınması ve Kullanılma Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre te çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Tarih ve İmza
02/10/2019

Adı Soyadı: Merve Sinem Sertin

Öğrenci No: 701543020

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Statüsü: Y.Lisans Doktora

Danışman
(Adı, Soyad, Tarih)

Doç. Dr. Funda GÜNŞOY

* Turnitin programına Bursa Uludağ Üniversitesi Kütüphane web sayfasından ulaşılabilir.

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: MERVE SİNEM SERİN
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe
Bilim Dalı	: Sistematik Felsefe ve Mantık
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: VIII + 101
Mezuniyet Tarihi	: 02 /10 / 2019
Tez Danışmanı	: FUNDA GÜNŞOY

HANNAH ARENDT'İN ÖZGÜRLÜK VE KAMUSALLIK KAVRAMLARI ÇERÇEVESİNDE DAYANIŞMA HAREKETİ

Bu çalışma, politika felsefesinin temel kavramları çerçevesinde Polonya Dayanışma Hareketi'ni analiz etmeye yönelik kavramsal bir arka plan oluşturmaya çalışmaktadır. Oluşturulmaya çalışılan kavramsal çerçeve, Hannah Arendt'in teorisine dayanmaktadır. Hannah Arendt ise geleneksel siyaset felsefesi kavramlarını analiz etmiş ve bu kavramları yeniden anlamlandırmıştır. Bu sayede yaşadığı çağa farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Arendt, geleneksel kavramları, tarihsel bir bakış açısıyla anlamlandırdığı için bu çalışmada öncelikle Arendt'in bakış açısıyla bir felsefe tarihi incelemesi yapılmıştır. Daha sonra ise Arendt'in hangi kavramlarla birlikte yeni bir politik teori oluşturduğu, teorisinin merkezine aldığı kavramlarla birlikte anlaşılmaya çalışılmıştır. Son olarak ise totaliter bir çağda yaşayan Arendt'in totalitarizme dair gerçekleştirdiği anlama çabasına dayanarak Polonya Dayanışma Hareketi ele alınmıştır. Bu hareketin ele alınış sebebi ise totaliter bir sisteme önemli bir karşı çıkış olmasından öte bu karşı çıkışın yeni bir kamusal alan ya da özgürlük imkanını ne ölçüde sağlayabildiğini tartışmaktır.

Anahtar Kelimeler: Dayanışma, Totalitarizm, Kamusal Alan, Özgürlük

ABSTRACT

Name and Surname	: MERVE SİNEM SERİN
University	: Bursa Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Philosophy
Branch	: Systematic Philosophy and Logic
Degree Awarded	: Master
Page Number	: VIII + 101
Degree Date	: 02 / 10 / 2019
Supervisor	: FUNDA GÜNŞOY

SOLIDARITY MOVEMENT IN THE FRAMEWORK OF THE CONCEPTS OF FREEDOM AND PUBLICITY IN HANNAH ARENDT

This study aims to provide a conceptual background to analyze the Polish Solidarity Movement within the framework of the basic concepts of political philosophy. The conceptual framework developed in this study is built on Hannah Arendt's theory. Hannah Arendt analyzed and reinterpreted the concepts of traditional political philosophy and gave them new meanings. In this way, she brought a new perspective to the era she lived through. Since Arendt makes sense of traditional concepts from a historical point of view, in this study, first of all, a historical study of philosophy from Arendt's point of view is given. Then, the concepts she employed in developing a new political theory are examined in conjunction with the concepts she placed at the center of her theory. Finally, based on Arendt's understanding of totalitarianism in a totalitarian era, the Polish Solidarity Movement is discussed. This movement is chosen not only because it was an important opposition movement against totalitarianism, but in order to discuss to what extent it was able to bring about a new public space and the possibility of freedom.

Keywords: Solidarity, Totalitarianism, Public Sphere, Freedom

ÖNSÖZ

Felsefe eğitimim boyunca, teori ile pratiğin arasındaki bağıın önemini anlamamı sağlayan ve kurduğu bağlantılarla bana farklı bakış açıları kazandıran, bu çalışmada ise sabırla beni yönlendiren, eleştiren ve desteğini esirgemeyen danışman hocam Sayın Doç. Dr. Funda GÜNSOY'a ; paylaştığım her taslağı okuyup yorumlayan, motivasyonumun düştüğü anlarda desteğini esirgemeyen Selin Uzunkonak GEÇİT'e; düzeltmeler ve sunmuş olduğı fikirleri için Meltem Nur ANGAY' a ve adını sayamadığım arkadaşlarıma ve aileme içtenlikle teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

	Sayfa
TEZ ONAY SAYFASI.....	ii
YEMİN.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

TARİHSEL SÜREÇTE İKTİDAR VE EGEMENLİK ANLAYIŞLARI

1. Modern Dönem Öncesi İktidar Anlayışı..... 8
2. Modern Dönemde İnsan Doğası Anlayışı ve Egemenlik 19
3. Machiavelli, Hobbes ve Rousseau'nun Egemenlik Anlayışı.....22

İKİNCİ BÖLÜM

AREN'DİN DÜŞÜNCESİNDE POLİTİKA İLE VAROLMAK

1. Özgürlük 39
2. Kamusalılık..... 41
3. Eylem ve Devrimler.....49

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TOTALİTARİZM VE DAYANIŞMA

1. Modern Dönem Eleştirisi.....	59
2. Antizemitizm, Emperyalizm, Totalitarizm.....	61
2.1. Hitler Döneminde Toplama Kampları.....	73
2.2. Stalin Dönemi ve Sonrası.....	76
3. Dayanışma Hareketi Öncesi Siyasi Durum.....	79
3.1. Dayanışmaya Doğru.....	81
3.2. Dayanışma'da Kilisenin Rolü.....	84
3.3. Dayanışma Hareketi.....	86
SONUÇ.....	93
KAYNAKLAR.....	97

GİRİŞ

Bireyin sahip olduğu, daha iyi bir yaşam arzusu, tarih boyunca insanın her alanda gerçekleştirdiği üretimlerin ya da inşa ettiği dünyanın temelini oluşturur. Politika teorileri de temelde, daha iyi bir toplumda yaşamının nasıl mümkün olabileceği tartişması etrafında şekillenir. Sahip olunan bu arzu doğrultusunda, felsefi alanda; eşitlik, özgürlük, demokrasi, oligarşi, kamusal alan, politik olan gibi pek çok kavram, farklı dönemlerde, farklı düşünceler doğrultusunda tanımlanmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada ise yaşadığı dönemin analizini yapmaya çalışan Hannah Arendt'in yeniden kavramsallaştırdığı çoğulluk, özgürlük, kamusal alan ve dayanışma kavramları çerçevesinde politikaya bakış açısı aktarılmaya ve anlaşılmaya çalışılmıştır. Arendt'in bu geleneksel siyaset teorilerinde var olan kavramları yeniden ele almasının sebebi, yaşadığı dönemle alakalıdır. Totaliter bir döneme şahitlik eden Hannah Arendt, kendi çağını analiz ederken hem geçmişe dönmüş hem de geçmişi eleştirmiştir. Bu nedenle bu çalışmada Hannah Arendt'in beslendiği Antik Yunan'ı ve aynı zamanda eleştirdiği modern dönemi Arendt'in düşünce çerçevesiyle bağlantılı olarak belli filozoflar kapsamında ele alınmaya çalışılmıştır.

Hannah Arendt, sadece dönemini analiz eden bir filozof olmamış aynı zamanda, daha iyi bir yaşamı mümkün kılmanın yolunu da araştırmıştır. Bu doğrultuda ise teorisinin merkezine eylem, özgürlük, sorumluluk gibi kavramları almaktadır. Özgürlük kavramı çerçevesinde daha çok Antik Yunan'dan beslenen Arendt, özgürlüğün modern dönemde hayatı güvence altına alma ya da insanın, bireysel olarak, rahatça yaşayabilme haline dönüşmesine karşılık, özgürlük kavramını tekrar politik alanın merkezine çekmeye çalışmıştır. Kamusal alanda, kolektif bir eylem biçimi, Arendt'in teorisinde hem iktidarı kurmanın hem de özgürlük alanının yeniden inşa edilebilmesinin yoludur.

Arendt'in düşüncesinde özgürlüğün yeniden inşa edilebilmesinin önkoşulu ise kamusal alanda sorumluluk duygusuyla birlikte hareket eden kolektif bir yapılandırma. Bu nedenle, bu çalışmada mümkün olduğunca, tarihsel

süreçte, kamusal alanın ne şekilde var olduğu ve zaman içinde nasıl evrimleştiği anlatılmaya çalışılmıştır. Modern dönemle birlikte önem kazanan kamusal alan kavramıyla birlikte insanlar arasındaki iletişimin ne şekilde mümkün olabileceği ya da insanların nasıl bir arada bulunabilecekleri önemli tartışma konuları haline gelirken Arendt için birlikte eylemenin de gerçekleştirilebileceği bir alanı temsil eder.

Kamusal alanda eylemek, Arendt'in teorisi için iktidarı da inşa etmenin bir yoludur. Ancak Arendt yaptığı kavramsal ayrımlarla birlikte iktidarı yeni bir egemenlik anlayışı çerçevesinde almaz ve modern döneme en sert eleştirilerini de bu yönde sunar. İnsanların birbirlerinin farklılıklarını gözeterek, şiddet eylemleri içermeyen birlikte hareket edebilmesi politika yapma olanağının sağlanması açısından önemlidir. Aynı zamanda bu şekilde bir eylem biçiminin nasıl bir özgürlük ortamı yaratabileceğini de onun geçmişe dair yaptığı analizlerle birlikte anlaşılmaya çalışılmıştır.

Öte yandan Arendt'in bu kavramlara yoğunlaşmasının temel sebebi, aslında kendi döneminde ortaya çıkmış bir yönetim sistemini, totalitarizmi anlama çabasıdır. Totalitarizmin nasıl işlediği, iktidarı elinde tutabilmek için hangi araçları kullandığı ise kamusal alanın, alışılmış iktidar biçim ve teorilerinin dışında nasıl yok olduğunu göstermek açısından önem taşımaktadır. O nedenle bu çalışma açısından totalitarizmin amacının ne olduğu ve sistemin hangi araçları kullandığı önemlidir. Totalitarizmi anlamaya çalışırken aslında Arendt'in tahayyülünü kurduğu bir dünyada, çoğulluğun, vita activanın, şiddete bakış açısının, kitleyi topyekün tahakkümle yöneten bir sistemden yola çıkarak nasıl kavramsallaştırdığını anlamaya çalışmak önem taşımaktadır.

Bu çalışmada totalitarizmi Arendt'in bakış açısıyla aktarmanın ve çözümlemenin bir başka amacı da sadece özgürlüğün politik alandaki yerini sorgulamak değil, ancak totaliter bir sistemde özgürlük olanağını da araştırmaktır. Her ne kadar totalitarizm hakimiyetinde Arendt'in teorisine uygun bir özgürlük olanağından söz etmek mümkün olmasa da, Sovyet Rusya'da totaliter dönemin sonuna doğru gerçekleştirilen bir eylemle Arendt'in teorisi tartışılmaya çalışılmıştır. Bu eylem ise totaliter dönemde Sovyet Rusya'nın uydu devleti olan

Polonya'da ortaya çıkan Dayanışma Hareketi'dir. 1980'nin sonlarına doğru gerçekleştirilen bu eylem Arendtyen anlamda bir eylem niteliği taşımakta mıdır? Dayanışma Hareketi, Arendt'in bakış açısından devrimci bir hareket midir? En önemlisi ise eylem, politik alanda bir özgürlük imkanı sağlamış mıdır ya da nasıl sağlamaya çalışmıştır? Bu sorular Arendt'in teorisinin pratik bir düzlemde ne kadar mümkün olup/olmadığı açısından gösterilmeye çalışılmasının temelini oluşturur. Nitekim Arendt'in, totalitarizm döneminde kötülüğe ortak olmamak için bir seçim yapmak yerine, seçim yapmadan sessiz kalabilmenin de kötülük yapmaktan iyi olduğunu ifade etse dahi, Polonya'daki Dayanışma Hareketi'nin totalitarizmin dağılma evresinde, harekete katılan insanların bu katılımı birlikte nasıl bir seçim yaptıklarını sorgulama da araştırmanın bir amacıdır.

Milyonlarca insanın parçası olduğu Dayanışma'nın, totalitarizmin sahip olduğu araçları ne şekilde yıkmaya başladığı ve kamusal bir alan imkanı da hangi mücadelelerle ve ne şekilde sağladığı da bu araştırmanın ortaya koymaya çalıştığı bir başka konudur. Bu anlamda Dayanışma, Arendt'in düşünceleri bağlamında uygun olan ve uygun olmayan yönleriyle tahlil edilmeye çalışılmıştır. Totalitarizme karşı verilmiş bir mücadelenin getirileri açısından bir çoğulluk alanı yaratabilme, kamusal alanda ifade imkanı ve böylece yeni bir özgürlük deneyimi imkanı da sağlaması açısından uygun bir tablo çizilmeye çalışılmıştır. Ancak öte yandan Dayanışma'nın çıkış noktasının Arendt'e göre yeni bir şey başlatmayı ya da eylemde bulunma olanağı çerçevesinde ne kadar mümkün olduğu da tartışılmaya çalışılmıştır.

Dayanışma Hareketi, Arendt'in düşünüş çerçevesinde sadece özgürlüğün bir imkanının olup olmaması değil aynı zamanda devrimci bir hareket niteliğinin de var olduğunu (ya da olmadığını) anlayabilmek açısından önem taşımaktadır. Çünkü Arendt'e göre yeni bir şey başlatabilme çabası aynı zamanda devrimci bir nitelik taşımaktadır. Bu devrimci niteliğin kendisi, eylemin tükenmeyeceği kolektif bir iktidarla varlığını sürdürebilmesi ve modern dönem iktidar anlayışına uygun yeni bir egemenlik kurmaması açısından önem taşımaktadır.

Modern dönemin siyasetinin merkezinde konumlanan şiddet ise sadece kamusal alanı yok etmemiş aynı zamanda totaliter sistemde bu şiddet, insanları

kimliksizleştirerek kendini var etmiştir. Bu nedenle modern dönem ve devrimler anlatılırken aslında Arendt için modern dönemde şiddeti meşrulaştıran teorilerin politik alanda yeri olmadığını da anlatılmaya çalışılmıştır. Nitekim bahsedilecek olan modern dönem filozofların teorileri ya da devrimlerdeki şiddet unsurunda da temele alınacak perspektif, Arendt'in anlatımına dayalı olacaktır. Aynı zamanda Dayanışma Hareketi'nin de şiddetle değil müzakere ile bir politik bir alanın nasıl yeniden sağlandığı açıklanmaya çalışılmıştır.

Arendt'in politik alanda insanın temel etkinlikleri üzerine kavramsallaştırdığı *vita activa* terimi iş, emek ve eylem üzerine kuruludur. Bu ayrımların çizgilerinin net olması, insanın kamusal alanın bir parçası yapan şeyi de güçlendirir. Bu anlamda modern dönemle başlayan ancak günümüzde de varlığını devam ettiren yabancılaşmanın ve insanın kendini bir eylem varlığı olarak neden gerçekleştiremediği açısından da bu insani etkinliklerin ayrımını bilmek Arendt'in politik alandaki varoluşun sebebidir.

Modern dönemle başlayan özgürlük anlayışının özel alana çekildiği ve devam ettiği günümüzde de, özgürlük tekrar kamusal alanda nasıl var olabilir? Bu tip bir özgürlük imkanı, insana kamusal alanda kendini ifade edebilme olanağı sağlar mı? Belli bir amaca yönelik gerçekleştirilen dayanışma eylemleri ne derece özgürleştirebilir? Bu sorular ise Arendt'in teorisinin pratik alanda tezahür edebilme imkanını araştırabilmek açısından önemlidir.

Arendt totalitarizm kavramını derinlemesine analiz etmiştir. Yahudi bir kimlikle beraber Hitler dönemi Almanyası'nda yaşamış olan Arendt, böyle bir sistemi politik olarak var olmanın insanın varoluşuna etkisinin önemini de göstererek açıklamaya çalışmıştır. Çünkü totaliter sistemler insanı sadece ötekileştirip, yalnızlaştırmamış insanın kimliğinden başlayarak bütün bir varlığını yok etmeye çalışmıştır. Bir başka deyişle, insanın yeryüzüne yabancılaşmasını bir adım öteye götürecek bir sistem oluşmuştur. Bu nedenle totalitarizme de sadece geçmişte yaşanan kötü bir dönem olarak değil, ancak insanın varoluşunun, politikayla olan sıkı bağını ve aynı zamanda özgürlük ve çoğulluk kavramlarının tekrar tekrar üzerine düşünülmesi imkanını yaratması açısından Arendt önemli bir yerde durmaktadır.

Çalışmanın ilk bölümünde Antik Yunan, Orta Çağ ve modern dönem siyasi anlayışlarına değinilmiştir. Tarih boyunca şekillenen yönetim anlayışlarının yanı sıra siyasi teorilerin temelini de oluşturan insan doğası hakkında da bilgi verilmiştir. Bu anlamda Arendt'in bakış açısından Antik Yunan'da politik olan ve kamusal alanın nasıl algılandığı ya da sağlandığı, dayanışmanın, politikanın temelinde nasıl bir rolü olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Orta Çağ'da ise kamusal alanın nasıl inançsal ritüellere bağlı bir alan haline geldiği aktarılmıştır. Daha sonrasında modern dönemde politik anlayışın nasıl değiştiğini anlayabilmek için insan doğası kurgusunun sözleşmeye dayalı yönetimde nasıl temellendirilmeye çalışıldığı açıklanmaya çalışılarak dönemin dönüm noktalarını temsil eden Machiavelli, Hobbes ve Rousseau'nun teorileri ele alınmıştır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise odak noktası, Arendt'in felsefesinde temele aldığı kavramlar olmuştur. Burada Arendt'in felsefi düşüncesinin merkezine aldığı özgürlük kavramı üzerinden, görüşlerine daha geniş kapsamlı olarak yer verilmeye çalışılmıştır. Özgürlük kavramı ele alınırken, bu kavramı daha iyi anlamak adına, kamusal alanın tarihsel süreçteki gelişimiyle birlikte Arendt'in düşüncesinde kamusal alanın neyi temsil ettiği açıklanmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda Arendt'e göre "İnsanın politik alandaki yeri nedir?" "İnsana ait temel etkinlikler nelerdir?" soruları cevaplandırılmaya çalışılırken, insanın kendini gerçekleştirmesinde temel olan eylem etkinliğinin politik alanda neyi ifade ettiği açıklanmaya çalışılmıştır. Öte yandan çoğulluğun oluşturduğu kamusal alanda eylemin özgürlük imkanını sağlamaya çalıştığı devrimlerin analizi, özgürlük- devrim ve dayanışma- çerçevesinde Arendt'in analizleriyle anlatılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise modern dönem gelişmelerinin etkisinin de inkar edilemeyeceği totalitarizm çağı ve bu çağın sonundaki Polonya Dayanışma Hareketi anlatılmıştır. Bu anlamda totalitarizme sebep olan unsurlar ve totalitarizmin kullandığı araçlar doğrultusunda, insanların tarihte ilk defa kimliklerinin de silindiği bir sistemin analizini yapan Arendt'in görüşleri aktarılmaya çalışılmıştır. Bu aktarım, Arendt'in totaliter devlet olarak tanımladığı iki lider, Hitler ve Stalin üzerinden, yapılmıştır. Arendt'in totaliter sistemi analiz edişinde ise insan doğasının yok sayılması büyük önem taşımaktadır. Öte yandan

öncelikle hak talebiyle başlayan bir hareketin ne şekilde siyasi bir politik eyleme dönüşebildiği Dayanışma Hareketi üzerinden anlatılmaktadır.

Topyekün tahakkümü, polis devletiyle birlikte kuran bir totaliter sistemde yeniden kamusal bir alan yaratılabilmesi mümkün müdür? Yaratılan kamusal alanda Arendt'in düşünceleri çerçevesinde bir özgürlük imkanından bahsetmek mümkün müdür? Bu soruların cevapları dağılmaya başlayan totaliter bir sistemle mücadele eden Dayanışma Hareketi ile tartışılmaya çalışılmıştır.



1. BÖLÜM

TARİHSEL SÜREÇTE İKTİDAR VE EGEMENLİK ANLAYIŞLARI

“Siyasi düşünce geleneğimiz tam olarak Platon ve Aristoteles’in öğretileri ile başlar (...).”¹ Kendini bir politika teorisyeni olarak tanımlayan Hannah Arendt, iki dünya savaşı ve devrimlerin yaşandığı bir çağa şahitlik eder. Bu çağda bir yandan yaşadığı çağı analiz ederken öte yandan siyasi düşünce geleneğiyle hesaplaşarak *politik olan* üzerine farklı düşünme olanakları yaratır. Geleneğin Platon ile başladığını ifade eden Arendt’e göre “Platonla birlikte, politika, filozof için insan yaşamının basit ilkel ihtiyaçlarıyla ilgilenen ve mutlak felsefi ölçütlerin uygulanması gereken bir alan haline gelir.”² Platon ideal devletini kurarken “iyinin nesnel ne ise o olduğunu kabul ediyordu; insanların bunu beğenip beğenmemeleri, veya onu istemeye teşvik edilip edilmeyecekleri, ayrı davaydı.”³ Başka bir deyişle idealar dünyasının ölçütleri bu dünyaya uygulanmalıydı ve siyasi alanda alınacak bütün kararları nihayetinde filozof vermeliydi. Arendt’e göre hakikatin ne olduğunu bilen, bütün düzeni ve kurumları buna göre belirlenmiş bir devlette politikadan bahsedilemez. Çünkü yurttaşlar için kendilerini ifade edebilecekleri ya da iletişime geçebilecekleri herhangi bir tartışma alanının da imkanı olamaz. Bunun sonucunda böyle bir yönetim biçimi, kamusal alanı dolayısıyla çoğulluğu ve eylemi ortadan kaldırmış olur.

1. Modern Dönem Öncesi İktidar Anlayışı

Platon’un yazmış olduğu diyaloglar Sokrates’in idamından sonra başlar. Sokrates’in poliste girdiği diyaloglar ise kamusal alanda gerçekleşir. Bu kamusal alan aynı zamanda çoğulluğun imkanının olduğu bir politik alandır. Sokrates

¹ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener- Onur Eylül Kara, 6. b., İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2017, s. 39

² Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, 2. b., İstanbul: Metis Yayıncılık, 2016, s. 55

³ George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi- Eski çağ Orta Çağ*, çev. Harun Rızatepe, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1969, s.42

diyaloglarını gerçekleştirirken “doğurtma” yönetimi uygular ve hakikate yönlendirme yapmaya çalışsa da hakikate ulaşma noktasında bir kesinlik payı yoktur. Sokrates için önemli olan “ (...) herkesin doxa’sı içindeki hakikat payını görmek, kanaatimiz içindeki hakikati hem kendimize hem de başkalarına açımlayacak biçimde söze dökmektir.”⁴ Platon’a göre ise böyle bir hakikat alanından bahsedilemez. Ona göre hakikat, biricik ve değişmezdir. O nedenle felsefenin amacı da bu hakikatlere ulaşmaktır. Platon’a göre böylelikle Sokrates’in ölümüne sebep olan ikna ile felsefe yöntemi son bulacak kesinlikli ve gerçekliğin özüne hitap edecek hakikatler felsefenin uğraş alanı olacaktır.

Platon’un içinde bulunduğu felsefe anlayışı onun hakikatlere tabii olan bir devleti de teorileştirmesine sebep olmuştur. Platon’un devletinin polisle olan ortak yanı -ya da modern döneme kadar sürecek olan anlayış- organik bir devleti temsil etmesidir. Platon için insan var olduğu sürece devletin de varlığı gereklidir. Bunlar birbirinden ayrı düşünülemez olgulardır. Ancak farklı yönetim biçimlerinden ayrı olarak Platon, iktidarın sahibi olarak filozof-kralı en başa koyar. Bunun sebebi ise hakikati bilen ve hakikatle devleti yönetecek birinin başta olması gerekliliğidir. İyi bir devlet, ebedi hakikatlerle ancak *iyi* olarak yönetilebilir. Yani Platon için hakikat üzerine düşünmek, yaşamının en iyi yolu olarak sunulur. Hakikatlere ise akıl yoluyla ulaşan filozof, bu nedenle, en iyi yönetici olacaktır. Tefekkürün politik alanda tezahür etmesinin başladığı nokta Arendt’e göre bu noktadır. Filozof-kral devletin mutlak ölçütleri olan, *iyi ideasının* bilgisiyle birlikte yurttaşlarını yönlendirir.

Platon’un oluşturduğu bu devlet sistemi, kendi yaşadığı dönemin sorunları için ya da Atina demokrasisinin krizlerine bir çözüm olarak tasarlanır. Yani demokratik bir sistemi terk ediş ve her şeyin en “iyi”sini bilen bir kralın olması, ona göre, krizleri çözümlenmenin bir yoludur. Ona göre bir toplumda her insan tek tek hakikatin bilgisine sahip olamaz bu nedenle neyin hakikat ya da neyin aldatıcı olduğunun da farkına varamaz ve aynı nedenle hakikati akıl yolu ile bilen bir kral herkes için en iyi rehber konumunu alır. Burada “iyi” olanı ya da “iyi ideasını” biraz daha açmak gerekebilir. Platon için ruhlar bu dünyaya gelmeden önce

⁴ Berktaş, Dünyayı Bugünde Sevmek, s. 123

aslında ideaların bilgisine sahiplerdir ancak ruhlar bedenlerde konumlandıkça bu bilgilerin anımsanması gerekir ve her bedende bu gerçekleşemez. İdealar bir varlık değil, fenomenlerin özü ya da ne ise o olan şeylerdir. Bu nedenle, sadece hakikatin bilgisine sahip olabilenler, her şeyin ölçüsüne sahiptir. “Ve filozof, hakiki varlığı bilen tek kişi olduğu için herkese yükümleyici bir eylem içeriği getirebilir.”⁵ Bir başka deyişle kral herkesin tek tek kapasitesini ya da ölçüsünü bilmeli ve ona göre konumlandırılmalıdır. Böylece sadece mutlak bir bilgi sahibi değil aynı zamanda etik olarak erdemlere ya da “iyi ideasına” uygun olarak da davranmış olacaktır.

“Arendt’e göre, politikanın zengin ve çok boyutlu yaşamını tek boyutlu bir egemenlik ilişkisine dönüştüren Platon’dur.”⁶ Platon kurduğu devlet düzeninin yönetimini her alanda yöneten- yönetilen ilişkisi içinde inceler. Aslında bir nevi polisin özel alanda gerçekleşen yönetimini bütün bir devlet için tasarlamıştır. Ona göre yönetilenin bir işi yapması için düşünmesi gerekmez çünkü zaten yönetilen en doğru kararı verecektir. Arendt’e göre böylelikle polisin sahip olduğu çoğulluk alanı ortadan kaldırılmış olur. Buna karşı Arendt’in kendi politik görüşüne daha yakın bulduğu “(...) Sokrates, “hayret” yetisini insan ilişkileri alanına konumlandırır. Bu ayırt edici biçimde insani hayret duygusu, mucize karşısında sözsüz kalmak ya da salt görüş bildirmekte değil, mucizenin kendilerine ve birbirlerine nasıl göründüğünü sorgulamak için bir araya gelmiş eşit/akran bireylerin benzersiz tartışmasında ifadesini bulur. Bu şekilde başkalarıyla bir araya gelmek, hem felsefesi hayrete, hem de otantik politik toplumun çoğulluğuna sadık bir politik yaşam biçimidir.”⁷

Platon’la birlikte başlayan, tefekkürün politik alan içine alınması ve dolayısıyla *politik olanın* da anlamını yitirmeye başladığını düşünen Arendt, politik alanın korunduğu bir alan olarak *polis* yapılanmasına ve Aristoteles’in teorilerine yönelir. Arendt’e göre “(...) Klasik dünyanın *polis*’i üzerine düşünmek ona özgürlük, eylem ve kamusal alan kavramlarını teorik olarak yeniden

⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, 2.b., İstanbul: Say Yayınları, 2010, s.85

⁶ Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s.119

⁷ A.g.e., s.124

tanımlama olanağı vermesi bakımından önem taşır.”⁸ Polis üzerine düşünürken ise polisin birebir kurumlarını ya da işleyişini övmez ancak özgürlük, eylem, kamusal alan gibi politikanın temel sorunları üzerine düşünür. Antik Yunan’ın işleyişine bakıldığında devletin herhangi bir kurucu güce dayandırılmaması tamamen doğal bir şeydir. Bu anlamda Aristoteles’e göre polis, farklı siyasi yapıları içinde barındıran, insan doğasına uygun bir oluşumdur. Aristoteles’in bahsettiği doğaya uygunluk, bir şeyin doğasından bahsederken bu herhangi bir şeyin ne olması gerekiyorsa onu gerçekleştirmeye çalışması olarak anlaşılmalıdır. Doğal bir ereksel nedendir ve hem canlılar hem de doğal bir oluşum olan toplum da aynı şekilde ereğini gerçekleştirmelidir. O şeyin doğasına uygun hareket etmek ereği gerçekleştirmek için öncül koşuldur.

Aristoteles için ise varlığın özünde bir “iyi” bulunur ve bütün canlıların eylemde bulunmalarının temeli bu ereğe doğrudur. Bu erek ise insan için mutluluktur. Bu mutluluğa ulaşabilmek için ise insanların temelde erdemlere göre eylemesi gerekmektedir. Bir başka deyişle Aristoteles’e göre doğal olarak iyi ya kötü olarak nitelendirilecek bir şey yoktur. İnsanın içinde bulunduğu durum ve erdemlere göre olan eylemleri onu iyiye ya da kötüye doğru yönlendirmektedir. Erdemlerin gerçekleştirilebilmesi için insanlar polisler ya da kentlere muhtaçtır. Bu nedenle polis ya da devlet doğal bir zorunluluk halindedir. Nitekim siyasal yaşam böylece bir zorunluluk halini almış olur. Böylece insanların hayvanlardan ve cansız varlıklardan ayırıcı olan akıl ve konuşma yetilerini kullanabilecekleri ve “iyi” ye doğru yönelebilecekleri bir alan yaratmış olurlar.

Aristoteles’in *iyi* anlayışı Platon’dan farklı olarak bir ideadan gelmez. Dolayısıyla insanlar için de sadece belli başlı ve önceden belirlenmiş yapılması gereken görevler yoktur. Dolayısıyla politik alanda da yukarıdan gelen bir emir-komuta zinciriyle birlikte iyi bir devletin inşa edileceği iddiası da yoktur. Burada ereksel davranma insanın iyiye doğru yönelmesi ve ona uygun davranmasıyla gerçekleşir. Aristoteles, insan için iyi olanı yani insanın içinde bulunan ereğe yönelimini şu şekilde tanımlar: “Yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için

⁸ A.g.e., s.44

tercih etmiyorsak, (çünkü bu şekilde sonsuza gider, dolayısıyla arzumuz boş ve boşuna olur) bunun iyi ve en iyi olacağı açık.”⁹ Bu anlayışla birlikte insanın yapması gereken en önemli şey ise yükümlülük ve yeteneklerinin farkında olup ona göre bir yaşamı seçmekle kendi ereklerini gerçekleştirmeleridir.

Bahsedildiği üzere, Antik Yunan’da insan doğası anlayışı aslında politikanın bu anlayış üzerinden şekillenmeye başladığı dönemi de temsil etmektedir. İnsanlar erdemlerine göre yöneten- yönetilen olarak dünyaya gelirler ya da eğitimle ehlileştirilebilirler. İnsanların sahip oldukları ya da sonradan eğitimle de sahip olunabilecek erdemlere göre bir devlet sisteminin oluşması gerektiğini düşünen Platon ve Aristoteles bu düşüncenin önemli örneklerini yansıtmaktadır. Platon’un devleti tesis ediş biçiminden de anlaşıldığı üzere insanlar bu dünyaya gelirlerken var olan idealardan ne kadar pay aldıklarına bağlı olarak özsel bir değere sahip olurlar. Nitekim Antik Yunan’ da toplum; aristokratlar, halk ve köleler olmak üzere üç farklı yapıdan oluşur. Bu yapıda halk ve aristokratlar boş zamanlarda agora denilen sosyal alanlarda polisin durumunu tartışmak üzere toplanır. Fakat kölelerin siyasi alanda herhangi bir yeri yoktur. Platon ve Aristoteles için bu yapılanma tamamen doğaldır. Ancak her ne kadar insanların belli yeteneklere yatkınlığı olsa da her ikisi için de eğitimle birlikte daha iyi hale getirilebilme durumu söz konusudur. Nitekim Platon’a göre verilen eğitimle birlikte kimin yöneten ya da kimin yönetilen olduğu belirlenebilir. Eğitim insanın iki özü olan iyi ve kötüden hangisine daha meyilli olduğunu da açıkça ortaya koyar. Böylece herkes kendi doğasına uygun işlerle ilgilenebilir. Bu anlamda Platon’un Aristoteles’e göre insan doğasını daha sabit olarak gördüğü açıktır. Ancak yine de oluşturduğu sistemin temeline adalet ideasını koyan Platon için insan doğası seçimleriyle ya da özülle kötü olana her zaman için daha yatkındır. Bu nedenle kurallar bütününe ihtiyaç vardır. Ve ona göre “toplumu

⁹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, 7. b., Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2007, s. 9-10

yapan, insanın tek başına kendi kendine yetmemesi, başkalarını gerekmesidir.”¹⁰

Devlet de aynı şekilde insanın doğasına uygun olmasının dışında aynı zamanda insanın toplumsal bir varlık olmasından dolayı vardır. Aristoteles devleti şu şekilde tanımlar: “Bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da en yüksek iyiyi amaç edinecektir. Bu bizim devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne siyasal diyoruz.”¹¹ İnsanlar bu topluluğun içinde doğal olarak var olur. Aristoteles’e göre;

“(...) İnsan arının ya da topluluk halinde yaşayan başka herhangi bir hayvanın olmadığı anlamda siyasal bir hayvandır. Doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz; insanı siyasal bir hayvan yapmak amacıyla da bütün hayvanlar arasında yalnızca ona dili anlamlı konuşma yetisini vermiştir.”¹²

Bu nedenle insan kendini toplumun ya da polis dışında var edemez. Ona göre; “Devlet dediğimiz birliğe katılma yeteneği bulunmayan herhangi bir varlık, örneğin sessiz bir hayvan ya da (...) yetkinlikte kendi kendine yeten ve devlete hiçbir gereksinmesi olmayan bir varlık (örneğin, bir tanrı) bunlar devletin birer parçası değildir.”¹³

Doğal olan devlet anlayışının hakim olduğu bu dönemde yurttaşların belirlediği yöntem ve koşullarla şekillenen farklı yönetim biçimleri hakimdir. Yurttaş, Aristoteles’e göre, belirli bir ülkede yaşayan bir insan değildir. Yapılan "mahkemeye gidip dava açabilenler" genel tanımı da yurttaşlık için gerekli tanımlamayı sağlayamaz. Yurttaşın tanımı: "bütün ötekilerden etkinlikle ayıran Yargıya ve Yetkeye katılması, yani yasal, siyasal ve yönetsel görevler almasıdır." Yargıya ve yetkeye bir insanın katılabilmesi için asker, din adamı ya da yargıç olması gerekir. Bir bütün olarak polis, gerçek parçalarını oluşturan kesim budur. Geri kalan meslekler yurttaşlık için gerekli nitelik ve zamana sahip

¹⁰ Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M.Ali Cimcoz, 20.b., İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010, s.54

¹¹ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, 20.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018, s. 9

¹² A.g.e., s.12

¹³ A.g.e., s.13

olamayanlardan oluşur. Yapılan bu yurttaşlık tanımı anayasalarla belirlenen ya da anayasaya uyan topluluğu anlatır. Arendt'e göre modern dönemin en önemli eksikliklerinden biri de yurttaşlığın artık unutulmuş olmasıdır. Bu nedenle Antik Yunan'a geri döndüğü noktalardan biri de yurttaşlık kavramıdır.

Devletin iyiliği ise aynı şekilde anayasalara bağlıdır. Bu bağlamda Aristoteles "doğru" anayasalardan ya da herkesin ortak iyiliğini amaçlayan anayasalardan bahseder. Buradaki anayasalardan anlaşılması gereken şey esasında farklı otorite biçimleridir. O'na göre doğru anayasalara verilen adlar şunlardır; I "Ortak iyiliği amaçlayan bir kişinin yönetimi- Krallık; II bir kişiden çoğunun ama bir azlığın yönetimi- Aristokrasi; III Bütün topluluğun iyiliği için yurttaşların hepsinin uyguladığı- Siyasal yönetim (politeia)."¹⁴ Bu anayasalardan sapmaları ise krallıktan tiranlık, aristokrasiden oligarşi ve çokluğun anayasal egemenliğinden demokrasi olarak sınıflandırmıştır. Aristoteles devletin ya da yasaların *iyi* olana yönelmesinden ya da yönetimler arasındaki sınıflandırmayı yaparken de aslında yine aynı şeyden yani doğasında bulunan ereğine olana yönelmesinden bahseder.

Aristoteles'in kuramında insanın mutluluğa yönelen erdemli yapısının temelinde hem insanın özsel varlığına bağlı olarak hem de poliste yaşamı mümkün kılabilen bir kavram üzerinde durur. Bu kavram ise *philia* ya da arkadaşlık kavramıdır. "Philia, sitede yurttaşlar arası ilişkinin adı olarak, diyalog, eşitlik ve saygı gerektirir. Arkadaşlığın temel karakteristiği, sevgi ve dikkatin, sempati ve moral saygının, tarafların bireysel otonomi ve güçlerini ortadan kaldırmaksızın burada bir araya gelmesidir."¹⁵ Platon'un ele aldığı arkadaşlığı daha felsefi temelde ve toplumsal olarak işlemiştir. Platon'un Lysis diyalogunda dostluğun olup olmadığını ve hangi durumlarda dost denilip denilemeyeceğini ölçmeye çalışırken tam olarak bir sona varılmasa da diyalog genelde dost-düşman, seven-sevilen ayrımı üzerinden tanımlanır. Burada bariz bir ayrım vardır ki Platon insan doğasının özünde varsaydığı kötülüğe yatkınlık, dost tanımında da

¹⁴ Aristoteles, *Politika*, s. 98

¹⁵ Nilgün Toker, "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk ve Yurttaş Sorumluluğu", *Birikim Dergisi*, 24 Aralık 2006, <https://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/1004/hannah-arendt-te-politik-sorumluluk-ve-yurttas-sorumlulugu#.XWaYuOgzZEE>

ortaya şu şekilde çıkar: “Gerçek dost ise, bambaşka bir şeydir ve daha önce kanıtladığımız gibi bir düşmandan dolayı dosttur; ama demin söylediğimize bakılırsa, düşman ortadan kalkarsa o da dostumuz olmaktan çıkacak.”¹⁶ Aristoteles ise bu kavramı daha detaylı olarak ele alıp politik alanla olan bağı güçlendirir. Aristoteles, insanın mutlu olabilmesi için dostlarının olması gerektiğini vurgularken bunun, yarara dayalı olan dostluklardan değil ancak erdeme dayalı dostluklardan oluşabileceğini ifade eder. Dostluğun gerekliliğini ise iyi kavramı etrafında şu şekilde değerlendirir: “Oysa dışa ait iyilerin en büyüğü dostlar olsa gerek, iyi davranmak ve iyilik görmek daha çok bir dostun görevi ise, iyilik etmek iyi kişinin, erdemin niteliği ise; dostlara iyilik etmek yabancılara iyilik etmekten daha güzelse, erdemli kişi iyilik edeceği kişilere gereksinim duyacaktır.”¹⁷

Erdemli bir insan, Aristoteles’e göre dostuna, kendine davrandığı gibi davranır. Bu nedenle insanlar dostlarıyla birlikte düşünme ve eyleme yetilerinde iyi olana yönelebilirler. Dostluk kavramının bu kadar felsefi alt yapıda olmasının sebebi ise şüphesiz ki Antik Yunan’ın sahip olduğu kamusal alandır. Dostluk üzerinden oluşturulan ağ polis’in nasıl bir kolektif yapıda olduğunu da vurgulamıştır. Aristoteles’e göre, “dostluğun devletleri ayakta tuttuğu, yasa koyucuların adaletten çok onun üzerinde durdukları görünüyor: Nitekim, fikir birliği dostluğa benzeyen bir şey; özellikle bunu gözetiyorlar, düşmanı olan anlaşmazlığı da olabildiğince uzak tutmaya çalışıyorlar.”¹⁸ Bu nedenle aslında erdemli insanların kuracakları dostluklar, devletin de ilişkilerini yansıtıyor. Bunda tabii ki özgür olan insanların agorada polis’in güncel durumunu tartışmasının yani bir ifade alanı olabilmesinin ve polis’in temelinin de burada şekillenmesinin önemi büyüktür. Aristoteles’e göre, bu kolektif yapılanmanın tersi olarak ise “(...) yalnız yaşayan bir insan en bariz ahlaki iyilerden birinden, bir şehir devletinde ya da bir cemiyet içinde yaşamdan mahrum olacaktır.”¹⁹

¹⁶ Platon, *Diyaloglar, Lysis*, çev. Tanju Gökçöl, 7. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010, s. 383

¹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, s.188

¹⁸ A.g.e., s.155

¹⁹ Charilaos Platanakis, “Aristotelesçi Arkadaşların Zorunluluğu” çev. Refik Güremen, *Cogito Dergi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları S.77, 2014. S. 277

Aristoteles'e göre insanın daimi olarak bencillikten uzaklaştıran erdemli ve iyiye yönelik davranışları, ahlaki olarak bir başkasına karşı sorumluluğu temsil eder. Bu sorumluluğun insanlar arasında ise var ettiği şey, dayanışmadır. Sorumluluk burada sadece dostuna değil aslında bütün bir insanlığa karşı duyulan sorumluluk halidir. Bu sorumluluğa sahip olabilme yetisinin mümkün kılındığı tabaka ise Antik Yunan söz konusu olduğunda sadece özgür olan insanlardır. Aristoteles polisi düşünerek ve polise yönelik bir sorumluluktan bahsetmiştir. Daha sonrasında ise Arendt, sorumluluğu, bütün bir insanlığa karşı olarak değerlendirmiş ve İkinci Dünya Savaşı sırasında yapılan kötülöklere ve insanların sonrasında gelişen kayıtsız tepkilerine yönelik analizini derinleştirmiştir. Arendt'e göre aslında Aristoteles gibi bunu kolektif bir yükümlölük olarak değil ancak bireysel alana indirgeyerek yapmıştır. Ancak Antik Yunan'a dönülecek olursa nasıl ki erdemlere dayalı bir dostluk geliştiriliyorsa bu dostluk aynı şekilde bir dayanışmayı da zorunlu kılar. Dayanışmanın getirisi bir yarar olsa da çıkış noktası bir yarar değildir. "Dayanışmanın temelinde şu ilke yatar gibidir: birinin başarısızlığı bir başkasının başarısını sağlamaz ya da birinin başarısı bir başkasının başarısızlığını gerektirmez."²⁰ Böylece dostlukla başlayan toplumsal ağ kendini sorumlulukla şekillendirir ve dayanışmayla da güçlendirir. Bu bakış açısıyla birlikte daha sonra evrilsede politik alanda dayanışmanın temellerinin atıldığı ifade edilirse yanlış olmaz.

Her ne kadar Arendt, çoğunlukla modern dünyaya eleştirel bir bakışla birlikte Antik Yunan'a dönse de tarihsel süreci daha iyi gözlemleyebilmek açısından Orta Çağ'da da nasıl bir insan doğası ve yönetim anlayışının hakim olduğuna bakmak gerekmektedir. Orta Çağ döneminde Platon ve Aristoteles'in düşüncelerinden yola çıkarak Hristiyanlık anlayışı ile harmanlayan iki filozofun düşüncelerinden bahsedilecektir. Bunlar Aqıunolı Thomas ve St. Augustine'dir. Bu iki düşünürde aslında Orta Çağ batı felsefesine dair bir öngörü kazandırabilir. Ancak daha önemlisi Arendt açısından bu çağda politik bir alanın nasıl gerçekleşip/gerçekleşmediğine bakabilmektir.

²⁰ Afşar Timuçin, "Dayanışma ve Sorumluluk", *Felsefelogos*, İstanbul: Bulut Yayınları, S. 14, 2001, s.8

Roma döneminde, Hristiyanlığın yeni kabul edildiği zamanda Platon'un düşüncelerinin izlerini taşıyan ve dönemini derinden etkileyen kuramın temsilcisi St. Augustinus olmuştur. Aynı zamanda Arendt'in tezine konu olmuş olan St. Augustinus, Orta Çağ'ın en büyük problemlerinden biri olan kötülük problemini ele almıştır. Kötülük problemi konusunda Augustinus'un dayandığı temel, aslında dünyada iyiliğin de kötülüğün de bulunduğu ancak Tanrı'nın iyi olanı emretmesi halinde bile insanın sahip olduğu özgür irade ile kötülük yapabilme kapasitesinin daha yüksek olması üzerinedir.

St. Augustinus, insanın, tam da dünyadaki kötülükten ve sahip olduğu özgür iradede dolayı devlete ihtiyacı olduğunu söyler. Ona göre "insan doğası iki cephelidir: onda hem beden hem de ruh vardır, bundan dolayı da hem dünyanın hem de Ulvi Kent'in vatandaşıdır."²¹ İnsan doğasının dünyadaki görünümü çıkar, şehvet ve kötülükler üzerine tanımlanır. Ulvi Kent ya da Tanrı Kent'i ise barışın sağlanabileceği yegane yerdir. Augustinus'un insan doğası anlayışını oluşturmasında Hristiyanlık öğretisindeki Düşüş hikayesinin de etkisi büyüktür. Cennetten kovulmuş olan insan, dünyaya düştüğünden beri güvenilirmez olarak adlandırılır. Bu insanları dizginlemek için ise devlet kurumu gereklidir. Ancak dünya devleti olarak nitelendirdiği kurum iyiliğin bir temsili olamaz. Ona göre iyiliğin temsil edildiği kurum Tanrı Devleti'ndedir. Tanrı'nın devleti hiçbir zaman kilise olmasa da St. Augustinus'ta kilise ve devleti ayrı iki otorite olarak kabul etmiştir. Hatta devletin, kilisenin dünyadaki işlerini halleden bir kurum olarak görülmesinin yolunu açmıştır.

Her ne kadar Hristiyanlık öğretisinin etkisi ağır gelse de insan doğasındaki kötülüklerle olan meyli dizginleyebilmek için oluşan devlet ihtiyacında Platon'un izlerine rastlamak mümkündür. Ancak yine de Augustinus, rasyonel olarak ya da akıl yoluyla bir temellendirme yapmamış ancak insan iradesini yönetimin temeline almıştır. Böylelikle artık bir yanda akıl bir yanda irade vardır ve iradenin referansı rasyonel bir zeminde temellenmez.

²¹ George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi- Eski çağ Orta Çağ*, s.185

Bir başka Orta Çağ düşünürü olan Aquinolu Thomas'ın ölümünden sonra aziz ilan edilmesi ve hatta bir süre sonra Katolik Kilisesi için teorisinin vazgeçilmez hale gelmiş olması çağını derinden etkilediğinin kanıtı niteliğindedir. Antik Yunan düşünürlerinin batıda tekrar okunmaya başlandığı bu dönemde Aquinolu Thomas'ı etkileyen isim Aristoteles olmuştur. Aristoteles ile Hristiyan düşünceyi sentezlemeye çalışan Thomas, Aristoteles'in ötesine geçerek devlet ile kilisenin de düşüncelerini sentezlemeye ve iki tarafın birbirine bağımlı olduğu politik bir model sunmaya çalışmıştır.

Thomas tıpkı Aristoteles gibi her şeyin bir amacının olması gerektiğini düşünür. Ona göre dünyada mevcut her şeyin bir amacı vardır ve o amaca ulaşıldığında ya da mevcut potansiyeller kendini gerçekleştirdiklerinde mükemmel ulaşılmış demektir. Yine Aristoteles'te olduğu gibi her şeyin hedefinin mutluluk olduğunu ve her şeyin buna doğru meyilli olduğunu kabul eder. Ancak Thomas'a göre "her mümin için en büyük mutluluk kaynağı Tanrıdır."²²

Aquinolu Thomas'a göre insanın doğası yine Tanrı ile olan ilişkisinde ortaya çıkar. İnsan, akla ve ruha sahip olması dolayısıyla Tanrı'ya en yakın varlıktır. Bu nedenle dünyadaki bütün diğer varlıklardan daha üstündür. Ancak yine de erdemli olabilmek ve Tanrı'ya yakınlaşabilmek için insanın var olduğu doğada çabalaması gerekmektedir. İnsan doğasına dair yaptığı "tasarının temelinde amaçlılık, bir amaca hizmet etme ilkesi vardır, çünkü insanın bedensel doğası yanında bir de onu Tanrı ile hısım yapan ussal ve manevi nefsi vardır."²³

İnsan, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi doğası gereği hem toplumsal hem de siyasal bir canlıdır. Birey bu canlılığın bir parçasıdır. "İnsan sosyal bir canlı olduğuna göre, toplum doğaldır zira insan için mutluluğu aramak da doğaldır. Dolayısıyla insanı bu düzleme getirmek iki toplumun işidir: dini ve siyasi (civil). Siyasal toplumun üyeleri de Hristiyanlardır ve birbirleriyle ilişkili iki kamusal otoriteye tabiidir: kilise ve devlet. Kurtuluş sadece insanlar hem (seküler bir

²² Donald G. Tannenbaum, *Siyasal Düşünce Tarihi*, çev. Doç. Dr. Özgüç Orhan, 11. b., Ankara: BB101 Yayınları, 2018, s.126

²³ George Sabine, *Siyasal Düşünceler Tarihi- Eski çağ Orta Çağ*, s.246

otorite tarafından) düzgün bir şekilde yönetildikleri hem de kilise tarafından yönlendirildikleri zaman mümkün olabilir. Bu otoritelerden seküler olanı insanı doğal gayelerine yöneltir.”²⁴ Thomas’ın kurduğu bu toplumsal yapı ve kurumların hepsini doğal bir bütünün parçaları gibi düşünmek gerekmektedir.

Orta Çağ’ın genel olarak ikili bir egemenlik anlayışının üzerinden şekillendiği net olarak ifade edilebilir. Antik Yunan düşüncesiyle benzer olarak devletin gerekliliği üzerine kurulan organik anlayış süregelmektedir. Bir başka deyişle, devlet bu dönemde de aile gibi birbirinden ayrılamayan bir bütünün parçaları olarak düşünülebilir. Ancak Antik Yunan yapılanmasından farklı olarak Orta Çağ’da, Hristiyanlık öğretilerinin ağır basmasıyla birlikte, iyi yaşamın, akıl yoluyla erişilen erdemlerle sağlanmaya çalışılması yerine, Orta Çağ’da inançla ya da iradeyle gerçekleştirilecek bir yaşamın mümkün kılınmaya çalışıldığı açıktır. Bununla birlikte insanın mutluluğa kavuşabilmesinin yolu Tanrı’nın emirlerine itaattir. Sadece kent- devletlerinden kopuş değil ötesinde ikili bir egemenlik sistemine geçilmiştir. Bu sistemde ise gittikçe yetkinleşen kurum Kilise olmuştur. Böyle bir atmosferin hakim olduğu bu çağda ise Arendt’in görüşleri çerçevesinde bir politik alan sunmak mümkün değildir. Öncelikle iradenin ya da imanın akıldan yetkin sayıldığı bir yaşayış biçimi Arendt’in tanımını yaptığı anlamda bir kamusal alan sunamaz. Hristiyanlık öğretilerinin hayatın her alanına işlemesi ise Antikitede görülen çoğulluk alanını da yok etmiştir. İnsanlar her ne kadar birlikte bir şey yapabilme yetisine sahip olsa da bunu Arendt’in özgürlük anlayışından çok uzak olarak, sadece bir öğretiye bağlı olarak gerçekleştirmişlerdir. Felsefi düzlem ise *vita contemplativa*’nın ötesine geçememiştir. Bu nedenlerle Arendt’in düşüncü içinde bir politik alandan bahsetmek mümkün değildir.

Ancak Arendt’i yakından ilgilendiren dönem Orta Çağ’ın kapanışından sonra gelen modern dönemdir. Arendt modern çağa olan eleştirisi ile birlikte Antik Yunan’a bakışını çevirse de aslında modern dönem ile Antik dönemin egemenlik anlayışları ve pratikleri birbirinden çok farklıdır. En temelinde kent-

²⁴ Donald G. Tannenbaum, Siyasal Düşünce Tarihi, s.132

devletleri ile ulus devletlerin herhangi bir ortak yanı yoktur. Nitekim, yönetimin adaletli olabilmesinin temeline arkadaşlığı alan Aristoteles, yalnızca topluluk bağlarının olmadığı yerlerde adaletin uygulanamayacağını değil, adalet yükümlülüklerinin tam anlamıyla orada bile bulunmadığını ifade eder. Modern gözlere göre bu adalet anlayışı oldukça kısıtlayıcı görünmektedir.²⁵ Çünkü modern dönemde politikanın algılanışının bir şekli de baskı aracı olmasıdır. Halbuki Antik dönem için devlet ve politika alanı aksine doğalında olması gereken ve özgürlüğün yolunu da açan bir kurum olarak algılanır. Modern dönemde insan doğası anlayışlarının bu dönemin nasıl temel politikalarını oluşturduğuna yakından bakmak gerekmektedir.

2. Modern Dönemde İnsan Doğası Anlayışı ve Egemenlik

Yukarıda da açıklandığı üzere, Antik Yunan'da insan doğasını detaylıca kurgulayan kişilerden biri Aristoteles'tir. Ancak insan doğasını tanımlama ve devletin temelini atmasına ve nihai amacının belirlemesine rağmen Aristoteles, tam olarak kurgulamış olduğu insan doğasına uygun bir devlet yapılanması oluşturamaz. Aksine hakim olan yönetim biçimlerinin insan doğasına uygun olup olmadığını sorgular. İnsan doğasına göre oluşturulmaya başlanan egemenlik anlayışı ise modern dönemde başlar.

Modern dönemde insan doğasının temele alındığı siyaset teorileri ise Arendt'in hem eleştirilerinin hem de analizinin kaynağını oluşturur. Bu dönemde insan doğasını kategorileştirmek mümkündür ve dönemin anlaşılması için gereklidir. Antik Yunan'dan gelen insan doğası anlayışının, insanın, çevre, eğitim ve psikolojisini göz ardı etmese de modern dönemde daha detaylı ele alınması açısından ayrı bir önem taşır. İnsan doğası temelde ahlaki bir kurgu olsa da modern dönemde ki gelişmelerle birlikte bilimsel ya da biyolojik özellikler ön plana çıkar. Yani *insanın doğası* toplumu yaratan konumdadır. Nitekim totalitarizm döneminde Almanya'nın yürüttüğü ırk politikası modern dönemle

²⁵ Lorraine Smith Pangle, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, New York: United States of America by Cambridge University Press, 2003, s. 80

başlayan bu anlayışın zirve noktası olmuştur.

Antik Yunan'ın insanı rasyonel bir varlık olarak ele alması ve Orta Çağ'da insanın irrasyonel özelliklerinin baskın olduğu kuramlardan sonra modern dönemde insan, tekrar rasyonel bir varlık olarak inşa edilmeye başlanmıştır. Antik Yunan'da ise en önemli temsilcilerinden biri daha önce bahsedildiği üzere Platon olmuştur. Orta Çağ'dan sonra ise insanın bir akıl varlığı olduğuna dair inanç on yedinci yüzyılın başlarından itibaren temele alınmış ve Aydınlanma Dönemi ile zirve yapmıştır. Ancak Aydınlanma Dönemi'nin genel düşünce sisteminde yer alan rasyonel düzene ait olan bir dünya görüşü daha sonrasında insanın sosyal dünyadaki karmaşıklığı ve milliyetçilik gibi düşüncelerin yaygınlaşmasıyla birlikte çöküşe geçmeye başlamıştır.

Modern dönem düşüncesinde insan doğası üzerinde yoğunlaşılacak bir temel etken de insanın sadece kendi çıkarlarını düşünen ve ona göre hareket eden bir varlık olup olmadığıyla alakalı sorundur. Bu tartışma on yedinci yüzyılın başlarında başlamıştır. Bu tartışmanın temelinde artık 'birey' kavramının da siyasi sahnede yer almasının etkisi büyüktür. Antik Yunan'da kolektif düşünme tarzından uzaklaşmaya sebep olan bu etken Arendt'e göre git gide insanın yeryüzüne yabancılaşmasının yolunu açmıştır. İleride işleneceği üzere siyasi teoride iki dönüm noktasını temsil eden Machiavelli ve Hobbes için insan kendi çıkarlarını gözetken ve akıl varlığı olarak inşa edilirken Rousseau için doğa durumundaki insan bir akıl değil, ancak 'vicdan' sahibi bir varlık olarak ele alınır. Arendt açısından ise insan çoğulluğunu kaybetmeden kolektif eylem içinde bulunabilen hatta iktidarı kurabilen bir doğaya sahiptir.

Modern dönemin daha iyi anlaşılması için insan doğasıyla birlikte egemenlik kavramının da anlaşılması gerekmektedir. "Egemenlik kavramı Avrupa'da modern devletin ortaya çıkması sonucunda 17. Yüzyılda doğmuştur."²⁶ Orta Çağ boyunca ikili bir otoriteden -krallık ve kilise- olarak bahsetmek mümkündür. Ancak yine de üstün bir otoriteden bahsedilecek olursa krallıktan çok papalığın gücünün olduğu bir düzen hakimiyeti mevcuttur. Ancak on altıncı

²⁶ Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse, 1.b., İstanbul: Küre Yayınları, 2011, s.110

yüzyılda feodal sistemin zayıflaması ile birlikte monarşilerin güçlendiği iktidar biçimleri kurulmaya başlanmıştır. Bu monarşilerle birlikte ise iktidar sahipleri, kendilerini kilisenin yönetimine karşı çıkacak gücü ve seküler olarak devam edebilme gücünü bulduğu zaman bunu “egemenlik” kavramıyla birlikte gerçekleştirmişlerdir.

“Egemenlik en üst hukuki otorite veya meydan okunamaz siyasi güç anlamlarına gelebilmektedir.”²⁷ Yani egemenlik, esasen mutlak bir gücü ifade eder. Ancak bu mutlak güç kendini hukuk egemenliğine bağlı olarak da meşrulaştırır. Devletin hukuku, en üstün güç olarak egemen kabul edilir. Ancak öte yandan egemenlik fiili olarak da otoriteye bir emir gücü sağlar. Bir başka deyişle hukuk, tek başına yeterli olmaz. Farklı güvenlik ve ceza sistemlerini içinde barındırır da egemen güç en nihayetinde güç kullanma tekeli elinde bulundurmaya ve kaybetmemeye çalışırken zorlayıcı gücü kullanmaktan çekinmez.

Hobbes, araştırmanın ilerleyen sayfalarında görüleceği gibi tam da egemenlik kavramının klasik tanımıyla uyuşan bir teori inşa eder. Ona göre egemenlik tek bir zorlayıcı gücün elinde bulundurulmalıdır. Rousseau ise bu klasik egemenlik anlayışının dışına çıkan ilk filozof olmuştur. Rousseau’ya göre egemenlik tek olarak iktidarın elinde değil ancak halkın elinde bulunmalıdır. Rousseau, Hobbes’tan farklı olarak kurduğu insan doğasını ve egemenlik anlayışını ‘genel irade’ üzerinde inşa eder ve böylece modern demokratik devlet teorilerinin milat noktasını oluşturur.

Arendt’in teorisinin merkezini oluşturan özgürlük ise modern dönem insan doğası teorilerinde Rousseau’ya kadar bir temel oluşturmaz. Daha çok mevcut siyasi durum için bir çözüm yolu ya da güvenli bir toplumun inşasını temele alır ve bu temelle birlikte aslında Arendt’e göre siyasetin nedenini oluşturan özgürlüğün, bireysel alana çekilmesine ve insanların politik olarak kendini var etme yolunu da kapatmasına neden olur. Arendt’in modern dönem eleştirilerden önce bu anlamda hem dönüm noktası oluşturan filozofların

²⁷ A.g.e., s.110

düşüncelerini göz önüne almakta yarar vardır. Arendt için totalitarizme doğru giden yola hem insan doğası düşünceleri hem de kamusal alan ve özgürlük bakımından nasıl etki edildiği de böylece daha açık olarak görülebilir.

3. Machiavelli, Hobbes ve Rousseau'nun Egemenlik Anlayışları

Antik Yunan'da farklı yönetim şekillerinden bahsedilse de Orta Çağ'a kadar devlet işlerinde genellikle yurttaşların kamusal alanda aktif bir şekilde var olabilmemesinin büyük etkisi vardı. Ancak Orta Çağ'dan itibaren Avrupa'da artık feodal ya da monarşi sistemleri çerçevesinde kralların yönettiği ve buna bağlı olarak devletin de gittikçe daha çok kavramsal olarak üzerine araştırılan bir konu haline gelmeye başladığı dönemde, İtalya'da önemli bir düşünür sahneye çıkar; Bu düşünür Machiavelli'dir.

Machiavelli'nin yaşadığı dönem İtalya'nın gerçekleşen Rönesans ve Reform hareketlerinin etkileriyle birlikte büyük bir değişimden geçtiği döneme denk gelir. Bu dönemde Antik Yunan eserlerinin çevrilmesi ve başka dönemlere ait eserlerin savaş veya ticaret yoluyla taşınması, düşüncenin gelişmesinde büyük bir etkidir. Ancak tarihsel arka plan olarak şunu belirtmek gerekir ki İtalya'nın aynı zamanda yaşadığı iç savaşlar ve feodal sistemin yavaş yavaş sonunun geldiği, sadece kilise-devlet düzeyinin de ötesinde iki tarafında tek otorite olmak için savaşmaya başladığı dönemi temsil eder.

Bu dönemde Machiavelli'nin içinde doğduğu İtalya, birbirleriyle mücadele içinde olan küçük kent-devletlerinden oluşmaktaydı. Fransa ve İspanya gibi güç birliği sağlayamayan İtalya'da Machiavelli, nasıl bir birlik kurulabileceğine dair fikirler üretmiştir. İstenilen bu birliğin sağlanamamasındaki temel sebeplerden biri Machiavelli'ye göre geçmişin reddedilmesidir.²⁸ Bu açıdan bakıldığında Machiavelli'yi sadece politikacı değil aynı zamanda bir tarihçi olarak düşünmek gerekmektedir.

Deneyimlerin ve ilhamların Antik Yunan'a çevrilmeye başladığı bu

²⁸ Tannenbaum, *Siyasal Düşünce Tarihi*, s.182

dönemde kişisel olana yöneliş, yeniden insanın mutluluğunu bu dünyada bulabileceği bir anlayışı da beraberinde getirmiştir. Sadece bireysel olarak değil aynı zamanda bu dünyaya ait bir kültürün de yaratılabileceği ve hatta sadece bu dünyaya ait olabilecek bir devletin olabileceği fikrinin de düşünölmeye başlandığı dönemdir. Machiavelli bu dönemde, kendisini yeni yapan iki şeyin, siyasi deneyimi ve sürekli tarih okuması olduğunu söyler: tarihi yaşamak ve okumak.²⁹, tarihi, sadece tek bir elden ya da Tanrı'nın çizmiş olduğu bir anlayışın ötesine taşır. Artık tarih geçmişten de dersler alınarak ilerleyebilen bir anlayışı simgeler. Buradaki amaç tarihi ve dolayısıyla iktidarı dünyevi alana yönlendirmeye çalışmaktır. Tarihin devamını sağlayacak olan hükümdar ise artık bir nevi yeryüzünün Tanrı'sıdır. Bu nedenle Machiavelli için hükümdarın ya da başarılı bir iktidar kurucusunun olmazsa olmaz özelliğinin tarihi çok iyi bilmesi hatta tamamıyla hakim olmasıdır.

Orta Çağ'a ait olan tarihin önceden belirlenmemiş olması anlayışı kadar Machiavelli'nin insan doğasına dair görüşleri de yenidir. O artık geçmişin ya da Aritoteles ve Orta Çağ düşünürlerinin insan anlayışlarına karşı çıkar. Ona göre insan, toplumda doğal olarak ya da zorunlu olarak yaşayan bir canlı değildir. Aksine, Machiavelli'ye göre insanlar tesadüfen bir arada yaşamaktadır. Ona göre "istikrarlı bir yönetim hayal edilen bir insan potansiyeli üzerine inşa edilemez; böyle fantezilere dayandırılan her yönetim en kısa zamanda düşmeye mahkumdur."³⁰

"Çünkü insanlar hakkında genel olarak şu söylenebilir; Nankör, gelgeç gönüllü, sahtekar ve hilebaz olurlar (...) tehlike uzakta olduğunda, onların iyiliği için çalıştığın sürece bütünüyle senin yanındadırlar sana kanlarını, mallarını, yaşamlarını ve çocuklarını sunarlar; ama tehlike yaklaştığında, senden yüz çevirirler."³¹

²⁹ Cemal Bali Akal, İktidarın Üç Yüzü, 6.b., Ankara: Dost Kitabevi, 2013, s. s.51

³⁰ Tannenbaum, *Siyasal Düşünce Tarihi*, s.183

³¹ Niccolo Machiavelli, *Prens*, çev. Kemal Atakay, 23.b., İstanbul: Can Sanat Yayınları, B: XVII, 2019, s. 98-99

Machiavelli'ye göre insan kısaca, arzularının peşinden giden, bencil bir hayvandır. Bu nedenle bu doğasının göz ardı edilmemesi gerektiği ya da yönetimin insanın doğasını bir kenara bırakarak ve insanı temelde bu arzu ve duyguları yenebilecek bir varlık olarak görmemelidir. Aksine bu özellikler yönetimi kurmada dikkate alınacak temel kabullerden biri olmalıdır. Machiavelli'nin böyle bir doğayı kabul etmesi: "Eskiçağ filozoflarının uzlaşısını reddetmek anlamına gelir. Eski Çağ filozoflarına göre böyle bir bencilliğin istikrarlı siyasete tehdidi öyle büyüktür ki insanlara aklın galibiyet yoluyla arzularını yenmelerini veya bir kenara bırakmalarını telkin etmişlerdir. Orta Çağ düşünürleri de insanlara bencilliğin yerine iman koymalarını telkin etmişlerdir."³²

Halbuki Machiavelli için her şeyin *telosa* sahip olduğu bir doğal sosyal düzenin varlığı mümkün görünmemektedir. Çünkü her şeyden önce insan için var olan şey, dünyevi kaygılardır. Bu nedenle insan doğasına uygun tanımlamayı akıl yoluyla yapıp ona uygun bir toplum inşası düşünmek ya da toplumun ve insanların dünyada var oluş sebeplerini sadece Tanrı'nın varlığına yönelme olarak resmedilen bir düzen mümkün değildir.

İnsanların temel ihtiyaçlarına ya da kitlelerin yapılarına göre bir yönetimin oluşturulması gerektiğini ifade eden Machiavelli'ye göre, iktidar, geçmiş dönemdeki gibi sadece arzuyla elde edilen ya da günah olabilecek bir şey değil, aksine siyasette başarıyı da beraberinde getirebilecek olumlu bir şey olarak ele alınır. Machiavelli insan doğasından dolayı yozlaşmanın kaçınılmaz olması düşüncesiyle, hükümdara dayalı bir yönetim sisteminin temellerini güçlendirmeye çalışır. Burada yapmaya çalıştığı şey, aslında, kiliseden gelen birliği, bir olmayı koruyabilmek, bir başka deyişle gücü dağıtmamak ve aynı zamanda karar alma aşamasında ise hükümdara seküler bir karar alma mekanizması kazandırmaya çalışmaktır.

Machiavelli hükümdardan bahsederken sadece geçmişi analiz edip, şimdiki ve geleceği kestirebilen yetiye sahip olmanın ötesinde hükümdarın gücünü herhangi bir şekilde sınırlamaz. Hükümdar zaten en doğru kararı her

³² Tannenbaum, *Siyasal Düşünce Tarihi*, s.184

zaman verecek olandır. Herhangi bir kararı verirken ise insanların ona olan yakınlığını gözetmez. Mutlak güç ondandır ve bu gücü kullanırken gücünü insanların en büyük kesiminin oluşturduğu halktan alır.

Machiavelli'ye göre hükümdarın iyi olma ve iyi olmama hali tamamen stratejisine bağlı olarak gelişir. Yani geçmişte benimsenmeye çalışılan iyiliğe yönelme hali yönetim için gerçekçi bir hal olmaktan çıkmıştır. Sürekli iyi olmaya çalışan biri iyi bir yönetici olamaz. Hatta iyi bir yönetici iyilikleri de hesaplamalı ve azar azar gerçekleştirmelidir ki halkı mutlu edebilsin. Oysa “işgalci, bir devleti ele geçirdiğinde yapması gereken bütün yıkıcı şeyleri gözden geçirip bir anda yapmalıdır ki, her gün yinelemek zorunda kalmasın ve yinelemediği için de insanlarda güven duygusu yaratabilsin (...).”³³

Yani hükümdar için iyi ya da kötünün bir kriteri yoktur çünkü döneme göre eskiden iyi olarak kabul edilen şeyler artık kötü olarak karşılanabilir ya da tam tersi. Bu nedenle eylemlerinde ve alacağı kararlarda tek önemli olan şey tutarlı olmasıdır. Hükümdarın yönetmesi gereken toplumdaki bahsederken ikiye bölünmüş bir toplumdaki bahsedilir. Burada insanın doğası her yerde aynı olduğu için aslında yönetilmesi gereken gruplar her yerde aynı şekilde olacaktır. Bu gruplar: soylular ve azınlıklardır. Machiavelli'ye göre bu iki karşıt gruptan; soylular ve halk karşıtlığından ya hükümdar ya da düzensizlik doğar.³⁴

Machiavelli bu iki karşıt grubun tanımını yaparken soyluların “bir parçası olmak isteyen biri bencil bir iktidar heveslisi ve şiddet kullanmaya her zaman yatkın olan biri olmalıdır” der. Yani soylular “(...) rasyonel ve aktif olan üstün ve işini bilen kişilerdir.”³⁵ Halk ise daha aciz ve yönetilmeye her zaman muhtaç kesimi temsil eder. “(...) Siyasal açıdan öngörüsüz, zayıf ve sorumsuzdur.”³⁶ Kaosun ya da düzensizliğin engellenmesi için ise bir hükümdarın olması şarttır.

Bir yanda hükümdar öte yanda halkın oluşturduğu bu ikilem sayesinde, kurulan yeni eşitsiz somut güç ilişkileri

³³ Machiavelli, *Prens*, s. 70

³⁴ Akal, *İktidarın Üç yüzü*, s. 55

³⁵ Tannenbaum, *Siyasi Düşünce Tarihi*, s.187

³⁶ A.g.e., s.187

alanından soylular dışlanacaktır. Söz konusu birlik öncesinde karşı karşıya olanlar soylular ve halktır. Başka bir deyişle tanrısal kaynaklı eski birliğin sunduğu ikilem, soylular/halk ikilemidir. Machiavelli'ye göre bu kesin bir olumsuzluğun, bir karşıtlığın ifadesidir: Soylular halka baskı yapmak isteyecek, halk da bu baskıyı istemeyecektir.³⁷

Machiavelli'nin soyluların ve halkın karşı karşıya geldiği durumu kritik olarak analiz etmesi, aslında Antik Yunan'dan beri süregelen düşüncenin, bu iki gurubun karşı karşıya kaldığı durumlarda evrilebilecek herhangi bir yönetimin mümkün olmayışı ve hatta kaostan öte belki de devrime ön ayak olabilecek bir karşılaşma olduğudur. Ona göre ikiye bölünmüş olan bu düzende, hükümdar her şeye rağmen halkın yanında olmak zorundadır. Çünkü soylular azınlığı temsil eder ve güçlenmeleri halinde hükümdarın otoritesi için tehdit oluşturabilecek duruma gelebilirler. Oysa ki halk çoğunluktur ve bir hükümdar onların hem sevgisini hem de korkusunu kazanabilirse halkın da desteğiyle gücünü elinde tutabilir. Bu nedenle hükümdar her zaman halkın yanında olmalı ve desteklemelidir.

Hükümdarın halkın yanında olduğunun bir göstergesi de halka silahlı gücü verebilmekten geçer. Öncesinde sadece şövalyelere ve çoğunlukla kiliseye ait olan silahlı güçle birlikte hükümdar için daha sağlam bir adım atılmışken, kilisenin elindeki gücü de kaybetmesi olasıdır. Böylece Machiavelli için halk, en sadık olanlar olacaktır. Aynı zamanda savaşlarda askerlerin paralı olarak tutulmasını hayretle karşılayan Machiavelli, silah gücünün doğrudan halka verilmesi durumunda, halkın kendini daha güvende hissedeceğini de belirtir.

Machiavelli için önemli olan yönetim biçiminin, insanların temel ihtiyaç ya da erdemlerine göre kurulmuş olmasıdır. Yönetimi fortuna- virtü ya da talih ve erdem ilişkisini dengeleyebilecek bir hükümdar ile ancak yönetimin ihtiyaçlarını gözetilebilir. Aynı zamanda iyi bir yönetim, bir bilinmezden ya da

³⁷ Akal, *İktidarın Üç yüzü*, s.54- 55

olması gereken bir teoriyi baz alarak değil ancak mevcut pratikten yola çıkılarak sağlanabilir.

Machiavelli'nin sunmuş olduğu insan doğası tanımı ve aynı zamanda kurmuş olduğu iktidar ve yönetim biçimleri yalnızca siyasal alanın kolektif yapıdan değil, ancak bireyden başlamasıyla ve iktidarın tek elde kalmasıyla hedeflediği şeyin aslında kilise yönetimini dışarıda bırakmak olduğunu söylenebilir. Din, Machiavelli için bir araç olarak kullanılabilir ancak asla yönetim için bunun ötesine geçmemelidir. Bu anlayışla birlikte Machiavelli, aslında kilisenin vadettiği birliği siyasi yoldan ve tek bir gücün elinde bulundurarak kurmaya çalışmıştır. Machiavelli'nin kiliseye karşı geliştirdiği bu iktidar formu, reform hareketi için ilham kaynağı olmuştur.

Machiavelli'nin kurguladığı düzende hükümdar halkla iş birliği içerisinde olsa da halkın ötesinde bir tekel güce sahiptir. Sunduğu cumhuriyet modelinde, yasaları, insan doğasına dayalı yozlaşmadan ve özgürlüğün varlığını da koruyabilecek bir gereklilik olarak görse de hükümdarı tamamen sınırlamaz. Bunun sebebi ise pek çok vatandaşın virtudan yoksun olmasıdır. Yine de hükümdar yasalar ve kurumlarla kentlerde iyi bir örgütlenme hali kuruluncaya kadar geçici bir çözüm olarak var olur. Yasalar ve siyasal kurumlar yurttaşların fortunaya karşı durabilmesini sağlayarak kamusal iyilik alanını da korumuş olurlar. Bir diğer deyişle özgürlüğü korumuş olurlar.

Arendt Machiavelli'nin, kendi içinde olan özgürlük anlayışını en iyi şekilde gösterdiğini düşündüğü erdem kavramına odaklanır. Hem Machiavelli hem de Arendt için politik deneyimin siyasal alanın yaratımında temele alması önem taşır.³⁸ Machiavelli'nin teorisinde virtu sahibi olan ya da yasalarla belli davranışlarda bulunan yurttaşların bir arada hareketi söz konusu olsa da yine de devlet hükümdarın hükmü altındadır. Ancak politik olanın merkezine özgürlüğü ele alan Arendt için Machiavelli'nin özgürlüğü bir egemenliğe tabiidir. Arendt'e göre egemenlik anlayışının altında var olan özgürlük alanı politik olanın dışında

³⁸ N.K. O' Sullivan, "Politics, Totalitarianism and Freedom: The Political Thought of Hannah Arendt," Political Studies. Vol. XXI, No.2, s.184

kalır. Öte yandan “devrim ruhunun öncülü olarak”³⁹ görülen Machiavelli, iktidarı kurarken ve özgürlüğü korurken şiddeti meşru bir zeminde ele alır. Arendt’e göre şiddetsiz bir devrim ya da siyasi iktidarda dönüşüm olmasa da şiddet politik olanın içine dahil olamaz. Bunun sebebi ise Machiavelli ile zıt olarak kamusal alanı korumaz, aksine yok eder. Öte yandan *virtuyu* temele alarak ya da erdemleri bilen bir hükümdara ihtiyaç olduğunu dile getirirse de siyasi alanda mutluluğu sağlayacak bu erdemlerin uygulayıcısı olarak tek bir yönetici vardır.

Modern dönemde sosyal sözleşme ile egemenliği kuran ve Arendt’in analizini yaptığı, Fransız devrimine kadar etkisini sürdürmeye devam edecek olan anlayış ise Hobbes ile başlar. Bireyi temele alan görüşlerin, sözleşme düzleminde toplumsal bir yapı sağlanmasını detaylıca ele alan ilk düşünür Hobbes’tur. Bu anlayışın hakimiyeti ise “ (...) modern toplum hakkında belirli bir realizm dozu bulundurur; modern toplum, aslında, en azından görünen yüzüyle, genel olarak, asgari sınırlamalar içinde herkesin kendi çıkarını gözettiği bir yabancılar toplamından başka bir şey değildir.”⁴⁰ Hobbes, Machiavelli’den ayrı olarak sözleşmeyi halkın rızasının içinde bulunduğu sosyal bir düzleme taşır.

Her düşünür gibi kendi çağının insanı olan Hobbes’un, savaşa olan tanıklığı onun politik felsefe alanındaki görüşlerine yansımaları kaçınılmaz kılmiştir. 1588’de İspanya- İngiltere savaşı sırasında erken bir doğumla dünyaya gelen Hobbes’un tanımladığı insan doğasının temeline güvenlik ve yalnızlık korkusunu yerleştirmiş olması bu nedenle kanıksanamaz. Sadece doğduğu sırada değil ama daha sonrasında da İngiltere İç Savaşı da göç etmesine sebep olmuş ve hayatını derinden etkilemiştir. Bu nedenle aslında güvende olma ömrü boyunca bir nevi arayışında olduğu bir durum haline dönüşmüştür.

Hobbes, kurumların doğal uzantısını keserek, laik modern devletin resmini çizen ilk düşünür olacaktır.⁴¹ Bu modeli anlayabilmenin yolu ise

³⁹ Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, 2.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s.46

⁴⁰ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, 1.b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001, s. 369

⁴¹ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s.92

kurumlarla doğal olan ilişkinin nasıl koparıldığına bakmaktan geçer. Yani öncelikle Hobbes'un bakış açısına ve daha sonrasında ise tabii hal ve sivil hal durumlarına.

Hobbes'a göre her ne olursa olsun bir şeyin doğru olarak tanımlanması o şeyin pratikte herhangi bir yanılığa yol açmasını engeller. Onun için her şeyin oluşumu maddeye dayanır ve bu nedenle her şey yasalarla açıklanabilir haldedir. O nedenle "Hobbes; ruh, saf hakikat veya erdem gibi özlerin olmadığını düşünür. Ruh hakikat erdem gibi elle tutulur olmayan şeylere yapılan referanslar anlamsız sözlerden ibarettir. Böyle bir bakış açısı Hobbes'un insan doğasına olan tanımlamalarını da bambaşka bir konuma taşır. Hatta Aristoteles'ten sonra insan doğasına dair bu kadar geniş araştırma yapıp saptamaya çalışan ilk filozoftur. Onun insan doğasına ait olan tanımlamaları siyasal perspektifinin yapı taşı oluşturur. Ona göre insan, tıpkı diğer hayvan ve canlılar gibi doğanın bir parçasıdır. İnsanları diğer canlılardan ayıran yegane şey, doğa halindeyken sahip olduğu konuşmadır. "İnsanlar, bu sayede, düşüncelerini ifade etmekte, geçmişte kalan düşüncelerini hatırlamakta ve karşılıklı fayda ve haberleşme için onları birbirlerine söylemektedirler."⁴² Burada Hobbes kendinden önce gelen inancı ya da insanın doğuştan akla sahip olduğu kurgusunu bir yana bırakmaktadır. "Hobbes'ta akıl bile kurulur."⁴³

Hobbes'un kurgulamış olduğu tabii hal, mutlak eşitliğin ve mutlak özgürlüğün olduğu bir yaşamı temsil eder. Burada insanlar doğuştan eşittir. İnsanlar bedensel bakımdan eşit olmadıklarında bile başkalarıyla birleşip daha büyük bir güç yaratma kudretine sahipken, zihinsel olarak mutlak eşitlik içinde olduklarına inanılır. Bu eşitliğin kanıtı ise insanların kendi payına düşenden memnun olma hali ile açıklanabilir.

İnsanların doğuştan sahip oldukları bu eşitlik durumu, bireyler arasındaki güvensizliğin temel sebebinin oluşturacaktır. Bu güvensizlik ise aynı şeyi arzulayan insanların birbirleriyle savaş halinde olmalarına neden olacaktır. Bu

⁴² Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim, 18.b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018, s.34-35

⁴³ Akal, , *İktidarın Üç Yüzü*, s. 94

durumda yani tabii durumda özgürlüğü sınırlayan hiçbir şey olmadığı için ve insanlar, güç açısından eşit oldukları için her türlü şeyi yapabilmeye müsait olacaktır.

“Herkesin herkese düşman olduğu bir savaş zamanı nelere yol açıyorsa; insanların, kendi güçlerinden ve yaratıcılıklarıyla sağladıkları şeylerden başka güvenceleri olmadan yaşadıkları bir dönem de aynı şeylere yol açar. Böyle bir ortamda, çalışmaya yer yoktur; çünkü çalışmanın karşılığı belirsizdir: ve dolayısıyla toprağın işlenmesine de yer yoktur; ne denizcilik; ne deniz yoluyla ithal edilebilecek malların kullanılması; ne rahat yapılar; ne fazla güç gerektiren şeyleri kaldırmak ve taşımak için gereken şeyler; ne yeryüzü hakkında bilgi; ne zaman hesabı; ne sanat; ne yazı; ne de toplum vardır. Hepsinden kötüsü, hep şiddetli ölüm korkusu ve tehlikesi vardır; ve insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa sürer.”⁴⁴

“Ölüm korkusu ise insanda bulunan en temel ve herkesi eşitleyen bir korkudur. Ölüm korkusunun hemen ardından da temel bir tutku gelir: Güç tutkusu.”⁴⁵ Tabii halde beklendiği üzere herkes güç elde etmeye çalışacaktır ve böylelikle savaş halini engelleyebilecek hiçbir durum olmayacaktır. Bu nedenlerle tabii halde herhangi bir doğru-yanlış, iyi-kötüden bahsedilemez çünkü bunları belirleyen herhangi bir ölçüt yoktur. Devlet olmadığı için yasalardan ya da adaletten de bahsetmek mümkün değildir.

Hobbes, insan aklını kurgu olarak görse de birey, sahip olduğu konuşma yetisi sayesinde duygularını zihin süzgecinden geçirebilir ve böylelikle aklını kullanabilir. Tabii halde insanın sahip olduğu tutkular ve duygular insanı aynı zamanda barışa da yönlendirenlerdir. Hobbes bunu: “İnsanları barışa yönelten

⁴⁴ Hobbes, *Leviathan*, s.101

⁴⁵ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 95

duygular şunlardır: ölüm korkusu, rahat bir hayat için gerekli şeyleri elde etmek arzusu ve çalışarak onları elde etme umudu”⁴⁶ olarak tanımlar.

Barış halini isteme ise sivil topluma geçişin temelidir. Bireylerin tabii haldeki korku ve tutkularının uzlaşılmasının ya da daha güvenli bir hayatın inşa edilmesinin tek yolu sivil hale geçiştir. Bu geçiş tabii halde güçlü veya güçsüz herkesin rızasıyla gerçekleşir. Karşılıklı güvenliği sağlayacak şey ise sözleşmedir. Bireyler böylece eşit halde bulunan doğal haklarını da bir otoriteye devretmiş olurlar. Bu nedenle devletin de ilk görevi bireylerin güvenliğini sağlamak olacaktır. Burada egemene devredilemeyen bir tek hak vardır o da insanın kendi hayatını koruma hakkıdır. “Devletin dayanağı ölüm korkusu olduğuna göre yine ölüm korkusu her türlü karşı çıkışın da dayanağı olmalıdır.”⁴⁷ Sosyal sözleşmenin de temel dayanağı budur.

Sözleşmeyle birlikte egemen ihtiyacı olan meşruiyeti elde etmiş olacaktır. Hobbes burada; “ (...)Aristoteles geleneğine karşı çıkarak, bir otomata benzetilen mekanist ve organisist devlet kuramının yaratıcısı olur.”⁴⁸ Yani egemenliğin kaynağı Tanrı değildir veya Machiavelli’nin teorisindeki gibi, egemenin gücü sadece ona layık olduğu için tepeden gelme bir güç değildir. Buradaki egemenin gücü tamamen onları oluşturan bireylerden ya da toplumdandır.

Sözleşme sonunda kurulan otoritede egemenin tek olması diğer sistemlerin hepsinden iyidir. Tek egemen iç savaş ihtimalini de ortadan kaldırır. Aynı zamanda egemene devredilen güçler “ (...)tanrısaldir çünkü ona devredilen güçler mutlak, bölünmez ve daimidir.”⁴⁹ Egemen barışı korumak için her şeyi yapabilir. Bu hedefe yönelik yasalar yapabilir ya da olan yasaları istediğince değiştirebilir ve yasaların uygulanması için şiddete de başvurabilir. Bireyler kendi bedenini korumaya yönelik bir tehditle karşılaşmadığı sürece bütün yasalara uymak zorundadır.

⁴⁶ Hobbes, *Leviathan*, s.103

⁴⁷ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 96

⁴⁸ A.g.e, s.97

⁴⁹ Tannenbaum, *Siyasal Düşünce Tarihi*, s.210

Hobbes'a göre insanın tabii halde sahip olduğu haklar bile ancak sivil hale geçişle mümkün olabilir. "Bu aslında, yalnızca devletin belirlediği yasalar vardır ya da bütün yasalar pozitifdir demekten başka bir şey değildir. Tabii yasayı yorumlayacak onu pozitifleştirecek olan devlettir."⁵⁰ Devletin sınırsız oluşu da tam olarak bu temelden gelmektedir. Hobbes'a göre pozitif yasalar da olabildiğince açık ve net olmalıdır ve temelinde kamu yararına dayalı olmalıdır. Adalet ise bu yasalara bağlı olarak yerine getirilir. Ancak bu adaletin bağımsız bir şekilde sadece yasalara bağlı olduğu anlamına gelmez. Adalet son olarak yine egemenin sözüne bağlı olarak yerine getirilir.

Hobbes tasarlamış olduğu sistemin gerçek olabileceğini düşünerek tasarlamamıştır. Genelde toplumların bu şekilde oluşmadıklarını ya da yaşamadıklarını ifade etmiştir. Burada yapmaya çalıştığı şey aslında tarihsel bir arka plandan kopuşu temsil etmektedir. Machiavelli'de olan ve otoritesini doğru yönetebilmesi için iyi bir tarih bilen hükümdarın yerine deneyimlere güvenmeyen kurgusal yapısıyla Hobbes belirir. Bu kurguda egemenin yine tek olması gerektiğini savunsa da Machiavelli'deki gibi orada olması gerektiği için değil aksine tek tek bireylerin kendi rızasıyla kurulduğu bir dünyayı inşa etmektedir.

Sözleşmeyle inşa edilen ve bir bütün olarak sadece devleti karar alma mekanizması olarak meşrulaştırmayı, Hobbes, daha önce de bahsedildiği üzere, yasalarla sağlar. Tabii haldeyken sahip olunan hak doğal haktır. Bu anlamda herkes istediğini yapmakta ve elde etmekte özgürdür. Daha öncede bahsedilen sivil halde ölümle tehdit edildiğinde bu doğal hak, otoriteye karşı çıkabilme uğruna varlığını sürdürür. Bu hak dışında ise herhangi bir pozitif özgürlükten bahsedilmesi mümkün değildir. Nitekim Hobbes'un tanımladığı doğa yasası "(...) akılla bulunan ve insanın kendi hayatı için zararlı ve hayatını koruma yollarını azaltıcı olan şeyleri yapmayı yasaklayan veya insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke veya genel kurallardır."⁵¹ Doğa yasası olarak geçen bu yasa ise Tanrısal yasa yerine geçmektedir. Yani devlete dışarıdan direk müdahale edebilecek bir yasayı dışarda bırakmanın yoludur.

⁵⁰ Akal, *İktidarın Üç Yüzü* s. 98

⁵¹ M. Ertan Kardeş, *Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı*, 1.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2015, s.73

Hobbes'un, Leviathan'ı, kurgulanmış olmasıyla birlikte tarihten kopuşu ya da siyasal olanın doğal bir şey olmadığını ifade etmesinin ötesinde kilisenin de herhangi bir şekilde otorite olmaması gerektiğini de vurgular. Ona göre din, devlet ya da toplum için bir önem taşır ancak otoriteye sahip olması mümkün değildir. Bunun sebebi ise devletin güvenliğinin korunması gerektiğidir. Yani kilisenin özerk olarak sahip olabileceği bir güç ya da yasa tanımlanamaz. Kilise tam anlamıyla devlete bağlı olmalıdır. Aynı zamanda bireyler de “(...) devlete boyun eğerken inançlarına aykırı davranıp davranmadığı konusunda kuşkulara kapılmamalıdır.”⁵² Hobbes'a göre anlaşılacağı üzere, din siyasal alanda kendine her zaman yer bulabilir ya da siyasal amaç için kullanılmaya her zaman uygun bir zemin oluşturur. Artık, laik modern dünyada Tanrı değil, devlet vardır.

Hobbes farklı yönetim biçimlerinden söz etse de en iyisinin tek bir güce dayalı monarşi olduğunu ifade eder. Yani “egemen-halk ayrımının devletin oluşturucu unsuru monarşidir.”⁵³ Bu kuramla birlikte aynı zamanda ulus-egemenliğinin de temeli atılmıştır. Bireylerin bir araya gelerek kendilerinin toplamından daha güçlü bir otoriteye – yani yasaya- güçlerini devretmesi ulus egemen yapının bir nevi tanımıdır. Bu anlamda modern devletlerinin temelindeki oluşumu temsil eden isim Hobbes'tur. Bir başka deyişle rızaya dayalı bir yönetimin temeli ulus-devlette demokrasi ile yükselse de bunu monarşi sisteminde inşa eden ilk filozof Hobbes'tur.

Hobbes'un modern dönemde bireye tanıdığı haklarla ve rızaya dayalı bir sözleşmeyle birlikte liberal olarak da yorumlanmıştır. Modernlerin Hobbes'tan sonra bireyin hakkını konuştuklarını, bunun da liberalizmin dili ve değeri olduğunu söyledikten sonra, Hobbes'un temsil düşüncesiyle de liberalizmin kurucu bir değer kategorisi yaratıldığı iddia edilir.⁵⁴ Öte yandan ise Hobbes'un insandan ve topluluktan kopan insanları bir araya getirme konusunda da totaliter

⁵² Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s.105

⁵³ A.g.e, s.100

⁵⁴ A.g.e, s. 93

bir devlet yapısını desteklediği ifade edilir.⁵⁵ Bu nedenle Hobbes'un kurgusu despot bir kurgu olarak da yorumlanmaktadır.

Arendt'e göre "modern çağın doğuşuyla birlikte canlanan siyasi düşüncede, ipuçlarını doğa bilimlerinin yeni keşiflerinden aldıkları için gerçekten de siyaset "bilimi"nin babası denebilecek düşünülerin"⁵⁶ başında Hobbes gelmektedir. Hobbes, kendi döneminden günümüze kadar pek çok farklı okumalara sahip olsa da toplumda insanın barışı ve kendini koruyabilmesi adına özgürlüğünden feragat ettiği bir dünya inşa ederek en nihayetinde iradi bir egemenlik kurmada en büyük adımı atmıştır. Hobbes, liberal bir kurucu olarak ele alınsa da Arendt'e göre özgürlüğü temele almadan bu kurguyu sunan yegane muhafazakar düşündürdür. Doğa durumundan politik zemine geçiş ve bu zeminden yükselen egemenlik tam olarak bir mutlak güç elde etmeyi beraberinde getirir. Bu mutlak güç ise Arendt'in politikanın temelinde olduğu eylem alanını yok eder ve eylem alanına dönüşü de olanaksızlaştırır. Çünkü bu tip tekel bir iktidar, insanlar arasında sorumluluk ve dayanışma bağları örmeye çok uzaktır.

Arendt'in tarih sahnesinde özgürlüğün ortaya çıkma imkanının gerçekleşebilme ihtimalini incelediği iki devrim vardır. Bunlar; Amerikan Devrimi ve Fransız Devrimi'dir. Bu devrimleri etkileyen temel şeylerden biri ise Hobbes'un öncüsü olduğu, bireyleri gözetten bir sözleşme kuramıdır. İki devrimi ancak özelde Fransız Devrimi'ni bu kuramla yakından etkileyen isim Arendt'e göre Rousseau'dur.

Rousseau, sözleşme temelli bir iktidarı kurarken insanların doğa durumunu güvenlikleri için terk etmediğini ifade ederek diğer sözleşme kuramcılarından ayrılır. Rousseau için "ilkel hayvanları diğer hayvanlardan farklı kılan şey akıl değil doğal özgürlük ve merhamettir."⁵⁷ Bu anlamda Rousseau'nun doğa durumundaki insan kurgusu toplumsal bir varlık olmayan ancak başka insanlarla da karşılaştığında ilişkisini çoğunlukla merhamet üzerine kuran bir insan doğasından bahseder. Rousseau'ya göre insanlar doğa durumunda barış ve

⁵⁵ A.g.e, s. 93

⁵⁶ Hannah Arendt, *Geçmiş ile Gelecek Arasında*, s.225

⁵⁷ Tannenbaum, *Siyasal Düşünce Tarihi*, s.246

eşitlik içinde yaşamaktadırlar. Bu eşitlik insanları doğal olarak özgür de kılar. Çünkü kimse kimsenin tahakkümü altında değildir ve yaşam koşulları da insanın özgürce ve tek olarak yaşamasına uygundur. İnsan bu durumda özgürce seçimlerde bulunur ve gelişir. Ancak insanın gelişiminin bir parçası olan akli kullanma yetisi ile birlikte insan konuşmaya başlar ve aynı zamanda duyguları da devreye girer. Yani toplumsal bir bütüne doğru evrilir. Daha sonrasında ise doğal afetler sonucunda birbirlerine muhtaç hale gelirler ve böylece öncelikle küçük gruplardan geniş ailelere ve daha da büyük gruplara doğru ilerlemeye devam ederler.

İnsanlar arasındaki ilk eşitsizlik Rousseau'ya göre erkek ve kadın arasındaki iş bölümünün gerçekleştirilmesiyle başlar. Daha sonra bu eşitsizlik özel mülkiyet ile devam eder. Özel mülkiyet insanların sahip olduğu tutkularla birlikte harekete geçtiği için; rekabet, özel çıkarlar, üstün olma gibi kötülükleri başlatır. Bütün bu çatışmaların sonucunda ise zenginler ve yoksullar ya da mülk sahibi olanlar/olmayanlar olmak üzere iki grup ortaya çıkar ve zenginler yoksulları idare edebilmek için devleti yaratırlar. Böylelikle mülk sahibi olmayanların her şartta çalışmaları meşrulaştırılır. Ancak Rousseau'ya göre sadece yönetilenler değil yönetenler de özgürlüklerini kaybetmiş ve yozlaşmış olurlar.

Özetle, Rousseau'ya göre, tarih uygarlığa doğru evrilir ve uygarlığa doğru evrildikçe insanlar sosyalleşmeye aile kurmaya başlarlar. Bu aşamadan sonra dil, konuşma ve ufak toplumsal gruplar halinde yaşamlar başlar. Daha sonrasında süreçler bilim, sanat gibi dalların ortaya çıkması ve nihayetinde devletin kurulmasıyla sonlanır. Bütün bu gelişmeler doğal özgürlük alanını ortadan kaldırır. Uygarlıkla birlikte insanlar tahakküm altına girmeye başlarlar. Bu tahakküm ise kurumların despotik halleri sayesinde mümkün hale gelir.

Rousseau hem doğa durumundaki insanla hem de toplumsallaşma ve kurumlarla birlikte gelen yozlaşma üzerinden aslında kaybedilen en önemli şeyin, insanın kendi özgürlüğü olduğunu ifade eder. Bu nedenle Rousseau, siyasetinin merkezine aslında özgürlüğü koyar ve özgürce yaşamayı şu şekilde anlatır:

“Özgür yaşamak ve özgür ölmek, yani ne benim ne de hiç kimsenin kanunların onurlu boyunduruğunu, başka hiçbir boyunduruğa koşulmamak için yaratılmış en gururlu başların daha da uysallıkla taşıdığı bu kurtarıcı ve yumuşak boyunduruğu silkip atamayacağı bu tarzda kanunlara boyun eğerek yaşamak ve ölmek isterdim.”⁵⁸

Rousseau, özgür bir doğa durumunun bir kurgudan ibaret olduğunu ifade etse de, toplumsal sözleşmeyle birlikte insanlar tamamen özgür olmasa da, insanlar arasındaki eşitsizliği dengeleyebilecek bir teoriyi oluşturmayı başarır. Bu sözleşme teorisini ise insanın doğasına uygun olarak tasarlar. Sözleşmeye göre “katılımcılardan her birinin can ve malını, oluşturulan ortak gücü, bütünüyle savunup koruyacak bir katılım biçiminin bulunması... Her biri bu ortaklıkta, diğer bütün katılımcılarla birleşirken, yine de yalnızca kendi iradesine boyun eğmesi ve ortaklığa katılmadan önceki kadar özgür kalması. Toplum sözleşmesinin çözümünü sunduğu sorun işte budur.”⁵⁹ Bu sözleşme ise her bir bireyin kendi gücünü ‘genel irade’ye teslim etmesiyle gerçekleşir.

Sözleşmenin temelinde yer alan genel irade ile birlikte bireylerin tümünün toplumun bir parçası olmasından ve herkesin aynı durum içinde olmasından dolayı kimsenin bir başkasına tahakkümü söz konusu değildir. Böylelikle egemenlik yurttaşların inşa ettiği bir kavrama dönüşür. Yani halkın kendisi hem yöneten hem de yönetilen konumundadır artık. Yurttaş artık kendi özel çıkarlarının ortak bir birlik için bastıran ve kendi özel iradesini genel iradeye teslim eden bireyleri temsil eden niteliktedir. Yani özel iradeye dayanarak alınan kararlar yurttaş da hizmet edemeyen bir sistemi ifade eder konuma gelir. Burada

⁵⁸ Jean- Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri, 4.b., İstanbul: Say Yayınları, 1990, s.67

⁵⁸ Jean- Jaques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Ali Alper, 1.b., İstanbul: Oda Yayınları, 2008, s.17

Rousseau genel iradeyi oy birliği ile sağlar yani cumhuriyet olarak adlandırdığı yönetim Şekliyle.

Rousseau'ya göre “egemen varlığın elindeki tek güç yasama gücüdür ve yalnızca yasalarla iş görür.”⁶⁰ Böylece egemenlik, devredilemez, bölünemez ve temsil edilemezdir. nkn egemenlik ya kendisidir ya da yoktur. Öte yandan egemenliği sınırlayacak herhangi bir başka gten söz edilemez ve dışarıdan herhangi bir müdahale mümkün değildir. Yani egemenlik, mutlak olan ve doğru olandır. Bunun sebebi ise genel irade ile var olması ve genel iradenin aslında rasyonel olarak doğru olana yönlendirmesini sağlamış olmasındır. Egemenliğin bu Şekilde sağlandığı bir toplumda insanlar, medeniyetle birlikte gelişen ‘kötücül’ çıkar ve duygularının yerine onları birlik haline getirecek duygularla birlikte hareket ederler.

“Rousseau'ya göre insanlar özel amaçlarını ortak iyiye tabi kılmayı reddettikleri sürece mümkün olan en iyi yaşama sahip olamazlar.”⁶¹ Bu anlamda kolektif bir yapı ve insanlar arasında bir bağlılığı Şart koŐar. Bu nedenle yapılacak olan sözleŐmede temele alınan Şey akıl değil ancak kolektif bir yapı ve ahlaki bir toplumun inşa ettiği genel irade olacaktır. Yönetimin ve yasaların yani sözleşmenin kendini meŐrulaŐtırdıđı tek yer genel iradedir. Genel irade bütün toplumu gözeten kararlar alır. Bu ise Rousseau'nun tahayyül ettiği merhametli bir yaŐantı ve zgr bir alanın sağlandığı aynı zamanda insanların güvende de hissettikleri bir toplumu inşa etmenin temelidir. Genel iradeyle inşa edilen bu toplum ise ancak bir cumhuriyet varsa gerçekleşebilir. Cumhuriyetin yönetim biçimi ise sadece azınlıkların değil ancak bütün yurttaşların katılımını sağlayan bir demokrasi sistemiyle mümkündür. Özetle “Rousseau, bireyi kolektife tabi kılan ve herkes için siyasal özgürlük ve eşitlik vaat eden bir toplum bünyesinde ahlaki yükümlülükle ilişkili bir halk egemenliğini savunur.”⁶²

Rousseau'nun politika teorisinde Arendt'in düşüncesiyle uyuşan yönler var gibi görünür. Arendt'in özgürlük düşüncesi, Rousseau'da olduğu gibi,

⁶⁰ A.g.e., s.88

⁶¹ Tannenbaum, *Siyasal Düşünce Tarihi*, s.250

⁶² A.g.e., s.264

politikaya aktif katılım anlamına gelir.⁶³ Ancak genel iradeyle sağlanan bir yönetim şekli aslında insanların özgürlüklerinden feragat etmesinin yansımasıdır. Bu anlayış ise Machiavelli ve Hobbes'ta da görüldüğü üzere modern dönem anlayışının genel karakterini yansıtır. Rousseau kolektif bir yapıyı şart koşsa da bu kolektif yapı Arendtyen anlamda özgürlüğü sağlayabilecek bir yapıyı oluşturmaz. Aksine çoğunluğun oluşturduğu bir yapıyı temsil eder. Ayrıca politik olana katılım ve politikanın bir zorunluluk alanı olarak algılanmaması da diğer ortak yanı gibi durmaktadır. Ancak Arendt Rousseau'nun teorisinde de halkın egemenliğine bir *mutlaklık* atfeder. Aynı zamanda Rousseau'nun genel iradeyi tek bir bütün olarak ele alması politik alanın çoğulluk durumunu da ortadan kaldırır. Arendt'e göre “ (...) Rousseau, bir çoğulluğu tek bir kişi yerine koymanın ustaca yollarını keşfetmişti; zira genel istenç, çokluğu teke indirgemekten başka bir şey değildi.”⁶⁴ Arendt'e göre bu şekilde çoğulluk alanının olanaksızlaştırılması ve aynı zamanda insan doğasının temelinde merhametin olması Fransız Devrimi için özgürlüğün var olabileceği bir alanı da olanaksızlaştırmıştır. Çünkü, Arendt'e göre, devrim yeni bir egemenlik anlayışını değil ancak özgürce *eylemde* bulunabilme alanı yaratmalıdır. Öyleyse modern dönem anlayışının dışında kalan ancak Arendt için siyasetin merkezini oluşturan özgürlük kavramını yakından incelemek yararlı olacaktır.

⁶³ O'Sullivan, “*Politics, Totalitarianism and Freedom: The Political Thought of Hannah Arendt*”, s.194

⁶⁴ Arendt, *Devrim Üzerine*, s.99

2. BÖLÜM

ARENDT'İN DÜŞÜNÇESİNDE POLİTİKA İLE VAROLMAK

Arendt politika ile insanın varoluşu arasında güçlü bir bağ kurar. Bu bağ insanın, sadece politik anlamda değil ama bir topluluk ya da toplum içinde kendisini gerçekleştirme için kurulması gereken bir bağdır. İnsani etkinliklerin insanın hayatında var olması gereken yeri yeniden ele alırken, teorisinin merkezinde bulunan özgürlük kavramı ve kamusal alan kavramını yeniden tanımlar.

1. Özgürlük

Arendt'e göre özgürlük, siyasetin varoluş nedenidir.⁶⁵ Tarihsel bir süreçte özgürlüğün siyasal alandaki yerini analiz eden Arendt, en ağır eleştirisini ise modern dönemde özgürlüğün siyasal eylemin dışında tutulmasına yönelik yapar. Bu analiz Antik Yunan'dan başlar. Antik Yunan'da özgürlük anlayışına bakıldığında, bir bireyin özgür olabilmesi demek hem günlük yapılması gereken işlerden hem de siyasal alandan bağımsızlığıyla bir tutulan var olma halini temsil eder. "Antik anlayışa göre insan kendini zorunluluktan ancak başka insanlar üzerinde güç kullanarak kurtarabilirdi ve ancak dünya yüzünde bir yere, bir eve sahip olabilirse özgür olabilirdi."⁶⁶ Yani özgür olabilmek için hem yer sahibi olmak hem de o yerdeki yaşamın zorunluluklarından feragat etmiş olmak gerekiyordu.

Arendt, insanlık tarihinde siyasal alanla en çok ilgilenen topluluğun Antik topluluk olduğunu belirterek "sadece Antik siyasi toplulukların (...) özel olarak özgür insanlara hizmet amacıyla kurulmuş"⁶⁷ olduklarını ifade eder. Burada özgür olan yurttaşlar kamusal alanda karşılaşır, söz ve edimle de kendilerini gerçekleştirme olanağı bulurlar. Yani sadece hayatın zorunluluklarından feragat hali değil aynı zamanda kamusal bir alanın varlığı da gereklidir özgürlük için. Arendt'e göre özgürlüğün bu şekilde var olması siyasi bir alanın içinde var

⁶⁵ Arendt, *Geçmiş ile Gelecek Arasında*, s.207

⁶⁶ A.g.e, s.209

⁶⁷ A.g.e, s.217

olduğu anlamına da gelmektedir. Ancak Antik Yunan filozoflarının düşüncelerine bakıldığında ise özgürlük hakkındaki tanımlamaların ya da düşüncelerin giderek özel alana ait olmaya başladığı ya da özel alan ile kamusal alan arasında aslında keskin bir sınırın var olmadığı anlaşılmaktadır. Antik Yunan filozoflarından Epictetus Antik Yunanlıların kurmuş olduğu özgürlük algılayışını;

“insanın kendi içinde bir ilişkiye uyarladı ve bu sayede hiçbir iktidarın insanın kendi üzerinde gerçekleştirdiği iktidar kadar mutlak olamayacağını ve insanın kendiyile mücadele ettiği, kendisine boyun eğdirdiği iç alanın, dünya üzerindeki herhangi bir evden çok daha fazla kendisine ait olduğunu, yani dış müdahalelerden çok daha güvenle korunmuş olduğunu keşfetti.”⁶⁸

Ancak Arendt'in düşüncesine göre bu alan özgürlük alanı olmaktan çıkar ve tamamen özel alanın içinde yaşamın gerektirdikleriyle birlikte var olan bir şeye dönüşür.

Sadece Antik Yunan filozoflarının düşüncelerinde değil modern dönemde de özgürlük tanımlaması özel alanda “bireysel” olana bağlı olarak algılanmaya devam etmiştir. Arendt'e göre özgürlük kavramını siyasi hayattan koparılıp özel alana bağımlı hale getirildiği çağ Orta Çağ olmuştur. Bu çağdan itibaren siyasal alandan uzaklaşan “özgürlük, insanlar arasındaki etkileşimin dışında “ben” ile “kendi” arasında geçen etkileşimde ortaya çıkan bir şey olarak tecrübe edildiğinde, felsefenin başlıca problemlerinden biri haline geldi”⁶⁹ ve modern dönemle de birlikte özgürlük tamamen “bireysel” alanda deneyimlenebilecek bir şeye dönüştü.

Modern dönemle birlikte ya da Antik Yunan'a dönüş ile birlikte on altıncı ve on yedinci yüzyıllar da özgürlük, siyasi alanın dışında kalmaya devam etmiştir. Bu dönemde, seküler bir devlet arayışında olan filozoflar için özgürlükten çok (Machiavelli ve Hobbes gibi) güvenliğe dair yasaların güvence altına alınmasına yönelik düşünce arayışı içindeydiler. Yani en temelde sadece hayatı güvenlikle

⁶⁸ A.g.e., s.209

⁶⁹ A.g.e., s.222

yaşayabilmek öncelikleriydi. Bu nedenle burada da özgürlük anlayışı seküler bir devletin tanımlamasında ya da yasalara olan güvenle birlikte elde tutulacağına dair bir görüş Arendt'e göre yanlışlanmaktadır. Ona göre, aksine egemenlik özgürlüğü sağlamaz, egemenliğin sağladığı özgürlük ancak özel alana mahsus bir özgürlük anlayışını temsil eder.

Modern dönemde ise devletin sekülerleşmesi ya da insanların yönetime katılma isteğinin de özgürlük talebiyle oluşturulduğu ifade edilemez. Arendt'e göre modern dönem ve sonrasında "halktan gelen yönetime katılma ya da siyasal alana giriş izninin verilmesi talebi, özgürlüğe duyulan bir istekten değil, kendi canları ve malları üzerinde yetki ve iktidar sahibi olanlara besledikleri güvensizlikten kaynaklanmıştır."⁷⁰

Aynı zamanda modern çağın başlangıcıyla birlikte yaygınlaşmaya başlayan liberal anlayış da özgürlüğü siyasetten uzaklaştırmıştır. Özellikle Fransız devriminden sonra yükselen özgürlük, eşitlik ve kardeşlik sloganıyla birlikte harekete geçen liberalizmin özgürlük anlayışı, Arendt'e göre özgürlüğün özel alanda var olabilmesini sadece pekiştirmiştir. Nitekim hala günümüzde liberal devlet yapılarından bahsedilirken özgürlüğün siyasal iktidarı paylaşarak değil ancak insanların bireysel hayatlarında olabildiği kadar mutlu olduğu sürece özgür olduğu anlayışıyla karşılaşılmaktadır.

2. Kamusallık

Arendt'e göre özgürlüğün politik alanda nasıl var olduğu ve olması gerektiğinin temelinde ise kamusal alan-özel alan ayrımı vardır. Ona göre, bu alanın sınırlarının belirlenmesi ile birlikte özgürlük, tekrar politik alana dahil edilebilir ve insanların kendilerini politik alanda kolektif bir şekilde tekrar özgür olarak gerçekleştirebilmesine olanak sağlar. Özgürlüğün, siyasi alana ait olabilmesinin önkoşulu olan, kamusal alana ait olarak var olma gerekliliği ve modern dönemde özel alana ait olarak algılanmasının temel sebeplerinden biri

⁷⁰ A.g.e, s.212

kamusal ve özel alan ayrımlarının iç içe geçmiş veya tanımlanmalarının tam olarak yapılamamış olmasıdır. Özgürlük, Antik Yunan'da her ne kadar hane dışında değil ancak kamusal alanda ya da polise ait olarak algılansa da modern dönemde “toplum,(...) sadece yaşamak uğruna karşılıklı bağımlılığın kamusal önem ve anlam kazandığı ve sadece yalın beka ile ilgili etkinliklerin kamu yaşamında boy göstermesine imkan tanındığı bir biçime”⁷¹ dönüşmüştür. Kamusal alanın bu dönüşümüne karşı Arendt, özel ve kamusal alanın sınırlarının yeniden çizmeye çalışmıştır.

Arendt'e göre “(...) bugün özel dediğimiz şey, başlangıcını Yunan Antikitesine değilse de geç dönem Roması'na kadar dayandırabileceğimiz bir mahremiyet alanını ifade eder. Yine de bu mahremiyetin kendine özgü renkliliği ile çeşitliliği modern çağdan önce kesinlikle bilinmiyordu.”⁷² Kamusal alan-özel alan arasındaki sınırların bulanıklığı, modern çağda kamusal alanın çöküşüne de sebebiyet vermiş yani insanların kendini gerçekleştirebileceği alanın ortadan kaldırılmasına neden olmuştur. Modern dönemde bireyin daha soyut ve kendi dünyasına kapanmış halde yaşamasının temel sebebi budur. Kamusal alanın tekrar inşası için Arendt bakışını Antik Yunan'a çevirir. Ancak burada yapmaya çalıştığı şey Antik Yunan'ı birebir örnek almak değil ancak kamusal alanın siyasi alan olarak nasıl var olduğunu ifade etmektir.

“Yunan düşüncesine göre insanın siyaseten örgütlenebilir oluşu, merkezinde evin (oikia) ve ailenin yer aldığı bu doğal birlikten sadece farklı olmakla kalmaz, onunla doğrudan bir karşıtlık içine girer.”⁷³ Hane ve kamusal alanı birbirine zıt olarak tanımlayan Arendt'e göre doğal zorunluluğun hüküm sürdüğü hane yaşamı ortadan kalkarsa biyolojik yaşam da aynı şekilde son bulur. Burada herhangi bir özgürlükten bahsetmenin mümkün olmadığı gibi siyasal bir alandan da bahsedilemez. Bu nedenle mahremiyeti temsil eden özel alanın gizlilik anlayışı da modern dönemde oldukça farklıdır. Antikitede “sadece özel yaşamı

⁷¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev.Bahadır Sina Şener, 5.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2011, s.88

⁷² A.g.e, s.78

⁷³ A.g.e, s.60

olan biri, tam anlamıyla bir insan değildi (...)”⁷⁴ bunun nedeni ise kamu alanında yer almamalarıydı. Ancak Arendt’e göre modern dönemde ki mahremiyet algılayışı sadece siyasi olana bir karşıtlık içermez, bunun ötesinde topluma karşı bir gizlenme hissiyatı da içermektedir.

Arendt’e göre her şeyden önce kamusal alana emeğin ve işin yani zorunluluğun dahil edilişi, özgürlüğün, özel alana ait olmasıyla ilgili düşüncenin temel sebeplerindendir. Antik Yunan’da kamusal alanın zorunluluğun olmadığı, özgürlüğün ya da siyasi olarak özgürlüğün var olduğu bir alandan zorunlulukların kamusal alana dahil edilişi Platon’la başlar. Özgürlüğün felsefe ya da tefekkür alanına çekilmesi Orta Çağ’ın genel anlayışı olsa da Arendt’e göre bu süreç, Platon’un siyaset alanında, filozofun yapması gereken asıl önemli olanın düşünceye dayalı olarak tefekküre yani eylemi ortadan kaldırarak bir düşünce zeminine indirilmesi ile başlar. Platon’dan sonra “(...) özellikle Aristoteles özgür olmayı günlük işlerden azade olmak değil ama siyasi etkinlikten ve devlet işlerinden”⁷⁵ uzakta olmak olarak betimler. Orta Çağ ve modern dönemde derinleşerek devam eden bu tefekkür halini Arendt *vita contemplative* olarak kavramsallaştırır.

Arendt’e göre, *Platon’la başlayıp Marx ile biten* siyasi gelenek içinde ya da *vita contemplative* halinin baskın olduğu bir gelenekte eylemde bulunma hali, siyasi olandan uzaklaştırılmış, Antik Yunan’daki politik yaşam alanı daha sonraki dönemlerde kaybedilmiş ve bu nedenle kamusal alanın sınırları belirsiz hale gelmiştir. Kamusal alanın sınırlarının yeniden çizilmesi gerektiğini düşünen Arendt için, bu sınırları yeniden çizmenin yolu emek, iş ve eylem tanımlamalarının yeniden yapılmasından geçer. Arendt bu üç temel insani etkinlik halini *Vita Activa* olarak kavramsallaştırır.

Emek ve işin kamusal alanın içine dahil edilmesi, Arendt’e göre modern dönemde kamusal alanın artık özgürlüğün değil, ancak zorunluluğun alanı haline gelmiş olması anlamına gelir. Aynı zamanda Arendt’e göre bu durum toplumsal alan denilen yeni bir alan yaratmıştır. Bu alan ne kamusal alana ne de özel alana

⁷⁴ A.g.e, s.78

⁷⁵ Arendt, *Geçmiş ile Gelecek Arasında*, s.42

dahildir. Toplumsal alan, emeğin kamusal alana dahil edilişiyile birlikte var olmuştur. Bu durum aynı zamanda insanların kendilerini ifade edebilecekleri ya da “görünebilecekleri” bir kamusal alanın da artık var olmayışının göstergesidir. Arendt’e göre, emeğin kamusal alanda yüceleştirilmesinde Locke’un ve Smith’in etkisi olsa da en büyük sorumlu Marx olmuştur.

“Emek: büyümesi, metabolizması ve mukadder çöküşü, yaşam süreci içerisinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen hayati zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik (yaşam) sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir.”⁷⁶

Arendt, emek ile işin eş olarak tutulduğu modern çağa karşı Antik Yunan’ı örnek alır. Antik Yunan’da kavramsal olarak emek ve iş üzerine ayrı olarak düşünülmediğini ifade ederken bunun sebebinin emeğin ve işin tamamen zorunluluk alanını temsil etmesinden geldiğini ifade eder. Emek Arendt’e göre ihtiyaçlar alanını temsil eder. Yani biyolojik döngünün gerekliliklerin karşılamak için harcanan çaba emektir. Emekle üretilen bir ürün tüketim için üretilir ve yaşamın devamı için yeniden üretilmeye mahkumdur. “Bedensel yaşam sürecinin dairesel hareketine kapılmış olan emeğin ne başlangıcı ne de sonu/amacı vardır.”⁷⁷ Emek bir amacı varmış gibi görünse de aslında sadece bir araçtır. Emeğin sonucunda ortaya çıkan ürün tüketilir ve yeniden üretilmesi için eyleme geçilir. Tüketilmeyen ürün ise çürümeye mahkumdur. Bu nedenle emek etkinliği sonucunda elde edilen ürünün kalıcılığından bahsetmek mümkün değildir.

Antik Yunan’da “bedeni ihtiyaçlarımız yüzünden mecbur olduğumuz bedeni çalışmanın kölelik olduğu kanısı hakimdir.”⁷⁸ Bu nedenle de Antik Yunan’da emek harcayanlar kölece bir hayata sahip oldukları için böylesine bir hayat hor görülmekteydi. Böyle bir yaşama sahip olanların kadersizliği kamusal alanda herhangi bir şekilde var olamamalarıydı. Zaten kölelik ya da zorunluluk içeren işler özel alana hapsolmamanın bir koşulu olarak düşünülmekteydi. Bu

⁷⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.35

⁷⁷ A.g.e, s. 215

⁷⁸ A.g.e, s.136

anlamda hayvanlarla da ortak olarak paylaştığımız biyolojik ihtiyaçları gidermek için ihtiyaç duyulan emek, *vita activa* hiyerarşisinde en alt sırada konumlanır.

Modern dönemde ise Arendt'e göre "Marx emeği, 'insanın doğal metabolizması' olarak tanımlarken ki bu tanımlama sırasında doğal olan, bir biçim değişikliğiyle insanın ihtiyaçlarına uydurulur, böylelikle de emek kendini öznesiyle birleştirir- fizyolojik bakımdan konuşmakta olduğunu ve emek ile tüketimin biyolojik yaşamın sürekli yenilenen çevrimindeki iki evrenden başka bir şey olmadığını açıkça belirtmiştir."⁷⁹ Marx burada emek ile yaşamın birbirinden ayrılmaz olduğunu ifade etmekle kalmaz aynı zamanda bakış açısıyla birlikte emeği bütün etkinliklerin üzerine inşa eder.

Emeğin yüceltilmesinde ise Marx'ın emek üzerinde yaptığı ayrım etkilidir; o da üretken olan/olmayan emek ayrımıdır. Arendt'e göre emeğin temel alınmaya başladığı modern çağda "ve Marx'ın insanın (Tanrı tarafından değil) emek tarafından yaratıldığı veya insanı diğer hayvanlardan ayıranın (akıl değil) emek olduğu doğrultusundaki"⁸⁰ tavrı emeği Arendt'e göre iş gibi görmek anlamına gelir. Bu ayrımında Marx, emeği ortadan kaldırmak isterken aynı zamanda aslında zorunluluğu da ortadan kaldırmak istemektedir ancak zorunluluğun ortadan kaldırılması mümkün değildir. Çünkü özgürlük en temelde zorunluluğa bağlıdır.

Öte yandan zorunluluğu ortadan kaldırmak istemek *animal laborans* (çalışan hayvanı) *homo fabere* taşır. Homo faberin ürettiği araçların animal laboransın hayatına dahil olması da emeğin yüceltilmesinde önlenemez bir anlayış yaratmıştır. Bu sebepten dolayı animal laborans için emek, gelişen araçlarla birlikte başka bir tanımlamaya maruz bırakılmıştır. Bundan dolayı da animal laborans kendini zorunluluk alanında hissetmemeye başlar ancak bu bakış açısı bir yanılgıdır. Çünkü Arendt'e göre zorunluluğun olmadığı bir özgürlüğü kabullenmek ve bu şekilde emeği yüceltmek özel alanın kamusal alanı

⁷⁹ A.g.e, s.156

⁸⁰ A.g.e., s.140

yoktur. Oysa kullanım nesnelere doğayı dönüştürür ve bir süre sonra kullanılmaya dahi yok olmaz, varlığını korur ve kullanıcıyı bekler. Bu noktada emekten ayıran bir özellik olarak süresellik devreye girer. Arendt'e göre bu kullanım nesnelere ihtiyaçları karşılama ya da bu şeylerin "(...) direnmelerini ve dayanmalarını sağlayan nesnelliklerini veren bu süreseliktir. Bu açıdan bakıldığında şeyler dünyasının insani yaşama istikrar kazandırmak gibi bir işlevi vardır ve nesnellikleri de (...) insanların, doğaları durmadan değişse de, aynı masa ve aynı sandalyeyle ilişkili olmaları bakımından aynılıklarını, yani kimliklerini koruyabilecekleri gerçeğinde yatmaktadır."⁸³ Yani üretilen kullanım nesnelere bir döngüye tabi olmadan, bağımsız olarak var olurlar.

Kullanım nesnelere üreticisi olan homo faber, animal laborans'ların kullanımını için bu şeylerin imalatıyla uğraşır. Ancak bu imalat Arendt'e göre şeyleşmeyi içerir. "Bütün şeylerde, hatta yapıları en kırılabilir olanlarında bile mevcut katılık, işin üzerinde yürütüldüğü malzemeden ileri gelir. Ama bu malzemenin (...) kendisi dahi ister odun yapmak üzere ağacın kesilmesinde olduğu gibi doğanın daha yavaş işleyen süreçlerinden birine müdahale ederek kesintiye uğratmak biçiminde olsun, insan elinin bir ürünüdür."⁸⁴ Bu nedenle homo faber'in ürettiği her üründe aslında doğayla iç içe geçmiş olan bir müdahale ya da temas vardır. "Bedeniyle ve evcilleştirdiği hayvanlarla yaşamı besleyen animal laborans bütün canlı varlıkların efendisi ve Tanrısı olabilir ama yine de doğanın ve yeryüzünün hizmetkârı olarak kalır; sadece homo faber bütün yeryüzünün efendisi ve Tanrısı olarak davranır. Homo faber'in böyle davranması hiçten var eden bir Tanrı olarak değil ancak doğayı dönüştüren ve araçsallaştıran bu nedenle de insan dünyasını kuran bir efendi olarak anlaşılmalıdır.

Homo faber siyasetten uzaktır. Arendt'e göre homo faber'in "(...) bu dünyayı yönetmesine izin verilirse, o zaman homo faber nihai olarak her şeyi kendine yontacak, var olan her şeyi kendisi için salt bir araç olarak mütalaa edecektir."⁸⁵ Burada emek konusunda olduğu gibi bir siyaset alanının karşılığında bahsetmek mümkün değildir ancak yine de homo faber siyasi alana dahil değildir.

⁸³ A.g.e, s. 206-207

⁸⁴ A.g.e, s.209

⁸⁵ A.g.e., s.234

Bu nedenle homo faber, animal laborans'ın üstünde olsa da insani etkinlikte tam olarak gelişmiş olduğu söylenemez. Çünkü en gelişmiş insani etkinlik eylemde bulunmaktadır.

Homo faberin siyasi alanın dışında kalması ya da insani gelişmişliğe ulaşamamış olması animal laborans ile ortak iki özellik gibi görünebilir ancak animal laborans'ın kendini gerçekleştirebilecek kamusal alana sahip olamamasının ötesinde homo faber'in bulunduğu bir kamusal alandan söz edilebilir. “Onun kamu alanı, el ürünlerini teşhir edebileceği ve bu sayede itibar göreceği mübadele piyasasıdır.”⁸⁶ Yani bu kamusal alanda homo faber, ürettikleri nesnelere üzerinden var olur. Ancak bu “ürünlerin bizatihi kendileri, daima bir yalıtılmışlık durumunda üretilmiştir.”⁸⁷ Homo faber kamu alanında sadece bu ürünlerin temsilcisi olarak bulunur. Yani homo faberin kamusal alanda var oluşunun sebebi ticaridir. “Homo faber kullanım nesnelere imalatında bulunduğu nispette onları sadece yalıtılmışlığın özelliği/ gizliliği için de üretmez, aynı zamanda, mübadele piyasasında metaller halinde gelenek suretiyle kamuya girmek üzere içinde çıktığı yalıtılmışlığın özelliği /gizliliği içinde üretir.”⁸⁸ Homo faber'in içinde bulunduğu bu kamusal alanda iş ürünleri emekte olduğu gibi sadece ihtiyaçtan öte kullanım değeriyle birlikte var olur. Buradaki nesnelere meta halinde var olurlar ve homo faberin ilişkisi de bu metaller üzerine kurulu ilişkiyle sınırlıdır.

Arendt'in “dünyasız ve sürvari bir toplumsal yaşamı olan, o yüzden kamusal, dünyevi bir alan inşa etmekten ya da orada mühim olmaktan”⁸⁹ aciz olarak tanımladığı animal laborans'ın kamusal alan yaratamadığı ve emek etkinliğinin insani bir dünya da oluşturamadığı aşikardır. Elinin işi ile mübadele alanını yaratan homo faberin ise kendine yarattığı mübadele piyasası sayesinde bir kamusal alan yaratabildiği ve insanı evinde hissettirecek bir dünyanın kurucusu olduğu da açıktır. Emek etkinliği temelde biyolojik ihtiyaca ve döngüye tabii olduğu için hayvanlardan ayrılan bir yaşamı temsil etmez. İş ise bu durumu

⁸⁷ A.g.e, s. 237

⁸⁸ A.g.e, s. 240-241

⁸⁹ A.g.e., s.237

bir adım ileri taşıyarak insani bir dünya yaratır ancak bu yaratımı yalıtık bir şekilde gerçekleştirdiği için siyasi alana dahil olamaz. İş etkinliği, bütün doğayı ve kullanım nesnelerinin sadece araçsallaştığı bir dünyayı temsil etmektedir. Arendt için bu iki etkinlik insanidir ve insana ait olan dünyaya anlam katarlar. Ancak bu iki etkinlik de kamusal alana değil özel alana aittir. Aynı zamanda bu iki alanın temeli, zorunluluğa ya da faydaya dayalıdır. Arendt'e göre kamusal alanda bulunabilme ve bu dünyaya olan aitliği sağlayacak aynı zamanda temelini zorunluluk ya da faydadan almayan bir başka etkinlik vardır ve bu etkinlik; eylemdir. Eylemde bulunma hali homo faber'i yalıtılmış üretiminin ve istediği zaman doğayı tahrip edip elde ettiği ürünü yok etme gücüne karşılık çoğulluk durumu koşuluyla birlikte insanların dünyaya olan aidiyetlerini sağlayacak yegane etkinlik olma özelliğiyle hem emeğin hem de işin üstünde konumlanan insani etkinliktir.

3. Eylem ve Devrimler

Arendt'e göre "en genel anlamıyla eylemek; inisiyatif almak, başlamak, (...) bir şeyleri harekete geçirmek demektir."⁹⁰ "Eylem, imalattan farklı olarak, yalıtık halde asla mümkün olamaz; tecrit hali, eylemde bulunma melekesinden yoksun olmak demektir."⁹¹ Arendt'e göre konuşma ve eylemde bulunma hali insanlarla birlikte, maddi herhangi bir şeye ihtiyaç duymadan gerçekleştirilebilecek yegane etkinliktir. Sadece insana özgü olduğu için insanı diğer varlıklardan ayırır. Ona göre "ne bir hayvan ne de bir tanrı buna ehildir"⁹² Yani ne bir emek için kimseye ihtiyaç duymayan animal laborans ne de toplumda üretici olarak var olan homo faber'in bulunabileceği bir etkinliğin ötesinde diğer insanlarla birlikte ancak gerçekleşebilecek bir etkinlik olarak düşünülebilir.

Eylem hakkında Arendt, bakışını Antik Yunan'a çevirir. Arendt'e göre polis, " (...) insanların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenmedir ve (polis) gerçek mekanı, başlarına ne gelirse gelsin bu

⁹⁰ A.g.e, s 260

⁹¹ A.g.e, 276

⁹² A.g.e., s.58

amaçla bir arada yaşayan insanların arasında yer alır.”⁹³ Yurttaşın kamusal alandaki varlığı da Aristoteles’e göre eylemle oluşur. Aristoteles’e göre insan, eyleyen bir varlıktır. Sadece doğuştan getirdiği yükümlülükleri yerine getirmede değil aynı zamanda politik olarak da bir insanın eylemesinin önemli olduğunu düşünür.

"Bazıları özgür bir adamın yaşamının devlet adamlığı görevleriyle bağdaşmayacağını ve bu yaşamın, bütün yaşamlar arasında en çok istenilmeye değer yaşam olduğunu düşünerek kamusal sorumluluk taşıyan her yaşamı bütün bütün reddeder. Başkaları ise hiçbir şey yapmayan bir kimse iyi durumda olamayacağı ve mutlulukla iyi durumda olmak aynı şey olduğu için etkin bir kamu yaşamının en iyi yaşam olduğunu söylerler. Fakat eylemsizliği eylemden daha değerli saymayı kabul edemeyiz. Çünkü mutluluk bir şey yapmaktır."⁹⁴

Arendt’in eylem hakkındaki düşünceleri Aristoteles’in düşünceleriyle benzerlik gösterse de aslında temelde kritik farklılıkların ifade edilmesi önemlidir. Burada hem Arendt’in tamamen hayranlıkla Antik Yunan takipçisi olduğu algısını kırmada hem de eylem hakkında daha da detaylı bilgi edinmeye yarayacaktır. Öncelikle Aristoteles’in kategorisinde yer alan poiesis ve praxis ayrımı bu noktada önem taşır. Aristoteles’e göre poiesis, uygun nesnelere üzerinde bir değişim sağlamak anlamına gelir. Buna örnek olarak sanat ya da zanaat etkinliğini öne sürer. Praxis ise bir ürünün elde edilmediği ancak insani eylemlerin bulunduğu alanı temsil eder. Ancak burada bir sondan bahsedilemez Aristoteles’e göre “iyi” bir eylemin sonu yoktur çünkü eylem bir araç değildir. Ancak Aristoteles’in praxis’ten anladığı şey sadece politik olana ait değildir aynı zamanda ahlaki bir alandır da. Bu nedenle Aristoteles için sadece eylemde bulunmak değil, iyi bir eylemde bulunmak daha önemlidir.

Arendt, tespit ettiği sorunlardan birini praxis ve poiesis tanımlarının bulanıklaşması olarak görse de praxis konusunda gelenekçi bir tavır takınmaz.

⁹³ A.g.e, s. 290

⁹⁴ Aristoteles, *Politika*, s.247

Aristoteles için eylem öngörülemez olsa da eylem sorunu çözmeye yönelik gerçekleştirilebilir. Oysa Arendt için eylem sorunun çözümünü değil kaynağını da teşkil eder. Bu noktada ise araçsal olmaktan çıkar. Arendt için araç olan şey eylem değil, siyasal birliktir Antik Yunan’da siyasal birliklerin devletin kendi kendine yetebilmesi ya da mükemmelleşmesi için bir amaç olarak görülmez; onun için özgürlüğe götürebilecek bir yol olabilir ancak.

Öte yandan Arendt için eylemin başlangıcı, özgürlüğün ortaya çıktığı alandır ve erdem eylemin görünümünde belirir. Ancak Aristoteles için önemli olan erdemle birlikte o eylemi başlatmaktır. Aristoteles bu anlayışla birlikte eylemi araçsallaştırır. Buradaki amaç yurttaşları, yasalar, siyasi kurumlar ya da eğitim yoluyla erdemli bir eylem idealine doğru yönlendirmektir. Bu noktada, Arendt için ise teleolojik çerçeve dışındaki praxisleri düşünmeye yönelik girişimde bulunma olarak okunabilir.

Sadece polis için değil polisin kuruluşundan çok daha önce de iki temel etkinliğin eylemde bulunmanın ve konuşmanın önemini bilindiğini vurgulayan Arendt, konuşma ve eylemle birlikte ancak bir kamusal alanın oluşturabildiğini ifade eder. Kamusal alanın en önemli özelliği eyleme ve konuşma ile ortak bir dünya oluşturması ve bu nedenle de insanları birbirine bağlayan ve insan var oldukça varlığını sürdüreceği bir kalıcılığa sahip olması anlamına gelir. Kalıcılığın sağlayabilmesi ise bir anlamda Homo Faber’e bağlıdır. Arendt’e göre bu etkinliklerde bulunan insanların “(...)en yüksek yeteneklerinde homo faberin yardımına(...) ihtiyaç vardır, çünkü onlar olmadan etkinliklerinin yegane ürünü olan oynadıkları ve anlattıkları hikaye asla geleceğe kalmayacaktır.”⁹⁵ Dolayısıyla insanların oluşturdukları bu kamusal alan toplumsal çıkarlar alanı da olacaktır.

İnsanların başkalarıyla birlikte var olduğu bu kamusal alanın, eylemin ve konuşmanın temel koşulu çoğulluktur. Arendt’e göre çoğulluğun iki özelliği vardır bunlar; eşitlik ve farklılıktır. İnsanların farklılıkları onları benzersiz kılmaktadır ve bu benzersizlik halini en iyi eylemde bulunma ve konuşmayla

⁹⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.255

birlikte anlatılabilir. Öte yandan eğer insanlar benzer yaratıklar olsalardı zaten böyle bir alana ihtiyaç duyulmazdı. Arendt'e göre eşitlik koşulu ise insanın varoluşunda bulunan birbirlerini anlayabilme, birlikte hareket edebilme, plan yapabilme ve ön görebilmeyi içerir. Konuşma ve eylem ise insanların eşit bir var oluş düzleminde farklılıklarını açıkça ifade ederek bu çoğulluğu oluştururlar. Bu çoğulluğun var olma koşulu ise

“(...)vita activanın başka hiçbir etkinliği için geçerli değildir. İnsanlar pekala çalışmadan da yaşayabilir, başkalarını kendileri için çalışmaya zorlayabilir ve kendileri en ufak bir şey katmadan dünyadaki şeylerden yararlanmaya ve hoşça vakit geçirmeye karar verebilirler; (...) oysa konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen yaşarken ölmek demektir.”⁹⁶

Yani bütün insani etkinliklerin ötesinde ve dışında kalınması anlamına gelmektedir.

Arendt'e göre çoğulluğun temelini oluşturduğu eylemin iç içe geçmiş iki ana özelliği vardır. Bunlar; sonsuz olasılıkları içinde taşıması ve öngörülebilir olmamasıdır. Sonsuz olasılıklar için, emek gibi sonsuz bir döngüsü yoktur, imalatta olduğu gibi başı bellidir ancak sonunun herhangi bir amacı ya da öngörülebilirliği yoktur. Ona göre “insanın eyleyebilir olması, ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilir olması demektir.”⁹⁷ Sonsuz olasılıklardan birini gerçekleştirebilme kapasitesinde olması ise aslında çoğulluğun içinde barındırdığı farklılık ilkesine dayanır. Aynı zamanda eylemin öngörülemezliğinin de göstergesidir. Eylemde bulunma kısıtlandığı halde bile sonsuz bir olasılıktan biri gerçekleşir sonunda. Sonuç ise ancak eylem sonlandıktan sonra dönülüp bakıldığında netleşebilir. Her eylem bu belirsizlik halini korur.

Böylece eylemde bulunma ve konuşma hali, kendini her şeyin döngüsel olduğu ve bir sonunun olmadığı emekten, bir başlangıçlı olan ve sonu

⁹⁶ A.g.e, s.259

⁹⁷ A.g.e, s.261

öngörülebilir imalattan da farklı ve ötesinde olduğu aşıkardır. Öte yandan eylemde bulunabilme, imalatın yarattığı sınırlı bir kamusal alanın ötesine geçerek kendine siyasi bir kamusal alan yaratır. Bu kamusal alanda özel alana ait ekonomi gibi zorunluluğun hakim olduğu konular var olamaz. Kamusal alanın ilk şartı zorunluluğun ötesine geçmiş olmasıdır. Yani burada siyasi alan, insanların özgürce kendilerini ifade edebildikleri ve aynı zamanda eylemde bulunabildikleri yeri temsil etmektedir. Siyasetin var oluş nedeninin özgürlük olduğunu ifade eden Arendt için, insanlar kendilerini bu kamusal alanlarda özgürleştirebilir ancak. Yani insanların özgürlük için bir kamusal alan yaratması ve bu kamusal alanda da özgürce siyaset yapabilmesi eylem ve konuşma etkinliği sayesinde gerçekleşebilir. Arendt'e göre “(...) insan yapısı dünyanın (...) eylemde bulunmak ve konuşmak için bir sahne haline gelmediği yerlerde, özgürlük de dünyevi bir gerçekliğe sahip olamaz.”⁹⁸

Kamusal alanı koruyan şey ise bu anlamda “güç”tür. Arendt gücü “kuvvet ve takat (kudret) gibi değişmeyen, ölçülebilir ve kendilik değil, her zaman için kuvvet halinde bulunan bir güçlülük⁹⁹” olarak tanımlar. İnsanların kamusal alanda sürekli bir araya gelmesi ve eylemde bulunması bu gücün sürekliliğini sağlayan şeydir.

Her bir eylemin yeni bir başlangıcı temsil etmesi, benzersizliği ve belirsizliği dolayısıyla *doğum mucizesi* olarak adlandıran Arendt için eylem modern dönemde insani etkinlikler arasında en üst sırada konumlandırılarak aslında modern dönemin siyasi yapısının nasıl bir yapıda olduğunu analiz eder. Siyasi alanlar, artık siyasi sorunları değil özel alanda var olması gereken sorunların konuşulduğu yere dönüşmüş ve bu nedenle emek ve iş etkinliklerinin daha üst sıralarda konumlandığı toplumlar var olagelmıştır.

Animal laborans ve homo faber'in hakim olduğu, varoluşsal olarak politik olan insanların, eylemde bulunamadığı bir siyasi yapı, özgürlüğü gittikçe kısıtlayan önemli bir adımı oluşturur. Politik alanda, eylemde bulunamayan insanlar ise bu kısıtlılıkla birlikte kendilerini kamusal alanda değil ancak sadece

⁹⁸ Arendt, *Geçmiş ile Gelecek Arasında*, s. 210

⁹⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu* s.292

özel alanda ifade edebilme imkanı bulabilirler. Bu anlamda yeniden kamusal alanda var olabilmek için eylemde bulunabilen toplumlar özgürlük arayışıyla birlikte devrimci bir hareketi de başlatabilirler ve hatta devrimleri de gerçekleştirebilir. Arendt açısından özgürlüğün olanağını sağlayabilmesi /sağlayamaması açısından Amerikan ve Fransız Devriminin önemli bir konumu vardır. Ancak devrimlerden önce devrim kavramını analizini yapar.

“Devrim” (revolution) sözcüğü, köken olarak astronomik bir terimdir ve Kopernik’in De revaluationibus orbium coelestium (Gökcisimlerinin Devirleri/Dönüşleri Üzerine) adlı çalışmasıyla doğa bilimlerinde önem kazanmıştır. Bu bilimsel kulanımda, Latince olan esas anlamını yani yıldızların düzenli ve belirli bir kurala göre devir yapan (revolving) hareketleri anlamını korumuştur. Bu hareketin, insani bir etkiye uğramayacağı ve haliyle karşı konulmaz olduğu biliniyordu; bu yüzden ayırt edici özelliği asla yenilik ya da şiddet olmamıştı.¹⁰⁰

Arendt’e göre devrim sözcüğü, insani meseleler alanına indiğinde, orijinal olan tanımından çok uzaklaşmıştı. Özellikle, modern dönem sonrasında, devrim sözcüğünün kullanımı eski olanın yerine tamamen yeni bir dünyanın kapılarının aralanması ve döngünün dışında, bağımsız yeni bir düzen kurabilmek anlamına gelecek şekilde kullanılmaya başlanmıştı. Devrim artık yeni bir başlangıcı temsil eden bir sözcüktü. Öte yandan “(...) daha önce sadece savaşın bir ögesi olan, yani politik bir fenomen olarak kendini dayatmayan şiddet insanlığın en büyük politik etkinliklerinden biriyle, devrimle ortaya çıkmaya başlayınca, politik alanın içine girmiştir.”¹⁰¹ Devrimler öncesinde, kuramsal olarak da şiddetin politik olanla anılması, esasen modern dönem siyaset teorileriyle başlar. Arendt, şiddetin, devrimlerin ve savaşların vazgeçilmezi olduğunun farkındadır. Ancak özgürlüğü temele alan devrimler her ne kadar şiddetsiz gerçekleşemese de şiddetin devrimin temel unsurlardan biri haline gelmesi kamusal alanın yıkımıyla sonuçlanır. Arendt için modern dönemde politik alana sokulan şiddet, politik alana dahil olamaz. Aksine

¹⁰⁰ Arendt, *Devrim Üzerine*, s.53

¹⁰¹ Nilgün Toker Kılınç, *Politika ve Sorumluluk*, 1.b., İstanbul: Birikim Yayınları, 2012 s.115

politik alanı yok eder.

Devrimin, *mutlaklık* çerçevesindeki döngüsü, eskiyi tamamen ortadan kaldırıp yeni bir egemenlik kurarak yeni bir tahakküm alanı oluşturmaya müsait hareketler olarak okunabilir. Devrimi siyasal sahnenin ayrılmaz bir parçası olarak gören Arendt için devrimler, özgürlüğün deneyimlenebileceği bir politik alan kurar. Modern dönemde devrimcilerinin amacı ise özgürleşme olmuştur. Arendt bu iki kavramı birbirinden ayırır; özgürleşmenin, özgürlüğün bir koşulu olabileceğın ve bu yüzden de özgürleşme girişimi ile özgürlük arzusunun bir tutulamayacağını¹⁰² ifade ederken modern dönemle birlikte özgürleşmeye odaklanıldığı için özgürlüğün ikinci planda konumlanmasını eleştirir. Ona göre özgürlük artık modern dönemde siyasal alanın dışına çıkmış ve insanların gerçekleştirmek istedikleri etkinliklerini gerçekleştirebilme kapasitesiyle ölçülmeye başlanmıştır. Arendt özgürlüğün ve özgürleşme halinin baskıdan ve sınırlamadan kurtulma gibi ortak yanlarının olduğunu vurgular ancak politik özgürlüğün bir yönetim sistemine ihtiyacı olduğunu belirtir. Arendt'e göre devrimin ön plana çıkardığı şey, özgür olma deneyimidir ve yeni olan bu deneyim insanın yeni bir şey başlatma becerisidir.¹⁰³

Arendt'e göre "eğer devrimin ne olduğunu öğrenmek istiyorsak,(...) Fransız ve Amerikan Devrimlerine bakmalıyız. Ayrıca her iki devrimin başlangıç aşamalarının, eski düzenin ihya edilmesinden başka bir şey yapmayacaklarına kesinlikle inanmış kişilerce hayata geçirildiğini de dikkate almalıyız."¹⁰⁴ Bu iki devrim kıyaslandığında, Arendt'in devrim kavramına bir rol- model olarak işaret ettiği devrim, Amerikan Devrimi'dir.

Amerikan Devrimi, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında Büyük Britanya'ya bağlı on üç koloninin ayaklanmasıyla başlayan süreci temsil eder. Bağlı olan bu kolonilerde Britanya'ya bağlılığını bildiren azımsanmayacak bir grup olsa da çoğunluk bağımsızlık için bu savaşa katılmıştır. Kendi uluslarını kurmaya çalışan ve bunun için savaşan kolonilere ise en büyük destek Fransa'dan

¹⁰² Arendt, *Devrim Üzerine*, s.35

¹⁰³ A.g.e, s.42

¹⁰⁴ A.g.e, s.55

gelmiştir. Bu savaş 1776'da Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi yayımlanmış olmasında rağmen savaş 1781'de sona ermiştir. Ancak kraliyete karşı ayaklanan Amerikalılar süreçte Fransa'nın sistemini örnek olarak almamışlardır. Amerika nihai olarak demokratik bir cumhuriyete dayalı sistemin temelini atmış ve geliştirmiştir.

Amerikan Devrimi'nde, devrimciler birbirlerine söz ile bağlılıklarını koruyarak özgürlüğü hedeflemişler ve bu özgürlüğü yeni bir mutlaklık ya da egemenlik döngüsüne sokmadan korumaya çalışmışlardır. Bu anlamda yasaları, tek bir uzlaşım alanı olarak düşünmedikleri için aynı zamanda çoğulculuğu korumuş ve federal bir birliktelik kurmayı başarmışlardır. Ancak malesef ki Amerikan Devrimi evrensel çapta bir ses getirememiş ve ulus içinde sınırlı kalmakla yetinmiştir. Amerika böylelikle ulus-devlet olmaksızın bir siyasal yapılanmanın başarıyla kurulabileceğinin örneği haline gelmiştir.

Öte yandan Fransız Devrimi ise bütünüyle yeni bir dünya yaratma arzusu fikri ile sahneye çıkmıştır. Ancak bu arzuyla hareket ederken Fransa, Arendt'e göre, kurucu sıfatından uzaktır. Fransız Devrimi daha çok insanların maddi olanaksızlıklarıyla canlanan bir devrim niteliğini taşımaktadır. Bu ise özgürlük istemini farklı bir noktaya taşır. Çünkü Arendt'e göre maddi olanaksızlıklarının yetersizliği kamusal alana ait bir mesele olmamalıdır. Özel alana ait meselelerin, tam da Rousseau'nun işaret ettiği gibi kamusal alana taşınması, o alanı politik olmaktan çıkarmaktadır. Bu sahnede özneler artık kaybolur ve sefaletten dolayı engellenemeyecek bir hareket başlar.

Arendt'e göre, Fransız Devrimi, kalıcı kurumlar ve yasalar üretememiş ve yoksulluğa karşı yürütülen politikalar, asıl olarak politik alanın kendisini işgal etmiştir. İzledikleri bu politika çözüm üretimi için yeterli olmamıştır. Öte yandan ulus- devlete dayalı yeni sistemiyle de Fransız Devrimi, Arendt'in düşüncesinde devrimci bir rolde de değildir. Bunun sebebi Fransız Devrimi'nin yeni bir egemenlik ya da mutlaklık haline sebep olması ve bunun karşılığında politikanın en önemli olaylarından biri olan çoğulluğu yok etmiş olmasıdır. Fransa bu çözümü ulus devlet yapısına dayalı bir sistem oluşturarak sağlamıştır. Bu sistemi ise eşitlik, özgürlük ve kardeşlik sloganlarıyla evrenselleştirmiştir. Fransız

Devrimi'nin daha evrensel yankı uyandırması Arendt için politik bir değer taşımaz. Elbette evrensel politik bir alan kurabilir ancak işleyebilmesi için tıpkı Fransız Devrimi'nde olduğu gibi temel ihtiyaçların üzerinde yükselen ve aynılığı temel alan bir alan kurabilir ancak.

Arendt için devrimler, politikanın dışında kalamayan, ve hem eylemde bulunabilme hem de özgürlüğün ortaya çıkarma imkanını da içinde barındıran ve başarılı olma halinde bunu kamusal alanda koruyabilen olaylardır. Her ne kadar Fransız Devrimi'ni başarılı bir devrim olarak nitelendirmese de devrimler Arendt'e göre "on sekizinci yüzyıldan bu yana her geniş çaplı ayaklanma yepyeni bir devlet biçiminin temellerinin atılmasına katkıda bulunmuştur."¹⁰⁵ Bu devlet biçimi konseydir. Arendt'e göre "konsey sistemleri, bilinçli bir devrimci geleneğin veya teorinin sonucu olarak değil, tamamen kendiliğinden ve sanki daha önce hiç buna benzer bir şey yaşanmamış gibi birden bire ortaya çıkmışlardır. Dolayısıyla konsey sistemi, bizatihi politik eylem deneyiminin kendisine denk düşer ve ondan doğar gibidir."¹⁰⁶

Modern dönemdeki farklı egemenlik biçimlerinin ya da devrimlerin Arendt'in düşüncesinde kamusal alanda eylemde bulunabilme ve bu biçimin politik olana ait olduğunu ifade etmekten geçer. Arendt bu görüşünün temeline özgürlük kavramını koymaktadır. Kurulan tarihi çerçevede özgürlük yeri değiştirilemez bir yeredir. Ancak Arendt'in ele almış olduğu devrimlerin her ne kadar ortak özelliklerinden biri özgürlük olsa da bu devrimsel hareketlerde dayanışma büyük rol oynar. Amerikan ve Fransız devrimlerindeki dayanışma Antik Yunan'dan çok farklıdır. Nitekim Antik Yunan'da Aristoteles için politik bir alanı hem oluşturan hem de koruyan bir nitelikte olan dayanışma devrimlerin gerçekleştiği coğrafyalarda başka nitelikleriyle ortaya çıkar. Amerikan ve Fransız Devrim'lerinde dayanışma, kamusal alanda kendini var etmek için ve aynı zamanda kökten bir değişikliği yaratabilmek için bir mücadeleyi ortaya koyar. Mücadeleyi dayanışma halinde sürdüren grupların niteliği farklı olsa da amaç Arendt'e göre yeni bir şeyi başlatabilme açısından önemlidir. İki devrimde her ne

¹⁰⁵ Adelbert Reif, "Hannah Arendt, Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler", Baykuş Felsefe Yazıları Dergisi, 2009 s. 107

¹⁰⁶ A.g.e, s. 107

kadar şiddeti içinde barındırsa da Amerikan Devrimi'nde gerçekleştirilen konseyler modern dönem dayanışmasının güçlü bir örneğini oluşturmaktadır. Burada dayanışma bir fikir birliği içerisinde yeni bir dönemin başlamasıyla ve yasallaşması ile son bulmuştur. Fransız Devrimi için dayanışma öncelikle *baldirıçiplakların* aralarında birleştiği bir alanı sağlama fırsatı yaratmış ve bu dayanışma hali burjuvaziye baskı yaratabilmiştir. Ancak burada yaratılan baskı kurulan çok sayıda ve birbirlerine karşı olan devrimci konseylerin şiddetiyle büyümüştür. Bu nedenle buradaki dayanışma hali aslında bir savaş haline dönüşmüştür. Ortak bir amaç için insanların bir araya gelmesi kamusal alan yaratmaya fırsat vermişse de dayanışma hali Arendt açısından politik bir alana dahil edilemez. Nitekim ileride işlenecek olan Polonya'daki Dayanışma Hareketi ve dayanışmanın temel nitelikleri Arendt'in görüşü açısından daha belirgin uzlaşım alanlarına sahiptir.

3.BÖLÜM

TOTALİTARİZM ve DAYANIŞMA

Arendt'in, yaşadığı çağın içinden yaptığı politik olana dair analizi ve bu analizinde problemleri çoğulluk, eylem, eşitlik, kamusal alan kavramsallaştırmaları üzerinden ele alışının temelinde daha önce de belirtildiği üzere totalitarizmi anlama çabası yatmaktadır. Modern dönemde totalitarizmin nasıl gerçekleşmiş olabileceğine dair merakı ve hayreti, araştırmaların temelini oluşturur. Arendt'e göre "modern durumun totalitarizme götüren temel niteliği, bu çağın insanlığının büyük bir kısmının dünyadan uzaklaştırılması olduğunu anlatır."¹⁰⁷

Totalitarizmin tek kaynağı modern dönemde yaşanan gelişmeler değildir. O nedenle tek sebebi de modern dönem olamaz. Bu nedenle Arendt, totalitarizmin kaynaklarını araştırırken antisemitist ve emperyalist ideolojileri de tahlil eder. Aynı zamanda totaliter sistemin yok ettiği en büyük şeylerden biri, politik alanda var olabilecek dayanışma halidir. Bu dayanışma ruhunun totaliter sisteme karşı olarak tekrar filizlenmesi ise Polonya'daki Dayanışma Hareketi'nin önemli bir basamağını oluşturur.

1. Modern Dönem Eleştirisi

İnsanlığın dünyadan uzaklaştırılması, modern dönemin bilimsel ve politik olaylarının bir sonucu olarak tezahür eder. Arendt'e göre "bilimsel olarak 17. yüzyılda başlayan modern çağ 20. yüzyılın başlarında sona erdi. Siyasi bakımdan ise bugün içinde yaşamakta olduğumuz modern dünya, ilk atom bombalarının atılmasıyla doğdu."¹⁰⁸ Arendt, hem bilimsel hem de politik olarak modern çağın karakteristiğini belirleyen üç büyük olaydan söz eder. Ona göre "Amerika'nın ve

¹⁰⁷Kılınç, *Politika ve Sorumluluk* s.95

¹⁰⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s.33

ardından bütün yeryüzünün keşfi; kilise ve manastır mülklerinin müsaderesi yoluyla bireysel mülksüzleştirme ve toplumsal servet birikimi gibi iki yanlı bir sürecin önünü açan Reform; teleskopun icadı ve yeryüzünün doğasını evrenin bakış açısından ele alan yeni bir bilimin ortaya çıkışı.”¹⁰⁹

Bilimsel ilerleme ve yeryüzünün keşfi insanın uçsuz bucaksız olarak düşündüğü dünyanın sınırlarını belirledi ve dünyada bir yerden bir yere gidiş farklı taşıtlarla birlikte artık bir mesele olmaktan çıktı. Ancak insanın “kendisi ile çevresi, dünya ya da yeryüzü arasındaki mesafe arttıkça, harita çizme ve ölçme yeteneği de gelişecek ve ayaklarını basacağı dünyevi, toprağa bağlı mekan gittikçe azalacaktır.”¹¹⁰ Böylelikle, insan artık git gide kendi yaşadığı yere yabancılaşan bir konumda olmaya başlamıştır.

Öte yandan reformla birlikte sadece kilisenin değil köylülüğün mülksüzleştirilmesi, Arendt’e göre feodal sistemin çöküşüne neden olduğu gibi aynı zamanda insanın dünyaya yabancılaşmasına da sebep olmuştur. Bu olay, insanın mülkle birlikte dünyayla kurduğu bağı koparmış ve artık modern dünyada her şey üretime adanmıştır. Bu durum ise siyaset sahnesinde siyasetin ekonomi temelli yapılmaya başlanacağına habercisi olmuştur.

Bir yandan gittikçe evinden uzakta hissetmeye başlayan, yalnızlaşan insan öte yandan ise ekonomi temelli siyasetin gelişmesi kamusal ve özel alandan ayrı olan *toplumsal alanda* var olması politik alanı ortadan kaldıran unsurları oluşturur. Toplumsal alanın ortaya çıkışı homo faberin bu dünyanın efendisi olduğu konumda, insanları üretime odaklı ve kamusal alanda da zorunluluk alanlarına odaklı kitle insanına dönüşmüştür. Bu gelişmelerin sonucunda ortaya çıkan şey ise totalitarizm olmuştur. Arendt bu gelişmelerin salt nihai sonucu olarak totalitarizmi sunmaz. Nitekim dünyanın her yerinde görülen bir yönetime dönüşme bile yine de totalitarizm, modern dönem gelişmelerinin bir sonucu olarak tezahür eder.

¹⁰⁹ A.g.e, s.357

¹¹⁰ A.g.e, s.360-361

2. Antisemitizm, Emperyalizm ve Totalitarizm

Arendt totalitarizm analizini üç başlık altında gerçekleştirir. Bunlar; antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizmdir. Arendt'e göre İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra "geleceğimiz hiç bu denli uzak olmamış; bizler, öz çıkarın ve sağduyunun kurallarını gözetmekten bu denli uzak siyasal güçlere – önceki yüzyılların ölçütleriyle değerlendirecek olursak, düpedüz cinnet halindeki güçlere- hiç bu denli bağımlı olmamıştık."¹¹¹ Betimlediği bu durum üzerine tarihçilerin ya da siyasetçilerin sundukları hipotezlerde uygarlığın çöküş noktasına gelindiğine dair ortak bir görüş vardır Arendt'e göre. Ancak bu görüş ne yaşananları açıklamaya ne de yaşananları tarihsel olarak konumlandırmak için yeterli değildir. İnsanlar korku ya da fazla iyimserlikle sağduyularını yitirmiş ve kaybolmuşlardır.

Arendt, totalitarizmi tarihteki bütün tiranlıklardan, monarşilerden ya da despot yönetimlerden ayrı olarak değerlendirir. Totalitarizm, temel olarak antisemitizm ve emperyalizmle yükselişe geçmiştir. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra "çok uluslu imparatorlukların ardından kurulan 'halef devletler', kendi ülkelerinde yaşayan farklı halkların, milliyetçi çoğunluk tarafından "vatansız halk"lara dönüştürülmesine sebep olmuştur."¹¹² Bu dönüşümün sonucunda ise devletlerin homojen uluslar yaratmaya çalışması, Arendt'e göre totalitarizme sebep olacak koşulların yaratılmasına da neden olmuştur. Totalitarizmin yükselişe geçiş sebeplerinin temel noktası Avrupa ulus- devlet sisteminin çözülmeye başlamış olmasıdır. Totalitarizmle birlikte terör artık muhalifleri yok etmek veya kamusal alanı yok etmek için kullanılmamış ancak tahakküm altında olan halk üzerinde bir süreklilik kazanmıştır. Totaliter terör, tüm özgürlükleri kısıtlamaz ya da belirli temel özgürlükleri ortadan kaldırmaz, özgürlük sevgisini insanların yüreğinden yok etmeyi başaramaz ancak basitçe ve acımasızca insanları birbirine

¹¹¹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları /1 Antisemitizm*, çev.Bahadır Sina Şener, 6.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s.9-10

¹¹² Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism Of Hannah Arendt*, United States of America: Rowman and Littlefield Publishers, 2003, s. 44

karşıt duruma getirir, böylece eylem alanını ortadan kaldırmış olur ve bu durum gerçek özgürlüğün yok olması anlamına gelmektedir.¹¹³ Arendt bunu şu şekilde ifade eder: “Modern diktatörlüklerle 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.”¹¹⁴ Buradaki halk kitleleri Arendt’in kavramsallaştırmasıyla kitle toplumdur. Yani totalitarizm düşünme ve eyleme yeteneğini dolayısıyla kendilerini ifade yeteneğini de kaybetmiş bir toplumu kendine hedef olarak belirler.

Totalitarizmin yükselmesinin antisemitizmle bağlantılı olduğunu düşünen Arendt’e göre yetersiz kalan hipotezler vardır. Bu hipotezler dayanağını “*doğal ebedi düşmanlık*¹¹⁵”ta bulur. Ancak Arendt’e göre bu hipotezleri öne süren ideologlar, 19. yüzyıl sofistleridir. Antik Yunan sofistleriyle şu şekilde ayırım yapar: “Eski ve modern sofistler arasındaki en belirgin farklılık, eskiler bir savın hakikat pahasına daha kalıcı bir zafer elde etmeyi istemelerinde yatmaktadır. Başka bir deyişle biri insan düşüncesinin, diğeryse insan eyleminin onurunu yok etmiştir.”¹¹⁶ Yahudilerin totalitarizmin “kurbanı” olarak seçilmiş olmasının sebebi ise Arendt’e göre yersiz, yurtsuz olmalarından kaynaklanır. Ona göre;

“bütün Avrupalı halklar arasında Yahudiler, kendilerine ait bir devleti olmayan ve tam da bu nedenden dolayı neyi temsil ederlerse etsinler, hükümetlerle ve devletlerle müttefik olmaya son derece istekli ve uygun tek halktıdır. Öte yandan Yahudilerin siyasi bir geleneği ve deneyimi bulunmuyordu; yeni rollerinin içerdiği bariz tehlikelerden ve güç olanaklarından ne kadar habersizler, toplum ile devlet arasındaki gerilimden de o kadar haberdardılar.”¹¹⁷

Tarih içinde Yahudilerin bu konumu karşılıklı olarak bir önyargı oluşmasına sebep olmaktadır. Özellikle devletler müttefik durumda olan

¹¹³ Hannah Arendt, *Essays In Understanding 1930- 1954: Formation, Exile and Totalitarianism*, Edited by. Jerome Kohn, United States of America: Schocken Books,1994, s.342-343

¹¹⁴ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları /1 Antisemitizm*, s.25

¹¹⁵ A.g.e, 30

¹¹⁶ A.g.e, 31

¹¹⁷ A.g.e, 54

Yahudiler, Yahudi olmayan halk için her an düşmana dönüşme potansiyeli taşıyordu. Aynı şekilde halk, Yahudi olanlarının emellerinin bu olduğuna dair görüşlere sahipti.

Antisemitizmin yükselişine sebep olan önyargıdan daha önemli bir gelişme vardır. Bu da ulus- devletin çözülme sürecidir. Arendt'e göre sadece emperyalizmin zaferi değil ancak ulus devletinin de dağılımı Yahudilerin atomize olmalarına sebep olmuştur.¹¹⁸ Ona göre ulus- devletlerin kuruluşundan, çözülüşüne kadar ulus- devletin temelinde bulunan eşitlik nosyonu sadece ulusun çıkarlarına hizmet edecek bir nosyon olarak ele alınmıştır. Nitekim ulus- devletin kuruluşundan sonra devletler büyük bir borçlanma ihtiyacı duydular. Devletler, borçlanma için, Avrupalı halklar arasında tefeciliğin yaygın olduğu Yahudilerden yardım istediler. Bu anlamda "Yahudilere belli ayrıcalıklar tanımak ve onlara ayrı bir grup olarak davranmak bu yeni devletin ekonomik çıkarlarına son derece uygundu."¹¹⁹ Yahudilerden alınan borçlar aynı zamanda onlara özel bir ayrıcalık tanınmasını da beraberinde getirdi. Ancak ulusların aynı zamanda ayrıcalıklı değil ancak bütün sınıfları aynı eşitlik düzlemine sahip olan ulus haline getirme çabaları bu durumla çatışmaya girmiş haldeydi. Ancak,

"Jakobenlerin Fransız Devriminde anladıkları şekliyle eşitlik sadece Amerika'da bir gerçeklik haline geldi, Kıta Avrupası'nda ise yerini hemen yasa önünde resmi eşitlik koşuluna bıraktı. Yasa önünde eşitliğe dayanan bir siyasi kuruluş ile sınıf sisteminin eşitsizliğine dayanan bir toplum arasındaki temel çelişki, yeni bir siyasi hiyerarşinin eşitsizliğine dayanan bir toplum arasındaki temel çelişki, yeni bir siyasi hiyerarşinin ortaya çıkması yanında, yaşam olanağına sahip cumhuriyetlerin gelişmesini de engellemiştir. Kıtada sınıf mensubiyetinin bireye armağan ettiği ve Birinci Dünya Savaşı'na kadar neredeyse doğuştan gelen aşılmaz

¹¹⁸Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, United States of America: MIT Press Edition, 1996, s. 64

¹¹⁹ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları /1 Antisemitizm* s.36

toplumsal eşitsizlik, buna rağmen siyasi eşitlikle yan yana var olabilmıştır.”¹²⁰

Arendt’e göre Yahudiler, eşitliğe dahil edilmeyen kesimdi. Çünkü Yahudilerin belli bir yerleri- yurtları yoktu. Yahudiler herhangi bir sınıfla birlikte değil, Yahudi olarak anılıyorlardı. Yahudiler bu anlamda servetlerinden dolayı hem ayrıcalıklıydılar hem de asimile olmamak için belli ayrıcalıklardan feragat ettikleri için ayrıcalıksızdılar. Bu noktada anlaşılabilir olan, Yahudilerin topluma uyum sağlamasının tek koşulunun asimile olmaları gerektiği olabilir. Ancak Arendt’in görüşü asimile olsalar dahi Yahudi kimliklerini hiçbir zaman yitirmeyecekleri yönündedir.

Arendt’e göre totalitarizme sebep olan bir başka neden, antisemitizmle birlikte eş zamanlı olarak emperyalizmin yükselişidir. “Arendt’e göre, emperyalizmin fikirleri ve uygulamaları, küresel fetih ve irksal egemenlikten idari katliamlara ve imha kampanyalarına, Nazizm ve soykırım programı için meşrulaştırıcı ideolojilerin ve pratik emsallerin bir repertuarını oluşturdu.”¹²¹ Kapitalist ekonominin gittikçe genişlemesinin sonucu olarak “19. Yüzyılın sonunda emperyalizm ortaya çıktı. Öte yandan emperyalizm tam da ulus-devletin temellerini oyarak Avrupa uluslarının müşterek hayatına iş yaşamının yarışmacı ruhunu taşıdı...¹²² bu genişlemeyle birlikte siyasi olarak bir örgütlenmeleri olmayan “Yahudi toplulukları artık mali yönden örgütlü değildi ve yüksek mevkilerde yer alan tek tek Yahudiler, Yahudi olmayan dünyanın gözünde bir bütün olarak Yahudiliği temsil etmeyi sürdürüyordu.”¹²³

“(...) 19. yüzyılın sonunda, emperyalizmin doğuşuyla birlikte mülk sahibi sınıflar devlet yatırımları konusunda başlangıçtaki yargılarını değiştirmeye başladılar. Şiddet araçlarının giderek mükemmelleşmesi ve devletin bu araçlar

¹²⁰ A.g.e, s.37-38

¹²¹ Karuna Mantena, *Politics in the Dark Times, Encounters with Hannah Arendt* “Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism”, Edited by. Seyla Benhabib, United States of America, 2010, s. 88

¹²² Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları /1 Antisemitizm*, s.41

¹²³ A.g.e, s.42

üzerindeki mutlak tekeliyle birlikte emperyalist genişleme, devlete ilgi çekici bir ekonomik önem kazandırdı. Elbette bu, Yahudilerinde yavaş yavaş ama otomatik bir kesinlikle kendilerine özgü, benzersiz konumlarını yitirmeleri anlamına geliyordu.”¹²⁴

Bu durumda emperyalizmin antisemitizmi beslemesi kaçınılmaz bir hale gelmişti.

Arendt modern dönemin getirdiği ilk *radikal kötülük* olan antisemitizmle birlikte toplum içindeki belli bir grubun, toplumdaki dışlanmasını insanların kurduğu ortak dünyanın yıkımı olarak görür. Yahudiler artık sürgündedir, söz ve eylem alanları yok edilmiştir bu nedenle gelişen durum sadece kamusal alanın değil insanlığın bir yıkımı olarak okunabilir. Bununla birlikte Arendt, hem kamusal alanın hem de o alanı yaratacak özgürlüğün kimlikle de bağı kurmuştur. Kamusal alanda insanların kendi kimlikleriyle de var olabilmesi önemli bir koşuldur.

Emperyalizm ise daha önce bahsedildiği gibi kapitalizmin genişlemesinin sonucunda “yayılmacı” bir politika izleyerek ekonomik alanda yeni bir dönemin başlamasına sebep olmuş durumdaydı. Bu genişlemenin artık ulusun sınırlarını aşması gerekiyordu. Artık devlet adamları “vatanseverliği...en iyi ifadesini para yapmakta bulunduğu (Huebbe Schleiden) ve ulusal bayrağın ticari bir aktif (Rhodes) yerine geçtiği bu yeni yayılma hareketinin, olsa olsa ulus-devletin siyasi bünyesini yok edebileceğini iç görüden çok biliyorlardı.”¹²⁵

Emperyalizm, “gerçek anlamda hiçbir biçimde siyasi bir kavram değildi; köklerini, spekülasyon iş yaşamından almakta ve 19. yüzyıla özgü bir durum olan, endüstriyel üretimle ekonomik işlemlerde ortaya çıkan sürekli bir genişlemeyi ifade etmekteydi.”¹²⁶ Her ne kadar ekonomik bir kavram olsa da yayılmanın sağlanabilmesi için emperyalizm, siyasi sınırlarında aynı şekilde genişletilmesi gerektiğinin farkındaydı. Bunun için çabalayan kesim ise şüphesiz burjuva olacaktır. Ancak, Arendt’e göre;

¹²⁴ A.g.e, 47

¹²⁵ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2, Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, 5.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s.13

¹²⁶ A.g.e, 14

“ (...) siyasi yapı gerçekten de sınırsız olan insan üretkenliğine dayanmadığından, sonsuz biçimde genişleyemez. İnsanların bütün yönetim ve örgütlenme biçimleri arasındaysa sınırsız büyümeye en az uygun olan, ulus-devlettir; çünkü onun temelinde var olan gerçek rızayı sonsuz biçimde uzatmak ve yaymak olanaksız olduğu gibi, fethedilmiş halklardan bu rızayı almak zor ve kolay rastlanmayan durumdur.”¹²⁷

Emperyalizmle birlikte ulus- devlet çöküşünü bu şekilde resmeden Arendt için, emperyalizmin, antisemitizmi de yükselişe geçirerek totalitarizme giden yolu kolaylaştırmıştır. Koruyucu bir kalkan ve insan haklarının garantörü olarak algılanan ulus-devletin dağılması, kıta emperyalizminin getirdiği uyumlanmaya çalışma doğrultusunda ve deniz aşırı emperyalizme yönelmede de aynı şekilde çift yönlü olarak bir yanılısamayı gerçekleştirmiştir.¹²⁸

“Emperyalist genişlemeyi ateşleyen, sermayenin aşırı üretkenleştiği ve artık ulusal sınırlar içerisinde üretken yatırıma dönüşemeyen paranın aşırı tasarrufu sonucu lüzumsuz/fazla bir paranın ortaya çıktığı, garip bir ekonomi bunalımı oldu.”¹²⁹ Burjuvazinin bu bunalıma çare arayışı siyasi alanda genişleme talepleriyle devam etti. İlk aşamada sermayenin dışarı çıkabileceği bir alan yaratımı olarak gören devlet ise uzak ülkelerle olan bağlantıların kontrolden çıkacağı düşüncesiyle burjuvazinin isteklerine karşı geldi. Ancak burjuvazi, genişlemeyi sağlamak ve karı arttırmak için alternatif bir yol denemiştir. O da Yahudi bankerlerdir. “Uluslararası Yahudi bankerler, gerçekten de böylesi uluslararası nitelik taşıyan iş muameleleri için özellikle uygun görünüyordular.”¹³⁰ Ancak yine de uzak ülkelerle yapılabilecek işler için güvenlik gerekiyordu. Bu noktada devlet, iktidarını genişletti çünkü kazanç iç ekonominin çok daha üstünde olacaktı.

Kar etmek için uzak ülkelere açılan devletler maden yönünden zengin olan Güney Afrika’yı işin merkezi haline getirmişlerdir. Bu dönem aynı zamanda

¹²⁷ A.g.e, 16

¹²⁸ Mantena, *Politics in the Dark Times, Encounters with Hannah Arendt*, “Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism”, s. 88100,

¹²⁹ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2, Emperyalizm*, s.29

¹³⁰ A.g.e, 30

sanayi döneminin de sonunu temsil ettiği için, işsiz bir çoğunluk için de umut verici olur. Emperyalizmin genişlemeye başlamasıyla birlikte Arendt'in, burjuvazi bakışı üzerinden, lüzumsuz olarak kavramsallaştırdığı insanlar kazanç için göç etmeye başlamışlardır. Böylelikle lüzumsuz sermayenin yöneticileri, lüzumsuz insanları da tahakküm altına almıştır. Bu durum devlet ve burjuvanın iktidar savaşındaki görünümünden birini temsil eder.

Emperyalizmin nasıl geliştiği bir yana Arendt'e göre, emperyalizm, tehlikeli iki sonuç oluşturmuştur. Bunlar; ırkçılık ve bürokrasidir. “Kökleri 18. Yüzyıla uzanan ırk düşüncesi, 19. yüzyılda bütün Batılı ülkelerde aynı anda ortaya çıkmıştır. Irkçılık, yüzyıl dönümünden itibaren emperyalist politikaların en güçlü ideolojisi olmuştur.”¹³¹ Irkçılığın yükselmesi emperyalizmin doğasıyla örtüşür. Özellikle Almanya tarihinde “devlet, 1890'ların sonlarında ve 1900'lerin başlarında seyahat yasaklarını, kolonilerle metropol arasındaki halkın ve bilgilerin sınırlandırılması yönünde çalışmıştır; çünkü bu sınırın olmayışı, sömürgeci tahakküm lehine yükselen bir ırkçı argümanı zayıflatmaktaydı.”¹³² Bunu sebebi ise emperyalizmin doğasının yayılma ve rekabet üzerine kurulu olmasıdır. Afrika'da başlayan ırkçılığın Avrupa'ya yayılması güçlü bir ideolojinin can bulmasına da olanak vermiştir. Bu ideoloji ise “tarihi ırklar arasında doğal bir mücadele olarak gören”¹³³ ideolojidir. Bu ideolojinin yükselmesi totalitarizmin başlangıç noktalarından birini oluşturur. Emperyalizmin güçlendiği diğer bir ideoloji ise “tarihi sınıflar arasındaki ekonomik bir mücadele olarak yorumlayan ideoloji”¹³⁴ olmasıdır. Bu ideoloji de aynı şekilde ilerleyen dönemde Rusya'da zirveye tırmanacak olan totalitarizmin habercisi niteliğindedir.

Arendt'e göre “bürokrasi, her çağı sonraki girişimler için bir atlama taşı ve her halkı ilerideki fetihler için bir araç olarak gören büyük genişleme

¹³¹ A.g.e, 70

¹³² Elisa von Joeden- Forgey, *Hannah Arendt and the Uses of History, “Race Power, Freedom, and the Democracy of Terror in German Racialist Thought”*, Edited by, Richard H. King and Dan Stone, United States of America: Berhahn Books, 2007, s. 22

¹³³ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2, Emperyalizm*, 71

¹³⁴ A.g.e, 71

oyununun örgütlenmesiydi.”¹³⁵ Bürokrasinin temeli, sömürülen halkları yasalar ya da kurallar bütünüyle beraber gerçekleştirdiği tahakkümü temsil etmesine dayalıdır. Sömürenler için artık o coğrafya ve insanlar, ilerleme ya da daha büyük gelişmeler için kullanılabilir bir araca dönüşmüş, böylelikle politik olan bir yönetimin de dışında kalmışlardır. Bir başka deyişle sömürülen coğrafyada insanlar düşünmeden ve eylemden yoksun bırakılmışlardır.

Emperyalizmin kökleştirdiği bu iki aygıt en basit söylemle insan haklarının yıkımına yol açmıştır. İnsan hakları artık yalnızca her ulusun kendi halkına uyguladığı bir yönergeye dönüşmüştür. Arendt'e göre Birinci Dünya Savaşı ise hem emperyalizmin getirdiği politikanın hem de ulus devletlerin yıkılışının patlama noktası olmuştur. Ona göre “Birinci Dünya Savaşı Avrupa uluslar topluluğunu tamir edilemez biçimde parçaladı; bundan önce hiçbir savaşın yapamadığı şeydi bu. Enflasyon, bütün küçük mülk sahipleri sınıfını, yeniden toplama ya da bu tür yeni bir sınıfın oluşması umuduna yer vermeyecek biçimde yok etti(...).”¹³⁶ Bu savaş ise hiçbir yerde barınamayan ve asimile olmayan grupların yersiz yurtsuzlaşmasıyla sonuçlanmıştır. Arendt Yahudilerin de büyük kısmını oluşturan bu grupları şöyle tanımlar: “Anayurtlarından ayırdıklarında artık yurtsuzdular; devletlerini bıraktıklarında artık devletsizdiler; insan haklarından yoksul bırakıldıklarında artık haksızdılar, yeryüzünün posasıydılar.”¹³⁷

Antisemitizm ve emperyalizmin totalitarizminin doğuşuna sundukları katkı totalitarizmin karakterinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Modern dönemdeki gelişmeler ve Birinci Dünya Savaşı insanları sadece umutsuzluğa sürüklememiş aynı zamanda apolitikleştirmiştir. Toplumun en üst kesimleri veya herhangi bir sendikal harekette bulunmayan ve aynı zamanda çoğunlukta bulunan bu insanlar totalitarizmin kaynağını oluşturan kitledir. Arendt'e göre bu “kitleler ortak bir çıkar bilinciyle bir araya gelmez; belirli sınırlı ve elde edilebilir hedefleri olan belirgin bir sınıf mantığından da yoksundurlar. Kitleler terimi ancak sırf ya sayıları ya da kayıtsızlıkları veya ikisinin karışımı yüzünden ortak çıkara dayalı

¹³⁵ A.g.e, s.117

¹³⁶ A.g.e., s.255

¹³⁷A.g.e, 256

örgütlerle, siyasi partilerle, yerel yönetimlerle meslek örgütleri ile sendikalarla bütünleşemeyen insanlarla ilgili olarak kullanılır.”¹³⁸ Bu kitleler ise halkın çoğunluğunu oluşturan ve herhangi bir siyasi oluşumu temsil etmeyenlerden oluşmaktadır. Emperyalizmle birlikte süregelmekte olan rekabet ve bundan dolayı gittikçe yalnız kalan bu kesim aynı zamanda topluluğunda dışında kalan kesimdir. Bu nedenle Arendt’e göre “kitle insanın baş özelliği zalimlik ve gericilik değildir; olağan toplumsal ilişkilerden yoksunluğu ve tecrit edilmiş olmasıdır.”¹³⁹

Öte yandan Arendt, kitlelerin oluşmasında, süregelmiş ulus-devlet mekanizmasının sadece antisemitizm ve emperyalizm ideolojileriyle işlemediğini, içselleşmiş olarak süregelen sistemin içinde bulunduğu da işaret eder. Arendt için kitle oluşumunu sadece antisemitizme ya da emperyalizme dayandırmak yanılıdır. Nitekim bu yanılılardan ilki,

“(...) halkın çoğunluk olarak yönetimde aktif rol almış olması ve her bireyin kendi partisine ya da herhangi bir partiye karşı sempati duyması. Söz konusu hareketler, tersine siyasal olarak tarafsız ve umursamaz kitlelerin demokrasi ile yönetilen ülkelerde kolaylıkla çoğunluk olabileceğini bu yüzden bir demokrasinin ancak bir azınlığın etkin biçimde tanıdığı kurallara göre işleyebileceğini(...)”¹⁴⁰ göstermiş olmasıdır. Bir diğeri ise bu çoğunluğun ulusal işleyişte herhangi bir etkisinin olmamasının bir sorun arz etmemiş olmasıdır.

Totalitarizm, kitesini büyütebilmek ve varlığını sürdürebilmek için bazı özelliklere ve aygıtlara sahiptir. Antik Yunan’dan beri kategorileşen yönetim biçimlerinden farklı bir sistem kurar. Totalitarizm, umutsuz ve kitlesel bir toplumun mensuplarını, yaşamın anlamını belirginleştirebilmeleri için, tamamen kurgusal bir dünya yaratma ve bunu sürdürmeye devam etmek için her bedeli ödemeye hazır olduklarında ortaya çıkan bir iktidar şeklidir.¹⁴¹ Bu sistemde “(...)devlet şiddet aygıtıyla yönetmekten memnuniyet duymaz; bu zor kullanma

¹³⁸ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/3 Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, 2.b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 44- 45

¹³⁹ A.g.e, s.54

¹⁴⁰ A.g.e,s.46

¹⁴¹ O’Sullivan, “*Politics, Totalitarianism and Freedom: The Political Thought of Hannah Arendt*,” s.190

aygıtı içerisinde belirli ideolojisi ve bu ideolojinin yüklediği rol sayesinde totalitarizm insanlara içerden tahakküm kurmanın ve onları sindirmenin yolunu(...)" keşfetmiştir.¹⁴² Öncelikle kitleleri örgütleme işi propagandayla yürür. Arendt'e göre "Propaganda totalitarizmin olmayan dünyayla ilgilenebilmesinin tek ve belki de en önemli aracıdır." Bu aracı kullananlar ise totalitarizmin diktatörleridir. Propaganda genelde dış dünyaya karşı yapılır. Totalitarizm "(...)ana bir yalan etrafında örülmüş hareketin yalan propagandalarını işlevsel bir gerçekliğe dönüştürmek üzere; mensuplarının totaliter olmayan ortamlarda bile kurgusal bir dünyanın kurallarına göre etki ve tepki de bulunacağı bir toplum inşa etmek üzere"¹⁴³ tasarlar. Propagandanın öteki yüzü ise terördür. Terör sayesinde halk tahakküm edilebilirliğini sürdürür. Arendt'e göre propaganda aynı zamanda totaliter olmayan dünyayla iletişime geçen bir araç olarak varlığını sürdürür. Nitekim "terör yönetimi, toplama kampında olduğu gibi, mükemmelliğe eriştiğinde propaganda bütünüyle ortan kalkar(...)." ¹⁴⁴

Kitleyi oluşturabilmenin bir diğer yolu ise pek çok yönetim biçiminde görüldüğü gibi bilimi bu doğrultuda kullanmaktır. Arendt'e göre "totalitarizm, bilimin var oluş kötülüklerini sanki sihirli bir değnek değmişçesine sağaltacağı ve insanın doğasını dönüştüreceği bir put (haline geldiği) bir süreçte biricik son basamak olarak görülmektedir."¹⁴⁵ Totalitarizm burada yeni bir insan doğası oluşturmakta ve kitlelerin tasvir ettiği insan doğasına uygun olarak hareket etmesi için baskı kurmaktadır. Toplumun, totalitarizmin belirlediği insan doğasına göre kitleleştirilmesi mümkün kılınır. Hem propaganda da hem de bilimi bir araç olarak kullanırken totalitarizm istikrar gözetmez. Kurguladığı yolda bir savı dile getirip ertesi gün o savın aynı ciddiyetle reddedilmesi kitlelerin etrafına kurmak istediği duvarı daha da yükseltir. Nitekim bu istikrarsızlık totalitarizm liderleriyle birlikte istikrar halini alır. Böylelikle "kitleler görünen hiçbir şeye kendi öz deneyimlerinin gerçekliğine bile inanmazlar; kendi gözlerine, kulaklarına güvenerek bir anda kendi başına evrensel ve tutarlı olan herhangi bir şeyin peşine

¹⁴² Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/3, Totalitarizm*, s.67

¹⁴³ A.g.e, s.130

¹⁴⁴ A.g.e, s.97-98

¹⁴⁵ A.g.e., s.101-102

takılarak yalnızca kendi imgelemelerine saygı duyarlar.”¹⁴⁶ Kitleler için bu durumda önemli olan tek şey sistemin devam edebilme tutarlılığı göstermesidir.

Totalitarizm, kullandığı araçlarla birlikte sadece tek bir ulusu değil, bütün bir dünyayı egemenlik altına almak ister. Arendt’e göre “yeryüzündeki tüm insanları topyekun tahakküm altına alma mücadelesi ve rekabet halindeki her bir totaliter olmayan gerçekliğin tasfiyesi totaliter rejimlerin bizzat doğasında vardır(...).”¹⁴⁷ Totaliter rejimler kendi kurdukları iktidarda halkı, tüm dünyanın onlara karşı gerçekleştirmek istediği bir komplo teorisi olduğuna inandırır. Sadece kendi iktidarı kurduğu topluma değil, bunu totaliter olmayan dünyaya da yapar. “İktidardaki totalitarizm, uzun vadeli dünya zaferi ve hareketin kollarının yönlendirilmesi için devlet yönetimini kullanır; yurt içindeki sürekli gerçeği kurguya dönüştürme deneyinin yöneticileri ve muhafızları olarak gizli polis teşkilatını kurar; sonunda topyekün tahakküm deneyini gerçekleştirmek üzere özel laboratuvarlar olarak toplama kamplarını kurar.”¹⁴⁸

Totaliter sistemlerde “her türlü gerçek iktidar, hareketin kurumlarında kazanılır ve devlet ile askeri aygıtların dışında bulunur.”¹⁴⁹ Bu anlamda iktidar, sadece kurumları değil aynı zamanda silahlı gücü de reddeder ve güç sahibi tek kuvvet polis olur. Arendt’e göre tek iktidarın polis olması “(...) totaliterce dünyaya hakim olma özlemiyle ve yabancı bir ülkeyle ana yurt arasındaki, dışişleriyle içişleri arasındaki ayrımı bilinçli bir biçimde feshetmesiyle açıklanabilir.”¹⁵⁰ Totaliter gizli polis kendine sürekli olarak “nesnel düşman aramasıyla var olur. Yaratılan nesnel düşmanların daimi olarak egemen için tehlike yarattığı düşünülür ve ona göre harekete geçilir. “Nesnel düşmanlar kategorisi, hareketin ideolojik bakımdan belirlenmiş ilk düşmanlarından daha uzun yaşar; değişen koşullara göre yeni nesnel düşmanlar keşfedilir(...).”¹⁵¹ Gizli polisin yöntemi ise totaliter sistemde her an değişebilecek suç kavramıyla paralel şekilde hareketlilik gösterir. “suçlular cezalandırılır, istenmeyenler yeryüzünden

¹⁴⁶ A.g.e, s.110

¹⁴⁷ A.g.e, s.174

¹⁴⁸ A.g.e, s.174

¹⁴⁹ A.g.e s.216

¹⁵⁰ A.g.e.s.217

¹⁵¹ A.g.e. s.223

silinir; arkalarında bıraktıkları tek iz onları tanıyan ve sevenlerin anıdır ve gizli polisin en zorlu görevlerinden bir tanesi böylesi izlerin bile mahkumla birlikte yok olmasını sağlamaktır.”¹⁵² Kısacası mahkuma ve sevenlerine hiç var olmamış gibi davranılmasına sebep olur. Suçlunun herhangi bir hakkı yoktur, onun hakkında önceden nasıl ceza verileceği kesinleşmiştir. Burada suçlunun özne oluşundan bahsetmek mümkün değildir.

Böyle bir sistem kurgusu topyekun tahakkümle bağlantılıdır. Arendt’e göre “insanların sayısız çoğulluk ve farklılığını sanki tüm insanlık yalnızca tek bir bireymiş gibi örgütlemeye çabalayan topyekun tahakküm ancak, tek tek her bir kişi değişmez bir tepki kimliğine indirgenebilirse olanaklıdır (...).”¹⁵³ Bu şekilde, belirlediği insan doğası üzerinde hareket etme totalitarizmin en belirgin özelliklerinden biridir. Arendt, topyekün tahakkümü oluşturmanın üç yolundan bahseder. Bunlardan ilki “(...)tüzel kişiliği öldürmektir. Bu, bir yandan belli kategoriden insanları yasa korumasının dışında tutarak, aynı zamanda da yurttaşlıktan çıkarmayı araç olarak kullanıp, totaliter olmayan dünyayı bu yasadışılığı tanımaya zorlayarak yapıldı.”¹⁵⁴ Bu durum tutukluların normalleşmiş bir süreçle toplama kamplarına gönderilmelerine sebep olmuştur. İkinci olarak ise ahlaki kişiliğin yok edilmesinden bahseder. Buradaki yok edilme toplama kamplarında gerçekleştirilir. Burada tutukluların yapmaya zorlandığı seçimlerle birlikte ‘ahlaki kişilik bireyci kurtuluştan ayrılır.’ Tutuklular kamplarda cinayetlere ortak edilir ve kampta bir isyan çıkmaması için içlerinden liderler seçilir. Burada tutuklunun “ahlaki kişiliği öldürülür öldürülmez, bireyi hala yaşayan bir ceset olmaktan alıkoyan şey onun farklılığı, onun eşsiz kimliğidir.”¹⁵⁵ Bu nedenle tahakkümün yok ettiği üçüncü alan bu bireysellik alanıdır. Eşsiz bireyselliği yok etmek tutukluların tutuklandığı andan başlayarak belli koşullara tabi kalmalarıyla gerçekleşir. Arendt bunu şu şekilde betimler:

“Öncelikle, birbirine yapışmış yüzlerce insanın yük vagonlarına anadan üryan istiflenerek, günlerce ülkenin bir

¹⁵² A.g.e. s.237-238

¹⁵³ A.g.e. s.245

¹⁵⁴ A.g.e s.261

¹⁵⁵ A.g.e. s.270

ucundan diğ er ucuna durmaksızın ileri geri postalanıp, kamplara taşındığı korkunç koşullar vardır. Ardından kampa vardıklarında ilk saatlerin iyi tertiplenmiş şoku, saçların kazınması, grotesk kamp giysileriyle devam edilir ve herhangi bir anda bedeni çabucak öldürmeyecek biçimde ayarlanmış düpedüz akıl almaz işkencelerle bitirilir.”¹⁵⁶

Totalitarizm böylece topyekun tahakkümle birlikte sadece özgürlüğü değil yaşamı yok eder.

Totalitarizmle birlikte öncelikle kitleler, belirli bir insan doğası tanımlayarak çoğulluk alanlarını kaybederler. Propaganda ve örgütlenmeyle yekvücut haline getirilmeye çalışılan kitlenin giderek düşünme ve ifade özgürlüğü de elinden alınır. Çünkü artık temel bir korku hakimdir. Son olarak ise topyekun tahakkümle ya da uyguladığı terörle birlikte sadece özgürlüğü değil ancak yaşamı, sanki hiç var olmamışçasına yeryüzünden silme işlemini gerçekleştiren totalitarizm, “iktidara yükseldiği her yerde büsbütün yeni siyasal kurumlar geliştirdi ve ülkenin tüm toplumsal, hukuksal ve siyasal geleneklerini tahrip etti.”¹⁵⁷ Nitekim yasaya uygun ya da keyfi bir meşruiyet olarak ayrılan yönetim biçimlerinin algısına yıkan totalitarizmi ikisi de olmadan sistemini kuramaz. Arendt bu konuda, “bir yanda yasal yönetim ve meşru iktidar öte yanda yasadışı ile keyfi iktidarın birbirine bağlı ve ayrılamaz oluşlarının”¹⁵⁸ sorgulanmadığını ifade eder.

2.1. Hitler Döneminde Totalitarizm ve Toplama Kampı

Arendt, totalitarizmi ‘Hitler’in Almanya’sı ve ‘Stalin’in Rusya’sı üzerinden analiz eder. Arendt, “(...) doğanın ya da tarihin ‘yasalar’ını ırk savaşının ya da sınıf savaşının ‘yasalar’ını bildiklerini iddia edenler için her şey mümkündür,” der. Nitekim kibirli radikalizmleri ve iktidar sarhoşlukları içinde,

¹⁵⁶ A.g.e. s.270- 271

¹⁵⁷ A.g.e. s.283

¹⁵⁸ A.g.e s.285

doğanın ve tarihin “yasalar”ına uygun eylemde bulduklarına inanan Hitler ve Stalin’in totalitarizme varması, hiç de şaşırtıcı değildir.”¹⁵⁹

Arendt’in, kendini, Hitler’in Yahudi düşmanlığını toplumsal bir sorun olmaktan çıkarıp politik bir hedefe dönüştürmesiyle birlikte sorumlu hissettiği ve totalitarizmin kaynaklarına inip teorileştirdiği üzere Hitler, “her şeyi mübahlaştıran” yasalarının oluşumunun temelinde her şeyden önce kendi kitlesini yaratarak başlamıştır. Bu kitleyi yaratırken de “temel içgüdüleri olan insanın duyusal, ilkel tarafına başvurmuştur. Burada amaç ilkel ve somatik Aryan ruhuydu.”¹⁶⁰ Hitler’in içinde bulunduğu ilk parti ise bu kitleyi yaratmaya müsait bir ortam oluşturmuştur. Parti, genelde toplumun dışında kalmış, başarısızlardan ya da uyum sağlayamayan insanlardan oluşuyordu. İzole olmuş bu insanların etrafında totalitarizm duvarını örmek Hitler için pek zor olmadı.

Radyo, sinema teknolojilerinin yaygınlaştırılması propagandanın etkisini yansıtırsa da aslında bu yapılan propagandalar çoğunlukla uluslararası alana hizmet etmekteydi. İçeride ise sistem, tutarsızlıkla ya da ertesi gün yanlışlanabilecek yalanlar doğrultusunda yayımlarla devam ediyordu. Sistematik olarak sürekli yalan üzerine kurulu bir ideoloji, insanların gerçekliğe yönelik algılarını yıkıma uğratmada başarılı olmuştu. Akılda kalıcı bir Nazizmin olmamasına örnek olarak;

“Nurnberg duruşmalarını izleyenleri en fazla şaşırtan noktalardan biri, sanıkların Nazi ideolojisini savunmak için gayret sarf etmemeleri olmuştu. Bunun önemli bir nedeni, Yahudi düşmanlığı dışında tutarlı bir ideolojik içeriğin bulunmaması ve tamamen kime hitap edildiğine ve o anda neyle karşı karşıya olunduğuna bağlı olan bölük pörçük meşrulaştırmaların varlığıydı.”¹⁶¹

Elbette bu ideoloji uygulayıcısının lideri Hitler’di. Arendt’in bahsettiği totalitarizmin duyduğu lider arzusu Hitler’de şekilleniyordu. Hitler bir lider olarak, halkın bir temsili olarak ortaya çıkmıştı. Yani hitap ettiği kitleye bir

¹⁵⁹ Berktaç, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s.125

¹⁶⁰ Wayne Allen, “*Hannah Arendt and the Ideological Structure of Totalitarianism*” *Man and World*, S.26, 1993, s.126

¹⁶¹ Berktaç, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s.86-87

uzaklığı yoktu. Aksine halk kendini Hitler'e yakın bulmuş hatta Hitler, halkın kimliği olarak vücut bulmuştur. Nazi rejiminin ileri gelenleri ise kritik durumlarda "Hitler olsaydı, nasıl davranırdı?"¹⁶² diye düşünerek hareket etmişlerdir. Böylece liderin sözü yasaya dönüşmüş ve doğa ya da tarih yasaları altında kolayca her şeyi değiştirebilir/yalanlanabilir hale gelmiştir.

Öte yandan Hitler'in Almanya'sında da terör bütün bir yönetimin içsel niteliğini ya da özünü oluşturmaktadır. Burada bahsedilen terör, totaliter terördür ve Hitler döneminde bu terör öncelikle "doğa yasası" altında uygulanmış olsa da yerleşik olan bu terör anlayışı kimin ne zaman kurban olarak belirlenebileceğinin önünde durmaz. Nitekim Hitler'i lider olarak seçen kitle için de bunun pek bir önemi yoktur. Çünkü Hitler bu kitleye en ihtiyaç oldukları şeyi vermişti: içinde yaşayabilecekleri yapay bir dünya. Arendt'e göre totaliter terörün yapmaya çalıştığı en önemli şey aslında insan doğasını değiştirme çabasıdır. Bunu ise yasalarla yapar ve pratikte uygulamalarla da kalıcı kılmaya çalışır.

Totalitarizmin terörü sadece toplama kampları ya da şiddete dayalı pratikler olarak görülemez. Aksine insanların doğru ile yanlış ayırt edememelerini sağlayacak bir düzen kurmak için geniş bir denetim sistemi de oluşturulur. Polis devletinin hakim olduğu totaliter rejimlerde Hitler bu denetlemeyi SS subaylarının başı çektiği geniş bir güvenlik gücüyle gerçekleştirirse de aslında insanların da bir süre sonra birbirleri için bir denetim mekanizmasına dönüştüğü doğrulanabilir. Bu mekanizmada insanlar daha otomatik olarak yaşamaya başlar ve herhangi bir eylemde bulunamaz duruma gelirler. Çünkü artık herhangi bir benzersiz bireyden bahsedilmesi mümkün değildir.

Arendt sadece insanların kendi doğasından uzaklaştırılmasını değil aynı zamanda 'insan hakları'nın da çöküşünü göstermek için toplama kamplarına işaret eder. Toplama kampından önce yaratılan Yahudi düşmanlığı artık hukuksal bir sürecin dışına çıkmış bir kesimi temsil eder. Sadece Yahudiler değil aynı zamanda, engelliler, çingeneler, eşcinseller kısaca Alman ırk yasasına uyum

¹⁶² A.g.e., s. 90

sağlamayan kişiler için artık hukuksal bir düzlemden söz etmek mümkün değildir. Bu nedenle kurulan toplama kamplarında herhangi bir suç işlememiş olan bu insanlar hukuksal bir sürece tabii olarak yer almazlar. Bu durumda ise toplama kamplarında normal ceza sisteminde söz edilemez. Her şey belirsizliğe göre işler. Öte yandan bu kamplarda insanlara herhangi bir vicdani seçim imkanı, kendini feda etme, ya da vicdani bir görev duygusu gibi durumlar yaşatılmaz. Böylece tutukluların seçimleri ne olursa olsun kampta sadece varacağı sonuç sadece kötülük olur. Bir başka deyişle tutukluların seçimlerin sonuçlarının iyi olma ihtimali kampa girmeden alınmış bulunuyordu.

Terörle birlikte yürütülen toplama kampı Arendt'e göre esasen Hitler'in iktidarını sürdürebilmesi için en gerekli araçtı. Bu nedenle toplama kamplarının nasıl hareket ettiğinden çok varlığını sürdürmesi ve genişlemesi gerekiyordu. Toplama kamplarındaki insanların kişiliklerinin öldürülmesiyle ve hukuksal bir zeminden de yoksun bırakılmasıyla birlikte tutuklular, birbirlerinden farksız ve birbirinin yerine rahatça geçebilen insanlara dönüşmüşlerdir. Kampların coğrafi yalıtımı ve tutukluların; hukuki, ahlaki ve bireysel kişiliğinin kasıtlı olarak yok edilmesi, biricik olan insanı, ölüme yol açsa dahi, tepkimeleri hesaplanabilecek tamamen şartlandırılmış bir varlığa dönüştürmeye teşebbüs edildi.¹⁶³ “Toplama kampı, yalnızca, “insanın insana neler edebileceğini” (bugünkü Auschwitz müzesinin girişinde böyle yazar) göstermekle kalmaz totalitarizmin insan ruhunu, karakterini ve ahlaki yaşamını da çökertebileceğini, total iktidarın gerçekten de insan varlıklarını hayvansı bir varoluşa indirgeyebileceğini gösterir.”¹⁶⁴ Nitekim Yahudi sorununu nihai olarak çözmek isteyen Hitler için de Yahudilerin var oluşuna bakış açısını şöyle belirtmiştir:

“Eğer Macaristan'daki Yahudiler çalışmak istemezlerse, öldürülürler. Çalışmıyorlarsa çürümek zorundalar. Onlara, sağlıklı bedenlere musallat olabilecek verem basilleri gibi muamele etmek zorundayız. Tavşan ve geyik gibi masum hayvanların bile zarar

¹⁶³ Peter Baehr, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford University Press, s.15

¹⁶⁴ Berktaç, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s.107-108

vermelerini önlemek için öldürülmeleri gerektiğini hatırlayacak olursak, bu vahşice bir davranış sayılmaz.”¹⁶⁵

2.2. Stalin Dönemi ve Sonrası

Stalin yönetimi için insan her ne kadar rasyonel bir varlık olarak kabul edilse de iktidarının inşasında kökten pek farklı olmadan ancak bazı farklı tekniklerle birlikte totalitarizm iktidarını elinde tutmuştur. O da aynı şekilde Arendt’in bahsettiği totalitarizmin tüm kaynaklarını kullanmıştır. Bu nedenle o da rejimin başına geçtiğinde iktidarını, ilk olarak kendine ait bir *kitle* yaratarak kurmaya başlamıştır. Stalin “ayrışmış ve yapısız bir kitle uydurmak için, ilkin ulusal temsilin başlıca organı olarak hala belli bir rolü olan ve parti hiyerarşisinin mutlak egemenliğini önleyen Sovyetlerdeki iktidar kalıntılarını tasfiye etmek zorundaydı.”¹⁶⁶ Sınıfsal tasfiyelerindeki ilk hedefi, birlik olma ihtimali en güçlü olan, köylülere yapılmıştı. “(...) Bu tasfiye yapay kıtlıklarla, Gulaglar’ın kamulaştırılması ve kolektivizasyon bahanesiyle verilen sürgünlerle yürütüldü.”¹⁶⁷ Bu tasfiye, fazla sayıda ölüme ve sürgüne sebebiyet verdi. Daha sonra ise hedef işçi sınıfıydı. İşçi sınıfının tasfiyesinin köylü tasfiyesi kadar yıkıcı sonuçlarının olmamasının sebebi Arendt’e göre “(...) devrim sırasında onların fabrika sahiplerini kendiliğinden mülksüzleştirmesi, köylülerin toprak sahiplerini mülksüzleştirmesinden farklı olarak, devletin her halükarda proleteryaaya ait olduğu bahanesiyle fabrikaları devlet malı olarak kamulaştırmış olan hükümet tarafından derhal önlenmişti.”¹⁶⁸ Son tasfiye ise bürokrasinin tasfiye edilişiydi. Parti liderlerinin ya da yüksek rütbeli bürokratlarının elinden her türlü imtiyaz alınmıştı. Diğer sınıflarla artık bir farkı kalmamıştı.

Tasfiye edilen sınıfların hiçbiri ne güçlü bir muhalefeti ne de yönetime karşı çıkanları temsil ediyorlardı. Öte yandan tasfiyeler, Sovyet dönemin sonuna kadar sadece Rusya’da değil ancak uydu devletlerde de hem uygulanan hem de

¹⁶⁵ A.g.e, s.108

¹⁶⁶ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/3, Totalitarizm*, s.58

¹⁶⁷ A.g.e. s.59

¹⁶⁸ A.g.e s.60

uygulanmasından korkulan bir tahakküm kaynağı haline gelmiştir. Bu tasfiyeler ciddi kaotik ortamlara yol açsa da Stalin, istediğini elde etmiştir. Artık toplumdaki “olağan” bağlar kopmuş ve insanların birbiriyle olan güven bağlarını da sıfırlamıştır. Böylece Stalin, kitlelerin, rahatça bu rejimin suç ortağı yapılabilecek ortama sahipti.

Öte yandan totalitarizmin bir diğer gerekliliği olan insan doğasını değiştirme yönteminde de “(...)Stalin kendi başarı koşullarının sözüm ona doğa ve tarih yasalarına uygun davranmakta olduğuna”¹⁶⁹ inanıyordu. Böylelikle insanları içten baskılayacak yasaların gerçekleşmesi için her şey meşru bir temele alınıyordu. Bunu uygulamanın en iyi aracı ise propagandaydı ve Stalin bu propagandayı önce Sovyet Devrimi tarihini değiştirerek başlattı. Ondan önce bütün kitapların ve yayınların yasaklanması ile birlikte yeni bir tarih yazımı için eski Sovyet aydınlarının öldürülmesinde hiçbir sakınca görmemişti. Yeni bir tarih ve “doğa” yasasıyla birlikte örgütlenmenin sağlanması çok daha kolay bir hal almıştı. Stalin “başlangıçta sempatizanların finansal ya da başka türden, örneğin hukuksal yardım için bir araya geldikleri aşağı yukarı adlarının gösterdiğinden başka bir şey olmayan Sovyetler Birliği’nin Dostları ya da Kızıl Destek gibi ilk komünizm sempatizan örgütleri cephe örgütlenmelerine dönüştü.”¹⁷⁰ Bu cephe örgütleri sayesinde totalitarizm kendi dünyasının sınırlarını oluşturmuş ve böylelikle sempatizanlar yanlısamaların hakim olduğu o dünyada gerçeklikten koparılmışlardır. Herhangi bir radikal düşünüşte olmayan bu insanlar totaliter olmayan dünya içinde ara yüzlüğü korur hale gelmişlerdir.

Stalin’in bürokratik tasfiyeyle birlikte aynı zamanda kendi gizli polis teşkilatını da genişletmiştir. Bu genişletmenin tasfiyelerden sonra olmasının büyük bir önemi vardır; artık muhalefet olabilecek insanlar ya da sınıflar yoktur. Sovyet Birliği’nde gizli polis totalitarizme uygun olarak silahlı kuvvetlerden ayrılmış ve böylelikle daha köklü bir kontrol mekanizması kurmuştur. Bunu ise ilk aşamada cephe örgütlenmelerini de kullanarak eski muhaliflerin ya da tehlike yaratabilecek insanların peşine düşmekle yapar. Bunun sonunda ise gizli

¹⁶⁹ Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s.92

¹⁷⁰ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/3, Totalitarizm*, s.132

düşmanların tasfiyesi gerçekleştirilir. Stalin döneminde kurulan NKVD (İç İşleri Halk Komiserliği) tasfiye döneminden sonra da devletin sırlarını ve işlediği politikayı paylaştığı yegane kurum haline gelir. “(...) Gizli polisin konumu bütünüyle istikrarlı hale gelmiştir ve hizmetleri idareye tümünden entegre olmuştur. Örgüt yalnızca yasanın yetki alanının ötesinde değildir, aynı zamanda bizzat yasanın cisimleşmiş halidir ve saygınlığı kuşku götürmez”¹⁷¹

Totaliter sistemlerin önemli bir sorunu da halefliktir. Stalin’den sonra “bir halef olmadığından, Stalin tarafından hiç kimse atanmadığından veya kimse yeterince hızlı olmadığından ya da hiç kimse göreve hazır olmadığından üst düzey yöneticiler arasında hemen liderlik mücadelesi patlak verdi ve bu durum Sovyet Rusya ile uydu ülkelerde krize neden oldu.”¹⁷² Propaganda ve terörün başat unsurları oluşturduğu totaliter bir sistemde Stalin’in yerine geçebilmek için adaylar arasında “lider” popülarlığına yönelik bir yarış başladı. Bu yarış hali ise Stalinist olarak birbirleriyle yarışan insanlar arasında oluşan korkuyu daha da arttırdı.

Ancak yine de Stalin’in ölümü kitle üzerindeki korkuyu ya da totalitarizmin etkilerini hatırı sayılır bir şekilde azalttı. “Stalin öldüğünde polis aygıtına hala dokunulmamıştı ve sonraki gelişmeler polis imparatorluğunu dağıtarak terörü azaltmanın mümkün olabileceğini kanıtladı.”¹⁷³ Bu sırada halktan gelen “özeleştirici” çağrılar, bu korkunun azalması yönündeki göstergedir. Ancak bu durum yeni kurulacak iktidar için muhalifleri ve kamuoyunu test etmek için en uygun koşulu sağlamaktaydı. Polis terörü “yumuşamış” olsa da kitle gözetimi totalitarizme uygun olarak devam etmiştir.

Stalin’den sonra yönetimin başına geçen “Kruşçev, Stalin’den sınıfsal kimlik ve dayanışma işaretleri göstermeye başlayan her insan gurubunun, ideolojik bakımdan sınıfsız toplum uğruna; pratik bakımdan ise bir başına topyekun tahakküm edebilecek atomize olmuş bir toplum uğruna parçalanması

¹⁷¹ A.g.e., s.230-231

¹⁷² A.g.e., s.322

¹⁷³ A.g.e., s.324

gerektiğini öğrenmişti.”¹⁷⁴ Ancak bunu Stalin gibi tasfiyelerle ya da polisle değil, Moskova’da merkezleşmiş personelin taşraya gönderilmesi gibi yöntemlerle yapmaya çalışmıştır. Arendt’e göre;

“Stalin sonrası dönemdeki görece yumuşamanın tabanın baskısından kaynaklanmadığı kesin olduğundan, totaliter yönetimle özdeşleştiğimiz kimi özelliklerin ve aygıtların terk edilmesini bazı nesnel faktörlerin fazlasıyla kolaylaştırdığı akla yatkın görünüyor. Bunlardan en başta geleni, Sovyetler Birliği’nin ilk kez son derece ciddi bir işgücü kıtlığı çekmesidir. Bu durumda en çok savaş sırasındaki ağır kayıplara ama ülkenin gelişim halindeki sanayileşmesine de bağlı olarak, diğer görevlerinin yanı sıra, köylülerin zorla kolektifleştirilmesinin kısmen neden olduğu otuzların sert işsizlik sorununu da çözmek zorunda olan zorunlu çalışma ve toplama -ve imha- kampları yalnızca köhneleşmiş olmakla kalmıyor, ayrıca kesinlikle tehlikeli hale”¹⁷⁵ gelmiştir.

3. Dayanışma Öncesi Siyasi Durum

Totaliter hareket Kruşçev’le birlikte “çözülme”ye başlamış gibi görünse de Kruşçev, yukarıda bahsedildiği gibi farklı yöntemlerle tahakkümü sürdürmeye çalışmıştır. Öte yandan Stalin’in ölümünden sonra her ne kadar Kruşçev dış politikada Stalin’in tavize ve teröre dayalı yönetimini sürdürse de uydu devletler için geri dönülemez krizler ortaya çıkmıştır. Bu krizlerden birine sahip ülke ise Sovyet Birliğine karşı grevlerin yoğunlukta olduğu Polonya’dır.

Polonya’da Stalinizm ile birlikte ortaya çıkan bunalımlara karşı ilk ayaklanmalar 1950’li yıllarda başlamıştır.

“Bu dönemdeki olayların ekonomik nedeni, sistemin başlayan genel ekonomik bunalımında yatıyordu. Artı ürünü zorla

¹⁷⁴ A.g.e s.326

¹⁷⁵ A.g.e.s.327

elinden alınmış köylüler, açlık ücretlerine mahkum edilmiş işçiler, göreceli olarak düşük ücret alan ve karar verme yetkisinden tümüyle yoksun olan yönetici personelin çıkarları, her keresinde bürokrasinin sınıfsal üretim hedefiyle çelişen bir tüketim artışı talebinde yoğunlaşıyordu.”¹⁷⁶

Stalinist sistemin sonucu olarak hiçbir sınıfın kendini ifade edebileceği bir alan bulunmamaktaydı ve aynı zamanda bu dönemde polis diktatörlüğü aktif bir halde devam etmekteydi. Stalin’in ölümünden sonra biraz daha rahatlayan Polonya halkı, bu kötü koşullar altında kendilerini daha iyi ifade edebilmek için çeşitli zamanlarda ve çeşitli yerlerde ayaklandılar. İlk büyük ayaklanma 1956 yılında Poznan’da gerçekleşti ve şiddetle bastırıldı. Aynı şekilde 1957’de ayaklanan tramvay işçileri ya da 1970 ve 1976 da direnen işçi sınıfı içinde durum farksızdı. Yalnız 1976 yılının direnişi diğerlerinden biraz farklıydı. Bu direnişte “(...) işçiler yeniden direnişe geçtiklerinde, tanınmış aydınlar derhal işçilerin yanında saf tutarak o zamana kadar eşi görülmemiş bir sınıf ittifakı sürecini başlatmış”¹⁷⁷lardır. Buradaki ayaklanmalarının sebepleri arasında ekonomik nedenlerin yanı sıra devlet nezdinde sıradan bir hale dönüşen yolsuzluklar, rejime olan inancın tamamen yitirilmesi gibi sebepler de yer almaktadır. Direnişler aralıklı olarak bastırılrsa da Polonya’da örgütlenme devam etmiştir. 1976’te kurulan KOR’un (işçi komite merkezi) “(...) başlattığı öz örgütlenme hareketi kısa zamanda değişik örgütlenme biçimlerine bürünerek yaygınlaştı, bu örgütlerin en önemlilerinden biri de 1978 de kurulan Baltık Özgür Sendikaları idi.”¹⁷⁸ Daha sonrasında, bu sendikanın üyeleri Gdansk Dayanışma’sında başrolleri oynamışlardır.

¹⁷⁶ Metis Derlemesi, *Dayanışma Hareketinin Belgeleriyle Polonya Günlüğü*, çev. İbrahim Altınsay, Nurettin Elhüseyni, 1.b., İstanbul: Metis Yayınları, 1985, s.15-16

¹⁷⁷ A.g.e., s.37

¹⁷⁸ A.g.e., s.41

3.1. Dayanışma'ya Doğru

Polonyalıların bağımsızlık mücadelesinin simgesi olan Dayanışma, esasında kültürel hafızada Yalta'ya kadar dayanmaktadır. Yalta konferansı İkinci Dünya Savaşı'nın bitimine doğru, savaştan sonra dünyanın nasıl şekilleneceğine dair yapılan bir buluşmayı temsil eder. Bu buluşmadaki aktörler; Stalin, Churchill ve Roosevelt'tir. O sırada Hitler'e direnen ve bağımsızlık için mücadele eden Polonya, İngiltere'nin resmi olarak desteğini almasına rağmen bu görüşmelerin neticesinde Sovyetler Birliği'ne bağlanmıştır. Bu nedenle Yalta Konferansı Polonyalılar için 'ihane' sayılabilecek kararların doğmasına sebep olmuştur.

Genel politik çerçeve içinde Polonya'da gerçekleştirilen Dayanışma hareketinin nasıl doğduğunu daha iyi anlayabilmek açısından Dayanışma'nın öncesinde gelişen gelişmeleri bilmek gereklidir. Ancak burada yapılmaya çalışılacak olan şey, esasen Arendt'in teorisi çerçevesinde Dayanışma'nın nasıl bir özgürlük alanı yaratabildiği üzerine olacaktır. Nitekim totaliter bir sistemde Arendt'in önceliği sorumluluk çerçevesinde gelişir. Ona göre totaliter sistem içindeki sorumluluk anlayışı kötünün iyisini seçip ona göre eylemek değil, ancak o sisteme dahil olmamak için sessiz bir bekleyişte olmaktır. Ancak Dayanışma hareketi zamansal olarak da totaliter sistemin çözülmeye başladığı dönemde bir başkaldırıdır.

Dayanışmayı önceleyen olayların fiili olarak başlangıcı ise 1956'da Poznan'da çıkan ayaklanma ile başlamıştır. Bu ayaklanma Sovyetler Birliği'nin ilk ayaklanması değildir ancak sadece kendi yerinde değil diğer uydu devletlerini de hareket geçiren ilk ayaklanma olarak tarihe geçmiştir. İlk olarak lokomotif üretimi yapan Zisko adlı fabrikadaki işçiler yüksek çalışma saatlerine ve düşük ücrete karşı greve gittiler. Bu grev daha sonrasında bünyesine tek el ve tütün işçilerini de kattı. Ekmek ve özgürlük sloganlarıyla birlikte komünist parti yönetim bürolarını, polis merkezlerini ve hapisanelere baskınlar düzenlediler. Sayıları 50.000 işçiyi geçen ayaklanma Sovyet yönetimi tarafından şiddetle bastırılarak sonuçlanmıştır.

Tarihsel süreçte bir diğer olay ise 1968'de öğrenci hareketiyle başlayan Polonya'ya 'Prag Baharı'nın etkisi olarak yansıyan protestolardır. 1968'in Mart

ayında öğrenciler Varşova Üniversitesi'nde barışçıl şekilde gösteriler yaparak protestolarını gerçekleştirmişlerdir. Ancak bu protestolara da devlet şiddetle müdahale etmiş hatta Polonya üzerinden Prag'a doğru ilerleyerek son vermiştir. Sovyet Rusya ise sonrasında Avrupa'ya olan düşmanlığı sağlamlaştırabilmek için resmi olarak bu protestoların kaynağının Yahudiler olduğunu iddia edip antisemitik açıklamalarda bulunup, Yahudilerin büyük bir kısmının Polonya'dan göç etmesine sebep olmuştur.

12 Aralık 1970'te ise Sovyet yönetiminin aldığı zam kararı yeni bir grevin başlamasına sebep olmuştur. Sovyet iktidarı yaptığı duyurularda birlikte birçok ürüne yüzde elliye geçen zamların yayımlamıştır. Bunun üzerine 14 Aralık'ta 16.000 işçi Lenin tersanesinde greve gitmiş ve diğer şehirlerde de protestolara öncülük etmiştir. Ancak bu ayaklanmanın da Sovyet iktidarı tarafından Gdansk, Gdynia ve Szczecin'de şiddetle bastırılmıştır, ölenlerin sayısı ise hala belirsizliğini korumaktadır.

Grevler büyüdükçe devlet tarafından gösterilen şiddetin de aynı oranda arttığı bu dönemde şiddet karşılıklı olarak grevlerin bir parçası haline dönüşmüştü. Benjamin'e göre,

“devletin (ya da hukukun) görüşüne göre grev hakkında işçi sınıfına ne şiddet hakkı tanınmış, ne de işverenin dolaylı olarak uyguladığı varsayılan şiddetten kaçınma imkanı verilmiştir; şüphesiz arada sırada bu itirazı doğrulayan ve işverene sadece bir “yüz çevirme”yi ya da ona “yabancılaşma”yı ifade eden bir grev söz konusu olabilir.”¹⁷⁹

Temelde grevlerin çıkış noktası her ne kadar şiddet olmasa da işçilerin şiddet kullanmaya başladıkları an devlet, tanımış olduğu grev hakkına karşı bir hareket olarak algılamıştır. Hatta grevler farklı şehirlere yayıldıkça devlet tarafından gösterilen şiddetin oranının da arttığı kesinlik kazanmıştır. Ancak işçi grevleri ve yayılan ayaklanmalarda şiddetin artık yaygınlaştığı bu tarihlerde ise

¹⁷⁹ Walter Benjamin, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, çev. Ece G. Çelebi, 1.b., İstanbul: Metis Yayınları, 2010, s. 24

grevin yönünü ve sonucunu da değiştirecek bir topluluk ortaya çıkmıştır; kadınlar.

Polonya'nın sanayi şehirlerinden biri olan Lodz şehrinde yüksek çalışma saatleri, düşük ücret ve yoğun hava kirliliğinden dolayı kadınların ölü doğum yapma oranları çok yüksek oranlara ulaşmıştı. Zorlayıcı şartlar altında olan kadın işçiler, 10 Şubat 1971'de Lodz'ta yüksek çalışma saatleri ve maaş kesintilerine karşı bir grev düzenlemişlerdir. Marchlewski Mill fabrikasında başlayan direniş hızlı bir şekilde diğer tekstil fabrikalarındaki kadınları da etkisi altına almıştır. Tüketim konusunda erkeklerden çok daha iyi olarak piyasaya hakim olan kadınlar, direnişlerini hem yayılcı bir politika kullanarak hem de pasifist bir şekilde sürdürmüşlerdir. Kadınlar mesajlarını, şiddet kullanmak yerine, yetkilileri ve devleti küçük düşüren ve sınıf yanlılığını açığa çıkaran sembolik dilin pasifleşmesine karşı direnç kullanmışlardır.¹⁸⁰

15 Şubat 1971'de ise hükümet, koymuş olduğu zamları geri alma kararını bildirmiştir. Kadınlar şiddete başvurmayarak ve apaçık bir şekilde adaleti vurgulayarak aslında grevlere yeni bir boyut getirmekle kalmamış, aynı zamanda pek çok araştırmacı tarafından Dayanışma'nın yöntemi için de ilham kaynağı olduklarının altı çizilmiştir. Kadınların bu direnişte temele aldığı şeyin 'yemeğe ulaşım hakkının' olması iktidarı zor durumda bırakan etmenlerin başında gelmekteydi. Çünkü kadınlar sadece sloganlar atarak değil kimi yerde de pasif olarak oturup ağlayarak da protestolarını gerçekleştirmişlerdir. Dolayısıyla hem her kesimden kadınların çoğunluğu oluşturması hem de kullandıkları pasif direniş yöntemi grevi zafere taşımıştır.

Bu zaferden sonra ise Gierek, 1976'ya kadar zamları kademeli olarak ilan etmiştir. Ancak 1976'da yeniden ani ve yüksek zamlara başvurunca işçiler ve halk yeniden sokağa çıkmaya başlamıştır. Kitlesele protestolar zamların geri çekilmesine sebep olsa da bu durumda Sovyet İktidarı yeniden şiddete başvurmuş

¹⁸⁰ Magdalena Kubow, "The Solidarity Movement in Poland," The Polish Review, Vol.58, No. 2, 2013, s.8

ve bu sefer binlerce işçinin işsiz kalmasına sebep olmuştur. Yaşanan bu ağır olayların neticesinde ise muhalif taraf “İşçi Koruma Komitesi”ni kurmuştur. İlk kuruluş aşamasında bu komitenin amacı, işçi ailelerine yardım etmek ve işçileri savunmak olmuştur. Ancak, öte yandan toplumun entelektüel kesiminin işçi hareketine yakınlaşmasına da vesile olmuştur.

3.2 Dayanışmada Kilisenin Rolü

Dayanışma hareketi, dönemin Papa’sı olan II. Ioannes Paulus’un etkisi olmadan bir bütünlük kazanamaz. 1978’de seçilen Papa’nın Polonya’nın bağımsızlığı için olan mücadeleyi desteklemesinin sebeplerinin arasında kendisinin de Polonya kökenli olması etkilidir. Sovyet Birliği’nin, komünizmin bir parçası olarak Polonya kültürünü yok sayması ve kararlarını uygularken kültürel herhangi bir şeyi gözetmemesi artık alışıldık bir hal almıştır. Ancak Papa’nın Polonya’yı ziyaret etmesi Polonya halkının kendi kültürel değerlerine yeniden sahip çıkması için cesaret olmuştur.

“Janina Winiarska durumu, Papa’nın desteğini şu şekilde ifade etmiştir: Polonya özgür bir ülke değildi (Yalta’dan beri) ...korkuyorduk...Papa bize umut verene kadar...o bize korkmamıza gerek olmadığını hissettirdi, artık harekete geçebilirdik...çünkü yeni olmayan bir şey vardı ki...biz her zaman Polonyalı olmak istemiştik, şimdi Polonyalı olmak için cesaretimiz de vardı.”¹⁸¹

Papa’nın 1979’da yapmış olduğu ziyaret ve konuşma Polonyalıları birleştirme ve harekete geçirme de etkili olmuştur. Nitekim Dayanışma hareketinin başlamasıyla grevin sonlandırılmasına yönelik harekette grev yerini terk eden çoğunluk, Pazar günü ayine davet edilmeleriyle birlikte daha büyük bir kitleyle geri dönmüştü. Din, kuşkusuz bu direnişin birleştirici bir parçasıydı. Ancak bu birleştirici parça muhafazakar kesime hitap etmiyordu. Katolik bir ülke

¹⁸¹ Kubow, “The Solidarity Movement in Poland”, s.9

olan Polonya için, temelde kendi kültürlerini yaşatmanın ve bağımsızlaşmanın birleştirici parçasını sembolize etmekteydi. Dayanışma'nın bu birleştirici gücüne karşı Sovyet Birliği'nin ekonomi ve gıda üzerinden bir politika yürütmesi, her ne kadar yasal boyutta Papa'nın Dayanışma'ya olan desteğini görse de yeterli olmamıştı.

Dayanışma'yı temsil eden sembollerin oluşumunda kilisenin etkisi göz ardı edilemez. Tadeusz Szczudlowski 1970 ayaklanmalarında hayatını kaybeden işçiler için bir anma düzenlemiştir. Bu anmaya konulan tahtadan haç Pazar günü ayininde rahip tarafından kutsanmıştır. Daha sonrasında 17 Ağustos 1980'de Lenin tersanesine gelen ve işçileri de bir araya getiren rahip, ayini işçilerin öldürüldüğü yerde düzenlemiştir. Burada ise pek çok dinsel semboller, anma figürleri ve Polonya bayrağının yanı sıra tahta hac da yerini almıştır. Ancak bu hacın üzerine 'Black Madonna' simgesi yerleştirilir ve böylece Dayanışma'nın ilk sembolleri belirlenmiş olur. Öte yandan Dayanışma'nın ilerleyen zamanlarında ise bir Polonya ulusunu temsilen bayrağın üzerinde kafasında taç olan bir kartal sembolü de kullanılmaya başlanmıştır.

Kilisenin her ne kadar birleştirici bir rolü olsa da Dayanışma hareketiyle tamamen bir uzlaşım içinde olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü kilise her ne kadar birleştirici vaazlar verse de bunu politik olarak mücadelenin dışında tutmayı sürdürmüştür. Grevler büyüdükçe genellikle grevlerin yumuşatılmasına/sonlanmasına yönelik vaazlar vermeye başlamıştır. Yani bir yandan işçilerin ya da Polonya ulusunun sıkıntılarını görüyor ve onları dinliyor ancak öte yandan işçilerin alanlarda eyleme geçmemeleri için bir çabaya giriyordu. Öte yandan kilise Dayanışma Hareketi'nin içinde bulunan solculara ya da tam olarak dine itaat etmeyenlere de iyi bir yaklaşımda bulunmuyordu. Aslında Dayanışma hareketinin her aşamasında kiliseye mutlak olarak inanan ya da tahakkümü altına girmek isteyen bir kesim bulunmuyordu.

“Tanrı'ya inanmak, hiçbir şekilde sendikayı rahiplerin yönetmesi inancını da beraberinde getirmiyordu! Durum ne olursa olsun, kilisenin homojen bir siyasi yapıya sahip olduğu söylenemez: işçilerin ve köylülerin gündelik yaşamlarına yakın olan birçok rahip, “radikal bir özgürleşme

teolojisi”ni kabullenmeye de yaklaşabiliyordu. Grevler sırasında işgal edilen fabrikalarda kitleleri tutmak ve benzeri müdahaleleri, genellikle işçi dayanışmasının güçlenmesine katkı sağlıyordu.”¹⁸²

3.3. Dayanışma Hareketi

Dayanışma kavramının tarihsel süreçte, kavramsal olarak nasıl değiştiğine yukarıda değinilmiştir. Burada ise Dayanışma, bireysel özgürlüğe yönelik bir tehdit ve 20. yüzyılın totaliterliği ile itibarsızlaştırılmış tehlikeli bir ütopya ruhu yansıması olarak görülmektedir. Bununla birlikte, bu modern krize rağmen, dayanışmaya başvrnak, pratikte ihtiyaç duyulan bir kavram değil, aynı zamanda entelektüel olarak merak uyandırıcı bir kavram olma halini sürdürmüştür.¹⁸³ Dayanışma kavramının temel özelliklerinden biri, tıpkı Antik Yunan’da olduğu gibi ilişkilere duyulan bir güvene bağlıdır. Bu güven sayesinde oluşan ilişki, kamuya açık bir ilişki haline gelir. Kamusal alanda yaratılan güvene dayalı ilişki ise yasallaşma mücadelesini sürdürür. Dayanışma hareketi ise Arendt’ye bakış açısıyla totalitarizmin yok ettiği kamusal alanı insanların ilişkilenecek ve sorumluluk alarak tekrardan oluşturma çabasını temsil etmesi açısından önemlidir.

İnsanların birbirine kamusal alanda güveni sağlayacak şeyi ise aralarındaki diyalog oluşturur. Arendt’e göre eylemin zorunlu bir parçası olan konuşma, ‘sadece davranışın şekillenebileceği bir yol olarak değil, aynı zamanda toplumsal gerçeğe ulaşmak için gerekli bir araç olarak anlaşılmalıdır.’¹⁸⁴ Dayanışma hareketi ise insanların “sömürü” olarak nitelendirilebilecek çalışma koşullarının, güvenilir bir diyalogla birlikte birleşme büyüme ve kamusal alanda bir özgürlük imkanı yaratma olanağı sunmuştur.

¹⁸² Colin Barker, *Devrim Provaları*, çev. Umut Haskan- İrem Yılmaz, 2.b., İstanbul: Yordam Kitap Basım, 2017, s. 263-264

¹⁸³ Aleksandra Glos, “Solidarity in the Classical Tradition”, *Logos i Ethos*, Vol. 46, No.2 s.8

¹⁸⁴ Jozef Tischner , “The Ethics of Solidarity”, *Tischner on Solidarity*, çev. Anna Frasz, 2005, s.46

“1970’lerin sonlarında ekonomik kriz derinleşirken, Edward Gierek liderliğindeki rejim, arz darlığı sorununu, karne sistemine yeni bir boyut ekleyerek çözmeye çalıştı: Fiyatları hükümetçe belirlenen ve alıcıların sıraya sokulması esasıyla çalışarak karne sistemini uygulayan satış noktalarının, sadece yüksek fiyatı ödeyenlerin ürüne ulaşabildiği ikinci marketler grubu daha oluştu. 1 Temmuz 1980’de bir hükümet sözcüsü, ilerleyen günlerde kaliteli etin sadece “serbest fiyat” uygulayan satış yerlerinde bulunabileceğini söylüyordu”¹⁸⁵

Bu açıklama, aralıklı olarak grevlerde bulunan Polonya için yeni bir grev dalgasının habercisi konumundaydı. İşçiler için yeterince zor olan yaşam koşulları onları yeni gelecek olan grevde taviz vermemelerine neden olacaktır.

“1980 Ağustos’unun 14’ünde, Lenin Tersanesi’nin 17 bin işçisi greve çıkararak işyerlerini işgal ediyor. İlk bakışta bu hareket fiyat artışlarına karşı altı aydır ülkenin çeşitli yörelerinde patlak veren biri gibi gözüküyor. Üç gün sonra tersane yönetimi ile grevcilerin önderi ve eski tersane işçisi Lech Walesa arasında bir anlaşmaya varılıyor. Ancak bu süre içinde Baltık kıyısındaki öteki fabrikaların işçileri de greve çıkıyor. Lenin Tersanesi işçileri bu kez bir Dayanışma grevi koyuyor ve başta siyasal isteklerin yer aldığı 21 maddelik bir talep listesi oluşturuyorlar. Birkaç saat içinde Fabrikalararası Grev Komitesi (MKS) kuruluyor.”¹⁸⁶

Gdansk’ta başlayan Dayanışma aslında Lenin Tersanesi’nde görevine son verilen Anna Walentynowicz’in işe geri alım isteğiyle birlikte işçi gruplarının, greve çağrısıyla birlikte başlamıştır. İşçiler,

“iş bıraktı ve diğer işçileri de greve katılmaya çağırarak, tersane boyunca yürüyüşe geçti. Öğleye varılırken, büyük bir kalabalık, olduğu yerde bırakılmış bir buldozerin üzerinde işçilere seslenmeye çalışan

¹⁸⁵ Barker, *Devrim Provaları*, s.230

¹⁸⁶ Metis Derlemesi, *Dayanışma Hareketinin Belgeleriyle Polonya Günlüğü*, s.1-2

tersane müdürüyle tartışıyordu. Kendisi de tersaneden kovulmuş bir işçi olan Liman işçisi grubu üyesi Lech Walesa, tersanenin etrafındaki duvarı aşarak kalabalığa katıldı. Müdürün yanına tırmandı: kalabalığa kendini tanıttı ve bir işgal grevinin başladığını ilan etti.”¹⁸⁷

14 Ağustos’un hemen ertesi gün Gdansk tersanesi için belirtilen talepler yerine getirilmişti. Ancak diğer fabrikalardan greve katılan işçiler için herhangi bir gelişme kaydedilememişti. Bu nedenle grev çok kısa bir süreliğine sonlandırılmış ancak sonrasında devam kararı almıştır. Bu devam kararında katılanları sayısı görünürde gittikçe azalsa da kurulan Fabrikalararası Grev Komitesi (MKS) sayesinde daha da yaygınlaşmıştır. Kurulan bu komite sadece fabrikaların yerel isteklerinin mevcut olmadığı ya da kapsamı çok daha geniş olan 21 maddelik bir talep listesi oluşturmuşlardı. Bu talep listesi “(...)bağımsız bir sendikayla başlıyor, sansürün yumuşatılması, kiliseye yeni hakların tanınması, siyasi tutukluların serbest bırakılması ve sağlık hizmetlerinin iyileştirilmesi çağrısıyla devam ediyordu.”¹⁸⁸

Yirmi bir maddelik talepleri belirtirken hareket bu aşamada kendini anti-politik olarak tanımladı. Dayanışma liderleri siyasi sorulara karşın, politikanın hükümetin işi olduğunu ve Dayanışma’nın, hükümet işlerine karışmayacak ve hükümet tarafından da müdahaleye uğramayacak bir sendika olduğunu ifade ettiler.¹⁸⁹ Ancak ilerleyen süreçte sendikanın kurumsallaşmasıyla birlikte, bağımsızlığını sürdürebilmesine yönelik çalışmaları devletin yürüttüğü politikalara karşı taleplerle ilerledi.

Bir süre sonra MKS’ler Polonya’nın bir çok şehrine kuruldu ve Gdansk’la birlikte hareket etmeye devam etti. İletişimi delegeler ve iç denetim yoluyla sağlamaya devam ettiler. Çeşitli yerlerdeki MKS’lerden Gdansk’a düzenli olarak delegeler geliyordu. Kısa bir süre sonra Gdansk MKS’si grevde olanların çeşitli ihtiyaçlarını gidermek üzere üretim yerlerine çeşitli talimatlar vermeye başladı.

¹⁸⁷ Barker, *Devrim Provaları*, s.234

¹⁸⁸ A.g.e, s.235

¹⁸⁹ David Ost, *Solidarity and the Politics of Anti- Politics*, United States of America: Temple University Press, 1991, s. 76

Grev yerlerinde işlenen suçlar içinde bir çeşit “proleter hukuk”¹⁹⁰ uygulamaları söz konusuydu. Direnişin koşulları ve talep edilen 21 madde artık Dayanışma’nın sadece ekonomik durumdan dolayı olmadığını açık kanıtıydı.

Dayanışma’nın ilerleyen günlerinde, hükümetle müzakereler başlamıştı. Artık ekonomik ve siyasi temelli talepler Dayanışma’nın temel koşullarını oluşturuyordu. Bu mücadele “(...) önceki mücadelelerden alınan acı derslerin örgütsel bir özeti; eski kendiliğinden örgütlenme şekilleri ile karşılaştırıldığında muazzam bir atılımdı da aynı zamanda.”¹⁹¹ Rejimle yapılan müzakerelerin sonucunda sansürün kaldırılması gibi maddeler MKS tarafından “yumuşatılsa” da Gdansk anlaşması ile birlikte en önemli madde artık gerçekleşmeye hazır; o da bağımsız sendikaların kurulmasıydı. Gdansk direnişçileri için zafer elde edilmişti.

Gdansk anlaşmasından sonra bütün MKS’lerden gelen delegelerle ulusal bir toplantı alındı ve MKS’nin ismi Bağımsız Özerk Sendika “Dayanışma”sı (NSZZ “Solidarnosc”) olarak değiştirildi. Çok kısa sürede bu sendikanın üye sayısı on milyona ulaştı. Yeni kurulan bu sendikanın dili ya da yöntemi değişmemiş MKS gibi şiddetten uzak bir tavırla daha da güçlenerek yoluna devam etmiştir. Ancak yeni kurulan sendika tüzüğünü kabul ettirme aşamasında yaşanan gecikmeler ve mahkeme süreci ülkenin dört bir yanında protesto ve grevlere sebep olmuş, önü alınamaz tepkilerin daha da büyümesine sebep olmuştur.

Gittikçe derinleşen krizle birlikte rejim için Dayanışma hareketi daha da zorlu olmaya başlamıştı çünkü krizi aşabilmenin bir yolunun da işçilerin işlerini sürdürmesiydi. Dayanışma tarafındaki talepler de gittikçe büyümekteydi. 21 Maddenin *“büyük bölümü, fazla bir şey yapmaya gerek kalmadan kağıt üstünde kabul edilmişti. Ne var ki talepler giderek daha dayatmacı hale geliyor, işgaller ve grevlerle destekleniyor, ayrıca toplumsal ve siyasi hayatta yeni alanlara temas etmeye başlıyordu. Seçilen hedeflerden biri gizli polis, bir diğeri ise kamu kaynaklarının*

¹⁹⁰ A.g.e, s.238

¹⁹¹ A.g.e., s.238-239

kötüye kullanımıydı: Yolsuzluğa bulaşmış memurlar görevden alınıyor ve devletin iç işleyişinde kullanılan binalar, klinik, bakımevi ve okul gibi toplumsal işleve sahip yerlere dönüştürülüyordu.”¹⁹²

Polonya’da iki karşılıklı, farklı güç yükselmiş durumdaydı. Bir yandan totaliter bir yapı taşıyan, iktidar ve sermayenin öncelikli olduğu bir toplumsal yapı, diğer tarafta ise önceliklerini insanların ihtiyacı olarak belirleyen Dayanışma. Polonya’nın farklı şehirlerinde, farklı taleplerle ilgili grevler sürmeye devam ediyordu. Sendika artık pek çok yerde siyasi olarak yapılaşmış duruma gelmişti. Pek çok yerde anti-komünizm propagandaları yapılmaya başlanmış, gerek üniversitelerde gerek diğer resmi kurumlarda farklı kadro değişimleri için gerçekleştirilen protesto ve işgaller sürekli bir hal almış durumdaydı.

Köylü Dayanışması’nı yasallaştırmak için,

“Bydgoszcz şehrinde Dayanışma üyeleri kampanyaya destek olmak üzere bir ofisi işgal etmişlerdi. 19 Mart’ta parti temsilcileriyle görüşmek için kaymakamlık binasına gittiler. Ancak görüşmeler sonuçsuz kaldı ve işçiler de binadan çıkmayı reddetti. Takip eden görüşmelerde, bir barış kararı üstünde anlaşmaya varılmış gibi görünürken birkaç yüz polis salonu bastı ve Dayanışma üyelerini sistemli bir şekilde dövmeye başladı. Aralarında sendikanın ulusal önderlerinden Jan Rulewski’nin de bulunduğu yirmi yedi kişi yaralandı.”¹⁹³

Yaşanan bu olaydan sonra ulusal delegeler 23 Mart’ta toplanmıştır. Delegelerin çoğu öfkeyle birlikte genel grevden yana tavır almışlardı. Ancak Lech Walesa grevin ertelenmesini önermiş ve toplantıda sonuçta bu önermeye yönelik kararını almıştır. Bunun üzerine dört saatlik grev gerçekleştirilmiş ve taleplerin karşılanmaması sonucun 31 Mart’ta süresiz genel greve gidilebileceği duyurulmuştur. Genel greve hazırlanan sendikalar liderlerinin haberi olmadan Walesa “ (...) sendikanın eşgüdüm komitesi TKK’nın bünyesinden birkaç üye ve

¹⁹² Barker, *Devrim Provaları*, s.243

¹⁹³ A.g.e., s.251

bazı “danışman”ları da yanına alarak, rejimle ilgili gizli bir görüşme yaptı. Daha sonra da, grevin iptal edildiğini televizyondan kendisiyle birlikte duyurma konusunda, Gdansk’tan Andrej Gwiazda’yı ikna etti”¹⁹⁴

Gwiazda daha sonra Lech Walesa’ya yazdığı açık mektupta bu kararı ikisinin vermeye hakkının olmadığını ve sendika demokrasini çiğnediğini söyleyerek günah çıkarmıştır. Ancak Lech Walesa alınan bu kararın dönemin şartlarına en uygun karar olduğuna inandığını belirtmiştir.

Dayanışma hareketi her şeyden önce totalitarizme bir başkaldırıdır. Burada gerçekleştirilen “ortak eylem, Arendt’in ifade ettiği gibi, "mucize yaratan" insan faaliyetinin, özgürlüğün ortaya çıkması için gerçekleştirdiği bir yoldur.”¹⁹⁵ Arendt’ e göre temellerini emekten aldığı için belki devrimci bir hareketin koşullarını sağlayamasa bile aslında; yeniyi başlatabilme ve bir özgürlük arayışını paylaşma açısından devrimci bir karakter taşımaktadır. Ayrıca totalitarizmin araçlarına karşı bir yıkımı temsil etmektedir. Çünkü “bu tür sınıf örgütlenmeleri, devrimci halk iktidarının organlarına dönüşecek, yeni bir toplumsal düzenin temelini oluşturacak potansiyeli içinde (...)”¹⁹⁶ taşımıştır.

Nitekim bağımsız olarak kurulan sendikaların giderek siyasi bir yapıya bürünmesi Arendt’in de işaret ettiği gibi aslında ortaya çıkan özgürlük alanının yeni bir kurallar bütünüyle birlikte başka bir “egemenliğe” doğru evrilme tehlikesini içinde taşımıştır. Yine de Dayanışma’nın totalitarizmin yok ettiği kamusal alanı yeniden inşa etme çabası yadsınamaz. Oluşturulmaya çalışılan bu kamusal alan ise Dayanışma’nın güçlenmesiyle birlikte ekonomi temellerini ya da Arendt’in gözünden “zorunluluk” düzlemini aşar ve hareket, özgürlük arayışının bir sembolü haline gelir. Aranan özgürlük alanı ise kendini bağımsız sendikaların kuruluşunda bulur. İnsanlar ilk direnişten sonra kazanılan bağımsız sendika kurma haklarıyla birlikte, kendilerini ifade edebilecekleri farklı sendikalar kurmak için yadsınamaz bir çaba gösterirler.

¹⁹⁴ A.g.e., s.252

¹⁹⁵ Aleksandra Glos, “Solidarity in the Classical Tradition”, s. 29

¹⁹⁶ Barker, *Devrim Provaları*, s.239

Dayanışma polis diktatörlüğünün parçalanması, iktidardan yoksun kalmış kitlelerin sistemde yeniden yer alması, kurumların daha işlevsel şekilde çalışmasını sağlama gibi pek çok sonucu beraberinde getirmiş olsa da en önemlisi, insanların yeniden kendilerini ifade edebilecekleri ve eylemde bulunabilecekleri bir alan yaratmaya çalışmış olmasıdır. Yeniden çoğulluğun sağlanması için açılmaya çalışılan bu alan, totalitarizmin yıkımının başlangıcı olmuştur.



SONUÇ

Bu çalışmada Arendt'in politik olana dair görüşleri tarihsel bir süreç içinde ele alınmış ve Arendt'in siyasetinin merkezi kavramlarına örnek olarak da Polonya'da gerçekleşen Dayanışma Hareketi işlenmiştir.

Ele alınan tarihsel süreç, Arendt'in bakış açısını korumaya çalışmıştır. Bu nedenle Arendt'in ele aldığı çoğulluk, kamusal alan, eylem, özgürlük gibi temel kavramlar çerçevesinde tarihsel bir inceleme yapılmaya çalışılmıştır. Arendt'in siyasi alanın olanaklılığını sağlayan bir yapılanma olarak gösterilen *polis*, Platon'un ve Aristoteles'in teorileri doğrultusunda ele alınmıştır. Nitekim Arendt'e göre eylemi siyasi alandan alıp tefekkür alanına hapseden geleneği Platon başlatır. Buna karşın Aristoteles'in kuramı eylemin siyasi alana girişi için açık bir kapı oluşturur. Öte yandan Antik Yunan'da dayanışmanın temelini Aristoteles'in *philia* kavramı ile açıklaması ve politik alanın da temeli olarak sunması, Arendt için kolektif bir hareketin ilham kaynağı olmuştur.

Arendt açısından siyasi gelenekte tefekkürün sürdüğü Orta Çağ'da ise Antik Yunan filozoflarından etkilenen filozoflara kısaca değinilmesinin sebebi tarihsel akışın daha iyi kavranabilmesine yöneliktir. Arendt, St. Augustinus'u, konu aldığı tezde kötülük problemiyle ilgilenmiş olsa da Orta Çağ, kendi kötülük tanımlamasından oldukça uzak bir dönemi temsil eder. Modern dönemde ise hem teknolojik gelişmelerle birlikte hem de seküler devlet anlayışının da büyümesi ile birlikte gelişen siyasi teoriler, kendilerini derinlemesine yaptıkları insan doğası analizi sonucunda, insanların nasıl bir yönetime ya da sözleşmeye ihtiyacı olduğu üzerinde durmuşlardır. Orta Çağ'da iyice bireysel alana çekilen özgürlük anlayışı, Arendtyen anlamda on yedinci yüzyılda, sözleşmelerle birlikte de kamusal alanda kendini siyasi olarak var edememiştir. Bunun en büyük sebebi ise özgürlük anlayışının bireysel alanda güvenlik anlayışına çekilmiş olmasıdır. Ancak Arendt'in hangi noktalardan modern dönem filozoflarıyla uzlaştığı veya uzlaşmadığı da belirtilmiştir.

Eylemin politik alandan çekilmesini sağlayan anlayış ise her ne kadar daimi olarak politikanın bir parçası olamasa da Arendt için, tarihte iki önemli özgürlük olanağının sağlanabileceği alanlar yaratmıştır. Bunlar tarihte

gerçekleşen Amerikan ve Fransız Devrim'leridir. Arendt'in bu devrimleri analiz etmesinin bu çalışma açısından, yeni bir şeye başlayabilmenin eyleme dahil olması yönünden ve bu eylemin kamusal alanda bir özgürlük alanının açılıp açılmamasını göstermesi açısından önemlidir. İki devrimin farklı sonuçlarını Arendt kendi özgürlük anlayışı açısından değerlendirmiş ve Amerikan Devrimi'ni; şiddetin ölçüsü, çoğulluk alanının korunabilmesi, kurucu yasaların insanların yeni eylemlerde bulunabilmeye olanak tanınması dahilinde özgürlüğün daha çok dahil olduğu bir devrim olarak kabul etmiştir.

Modern dönemde bireyselliğin de öne çıkması, aslında çoğul bir kamusal alanı yani insanların başka insanlar karşısında sorumluluk alarak ve dayanışma ile hareket edebilme olanağını oluşturamamıştır. Arendt'e göre aksine modern dönem çoğulluk alanını yok etmiş ve bireyselliği yüceltme adına ise insanların yeryüzüne yabancılaştığı bir dünya inşa etmiştir. Yeryüzüne yabancılaşan insanlar ise iki farklı coğrafya da kitle toplumuna doğru evrilmiştir.

Arendt'in radikal kötülük olarak nitelendirdiği totalitarizm, toplumu oluşturan kitleleri, terör ve topyekun tahakküm yoluyla kontrol altına alan bir sistemi temsil eder. Modern dönemi eleştiren Arendt için totalitarizm sonucu kaçınılmaz değildir ancak modern gelişmelerin de etkisiyle yalnızlaşan toplumlar için çok yeni bir sistemi temsil etmektedir. İnsanlar artık toplama kamplarında hukuksal, ahlaki ve bireysel kişiliklerinden sıyrılarak kimliksiz ve yersiz- yurtsuz bırakılarak daha önce insan doğasına hiç yapılmamış bir şiddetle karşı karşıya kalmışlardır. Öte yandan ilk defa bu kadar belirgin ve sistematik bir şekilde Yahudilere yönelik büyük bir yok etme girişiminde bulunulmuştur. Dönemin düşünürü Arendt için ise bu olaydan sonra sadece emperyalizmin değil, antisemitizmin de totalitarizme yol açan bir ideoloji olarak tanımlarken , Yahudi olmanın politik bir kimlik taşıdığını da ifade eder.

Dayanışma kavramı tarihte evrimleşse de Antik Yunan'daki tanımlanışı Arendtyen bir anlam taşır. Aristoteles için hem politik alanın koruyucusu hem de adaletin yerine getirilmesinde de büyük bir rolü olan dayanışmanın modern dönem için aynı durumu yansıtmadığı söylenebilir. İnsanların dayanışma hali denilince aklına sadece belli bir amaç için belli bir süreliğine toplanmış insan

grubu gelmektedir. Bu bir araya geliş hali ise modern dönemde politik alandan uzakta bir anlamda kullanılmaya da başlanmıştır. Arendt'e göre, bireylerin bir araya gelişi, eğer çoğulluğunu koruyabiliyorsa yeni bir şey başlatarak özgürleşebilecek bir alan yaratma imkanı duyarlar.

Modern dönemde, bireysel alana çekilen dayanışma kavramı ise totaliter dönemde herhangi bir kamusal taşınamaya devam etmiştir. Çünkü yönetilen toplumlar, gerçeklikten uzak ve kendi alanları içinde sistemin farklı kollarından sağladığı araçlarla yönetimi sağlayan bir iktidara maruz kalmışlardır. Gerçeklikten uzaklaşan toplumlar ise dayanışmadan çok itaati sağlamaya çalışmışlardır.

Arendt'e göre gücünü şiddetten alan hiçbir iktidar güçlü olarak ayakta duramaz. Nitekim totaliter sistem, Almanya'da 1945'te sonra ermiştir. Rusya'da ise Stalin'in 1953'te ölümünden sonra biraz daha rahatladığı bir döneme girmiştir. 1980'de ortaya çıkan Dayanışma Hareketi ise Arendtyen anlamda bir özgürlük sağlama da Fransız Devrimi'ne yakın bir zeminde başlamıştır ;insanların sahip olduğu kötü koşulları düzeltme talebi ve Yalta Konferansı'nın tersine bir ulus olmak umudu ile. Dayanışma öncesinde hemen her kamusal eylemde şiddet gören halk, kadınların sokağa çıkmasıyla birlikte şiddetsiz bir eylem haliyle tanışmış ve Dayanışma Hareketi'nin şiddet yanlısı olmamasına ilham kaynağı olmuştur. Önceleri politik bir direniş olmayı reddedip sadece belli taleplerde bulunan eylemler, daha sonrasında bağımsız sendikanın kuruluşuyla birlikte politik bir kimlik kazanmıştır. Arendtyen perspektiften bakıldığında ise çoğulluğun gerçekleştirdiği her eylemi kısıtlayan hareket, özgürlüğe dahil değildir. Bu anlamda Dayanışma Hareketi çoğulcu yapısını korumaya çalışmış ve büyük oranda başarılı olmuştur.

Çalışmada, bir örnek olarak gösterilen Dayanışma Hareketi tamamen Arendtyen olmasa da yok olan bir kamusal alanın tekrar nasıl geri kazanabileceğine dair bir ilham olabilir. Öte yandan eylemcilerin şiddeti dışarıda tutarak eylemlerini sürdürmeleri ise Arendtyen anlamda tam da politik alanda kalmayı sağlayan şeylerden biridir.

Arendt'in düşünceleri bu çalışmadan da çıkarılabileceği üzere sadece kendi dönemini ya da ondan öncesini ilgilendirmiyor. Arendt, dünyanın değişen gündemleriyle birlikte bile okundukça, aslında bugüne dair sadece düşünme değil belki de gün geçtikçe yeryüzüne yabancılaşmaya devam eden insanların kendilerini ifade edebilecekleri bir alana dönüşte yardımcı olabilecek düşüncelere sahip. İçinde yaşadığımız ve aslında küreselleşme ilerledikçe daha çok yalnızlaşıp yabancılaştığımız dünyadan bir kamusal alana dönüş nasıl gerçekleşebilir? Gittikçe teknoloji sayesinde özgürleştiğimizi sandığımız ancak aslında sadece o teknolojiyle birlikte yeryüzüne daha da uzaklaştığımız ya da artık diyaloga girme ihtiyacı duymadığımız bir çağda, çoğulluk ortamında yaratılabilecek bir özgürlükten bahsedebilmek mümkün müdür? Arendt'in teorisi, bu tip sorulara yönelik araştırmaları, destekler ve bu nedenle günümüzde de önemini sürdürmekle kalmaz aynı zamanda dayanışma temelinde gerçekleşebilecek bir özgürlük düşüne de ilham olur.

KAYNAKLAR

ALLEN, Wayne, *Hannah Arendt and the İdeological Structure of Totalitarianism*, Man and World, 1993

AKAL, Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 2013

ARİSTOTELES, *Politika*, çev. Mete Tuncay, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2018,

ARİSTOTELES, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007

ARENDT, Hannah, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017

ARENDT, Hannah, *Essays In Understanding 1930- 1954; Formation, Exile and Totalitarianism*, Edited by. Jerome Kohn, United States of America: Schocken Books, 1994,

ARENDT, Hannah, *Geçmiş ile Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener- Onur Eylül Kara, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017

ARENDT, Hannah, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2011

ARENDT, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları, Antisemitizm*, çev. Bahadır Sine Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016

ARENDT, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları, Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016

ARENDT, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları, Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İstanbul: İletişim Yayınları, 2017

BAEHR, Peter, *Hannah Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences*, Stanford University Press

BARKER, Colin, *Devrim Provaları*, çev. Umut Haskan, İrem Yılmaz, İstanbul: Yordam Kitap Basım, 2017

BAYKUŞ Felsefe Yazıları Dergisi, *Arendt, Politika ve Devrim Üzerine Düşünceler*, 2009

BENHABİB, Seyla, *The Reluctant Modernizm Of Hannah Arendt*, United States of America: Rowman and Littlefield Publishers, 2003,

BENJAMİN, Walter, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, çev. Ece G. Çelebi, İstanbul: Metis Yayıncılık, 2010

BERKTAY Fatmagül, *Dünyayı Bugün de Sevmek*, İstanbul: Metis Yayıncılık: 2016

BERNSTEIN, Richard J., *Hannah Arendt and the Jewish Question*, United States of America: MIT Press Edition, 1996,

CEVİZCİ, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2010

GLOS, Aleksandra, “*Solidarity in the Classical Tradition*”, Logos İ Ethos, Vol. 46, No.2

HEYWOOD, Andrew Heywood, *Siyaset Teorisine Giriş*, çev. Hızır Murat Köse, İstanbul: Küre Yayınları, 2011

HOBBS, Thomas, *Leviathan*, çev. Semih Lim, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018,

Joeden- Forgey, Elisa von, *Hannah Arendt and the Uses of History, “Race Power, Freedom, and the Democracy of Terror in German Racialist Thought”*, Edited by, Richard H. King and Dan Stone, United States of America: Berhahn Books, 2007,

KARDEŞ, M. Ertan, *Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2015,

KILINÇ, Nilgün Toker, *Politika ve Sorumluluk*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2012

KUBOW, Magdalena, “*The Solidarity Movement in Poland,*”, The Polish Review, Vol.58, No. 2, 2013,

MACHİAVELLİ, Niccolo, *Prens*, çev. Kemal Atakay, İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2019

MACINTYRE, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001,

MANTENA, Karuna, *Politics in the Dark Times, Encounters with Hannah Arendt “Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism”*, Edited by. Seyla Benhabib, United States of America, 2010,

METİS DERLEMESİ, *Dayanışma Hareketinin Belgeleriyle Polonya Günlüğü*, çev. İbrahim Altınsay, Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Metis Yayınları, 1985

OST, David, *Solidarity and the Politics of Anti- Politics*, United States of America: Temple University Press, 1991

O’SULLIVAN, N.K. “*Politics, Totalitarianism and Freedom: The Political Thought of Hannah Arendt,*” Political Studies. Vol. XXI, No.2

PANGLE, Lorraine Smith, *Aristotle and the Philosophy of Friendship*, New York: United States of America by Cambridge University Press, 2003

PLATANAKİS, Charilaos, “*Aristotelesçi Arkadaşların Zorunluluğu*” çev. Refik Güremen, Cogito Dergi, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları S.77, 2014.

PLATON, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu- M.Ali Cimcoz, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010,

PLATON, *Diyaloglar, Lysis*, çev. Tanju Gökçöl, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010

ROUSSEAU, Jean- Jaques, *Toplum Sözleşmesi*, çev. Ali Alper, İstanbul: Oda Yayınları, 2008,

ROUSSEAU, Jean- Jacques, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma*, çev. Rasih Nuri İleri, İstanbul: Say Yayınları, 1990,

SABINE, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi- Eski çağ Orta Çağ*, çev. Harun Rızatepe, Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1969,

TANNENBAUM, Donald G., *Siyasal Düşünce Tarihi*, çev. Doç. Dr. Özgüç Orhan, Ankara: BB101 Yayınları, 2018,

TİMUÇİN, Afşar, “Dayanışma ve Sorumluluk”, *Felsefelogos Dergisi*, İstanbul: Bulut Yayınları, S. 14, 2001

TISCHNER, Jozef, “*The Ethics of Solidarity*”, *Tischner on Solidarity*, çev. Anna Fras, 2005,

