

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Müge EDE ÇAĞLAYAN

ARENDT'İN POLİTİK DÜŞÜNCESİNDE YURTTAŞLIK KAVRAMI

Felsefe Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2017

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Müge EDE ÇAĞLAYAN

ARENİTİN POLİTİK DÜŞÜNİCESİNDE YURTTAŞLIK KAVRAMI

Danışman

Doç. Dr. Cihan CAMCI

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2017

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Müge EDE ÇAĞLAYAN'ın bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Yrd. Doç. Dr. Eray YAĞANAK (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Cihan CAMCI (İmza)

Üye : Doç. Dr. Çetin BALANUYE (İmza)

Tez Başlığı: Arendt'in Politik Düşüncesinde Yurttaşlık Kavramı

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Tez Savunma Tarihi : 21/06/2017

Mezuniyet Tarihi : 20/07/2017

(İmza)
Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Arendt'in Politik Düşüncesinde Yurttaşlık Kavramı” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değerlere uygun bir biçimde tarafımda yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

Müge EDE ÇAĞLAYAN



T.C.
AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU
BEYAN BELGESİ



SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ	
Adı-Soyadı	Müge EDE ÇAĞLAYAN
Öğrenci Numarası	20058503509
Enstitü Ana Bilim Dalı	Felsefe
Programı	Felsefe
Programın Türü	(x) Tezli Yüksek Lisans () Doktora () Tezsiz Yüksek Lisans
Danışmanının Unvanı, Adı-Soyadı	Doç. Dr. Cihan CAMCI
Tez Başlığı	Arendt'in Politik Düşüncesinde Yurttaşlık Kavramı
Turnitin Ödev Numarası	831344290

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmasının a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana Bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 64 sayfalık kısmına ilişkin olarak, 17/072017 tarihinde tarafımdan Turnitin adlı intihal tespit programından Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nda belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve ekte sunulan rapora göre, tezin/dönem projesinin benzerlik oranı;

alıntılar hariç % 4

alıntılar dahil %22 'dir.

Danışman tarafından uygun olan seçenek işaretlenmelidir:

(x) Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşmıyor ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylarım.

() Benzerlik oranları belirlenen limitleri aşıyor, ancak tez/dönem projesi danışmanı intihal yapılmadığı kanısında ise;

Yukarıda yer alan beyanın ve ekte sunulan Tez Çalışması Orijinallik Raporu'nun doğruluğunu onaylar ve Uygulama Esasları'nda öngörülen yüzdeler sınırlarının aşılmasına karşın, aşağıda belirtilen gerekçe ile intihal yapılmadığı kanısında olduğumu beyan ederim.

Gerekçe:

Benzerlik taraması yukarıda verilen ölçütlerin ışığı altında tarafımda yapılmıştır. İlgili tezin orijinallik raporunun uygun olduğunu beyan ederim.

17/07/2017

Doç. Dr. Cihan CAMCI

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
SUMMARY.....	iii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

AREN'DİN POLİTİK DÜŞÜNÇESİNDE TEMEL KAVRAMLAR

1.1. Vita Activa (Aktif Yaşam)	6
1.1.1. Çoğulluk (Plurality)	8
1.1.2. Doğumluluk ve Başlangıç.....	9
1.1.3. Emek - Animal Laborans	10
1.1.4. İş - Homo Faber	12
1.1.5. Eylem - Homo Politicus.....	15
1.2. Konuşma.....	17
1.3. Hikaye Anlatıcısı ve Ölümsüzlük.....	18
1.4. Özgürlük.....	19

İKİNCİ BÖLÜM

AREN'DİN POLİTİK DÜŞÜNÇESİNDE YURTTAŞLIK MEKANI

2.1. Polis; Arendt İçin İdeal Yurttaşlık Mekanı	22
2.2. Özel Alan.....	27
2.3. Kamusal Alan.....	30
2.4. Toplumsal Alan	35

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YURTTAŞLIĞIN YOK OLUŞU

3.1. Şiddet (Violence).....	42
3.1.1. İktidar (Power).....	44
3.1.2. Kuvvet (Strength)	45
3.1.3. Zor (Force).....	46
3.1.4. Otorite (Authority).....	46
3.1.5. Sivil İtaatsizlik (Civil Disabedience).....	46
3.2. Totalitarizm ve Kaynakları.....	47
3.2.1. Totalitarizm.....	47
3.2.2. Antisemitizm.....	51
3.2.3. Emperyalizm.....	54

SONUÇ.....	59
------------	----

KAYNAKÇA	62
----------------	----

ÖZGEÇMİŞ.....	65
---------------	----

ÖZET

Hannah Arendt için politika, insan hayatını yaşamaya değer kılan tek etkinliktir. Bu etkinliğin aktörleri ise yurttaşlardır. Bu çalışmanın konusu; "Arendt'in politik düşüncesinde yurttaşlık kavramıdır." Arendt'in idealize ettiği yurttaş, politikaya aktif katılım sağlayan, farklılıklarıyla kendini ortaya koyan daha da önemlisi dünyanın geleceği hakkında söz sahibi olan insandır. Arendt, yurttaş dünyaya karşı sorumluluğa ve ortak dünyayı kurmaya davet eder. Bu bağlamda Arendt, politika ve iktidarın şiddet araçlarını da kullanarak yurttaş üzerinde bir egemenlik kurmasını eleştirmiştir. Hannah Arendt'in yurttaşlık düşüncesini oluşturan kavramları birbirinden ayrı düşünmek imkansızdır. Bu nedenle yurttaşlık düşüncesini aktarabilmek için Arendt'in geliştirdiği kavramsal çerçeveye de çalışmada yer verilmiş; politika, kamusal alan, şiddet, iktidar, özgürlük ve totalitarizm hakkında söyledikleriyle onun yurttaşlık tanımına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Yurttaşlık, Kamusal ve Özel Alan, Totalitarizm, Politik Felsefe

SUMMARY
THE CONCEPT OF CITIZENSHIP IN THE POLITICAL THEORY OF
ARENDT

Politics, for Hannah Arendt, is the sole activity that makes the human life worth living. Actors of this activity are the citizens. This work examines the idea of citizenship in the political theory of Hannah Arendt. Citizen in the Arendtian paradigm, is who actively participates in politics, reveal his differences in the public realm and who has a say in the future of the world. Arendt encourages the citizens to take on responsibility for the world and establish the common dwelling space. In this context, Arendt criticizes the political power for dominating the citizens using violence as an instrument. This work, therefore, aims to study the related concepts, which form a congruent framework in Arendt's idea of citizenship. Thus, her understanding of the citizenship will be traced through the concepts of politics, public space, violence, political power, freedom and totalitarianism.

Key words: Citizenship, Public and Private Area, Totalitarianism, Political Philosophy

GİRİŞ

Günümüz liberal demokrasilerinde yurttaşlık, kanunlar tarafından tanımlanmış hak ve ödevler nedeniyle hukuki bir durum olarak görülmektedir. Ulusal aidiyet ile bağlı olan yurttaş, bir kimliğe ve belli başlı tanınmış sosyal haklara sahiptir. Politikanın bir egemenlik ve yönetim biçimi olarak görülmesi sonucu yurttaşlar ancak seçimden seçime oy kullanarak politikaya katılım sağlayabilmektedirler.

Arendt'in tanımladığı yurttaş, günümüz yurttaşlık düşüncesinden oldukça farklıdır. Onun için yurttaşlık sadece belli zamanlarda oy kullanmak değil, ortak dünyayı kuran ve ona karşı sorumluluk duyan politik bir faaliyettir. Politika ve yurttaşlık hakkında farklı tanımlar yapan Arendt'i önemli kılan ise yaşadığı çağın politik trajedilerini sorgulaması ve eserlerinde felsefi, toplumsal ve politik analizlerde bulunmasıdır. O, bugün filozof olarak anılmasına rağmen dünyaya karşı sorumluluk duyması nedeniyle kendini politika teorisyeni olarak tanımlamıştır.

Arendt'in politik düşüncesini ve farklı yurttaşlık kavramını anlayabilmek için yaşadığı döneme ve düşüncesinin arka planını oluşturan politik olaylara bakılması gerekmektedir. Arendt, Avrupa ülkelerinde totaliter yönetimlerin iktidarda bulunduğu, Sovyet Rusya'da Stalin döneminin yaşandığı, Kuzey Afrika ülkelerine emperyal saldırıların olduğu bir dönemde yaşamıştır. O, savaşların ve devrimlerin yaşandığı bu dönemi şiddetin yüzyılı olarak tanımlar. Bu dönemde milyonlarca insan göç etmek zorunda kalmış, mülteci olarak yaşadığı ülkelerde yurttaşlık haklarından mahrum bırakılmış ve bunların da ötesinde ırkından dolayı ölüm odalarına gönderilmiştir.

Almanya'da bir Yahudi olarak yaşayan Arendt, Nazi yönetiminden kaçarak Amerika Birleşik Devletleri'ne yerleşmiş ve hayatını mülteci olarak sürdürmüştür. Amerika Birleşik Devletleri'nde vatandaşlığa geçene kadar sekiz yıl vatansız statüsünde kalan Arendt, yurttaş olmanın bir insan için ne anlama geldiğini yaşadığı deneyimle öğrenmiştir. Arendt, yaşadığı döneme ve olaylara kayıtsız kalamayan bir düşünür olarak tüm bu yaşananları sorgulamıştır. Onun için yurttaş olmak, yurttaş olmanın niteliklerini anlamak ve açıklamak önemli bir sorun haline gelmiştir. Ama asıl cevabını aradığı soru, insanlar totalitarizmin yarattığı ve bir insanın kabul edemeyeceği kadar kötü olaylara neden sessiz kalmış dahası nasıl bu olayların bir parçası haline gelmiştir? Arendt, kendisinin de tanık olduğu bu dönem için şu soruları sorar; Ne oldu? Neden oldu? Bu nasıl mümkün oldu?

Arendt, düşünce ve olaylar arasında bağ kurmuş, kendi ifadesiyle "yapıyor olduğumuz şey üzerine düşünme" yöntemini politik düşüncesinin merkezine koymuştur. Bu düşünce

yöntemi hem yaşadığı dönemin politik sorunlarını analiz etmesine hem de sorunların nasıl aşılabileceğine dair çözüm önerileri geliştirmesini sağlamıştır.

Yaşadığı korkunç çağda totalitarizm yurttaşları düşünmeden itaat eden bir nesneye dönüştürmüştür. Arendt'in politik düşüncesi temel olarak totalitarizmin tekrar yaşanmaması için çözüm önerisi sunmaktır. Çözüm önerisi ise politikayı yeniden düşünmek gerekliliğidir. Bunun için ise öncelikle insanlık durumunu ve *vita activa* hiyerarşisini hatırlamak gerektiğini savunur. Arendt için *vita activa* insanlar eliyle yaratılmış koşullar altında yaşamak zorunda olmamızdan kaynaklanan durumdur. İnsani dünyaya ait ve onun eliyle yaratılmış her şey insanlık durumuna karşılık gelir. Arendt'in insanlık durumu ile kast ettiği kesinlikle insan doğası değildir. Çünkü ona göre bir doğamız olsaydı bunu ancak bir Tanrı bilebilirdi ayrıca insan doğası insanın kim olduğunu ve ne olduğunu asla açıklayamaz. *Vita activa* üç temel insani etkinlikten oluşur. Bu etkinlikler ise; emek, iş ve eylemdir. Arendt, *vita activa*'yı oluşturan emek, iş ve eylem arasındaki farkları ve hiyerarşiyi zaman, mekan, zorunluluk ve özgürlük gibi kategorileri göz önünde bulundurarak ayırır. Emek; canlı bir organizma olarak, yaşamın biyolojik döngüsüyle ilgilidir ve hayatın devamı için zorunlu bir etkinliktir. O, insanların farklılıklarıyla ilgilenmez. Emek etkinliğinde çoğulluk söz konusu değildir ve bu nedenle asla politika ile birlikte düşünülemez. İş ise emekten farklı olarak başlangıç ve sonu olan eserler ortaya koyar. Doğadan çıkmayı, doğal olmayan bir dünya yaratmayı amaçlar. İş, araçsaldır, yararcıdır ve şiddeti içerir. Emek ve iş Arendt'e göre insan için zorunlu etkinliklerdir. Bu etkinlikler bir yaşam yaratabilir ancak ona anlam veremez. Yaşama anlam verecek tek etkinlik ise eylemdir. Çünkü eylem tümüyle insani yaşamı kuran tek etkinliktir. Arendt bu etkinliği öylesine önemser ki bunu *İnsanlık Durumu* kitabında; "konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen ölmek demektir" cümlesiyle ifade eder. Eylem ve beraberinde konuşma, yurttaşın kendini görünür kılacağı bir dünya yaratır. Eylemin diğer etkinliklerden en önemli farkı ise çoğullukla olan ilişkisidir. Çoğulluk, politik yaşamın koşulu, eylem ile birlikte gerçek bir yurttaş olmanın vazgeçilmez gereğidir. Arendt için düşünce bile tek başına gerçekleşmez. Düşünce, ancak diğer insanlar ile birlikte hayata geçerse somutlaşır ve anlamlı hale gelir.

Arendt, eserlerinde geleneksel felsefeyi de eleştirmektedir. Ona göre geleneksel felsefe yirminci yüzyılda tırmanan totalitarizmi ve yaşanan şiddeti engelleyememiştir. Arendt, Platon ve sonrasında gelişen felsefe düşüncesinde eylemin küçümsenerek düşüncenin yüceltilmesine karşıdır. Arendt, *vita activa*'yı filozofların yaşamına karşılık gelen *vita contemplativa*'nın karşısına konumlandırmıştır. O, *vita activa* hiyerarşisinin değiştiğini, eylemin eski değerinin kaybolduğunu ve yeniden o değeri kazanmasının gerektiğini savunur.

Çünkü onun için insanların totalitarizmden kurtulmasının yolu eylemek ve politika yapabilmektir. *Vita activa* ve *vita contemplativa* iki farklı merkezi insani ilgi konusunu oluşturur. *Vita activa* aktif bir politikayı tanımlarken diğeri politikadan uzakta bir yaşamı ifade etmektedir. Arendt, *vita activa* kavramını kendisi gibi tanımlayan tek kişinin Agustinus olduğunu söyler. Ona göre de *vita activa* kamusal ve politik meselelere adanmış bir hayatı tanımlar. Arendt, Platon ve sonrasında düşüncenin eylem karşısında üstün görülmesinin nedenini Sokrates'in haklılığını ispatlayamayarak cezalandırılması olarak yorumlar. Orta çağda da dinsel düşüncenin eylem karşısında üstünlüğü görülür. Modern çağda da bu durum değişmemiş emek ve iş etkinlikleri eylemin yerini almıştır.

Eylemde bulunarak politik bir nitelik kazanan yurttaşın, bireysel farklılıklarını sergilemesi ve çoğullukla bir arada görünür olabilmesi için bir mekana ihtiyacı vardır. Arendt için bu mekan kamusal alandır. Arendt'in idealize ettiği kamusal alan, Antik Yunan polis'idir. Polis'i onun için önemli kılan şey ise özgür yurttaşların varlığıdır. O, modern çağda yitirilen yurttaşlık düşüncesini Antik Yunan polis yurttaşında arar. Çünkü Arendt için bugünü anlamının yolu geçmişi hatırlamakla mümkündür.

Arendt'in politik düşüncesinde özel ve kamusal alan ayrımı önemli bir yer tutar. Özel alan; emek ve iş etkinliklerinin gerçekleştiği apolitik bir mekandır. İnsanlar burada temel biyolojik ihtiyaçları için bulunur ve gizlilik içinde tekil bir yaşam sürer. Yurttaş olabilmek için kişi, özel alandaki zorunluluklarından kurutulup kamusal alanda yer almalıdır. Kamusal alan ise, yurttaşların eylem ve konuşma ile yer aldıkları kendi gibi özgür yurttaşlarla karşılaştıkları, kamusal meseleler hakkında şiddete başvurmadan tartışmalar yaptıkları mekandır. Arendt için politika, ancak benzersiz bireylerin eylemde buldukları ve farklılıklarıyla yer aldıkları bir kamusal alanda gerçekleşir. Yurttaş, kamusal alanda hayat bulur ve görünür hale gelir. Arendt'e göre görünür olmak bu dünya içerisinde yaptıklarıyla ve söyledikleriyle diğer yurttaşlar tarafından algılanmayı ifade eder.

Arendt'in politik düşüncesinde kamusal alan ve ortak dünya aynı anlamda kullanılır. O, kamusal alan kavramı ile insan yapımı şeylerin paylaşıldığı ortak dünyayı tanımlar. Arendt, kamusal alanı politika ile ilişkisi nedeniyle yüceltmıştır. Ancak onun için önemli olan bir alanı diğerinin üstünde görmek değil özel alan ve kamusal alan arasındaki sınırın kaybolmamasıdır. Modern çağda bu sınırın silikleşmesi sonucu Arendt'in tanımıyla melez bir alan olan toplumsal alan doğmuştur. Toplumsal alan beraberinde kitle insanını getirmiş ve sonucunda totalitarizmin yükselişi hızlanmıştır. Modern çağa özgü bir durum olan toplumsal alanın doğuşu kamusal alanın ve tabii ki politikanın yok olmasına da neden olmuştur. Yurttaş, politik eylemden yoksun bırakılmış ve özel alan cazip hale getirilmiştir. Özel alanın kamusal

alanla, ekonominin politikayla, mahremi görünür olma ile yer değiştirdiği modern çağda eylem değil davranış gösteren kalabalık yığınlar ortaya çıkmıştır. Antik Yunan polis'inde kendi biricikliğini ve farklılığını ortaya koyan yurttaş yerine benzer davranış kalıpları gösteren ve yaptıkları üzerine düşünmeyen insan yığınları yani kitle toplumu doğmuştur.

Arendt için yurttaş, politik insandır. Ancak yirminci yüzyıl ile birlikte totaliter yönetimlerin iktidar olmasıyla yurttaşların oluşturacağı ortak dünya düşüncesi tamamen yıkılmıştır. Bu yönetimler için insan, hakları ve sorumlulukları olan bir yurttaş değil, tıpkı Arendt'in Eichmann örneği ile tanımladığı gibi düşünmeden itaat eden bir varlık olarak görülmüştür. Eichmann, milyonlarca insanın ölüm odalarına gönderilmesinden sorumlu bir Nazi subayıdır. Yargılandığı mahkemede suçlu olmadığını savunmuş hatta kendisinin sadece verilen emirleri yerine getiren iyi bir yurttaş olduğunu söylemiştir. Arendt'in Eichmann için yaptığı tespit modern çağ insanını tanımlamak için oldukça yerindedir. O, Eichmann'ın ne bir deli ne de bir sadist olduğu düşüncesidir. Eichmann sadece yaptıkları üzerine düşünme yetisini yitirmiş modern çağ insanıdır.

Yirmi birinci yüzyıl ise Arendt'in içinde yaşadığı ve düşüncesini oluşturduğu yüzyıldan çokta farklı değil. Günümüzde de tıpkı Eichmann gibi düşünme yetisini kaybetmiş, sorgulamayan yaptıkları üzerine düşünmeyen insanlardan oluşan bir dünyada yaşıyoruz. Arendt, yaşadığı tecrübe sonrasında politikayı yeniden düşünmeye ve eyleme hak ettiği değerin verilmesi gerektiğini savunmuştur. Çünkü onun çözümlü eyleyen, politika ile ilgilenen ve dünyaya karşı sorumluluk duyan yurttaştır.

Tezin amacı Arendt'in politik düşüncesi ve bu düşünceyi oluşturan kavramlara değinilerek idealize ettiği yurttaş tanımını anlamak, günümüz politikasında ve yurttaşlık düşüncesinde ne gibi imkanlar sağlayabileceğini tartışmaktır. Ayrıca tezde günümüzde sadece anayasal bir hak olarak algılanan yurttaşlık kavramına farklı anlamlar yüklenebilir miyiz sorusuna cevap aranmıştır. Mezhep farklılıkları nedeniyle savaşların yaşandığı, sadece son beş yılda Suriye'den on iki milyon insanın göç etmek zoruna kaldığı ve mülteci olabilmek için ülkelerin sınırlarında beklediği, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde sağ iktidarların yükseldiği ve yabancılara karşı düşmanca politikalarının izlendiği günümüzde Arendt'in düşüncesi biz yirmi birinci yüzyıl insanına nasıl bir çözüm önerisi sunmaktadır?

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, çözüm için insanlık durumunu yeniden düşünmek gerekliliğini savunan Arendt'in politik düşüncesini oluşturan kavramlara yer verilmiştir. Bu bölümde Arendt'in en bilinen eseri *İnsanlık Durumu*'nda yer verdiği *vita activa* kavramı ve bu kavramı oluşturan emek, iş ve eylem etkinliklerine değinilmiştir. *Vita*

activa ve vita contemplativa arasında yaptığı ayrımı, eylem etkinliği ile ilişkili olarak çoğulluk, konuşma, özgürlük ve hikaye anlatıcısı kavramları da açıklanmıştır.

İkinci bölümde Arendt'in yurttaş için tanımladığı kamusal alan kavramına değinilmiştir. Bu bölümde özel alan ve kamusal alan ayrımına Arendt için mükemmel bir politik alan olan Antik Yunan polis'inde yurttaş olmak hakkındaki düşünceleri aktarılmıştır. Modern çağ ile kamusal alanın çöküşü, ortaya çıkan toplumsal alan ve beraberinde doğan kitle toplumu hakkındaki eleştirileri de bu bölümde yer almıştır.

Üçüncü bölümde Arendt'in düşüncelerini izleyerek modern çağda totaliter yönetimlerin ortaya çıkışı ve yurttaşlığın nasıl yok edildiği anlatılmıştır. Totalitarizm ve onun kaynakları olan antisemitizm ve emperyalizm hakkındaki düşünceleri, kolektif şiddetin yükselmesi ve şiddet hakkındaki eleştirileri de bu bölümün konusunu oluşturmuştur.

Son bölümde ise Arendt'in tanımladığı yurttaş düşüncesinin günümüzde mümkünlüğü tartışılmıştır. Arendt'in politik düşüncesine uygun örnekler aktarılmış ve bazı politik olaylar Arendt'in düşünceleri ışığında incelenmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

AREN'DT'İN POLİTİK DÜŞÜNÇESİNDE TEMEL KAVRAMLAR

İkinci Dünya Savaşı Nazi Almanyasında yaşamış bir düşünür olan Hannah Arendt, yaşadığı dönemin izlerini politik düşüncesine yansıtmakta oldukça cömert davranmıştır. Tanık olduğu olaylar onun politikasını şekillendirmiştir. İkinci Dünya Savaşı karanlığında yaşadıklarından yola çıkarak kendi düşüncesini ve politik kuramını oluşturan Arendt, kitaplarıyla da döneminde tartışılan ve eleştirilen bir isim haline gelmiştir. Arendt için politika, tüm insani etkinliklerin en mükemmelidir ve bu mükemmel etkinliğin aktörleri politikaya aktif katılım sağlayarak, eylemleriyle özgürleşen yurttaşlardır.

Arendt'in politika ve yurttaşlık hakkındaki görüşlerini aktarabilmek için öncelikle düşüncesinin zeminini oluşturan temel kavramları incelemek gerekmektedir. Arendt'in yurttaşlık düşüncesini oluşturan bu kavramlar öylesine iç içe geçmiştir ki onları birbirinden bağımsız düşünmek imkansızdır. Bu bölümde, Arendt'in politik düşüncesinde yer verdiği temel kavramlar tanımlanacak ve farklı boyutlarıyla ele alınacaktır.

Arendt, politik düşüncesinde yer alan kullandığı kavramları önem bakımından sıralamak mümkün değildir. Çünkü, onun politik düşüncesinde kavramlar birbirleri ile iç içe geçmiş ama asla bir karmaşaya neden olmamıştır. Bu bölümde yer verilecek olan kavramlar ve aralarındaki ilişki, Arendt'in geliştirdiği kavramsal çerçevenin anlaşılması açısından önemlidir.

1.1. Vita Activa (Aktif Yaşam)

Arendt'in düşüncesinin ana hatlarından biri, *vita activa* kavramı ve bu kavrama karşılık gelen insanlık durumudur. *Vita activa*; Arendt'in politik düşüncesinin başlangıç noktasını oluşturur ve Arendt, politik teorisini *vita activa* terimi etrafında şekillendirir. Onun için *vita activa*, "yeryüzünde insan eliyle yaratılmış koşullar altında yaşamak zorunda olmamızdan kaynaklanan insanlık durumuna karşılık gelir"(Arendt, 2011a: 55). *Vita activa*, üç temel insani etkinlikten oluşmaktadır. Bu etkinlikleri ise emek (labor), iş (work) ve eylem (action) olarak sıralamıştır. Bu insani etkinlikler birbiriyle ilişkili olarak insanlık durumunu meydana getirirler.

"*Vita activa*'nın parçası olan üç temel etkinlik olarak emek, iş ve eylem ölümlü bir varlık olan insan varoluşunun bu dünyaya bağımlılığından ve ölümsüzlük arzusundan beslenir. Emek, hayatın ve türün sürekliliğini garanti altına alır, iş; insan eseri dünyanın faniliğine kalıcılık kazandırır. Eylem ise bellek ve tarihin koşuludur" (Arendt, 2011a: 37).

Arendt'e göre varlıklarını insanlara borçlu olan bu etkinlikler, insanların koşullanmasını sağlamaktadır. *Vita activa*'nın gerçekleştiği dünya, insani etkinliklerin üretildikleri şeylerden oluşur. Ayrıca, "insanlar yeryüzündeki hayatın kendilerine verilmiş durumlarına ek olarak, insani kökenlerine ve değişkenliklerine rağmen doğal şeylerle aynı koşullayıcı güce sahip, kendilerine ait, kendi eserleri olan koşullar üretirler" (Arendt, 2011a: 38). Yani insani dünyaya ait ya da insanın gayretiyle bu dünyaya katılmış her şey insanlık durumuna karşılık gelmektedir.

Arendt'in politik düşüncesinde *vita activa* filozofların yaşamına karşılık gelen *vita contemplativa*'nın karşısına konumlanmıştır. Arendt, *vita activa*'nın eski değerini kaybettiğini ve yeniden o değeri kazanması gerektiğini düşünmektedir. Aslında *vita activa* ve *vita contemplativa* arasındaki karşılaştırma eylem ile düşünce arasındaki karşılaştırmadır. Arendt için *vita activa* ve *vita contemplativa* "birbirinden tamamen farklı iki merkezi insani ilgi konusunu oluşturur"(Arendt, 2011a: 49). Bu anlamda *vita activa*, aktif bir politik hayatı tanımlarken *vita contemplativa*, politikadan uzakta bir yaşamı ifade etmektedir. Tefekkürün (düşüncenin) yüceltilmesi *vita activa*'nın hiyerarşisinin ve aralarındaki net ayrımın yok edilmesi sayesinde olmuştur. Arendt, bu ayrımın yapılmamasını eleştirmiştir. Arendt, "*vita contemplativa* ile *vita activa* arasındaki ilişkiyi tarif ederken, iki kavramsallık arasında bir hiyerarşi tesis etmekten çok *vita activa*'nın içerisindeki tefekkürü yeniden canlandırmayı amaçlamıştır" (Öztaş, 2006: 101). Ona göre *vita activa*'nın eski değerinin kazanılmasının yolu, *vita activa* (emek, iş ve eylem) etkinliklerinin aralarındaki ayrımın net bir şekilde yapılması gerekliliğidir. Arendt, *vita activa* kavramıyla insanlık durumunun ulaşacağı sınırları belirlerken, asıl amacının politik insana (*Homo Politicus*) ulaşmak olduğunu söyler.

Arendt, terime tarih içinde farklı anlamlar yüklediğini belirtir. O, *vita activa*'nın Augustine düşüncesinde de kamusal ve politik meselelere adanmış bir hayat olarak *vita negotiosa* şeklinde yer aldığını belirtir. Arendt bu nedenle *vita activa* terimini kendisi gibi anlayan anlayan tek kişinin Augustine olduğunu söyler. Ona göre *vita activa*; dünya işleriyle her türden meşguliyet tarzını ifade etmektedir. Ancak Augustine'den sonraki dönem düşüncesinde, felsefenin eylem karşısında üstünlüğü önemsenmiştir. Hatta "filozoflar yaşamın zorunluluklarından ve başkaları tarafından bir şeye mecbur tutulmaktan azade olmak anlamında Antik özgürlüğe, bir de siyasi etkinlikten özgür ve uzak olmayı eklediler"(Arendt, 2011a: 45). Arendt, Platon'un siyaset felsefesinde de bu üstünlüğü gördüğünü belirtmektedir. "Platon'la birlikte, politika, filozof için insan yaşamının basit ilksel ihtiyaçlarıyla ilgilenen ve mutlak felsefi ölçütlerin uygulanması gereken bir alan haline geldi" (Berktaş, 2012: 55). Bunun nedenini ise Sokrates'in haklılığını ispatlayamayarak cezalandırılması olduğunu

düşünmektedir. Sokrates'in, kendi yurttaşları tarafından suçlu bulunması Platon'un geleneksel düşüncesinin başlatıcısı olmuştur.

"Filozoflar eylemin gerçek dünyasına, siyasal yaşamın karmaşasına sırt çevirmişlerdir; yaşamın kendisinden çok tefekkürle ve kendi zihinlerindeki mutlak kalıpları değişken dünyaya uygulayıp ona çekidüzen vermekle ilgilidirler. Daima beklenmedik sonuçlar yaratan eylem ve özgürlük, onları nizam ve intizam arayışlarını berhava edici bir nitelik taşıırken mutlak hakikat ve zorunluluk fikri çok daha rahatlatıcıdır" (Berkday, 2012: 55).

Arendt için *vita activa* kavramı insani etkinliğin temelidir. Ancak geleneksel düşüncenin *vita activa*'ya ve eylem etkinliğine Arendt kadar değer vermediği görülmektedir. *Vita activa*'nın kapsadığı emek, iş ve eylem etkinliklerine değinilmeden önce bu üç etkinlikle ilgili diğer kavramlara yer verilecektir. Tezin ilerleyen bölümlerinde de görüleceği gibi Arendt'in yurttaşlık düşüncesini aktarırken, aslında politik kuramını oluşturan tüm kavramlara da değinilmiş olacaktır. Çünkü Arendt'in düşüncesini oluşturan tüm bu kavramlar birbirinden ayrı gibi görünse de tutarlı anlamlı bir bütün oluşturmaktadır.

1.1.1. Çoğulluk (Plurality)

Arendt'e göre çoğulluk, insanlık durumunun en temel ögesidir ve politik yaşamın vazgeçilmez koşuludur. Çünkü çoğulluk ve eylem, özgür ve gerçek bir yurttaş olmanın gereğidir. Arendt; "hiçbir insan hayatı, hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin hayatı da dahil, başka insanların bulunuşuna doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan var olamaz" (Arendt, 2011a: 36) diye belirtiyor. Çünkü onun için "politikanın temel koşulunu çoğulluk olgusu, yani bu dünyada insan değil, çok sayıda insanın yaşaması gerçeği oluşturur" (Gander, 2009:63). Hatta Arendt, "bilinen en siyasi halk olan Romalıların dilinde "yaşamak" ve "insanlar arasında olmak" (inter homines esse) ile "ölmek" ve "insanlar arasında olmaktan çıkmak" (inter homines esse desinere) sözcüklerinin eş anlamlı olarak kullanıldığını ifade eder" (Arendt, 2011a: 36).

Arendt, çoğulluğu insani eylemin koşulu olarak tanımlar. Ancak Arendt'in insanların bir arada olması gerektiğini söylerken kastettiği kesinlikle anlamsız insan kitleleri değildir. Ona göre insanların bir arada olması birbirleriyle girdikleri ilişkide farklılıklarıyla anlamlı bir çoğulluk oluşturmalarıdır. O, konuşma ve eylem üzerine kurulmuş bir ilişkiden söz eder. Çoğullukta bireylerin kimlikleri önemlidir ve bu kimlikler sayesinde topluluğun insan yığınına dönüşmesi engellenmektedir. Ancak bu şekilde anlamlı bir çoğulluktan bahsedebileceğimizi söyler Arendt. "Kamusal alanın varlık koşulu olan çoğulluk, bireylerin

kendi başlarına değil, bir arada yaşıyor olmalarına dayanır" (Berktaş, 2012: 48) ve çoğulluğun bir gerçeklik olabilmesi için ortak bir dünyanın varlığı şarttır.

Arendt, düşünme etkinliğinin bile çoğul olması gerektiğini savunur. Düşünce, ancak insanlarla konuşarak somutlaşır ve anlam kazanır. İnsanların varlığı ile kendimizi farklılıklarımızla birlikte bu dünyaya dahil ederiz. Ne olduğumuzu ve farklılıklarımızı göstermenin tek yolu birlikte eyleyen olmaktır. Arendt'e göre yurttaş; farklılıklarını ortaya koyarak ortak meseleler hakkında görüşlerini bildiren ve birlikte eyleyen insandır. Çünkü "çoğulluk bireylerin benzersizliğinin ortaya çıkabilmesine bağlıdır. Politika ancak benzersiz bireylerin eylemde buldukları, farklılığın egemen olduğu bir kamusal alanda yer alabilir" (Berktaş, 2012: 34).

Üçüncü bölümde yer verilecek olan totalitarizm hakkındaki düşüncelerinde de Arendt çoğulluğun yok edilmesi nedeniyle insanların totaliter rejimlere maruz kaldıklarını söylemektedir. Çünkü totalitarizm, insanın çoğulluk durumunun yok edilidir. Totalitarizmde, insanların kimlikleri ve farklılıkları yok edilerek, herkesin tek düze yığınlar halinde yaşaması beklenmektedir. Arendt böyle bir sistemi eleştirmekte, ortak dünya ve özgür yurttaşlık için çoğulluk düşüncesinin önemini vurgulamaktadır.

1.1.2. Doğumluluk ve Başlangıç

Margaret Canovan, *İnsanlık Durumu*'nun önsözünde kitap için "en yüreklendirici mesajı, insanın doğurganlığını ve başlangıç mucizesini hatırlamasıdır" (Arendt, 2011a: 22) der. Çünkü Arendt'e göre, "doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın kendini bu dünyada duyurabilmesi, sadece, yeni doğmuş biri yeni bir şeye başlama, yani eyleme yeteneğine sahip olduğu için mümkündür" (Arendt, 2011a: 25). Arendt için "yeni bir şeye başlamak", eylemek ile aynı anlama gelmektedir. Çünkü eylem de doğum gibi başlangıçta öngörülemez olaylar doğurur.

Bu özelliği ile doğumluluk, Arendt'e göre yirminci yüzyılın karanlık politik dünyasından kurtuluş için bir umuttur. Çünkü her yeni doğan, yeni bir şeye başlama var olan düzeni değiştirme şansını vermektedir. Arendt'in bahsettiği doğum ile biyolojik doğum aynı kavramlar değildir. Doğumluluk kavramı, ölümle birlikte insani varoluşun en genel durumuna karşılık gelmektedir. Arendt'e göre insanlar ölmek için değil başlamak için doğarlar ve eylem ölümlülükte değil doğumun merkezindedir. "Tarihin koşulunu yaratan eylem, mükemmel bir siyasi etkinlik olan doğarlık ile yakından ilişkilidir" (Arendt, 2011a: 37). Çünkü başlangıç olarak eylem, doğmak gerçeğinin karşılığıdır. Dolayısıyla Arendt'e göre eylemek; "insiyatif almak, başlamak ve bir şeyleri harekete geçirmek manasına gelir." (Öztaş, 2006: 102).

Doğumluluk ve çoğulluk kavramlarından sonra *vita activa*'yı oluşturan emek, iş ve eylem etkinliklerine ve bunlarla ilişkili diğer kavramlara yer verilecektir.

1.1.3. Emek - Animal Laborans

Emek; "büyümesi, metabolizması ve mukadder çöküşü, yaşam süreci içerisindeki emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen hayati zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik yaşam süresine karşılık gelen bir etkinliktir" (Arendt, 2011a :35).

Arendt'e göre emek (labor), hayatın ve türün yeniden üretimine, insan yaşamının sürdürülmesine adanmış, biyolojik ihtiyaçların belirlendiği temel bir faaliyettir. Emek etkinliği diğer etkinliklerin aksine sadece biyolojik ihtiyaçların güdümündedir. "Emek, biyolojik yaşamın kendisine karşılık gelir, *animal laborans* niteliğiyle insan, biyolojik yaşam sürecinin bir parçasıdır" (Berktaş, 2012: 48). Biyolojik ihtiyaçların güdümünde yer alan emek, bu nedenle politika dışı ve özgürlükten uzak bir etkinliktir. Hayatını sürdürebilmek için beslenmek ve üremek zorunda olan insan, bu özelliği nedeniyle hayvan ile aynı konumdadır. Tüm bu nedenler sebebiyle Arendt, emek etkinliğini *vita activa* hiyerarşisinde en altta konumlandırmıştır.

Arendt, Antik Yunan'da emeğe; bedene uygulanan acı, deformasyon ve harcanılan zaman olarak bakıldığını söyler. Antik dönemde kalıcı bir eser bırakmayan her işin olumsuz görüldüğünü ve bedeni çok fazla yıpratıcı mesleklere sahip insanların yurttaş olarak kabul edilmediklerinden bahseder. Bu doğrultuda; yurttaşlar *polis* yaşamına daha çok vakit ayırmış, politika yapmak dışında her şeyden ellerini çekmişlerdir. "Antik dönemde baskın olan bu iki düşünce nedeniyle emek hor görülmüştür ve bu durum, emek ve iş ayrımı üzerinde durulmamasına neden olmuştur" (Arendt, 2011a: 136). Antik Yunan'dan örnekler veren Arendt, Aristoteles'in çobanların ve bahçıvanların yurttaşlığını kabul ederken, heykeltıraş ve kölelerin yurttaşlığını asla kabul etmediğini söyler. Bunun nedeni olarak Aristoteles'in bedeni fazlaca bozan, zor ve yoğun emek gerektiren işlerin, çok zaman aldığı için yurttaşlık için elverişli olmadığını düşünmesidir.

Arendt'in kavramlaştırmasında emek; insan yaşamının hayvanlara en çok benzeyen yönü yani en az insani olan faaliyettir. "*Animal laborans* olarak nitelendirilen insanlık durumunun bu hali, kölelik ile eş değer bir role referans yapar. Bu çerçevede Arendt, emeğin tam olarak özgürlüğün zıddı olduğunu iddia eder" (Öztaş, 2006: 101). Özgürlüğün ve eylemin karşıtı olan emek ise kesinlikle özel alana ait bir etkinliktir.

Arendt, *vita activa*'da yer alan etkinlikleri tanımlarken özel alana veya kamusal alana ait olup olmadıklarını da belirtmiştir. Çünkü yurttaş, sadece kamusal alanda eylemde

bulunabilir. (Arendt'in tanımladığı özel alan ve kamusal alan kavramlarına tezin ikinci bölümünde detaylı olarak yer verilecektir.) Emeğin zorunlu ve döngüsel bir harekete sahip olması onu kamusal alandan özel alana itmiştir. Arendt için "emek harcamak zorunluluğun esiri olmak demektir" (Arendt, 2011a: 137). Çünkü *animal laborans* biyolojik ihtiyaçlarının güdümünde ve döngüselidir. İnsan hayatının devamı için bu döngü zorunludur. Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda söz konusu döngüyü şu şekilde tanımlar;

"İnsanın biyolojik süreci ile dünyanın gelişme ve çürüme süreçlerinin ortak özelliği, doğanın dairesel hareketinin birer parçası, dolayısıyla bitimsiz birer tekrar olmalarıdır. Bunların üstesinden gelme zorunluluğundan kaynaklanan bütün insani etkinlikler de, doğanın dairesel tekrarlarına tabidirler ve tam söylersek kendinde bir başlangıç ve son taşımazlar" (Arendt, 2011a: 155).

Animal laborans'ın ortaya koyduğu ürünler kalıcı değildir ve üretildikleri anda tüketilirler. Sonsuz insan ihtiyaçlarının varlığını sürdürebilmesi için sürekli yeni ürünlere gereksinimi vardır."Emek, dünyasallık açısından ele alındığında Arendt'e göre en az dünyasal olandır. Çünkü üretilmiş olan şeylerin dünyasallıkları, nesnelerin bu dünyadaki kalıcılığı ile ilgilidir" (Öztañ, 2006: 101). Döngüsel bir etkinlik olması nedeniyle, "bedensel yaşam sürecinin dairesel hareketine kapılmış olan emeğin ne başlangıcı ne de sonu, amacı vardır" (Arendt, 2011a: 215).

Emek etkinliği özel alana ait bir etkinlik olduğu için çoğulluk gerektirmez. Emekçi başkalarıyla birlikte bir çoğul oluşturabilir ancak bu bir aradalık Arendt'in tanımladığı farklılık ve eşitlikten yoksun bir kalabalığa karşılık gelir. Bu insan topluluğundan Arendt'in çoğulluktan kast ettiği anlamı bulamayız. Arendt; her ne kadar emekçi, başkalarıyla birlikte bulunuyor bile olsa, bu bir aradalıktan kaynaklanan toplumsallık, eşitliğe değil aynılığa dayandığından var olan bir aradalık farklılığı barındıran bir çoğulluk değil türdeş bir çokluktur (Arendt, 2011a: 310). Arendt, *vita activa* içerisinde bir hiyerarşi kurarken etkinliğin politika ile ilgili olup olmadığı ile ilgilenmiştir. Bu nedenle politika dışı olan emek hiyerarşide en alt konumdadır. Çünkü bedenin ihtiyaçları ile ilgilenen ve bir döngüsellığe sahip olan *animal laborans*'ın dünya dışı kalmasının nedeni kamusal alan dışında yani politika dışında olmasıdır.

"Emek ürünlerinin dünyada bulunma süreleri, dünyanın bir parçası olmaya yetecek uzunlukta değildir. *Animal laborans* da yapıp ettiklerinin bu faniliği nedeniyle, emeğin paylaşılması ve aktarılması mümkün olmayan bir sürece tekabül etmesinden dolayı dünyadan dışlanmıştır" (Arendt, 2011a: 183).

Arendt, emekten doğan/türeyen tüm değerlerin bütünüyle sosyal alana dair olduğunu ve "politik olanı" içermediğini düşünür, *animal laborans*, ayırım yapma kabiliyetinden yoksundur. Bu yoksunluk eylemde bulunma ve söz söyleme çerçevesinde düşünülmelidir

(Özta, 2006: 103). Arendt, *animal laborans*'ın ortak bir dünya kurmak için değil kendi yaşamını idame ettirmek için çalıştığını söyler. *Animal laborans*, "kendi bedeninin özelliğine/kişiliğine mahkum olmuş kimselerce paylaşılması ve kimseyle iletişim kurması mümkün olmayan bir sürece çakılıp kalmış olmuş anlamında, dünyadan atılmıştır" (Arendt, 2011a: 164). Antik Yunan'da, biyolojik ihtiyaçlar sebebiyle gerçekleştirilen emeğin kölelik olduğu düşünülürdü ve *animal laborans*, zorunluluğun esiri olduğu için asla özgür olamazdı.

Biyolojik ihtiyaçlarla ilgili olan emek, bunun sonucu olarak acı verici ve zahmetli bir faaliyettir. Döngüsel bir hareket içinde olan emek, fiziksel ihtiyaçlarımızın sürekli karşılanması için gereklidir. Kendi bedeninin ihtiyaç ve arzularıyla ilgilenen, tüketim nesnelere üreten, bir döngüsellik içinde yaşanan *animal laborans*'ın kamusal alanla hiçbir bağı yoktur. Modern çağda ise insani faaliyetler emeğe dönüşmüştür. İnsanlar ise kitleler halinde birer *animal laborans* haline gelmişlerdir. Arendt, emek etkinliğinin modern çağda üstün görülmesinin sonuçları olarak tüketim ve kitle toplumunun doğmasına neden olduğunu belirtir. Emek, modern çağda iş ve eylem etkinliklerinin de üstünde bir yer edinmiştir. Antik Yunan'da bu kadar küçümşenen emek modern çağda büyük bir değişime uğramıştır.

Arendt, Antik Yunan insanının günümüz insanından çok daha farklı düşündüğünü savunur. Antik Yunan yurttaşı, "yaşamı sürdürmek için gerekli ihtiyaçları karşılayan bütün meslekler doğası gereği kölece oldukları için, kölelere sahip olmayı zorunluluk olarak görüyorlardı" (Arendt, 2011a: 137). Emek ise zorunluluğun esiri olmak demektir. Bu nedenle insanlar özgür olmak istiyorlarsa, kendilerini zorunlu olan şeylerden uzak tutmaları gerekmektedir. İnsanlar kölelere sahip olarak, yaşamlarının gerektirdiği zorunluluklardan kurtulmuş oluyorlardı.

1.1.4. İş - Homo Faber

Arendt, *vita activa* içinde bir diğer etkinlik olan iş için şu tanımları yapar;

"İnsani varoluşun, türün sürekli yinelenegelen hayat döngüsüne kakılmamış, ölümlülüğü bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir. İş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı, "yapay" bir şeyler dünyası oluşturur. Her bireysel hayat, bu dünyanın sınırları içinde kaimdir" (Arendt, 2011a: 35).

Arendt, iş ve emek arasındaki en büyük ayrımın, emeğin sadece insani bir etkinlik sayılmamasına rağmen işin insani bir etkinlik olarak kabul edilmesi olduğunu belirtmiştir. Çünkü, *homo faber*'in *animal laborans*'tan farkı ürettiği nesnelere insanlardan bağımsız bir şekilde varlıklarını koruyabilmesidir. Bu nedenle *homo faber* kalıcı nesnelere üreterek bir dünya oluşturması nedeniyle *animal laborans*'tan ayrılır. "*Homo faber*, iş aracılığıyla,

kullanım nesnelere ve sanat yapıtlarıyla dünyayı inşa ederek, doğası itibarıyla istikrarsız ve ölümlü olan insanlar için istikrarlı, süreğen ve kalıcı bir dünya yaratır" (Berktaş, 2012: 48). Ayrıca yine emeğin aksine *homo faber*'in ürettiği nesnelere kalıcıdır, çünkü bu nesnelere amaçlarına uygun kullanıldıklarında ortadan kalkmazlar. *Animal laborans* nesnelere üretirken bedenini kullanır, *homo faber* ise elini kullanarak üretim yapar. İş etkinliğinin emekten farklı olarak planlanmış bir başı ve sonu vardır. Arendt'in tanımladığı dünya, "daima hemen tüketilen ve dolayısıyla hep tekrarlanması gereken emeği (labor) değil, işin (work) yarattığı kalıcılık niteliğine sahip olan bir şey/yerdir (Berktaş, 2012: 49). Arendt, *homo faber*'in malzemeyi işleyerek insan eseri dünyayı ve sonsuz çeşit meydana getirdiği belirtir. Ortaya çıkan ürünler, amaçlarına uygun olarak kullanıldıklarında ortadan kalkmazlar ve insan eseri dünyaya süreklilik kazandırır, "bu olmadan istikrar ve ölümlü bir yaratık olan insan barındırmada insan eseri dünyaya güvenilmezdi" (Arendt, 2011a: 206).

Homo faber de *animal laborans* gibi politika dışına itilmiştir. Ancak Arendt, iş etkinliğini emek etkinliği gibi sadece özel alana ait politika dışı bir etkinlik olarak görmez. Ona göre; iş etkinliği politikanın kuruluşu ile ilişkilidir. Arendt, işten farklı olarak emeği politik alanın dışında değil aynı zamanda politika karşıtı bir etkinlik olarak tanımlamıştı. Bu durumu *İnsanlık Durumu*'nda, "insan bu etkinlik içinde ne dünyayla ne de başka insanlarla birlikte, yaşamını sürdürmek gibi çıplak bir zorunluluk karşısında bedeniyle yalnız ve baş başadır"(Arendt, 2011a: 309) diye belirtmiştir. İş emekten farklı kılan en büyük neden alet yapabilen *homo faber*'in araçsal olmasıdır. Alet yapan ve alet yaparken elini kullanan *homo faber* şiddeti içerir. "Ağaç tıpkı odunun ağacın katilini, masanın da odunun tahribatını haklı göstermesi gibi, malzeme temini için doğaya reva görülen şiddeti haklılaştırır" (Arendt, 2011a: 227). Masanın üretiminde gerekli olan ağaç için doğanın tahrip edilmesinde amaç ve araç meşru hale getirilmiştir. *Homo faber*'in ayırt edici diğer yönü faydaya dönük olmasıdır. "Bu faydacı perspektif, kalıcı bir dünyanın oluşturulması için gerekli olsa da, dünyanın yönetilmesi açısından uygun değildir" (Berktaş, 2012: 49).

Antik Yunan'da emek ve iş arasında net bir ayırım yapılmamıştır. Hatta Arendt bu iki kelimenin aynı anlamda kullanıldığını ifade etmektedir. Çünkü bu iki etkinlikle meşgul olanların hayatları, özel alanın içinde ve sadece o alanla sınırlıdır. Arendt bu nedenle emek ve iş arasındaki farklılığın Antik Yunan'da ihmale uğramasına şaşırılmaması gerektiğini söyler. Emek, zorunluluklara tabidir ve emeği gerçekleştiren kişi amacının farkında değildir, olması da gerekmez. İş sürecinde amaç ve sonuç bellidir ve bu amaca uygun şekilde araçlar tasarlar.

Arendt'in "ortak dünya" kavramı politikasında önemli bir yer tutar. Çünkü yurttaşlar bu ortak dünyada bir araya gelerek politika yapabilirler. *Homo faber* 'in insanın ömrünü aşan

kalıcı nesnelere oluşturarak şeyler ve kurumlar yaratma becerisi "ortak dünya" için bir zemin hazırlamaktadır. Bu bağlamda iş, emek etkinliğine göre politik olmaya daha yakın ve politikanın kuruluşu için gereklidir. Çünkü *homo faber* bir imalatçı olarak eylem ve konuşmayı somutlaştırarak yazıya dönüştürür. Ayrıca Arendt'in analizinde iş kavramı; "sürekli oluşu ve tekil aktörlerden görece bağımsız olması ile nitelenir. İnsanlık durumunun bu yönü *homo faber* kanun yaparak ve yapı inşa ederek kamusal dünyayı hem fiziki olarak değiştiren/yönlendiren hem de kamusal düzlemde yaratan, yasa koyucu, mimar, zanaatkar ve sanatçı gibi kimliklerdir." (Öztañ, 2006: 101).

Arendt, *vita activa* da belirttiği hiyerarşide eylem etkinliği en üstedir. Ancak diğer iki etkinliği de küçümsemez. İşin emekten farkı ise başlangıcı ve sonu olmasıdır. Emek, işin aksine döngüsel bir harekete sahip ne başlangıcı ne de sonu vardır. İş de emek gibi özel alana ait bir etkinliktir. "*Vita activa*'da emek ile eylem arasında yer alan iş, emeğe göre eylem ile daha fazla ortaklığa sahiptir. İş de eylem gibi ve emeğin aksine, kamusal bir karakter taşıyabilir" (Berktañ, 2012: 49). Bu anlamda aralarındaki fark ise *animal laborans* hane içinde kamu alanına çıkmayan bir yapıya sahipken, *homo faber* ise kalıcı nesnelere üreterek ve bunları kamusal alanda satabilir. Bu alışveriş sayesinde onun da kamusal alana ait bir etkinlik olarak görülebileceğini söyler Arendt. Ancak yine de eylem gibi kamusal alana ait bir etkinlik olamayacağını ancak ekonominin bir parçası olabilir. İş, eylemin aksine insan bakımından değil, ürettiği ve sattığı ürün bakımından kamusal nitelik taşımaktadır. Çünkü kamusal alanın oluşmasında temel koşul olan çoğulluğu barındırmaz. İş etkinliğinde de birbirinin aynı olan bir çoğulluktan söz edebiliriz. İşin gerçekleştiği kamusal alanda insanlar farklılıklarını sergileyemez, kimliklerini ortaya koyamaz. Bu nedenle gerçek bir kamusal alan yaratması söz konusu değildir.

Homo faber'in yapım sürecinde imal ettiği şeylerin bir anlamı vardır. Bu anlam işin bir sürece dahil olmasıdır. Ürün sonlandığında süreçte son bulur. Emekteki amaç ise sürecin amacını belirleyen nihai ürün değil emek gücünün tüketilmesidir. "İmalat sürecinde amacın varlığı kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde kesindir. Sürecin sonunda belli bir ömrü olan yeni bir şey insan eseri dünyaya katılmaktadır" (Arendt, 2011a: 206). Bedensel yaşam sürecinin dairesel hareketine kapılmış olan emeğin ise başlangıcı ya da sonu/amacı yoktur.

"İnsan elinin ürünü olan her şey insan elince yok edilebilir ve yaşatamayacağı ve yok edemeyeceği kadar yakıcı değildir. *Homo faber* kendini efendi ilan ettiği için değil, gerçekten de ürettiği şeylerin efendisi olduğu için bir Tanrı ve efendidir. *Homo faber*'in üretmedeki özgürlüğu, ürünün nihai şekline yani ürünün imgesine/modeline sahip olmasından ileri gelmektedir" (Arendt, 2010a: 206).

Sonuç olarak, kamusal etkinlikleri açısından *homo faber* dünyayı daha yararlı ve daha güzel kılarken, *animal laborans*'ın da yaşamını daha uzun ve daha kolay kılmak gibi birtakım amaçları vardır. İş etkinliğinin politika dışı olduğunu fakat karşıtı olmadığını söyleyen Arendt'e göre emek ise kesinlikle politika karşı bir etkinliktir. "Zira insan bu etkinlik içinde ne dünyayla ne de başka insanlarla birlikte, yaşamını sürdürmek gibi çıplak bir zorunluluk karşısında bedeniyle yalnız ve baş başadır" (Arendt, 2011a: 303).

1.1.5. Eylem - Homo Politicus

Arendt, eylem etkinliğine o kadar önem vermiştir ki *İnsanlık Durumu* kitabında onu "konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen yaşarken ölmek demektir" (Arendt, 2011a: 259) sözleriyle ifade etmiştir. Arendt'in emek ve iş etkinlikleri arasında tanımladığı farklara değinilmiştir. Ancak onun için asıl fark, emek ve iş etkinliklerinin eylem ile arasında olanıdır. *Vita activa*'da emek ve iş etkinliklerinden bahsedilirken bu etkinliklerin döngüsel hareketli ve sonuçlarının önceden öngörülebilir olduğuna yer verilmiştir. Arendt, eylem etkinliğini birçok açıdan diğer iki etkinlikten ayırır. Eylem, hem döngüsel değildir hem de sonuçları öngörülemezdir. Ona göre her eylem mucizedir ve beklenmedik şeyler içerir. Arendt'e göre eylemin öngörülemez olması sonuçlarıyla ilgilidir. Eylem, "sonuçları belirsiz ve öngörülemez kalmaya mahkum, daha önce tanık olunmamış yeni süreçleri başlatma yetisidir" (Arendt, 2011a: 335). Geleneksel felsefede Platon'dan bu yana filozoflar "sonuçları öngörülmezliği, sürecin çevrilemezliği ve failerin anonimliği" (Arendt, 2011a: 319) nedenleriyle eyleme güvenmeyerek ona karşı olumsuz bir tavır sergilemişlerdir. Arendt için insan, ancak eylemde bulunarak kendi eylemi aracılığıyla beklenmedik ve öngörülemez olayları başlatabilir.

Eylemin diğer etkinliklerden başka bir farkı ise çoğullukla ilişkisidir. "Şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan doğrudan insanlar arasında geçen yegane etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna karşılık gelir" (Arendt, 2011a: 36). *Vita activa* içinde sadece eylem etkinliği ortaya çıkabilmek için diğer insanların varlığına ihtiyaç duyar. Eylemin başkalarının varlığına ihtiyaç duyması onun somut ve görünür hale getirilmesiyle ilgilidir. Eylem başkalarının varlığına muhtaçtır ve ancak kamusal alanda mümkündür. *Animal laborans* ve *homo faber*, özel alanı oluştururken, *homo politicus* kamusal alanda yer bulmaktadır. Arendt'in tanımladığı kamusal alan, politika ve özgürlük ile eş anlamlıdır. Eylem ise bu bağlamda politik özgürlüğe ulaşmanın yoludur. Eylemin bu öngörülemez niteliği ise her türlü mucizeyi içinde barındırıyor olmasıdır. Çünkü diğer etkinlikler gibi sonuçları önceden belli değildir. Hep bir mucize barındırır içinde. Bu nedenle mucize Arendt'in

düşüncesinde olağanüstü bir durum değil insani eylemin olağan bir sonucudur. Arendt için, "*animal laborans* da *homo faber* de, *vita activa*'nın parçasıdır, ancak gerçek anlamda insani faaliyet, özgürlüğün kaynağı olan eylemdir" (Berktaş, 2012: 49).

"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; bir sömürücünün ya da köle sahibinin ve bir asalağın yaşamı haksız ve adaletsiz olabilir ama insani olduğu kesindir. Oysa konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen yaşarken ölmek demektir" (Arendt, 2011a: 259).

Arendt'in politika anlayışının temelinde oturan eylem, iktidar, kamusal alan, totalitarizm gibi kavramlarının da başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Eylem, yaşamı değer kılarak insanı özgürleştirir. Tüm bu nedenlerle Arendt için eylem, düşüncesinin merkezinde yer almıştır.

"Eyleyen, eylemde bulunan başka varlıklar arasında hareket ettiği ve onlarla ilişkide bulunduğu için hiçbir zaman sadece bir fail (doer) değil, her zaman ve aynı zamanda bir kurbandır da (sufferrer). Yapmak ile yapılanlara maruz kalmak madalyonun iki yüzü gibidir ve bir eylemin başlattığı hikaye, eylemin doğurguları olan edim ve katlanmalardan oluşur" (Arendt, 2011a: 279).

Arendt eylemin tefekkür yani *vita contemplativa* karşısında gözden düşürülmesini eleştirmiştir. Arendt, *İnsanlık Durumu*'nda Sokrates'in duruşmasından ve sonucunda ölüm cezası almasıyla filozof ile *polis* arasında çatışmanın başladığına değinmiştir. Arendt, Platon'un *polis* yaşamı konusunda ümitsizliğe kapılarak düşüncüyü eylemin üstünde görmesinin nedenini, Sokrates'in kendini yargılayanları suçsuz olduğuna ikna edememesi olduğunu söyler. Arendt, tam da bu noktada eylem ve politika alanını yeniden eski gücüne kavuşturma isteği duyar. Arendt için asıl problem Sokrates'ten bu yana Batı felsefe geleneğinin *vita contemplativa* karşısında *vita activa*'yı küçümsemesidir. Arendt'in savunduğu düşünce, politik olan deneyimden ve eylemden doğar. Bu bağlamda Batı politik düşüncesini eleştirir. Arendt *vita activa*'nın politik anlamının kaybolmasının ve eylemin eski değerinin düşürülmesinin sorumlusu olarak Platon'u gösterir. "Platon düşüncüyü yüceltmış olmakla, felsefeyi yüceltmış ve politik eylemi önemsiz kılmıştır. Eylem, düşüncenin ortaya çıkışıyla düşünce insanları ile eylem insanları birbirinden ayrılmıştır"(Arendt, 2011a: 51).

"*Vita activa* terimi özgül siyasi anlamını kaybederek, dünya işleriyle her türden meşguliyet tarzını ifade eder hale geldi. Eylem de yeryüzünde hayatın zorunlulukları arasına katıldı. Filozoflar, yaşamın zorunluluklarından ve başkaları tarafından bir şeye mecbur tutulmaktan azade olmak anlamında Antik özgürlüğe, bir de siyasi etkinlikten özgür ve uzak olmayı eklediler"(Arendt, 2011a: 45).

Arendt, geleneksel felsefede politikanın değersizleştirilmesine karşı çıkmıştır. Çünkü özgürlüğe ulaşmanın yolu eylemekten geçmektedir. Arendt için özgürlüğün alanı politikanın alanıdır ve bu nedenle Arendt'in *vita activa*'da yapmak istediği şey politikanın eski değerine kavuşmasını sağlamaktır. Eylem ve konuşma olmasaydı insan eseri dünya anlamını yitirirdi. "İnsanların hakkında konuşmadığı, onlara barınak olmayan dünya, insan elinden çıkma bir dünya değil, yalıtık durumdaki her bireyin bir nesne daha katmakta özgür olduğu ilgisiz şeyler yığını olurdu" (Arendt, 2011a: 279).

Arendt, eylemin önemsiz olduğuna dair düşüncenin modern çağda da canlandığını söyler. Ayrıca eylemin yazılı tarihten bu yana hor görülmesini eleştirir. Filozofların böyle düşünmesinin nedenini ise eylemin sonuçlarının öngörülemezliği olduğu düşüncesindedir. Filozoflar ise politikadan ve eylemden yüz çevirerek, eylem (praxis) yerine yapma'yı (poesis) tercih etmişlerdir der Arendt. Ona göre bu tercihin nedeni yapma'nın daha fazla güvenilir olmasıdır. Arendt, "eylemin sebep olduğu bütün belalar, kamu alanı demek olan tezahür sahasının olmazsa olmaz koşulunu oluşturan insani çoğulluk durumundan doğarlar" (Arendt, 2011a: 303) der. Onun için eylemin koşulunu oluşturan bu çoğulluğun ortadan kalkması aynı zamanda kamu alanının yok olmasıdır.

1.2. Konuşma

Arendt, insan yaşamının politik açıdan en önemli iki yönüne vurgu yapar. Bunlar; konuşma ve eylem'dir. Arendt için konuşma ve eylem birbirinden ayrılmaz niteliktedir. Çünkü her ikisi de insana özgüdür. Düşünceyi görünür kılmak konuşma ve eylem sayesinde gerçekleşir. Eylem ise ancak sözle anlamlı hale gelir. Arendt'e göre; "başka hiçbir insani icraat, konuşmaya duyduğu ihtiyaç bakımından eylemle boy ölçüşemez" (Arendt, 2011a: 262). Onun tanımladığı yurttaş; konuşan, tartışan özgür ve eyleyen insandır.

Arendt'e göre insanlar söze ve konuşmaya kendilerini çoğulluk içinde anlaşılır kılmak için ihtiyaç duyarlar. Ona göre; sadece insan olmamız ve ortak bir dünyada yaşıyor olmamız nedeniyle eşitiz ve aynı zamanda birbirimizden farklıyız "hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan ve yaşayacak olan başka herhangi biriyle aynı olmayacağı tarzda insanız" (Arendt, 2011a: 37). Arendt, gerek eylemin gerekse konuşmanın temel koşulunun çoğulluk olduğunu söyler. Çoğulluk ise eşitlik ve farklılık gibi ikili niteliğinden bahseder. Ona göre insanlar eşit olmasaydı kendilerinden öncekileri asla anlayamaz ve geleceklerini planlayamazlardı. Aynı zamanda eğer birbirlerinden farklı olmasalardı kendilerini ifade etmek, anlaşılır kılmak ve eylemde bulunmalarına da gerek olmazdı." Konuşma ve eylem insanlar arasındaki farklılığı ortaya serer. Bu yolla insanlar basitçe farklı olmak yerine farklılıklarını açık seçik hale

getirirler; insanların birbirlerinin karşısına salt fiziksel nesnelere olarak değil ama insan sıfatıyla çıkma halleridir bunlar" (Arendt, 2011a: 259).

Eyleme en yakın etkinlik konuşmadır, çünkü konuşma çoğulluğu ve kamusal alanı gerektirir. İnsanlar konuşma yoluyla düşüncelerini başkalarına aktarırlar ve ikna yoluyla düşüncelerini kabul ettirirler. Arendt, yurttaş için kamusal alanda konuşarak, fikir alış verişini yaparak, şiddeti içermeyen bir mekan tanımlar.

"Arendt için eylemde bulunmak ifadesi çalışmaktan ve üretmekten farklı olarak, maddi bir aracı olmaksızın insanlar arasında oluşan ve onları birbiriyle ilişkiye sokan insan edimidir. Konuşarak ve eylemde bulunarak insanların dünyasına dahil oluruz. Bu dünya, biz onun içine doğmadan önce vardı ve bu dahil olma durumu, doğmuş olma olgusunu tüm gerçekliğiyle olumladığımız, aynı zamanda da bunun sorumluluğunu üstümüze aldığımız ikinci bir doğum gibidir" (Yazıcıoğlu, 2009: 61).

1.3. Hikaye Anlatıcısı ve Ölümsüzlük

Arendt, eylem ve konuşma sayesinde, her insanın benzersiz bir yaşam hikayesi olduğunu ve bu hikayelerin yine benzersiz biçimde yeni bir süreç başlattığına değinir. Onun için iş somut şeyler üretirken eylem de hikayeler üretir. Arendt, insanların eylem ve konuşma ile kendilerini kamusal, ortak dünyaya dahil ettiklerini ve kendi hikayelerini oluşturduklarını söyler. Ancak Arendt için "kimse kendi yaşam öyküsünün üreticisi ya da yazarı değildir, hikayeler, eylem ve konuşmanın neticeleri olarak bir faile işaret ederler ancak bu fail kendi hikayesinin yazarı değildir"(Arendt, 2011a: 267).

"Hikayenin bütün anlamı kendini yalnızca edimi takiben, edim sona erdiğinde ortaya koyabilir. Eylemi, dolayısıyla da bütün tarihsel süreçleri aydınlatacak olan ışık, sona ermesiyle, ekseriyetle o süreçlerde yer alanların ölmeleriyle ortaya çıkar. Eylem kendini tam anlamıyla sadece hikaye anlatıcısına yani aslında olan bitenleri, olaylara katılanlardan her zaman için çok daha iyi bilen tarihinin geriye dönük bakışını sunar. Hikaye anlatanının anlattığı şeyin, en azından eylemde bulunduğu ya da sonuçlarına maruz kaldığı sürece, mecburen eylemcinin kendisine kapalı kalmış bir şey olması gerekir. Hikayeler eylemin kaçınılmaz sonuçları olsalar da, hikayeyi algılayan ve yapan eyleyen değil, hikaye anlatıcısıdır" (Arendt, 2011a: 281).

Arendt için bir düşüncenin somutlaşmasının yolu onu gerçek kılmaktadır. Yaşadığı yüzyıl ve politik trajediler onun anlatımıyla da kalıcı hale gelmiştir ve onun için her şey başı sonu olan bir hikayedir. "Eylem ve konuşmak birlikte, her yeni doğan insanın benzersiz yaşam hikayesi olarak ortaya çıkan, temasa geçtiği herkesin yaşam hikayesinin benzersiz biçimde etkileyen, yeni bir süreci başlatır" (Arendt, 2011a: 280).

Arendt için eylem daha ilk andan itibaren hikayeler üretir. Bu hikayeler; eylemin kendisi ve çevresi, ilişkiye girdiği diğer insanların hikayeleridir. Hikayeler sayesinde ortak

dünya oluşur, insanlar kendi hikayelerinin öznesidir çünkü eylemin sonuçları belirsizdir. Önceden tahmin edilmesi de mümkün değildir.

Tabii hikaye anlatıcısının bilginin ve edimin aktarılacağı bir kitleye ihtiyacı vardır. Çünkü, hikaye çoğulluk sayesinde yayılır ve kalıcı hale gelir. Hikaye anlatıcısı ve geçmiş geleceğe aktarmak isteyen tarihçi *homo faber*'dir. *Homo faber*, konuşma ve eylemi bu sayede ölümsüzleştirir. "*Homo faber*'in sanatçıların, şairlerin, tarihçilerin, yazarların yardımına ihtiyaçları vardır, çünkü onlar olmadan etkinliklerinin yegane ürünü olan oynadıkları ve anlattıkları hikaye asla geleceğe kalmayacaktır" (Arendt, 2011a: 255).

Arendt, Yunanlıların sözün ve eylemin kalıcılığını çok önemsediklerini hatta bu nedenle *polis*'i bir bellek örgütlenmesi olarak gördüklerini söyler. *Polis*, "insanların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenmedir" (Arendt, 2011a: 289). Arendt, eylemin sonuçlarından daha çok gerçekleştiği anın da önemli olduğunu belirtir. Eylemin kendi söz ve hareketini kalıcılığı için hikaye anlatıcısına ihtiyaç vardır. Arendt'e göre ölümsüzlük, konuşma ve eylem ile sadece kamusal alanda elde edilebilir. Çünkü ölümsüzlük, konuşma ve eylem ile kamusal alana ait bir özelliktir.

Ancak Arendt modern çağda ölümsüzlüğe duyulan ilginin sona erdiğini söyler. "Modern çağda kamu alanının yitirilmiş olmasının belki de en iyi kanıtı, ölümsüzlüğe duyulan sahici ilginin neredeyse tamamen ortadan kalkmış olmasıdır" (Arendt, 2011a: 100). Arendt, bir eylemin ancak ortak belleğe kaydedildiğinde anlamlı olacağını söyler. Konuşma ile ortaya çıkan eylem, ancak kaydedildiğinde geçici bir etkinlik olmasının ötesine geçer. İnsan hayatı kısıtlıdır, ancak söz ve eylemleri ile ölümsüzlük kazanarak geleceğe aktarılır.

1.4. Özgürlük

Arendt, özgürlüğü düşünce alanında yer alan felsefi bir sorun olarak görmez. "Özgürlük yalnızca adalet, iktidar ya da eşitlik gibi siyaset alanının görüngülerinden ve bu alana özgü yığınla meseleden biri değildir" (Arendt, 2010a: 198-199). Arendt'e göre politikanın bir diğer varlık nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün tecrübe alanı eylemdir. Arendt için insanın özgür olması demek kendi yaşamının zorunluluklarından özgürleşmesi demektir. Ancak, "özgürlük statüsü/durumu, özgürleşme eyleminden otomatik olarak doğmaz. Özgürleşmenin yanı sıra, özgürlüğün aynı durumda bulunan başka insanların refakatine ve onlarla buluşabileceği müşterek bir kamusal alana da ihtiyacı vardır" (Arendt, 2010a: 202). Arendt, hane içinde yani özel alanda özgürlükten bahsedemeyeceğimizi söyler.

Arendt'in özgürlük tanımı Antik Yunan'da yer alan özgürlük düşüncesine karşılık gelir. Onun için özgürlük, yurttaşların birbiriyle karşılaştıkları kamusal alanlarda ortaya çıkar.

Özgürlük iç dünyaya atfedilen bir durum değil aksine politika ve insani ilişkiler alanındadır. Arendt'e göre,

"... siyaseten temin edilmiş bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekandan yoksun kalır. Bu tür yönetimler ise insanların eylemde bulunması ve konuşması için gerekli mekanı oluşturmazlar ve dolayısıyla özgürlük de kendisinin görünür hale getirecek dünyevi bir gerçekliğe sahip olamaz" (Arendt, 2010a: 202).

Geleneksel felsefe özgürlüğü politika dışı olarak tanımlamıştır. Filozoflar en yüksek ve en özgür yaşam tarzını oluşturan *vita contemplativa* için politikadan uzak durmuşlardır ve özgürlüğü kamusal alanda insanlarla birlikte değil kendi iç dünyalarında politikanın dışında tamamen iç alanda tanımlamışlardır. Arendt, "ne daha önce ne de daha sonra insanlar eylemde buldukları sürece özgürdürler" (Arendt, 2010a: 207) ifadesiyle özgürlüğün eylemde saklı olduğunu belirtmiştir. Arendt, insanın öncelikle yaşamın zorunluluklarından kendisini kurtarması gerektiğini söyler. Aksi durumda özgürlükten söz edilemez. Özgürlük, konuşma yolu ile birbirine aktarılır ve sonunda politik bir nitelik kazanır. Modern çağda ise yine Arendt'in tanımına uygun özgürlük anlayışına rastlayamayız.

Sonuç olarak Arendt, insanlık durumunu emek, iş ve eylem olarak tanımlar. O, bu etkinlikleri, zaman-uzam, zorunluluk - özgürlük ayırımına dayanarak da tanımlar. Emek, canlı bir organizma olarak insanın biyolojik döngüsüyle bağlantılı, hayvansal yaşamın devamı için zorunlu bir etkinliktir. Emek, insanları birbirinden farklılaştıran değil, tersine onları aynılaştıran zorunlu bir durumdur. Bu nedenle insani özgürlüğün emek etkinliği ile ifade edilemeyeceğini söyler Arendt. İş, emekten farklı olarak daha kalıcı ancak doğal olmayan bir dünya yaratabilen, başlangıcı ve sonu olan eserler yaratabilen bir etkinliktir. *Homo faber*, iradesi ile dünyayı değiştirme gücüne sahiptir, araç - amaç ilişkisiyle bağıntılıdır ve amaç araçları meşru kılar. Eylem ise Arendt için dünyaya bir anlam verme yetisi olan tek etkinliktir. Eylem ve söz (konuşma) insanın çoğulluk durumuna karşılık gelir. Bu sayede yurttaş kendini görünür ve tanınır kılabilir. Yurttaş, eyleyerek ve konuşarak kendi kişisel kimliklerini açığa çıkarabilir. Bu bağlamda Arendt, insanın eylem aracılığıyla kim olduğunun sorusuna cevap bulduğunu söyler. Ancak eyleyen kendi kimliğinin yazarı değildir, bu kimliğin yazarı hikayeyi yazan kişidir. Eylem, önceden öngörülmez, özgürlüğü de barındırdığı için belirlenemez niteliktedir. Eylemin kalıcılığı ise tarih şeklinde kendini gösterir. Ortak yaşam, eylemin varlığı ile anlam kazanır ve Arendt, *vita activa*'da kurduğu hiyerarşide eylem etkinliğini diğerlerinden üstün tutması nedeniyle geleneksel felsefeden ayrılır. Düşünmenin eylemden üstün olduğu kanaatinde olan geleneksel felsefeyi politikadan uzaklaşması

nedeniyle eleştirir. Arendt'in yurttaşlık düşüncesinde en önemsedığı şey yurttaşın anlamlı bir çoğulluk içinde eyliyor olmasıdır.

İKİNCİ BÖLÜM

HARENDT'İN POLİTİK DÜŞÜNÇESİNDE YURTTAŞLIK MEKANI

Hannah Arendt; yurttaşı, insanın konuşma ve eylemleriyle edindiği yeni bir varoluş biçimi olarak tanımlar. Elbette yurttaşın konuşma ve eylemle kuracağı ve kendini görünür hale getireceği bir mekana da ihtiyacı vardır. Bu mekan, Arendt için kamusal alandır. Bu bölümde Arendt'in tanımladığı özel ve kamusal alanlar hakkındaki düşüncelerine yer verilecektir. Ayrıca modern çağ ile birlikte ortaya çıkan toplumsal alan ve bu alan hakkındaki eleştirilerine de değinilecektir. Tüm bu bilgilerden önce Arendt'in kamusal alan düşüncesine kaynaklık eden Antik Yunan *Polis*'i ve yurttaşı hakkındaki düşünceleri aktarılacaktır. Bunun nedeni, Arendt'in modern çağda kaybedilen yurttaşlık düşüncesini Antik Yunan *Polis* yurttaşında aramasıdır. Çünkü Arendt için bugünü anlamak ancak geçmişi hatırlamakla mümkündür. *Polis*'te yurttaş olmak öylesine önemliydi ki yurttaşlıktan çıkmak ölümle eş değer gösterilmiştir. Bu nedenle bir bireyden öte yurttaş olmayı önemseyen Arendt, düşüncesinin kökenini Antik Yunan'ın yurttaşlık anlayışında bulmuştur.

2.1. Polis; Arendt İçin İdeal Yurttaşlık Mekanı

Arendt'in tanımladığı *polis* yaşantısı, birinci bölümde aktarılan eylem, çoğulluk, konuşma ve özgürlük gibi kavramlarının somutlaştığı bir mekan ve daha da ötesi yaşam şeklidir. Arendt'in yapıtlarında Antik Yunan *Polis* yaşamından örnekler verdiği hatta o döneme öykünerek baktığı görülür. Çünkü, Arendt için *polis*, mükemmel bir kamusal alan ve yurttaşlık mekanıdır. O, modern insanın ulaştığı yeni dünyayı sorgulamış ve modern yurttaşlık düşüncesini kıyasıya eleştirmiştir. Peki Arendt'in modern dünyada kaybolan politikayı aradığı *Polis* yaşamına ilgi duymasının nedenleri nelerdi?

Yunanlılar için *polis* yaşantısı insanların eylemde bulunduğu ve ortak yaşam sürebildiği bir mekandır. Başka bir ifadeyle, insanın ortak yaşamı oluşturduğu, sorguladığı, konuşma ve eylemleriyle var olduğu ve kendi bireysel varlığından öte ortak yaşamın bir parçası olduğu politik bir alandır. Arendt, *polis*'in politik bir mekan olmasına dikkat çeker. Çünkü *polis* alanında ortaya çıkan eylem ve onun uzantısı konuşma etkinlikleri insanın insan olmasını ifade eder. Arendt, bu anlamda *polis* yurttaşının emek ve iş etkinliklerinden sıyrılarak eylem ile *polis*'te varlık göstererek görünür bir hal almasından bahseder. Antik yurttaş bu şekilde bireyselliğini ve tabii ki farklılıklarını ortaya koyarak politik bir mekan olan *polis*'in bir parçası haline gelir.

Arendt, yurttaşın modern çağda kaybettiği amacını ve anlamını Antik Yunan *polis* yaşantısında bulur. Modern çağın en önemli politik sorunu Arendt için insani çoğulluğun yok olmasıdır. Antik Yunan *polis*'i ise Arendt'in tanımladığı haliyle çoğulluğun ortak bir amaç uğruna bir araya geldiği mekandır. Bu bölümde yer verilecek olan kamusal alan kavramını Arendt, Antik Yunan *polis* yaşamından etkilenerek oluşturmuştur. Arendt'in tanımladığı kamusal alan, içinde şiddetin barınmadığı, insanların konuşarak, ikna yolu ile ortak bir dünya yarattığı ve politik bir nitelik kazanan mekandır.

Antik Yunan'da tıpkı Arendt'in özel ve kamusal alan kavramlarında tanımladığı gibi bir hane yaşamı bir de insanların yurttaşlık statüsüne yükseldikleri *polis* yaşamı vardı. Antik Yunan insanından, ortak yaşama ve politik bir alan olan *polis*'e dahil olabilmesi için hane içinde yani özel alanda yer alan zorunluluklarından kurtulmuş olması beklenilirdi. Bunu ise sahip olduğu mülkiyet ve köleler yardımı ile yapabiliyordu. Yurttaş bu sayede biyolojik yaşamın zorunlulukları olan emek ve iş etkinliklerinden sıyrılarak *polis*'in bir parçası olabiliyordu. Bu alanda yer almak ve bu alana özgü etkinliklerini yerine getirmek ise; "insana özgü bir durumu ifade ederdi, insan kamu alanında yerine getirdiği etkinlikler sayesinde, erişebileceği en yüksek mertebeye erişir ve kendini gerçekleştirmiş olur" (Arendt, 2011a: 290).

Polis, sadece yurttaş statüsüne yükselmiş insanların bulunduğu bir alandır. Köleler, yabancılar, kadınlar ve bazı meslek grupları *polis*'te yurttaş olma hakkını elde edemezlerdi. "*Polis*'te tanımlanan eşitlik kavramı bugün kullandığımız anlamından farklı bir anlam ifade etmekteydi. Bu farklı anlam, eşitler arası eşitliktir. Yurttaş olanlar arasındaki eşitlikten *isonomi*'den yani "kamusal söz söyleme açısından eşit olma konumu"ndan" (Berktaş, 2012: 46) bahsedilebilirdi. Zaten özel alanda bir eşitlikten söz etmek mümkün değildi. *İsonomi* bir eşitlik olarak görülse de Arendt bundan çok daha fazlasını ifade ettiğini söyler. Daha çok kamu işlerine genel ve etkin katılım sağlayan yurttaşın burada diğer yurttaşlarla bir eşitliğinden söz edebilirdi. Hane içinde ise bu anlamda bir eşitlik söz konusu değildi. Aksine özel alan yöneten ve yönetilen ilişkisinin olduğu, hane reisi ile diğer hane fertleri arasında bir hiyerarşinin bulunduğu alandı. Hane reisi için evinde iyi bir yönetici olmak kamusal alana çıkıp yurttaş olmanın bir ön koşuluydu. Hatta Antik Yunan'da hane reisi iyi bir yönetici olmak, özel alanda otorite sağlamak ve bunu başarmak için de şiddet kullanmaktan çekinmemekteydi. Başka bir ifadeyle, *Polis*'te sahip olunan özgürlük, hanedeki mecburiyetlerin üstesinden gelmek, hane reisinin iktidarını otorite ve şiddet yoluyla kurmasıydı. Her ne kadar Arendt şiddeti politik alanda eleştirse de özel alanda yer alan şiddeti kamusal alana çıkmak için bir araç olarak görülmesine dair bir yorum yapmamıştır. Arendt için, "bütün insanlar zorunluluğa tabi olduklarından başkalarına karşı şiddet kullanmaya

hakları vardır; şiddet, kişinin kendini özgür bir dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtarmak için giriştiği siyaset öncesi bir eylemdir" (Arendt, 2011a: 69).

Antik Yunan *Polis* yaşamında Arendt için önemli bir diğer durum ise; *polis*'in hiç kimsenin yönetim alanı olmamasıdır. *Polis* alanında yöneten ve yönetilen ilişkisinden söz edilmemektedir. Arendt'e göre; "geleneksel yönetim biçimleri olan tek adam yönetimi veya monarşi, birkaç kişinin yönetimi ya da oligarşi ve çoğulluğun yönetimi veya demokrasi *polis*'in işleyişine uyan yönetim biçimleri değildir" (Arendt, 2010a: 33). Antik Yunan'da yöneten ve yönetilen ilişkisi sadece özel alanda geçerlidir. Arendt için politika yöneten ve yönetilen ilişkisinden başka bir anlamı ifade etmemektedir. Arendt, politikayı yönetim açısından değil, yurttaşın açısından tanımlar.

Polis'te yurttaş olmak bugün kamusal alandan anladığımız anlamdan çok daha fazlasıydı. Günümüzde yurttaşlık sadece belli zamanlarda oy verme, vergi ödeme ya da zorunlu askerlik hizmeti gibi görünse de Antik Yunan'da yurttaşın görevi, politika yapmak ve daha yüce bir nitelik kazanmaktı. "İnsan kamu alanında yerine getirdiği etkinlikler sayesinde, erişebileceği en yüksek mertebeye erişir ve kendini gerçekleştirmiş olurdu"(Arendt, 2011a: 285). Örneğin, Antik Yunan'da kanun koyucu politik yaşamın bir parçası olarak kabul edilmezdi. "Yunanlılar, yasa koyucuları, bir zanaatkar ya da memur gibi değerlendirilirdi. Hatta kent dışından kimseler çağrılıp kendilerine yurttaşlık verilmeden yasaları yapmaları istenirdi" (Arendt, 2011a: 93). *Polis* yurttaşı eylemde bulunarak, konuşarak, bireysel farklılıklarını ortak bir yaşam için sergilemekteydi. Arendt, tıpkı *Polis* yurttaşı gibi insanın kamusal alanda yaşadığı deneyimle ilgilenir. Bu nedenle Antik Yunan *Polis* yurttaşı Arendt'in idealize ettiği yurttaş düşüncesiyle örtüşmektedir. Birinci bölümde de belirtildiği gibi Arendt'in politik düşüncesi Avrupa'da toplama kamplarının kurulduğu, insanların politik alanlardan uzaklaştırıldığı ve çoğulculuğu yitirdiği bir dönemde oluşmuştur. Arendt, faşizm ve totalitarizm gibi yönetimlerin de ortak yaşamın yok edildiği zamanda ortaya çıktığını kendi yaşamında deneyimlemiştir.

Arendt, Yunanlılar için *polis*'in bir tür örgütlenmiş bellek olduğunu söyler. Başka bir ifadeyle; "Yunanlılar için *polis*, her şeyden önce bireysel yaşamın faniliğine karşı bir teminat, bu faniliğe karşı korunak, ölümlülerin ölümsüzlüklerine bir mekan olma özelliğine sahiptir" (Arendt, 2011a: 82). *Polis* yaşamı, tıpkı Arendt'in kamusal alan tanımında olduğu gibi yurttaşın ömrü ile sınırlı değildir. *Polis*, yurttaşın söz ve eylemleriyle kalıcı olmaya başarabildiği bir yerdir. Bu kalıcılık sayesinde yurttaş *Polis*'te ölümsüz olur. Arendt'in ifadesiyle *polis*, "hikayenin güvencesi, kalıcı olmanın koşulu, bu anlamda ölümsüzlüğün mekanıdır" (Arendt, 2011a: 73). Ayrıca Arendt için *polis* bir mekan olmaktan öte yurttaş için

bir tezahür alanıdır. *Polis'in*, "insanların önlerine adlarını ölümsüzleştirmeleri için çok daha fazla fırsat çıkaracağı, herkesin kendi farkını ortaya koyma, kimliğindeki benzersizliği edim ve sözlerle gösterme şansının artacağı varsayılmaktadır" (Arendt, 2011a: 288). Antik Yunan yurttaşı kendini tanrılara yakınlaştırmak istiyordu. Bu şekilde ölümsüzlükten faydalanabileceğini düşünüyordu. Bu nedenle *polis*, insanın ölümsüzleşmesini sağlayan bir mekandır. "Ölümsüz edimlerde bulunma kapasiteleri ve arkalarında silinmez izler bırakma yetenekleri ile insanlar, bireysel olarak ölümlü olmalarına rağmen kendilerini ölümsüz kılabilir, ilahi bir doğadan olduklarını gösterebilir, kanıtlayabilirler" (Arendt, 2011a: 53). Antik yurttaş için ölümsüzlük, yaratılan eserin dünyadaki kalıcılığı ile ilgiliydi. *Polis* yurttaşı için politika ölümsüzlüğün teminatı olarak görülürdü. Ortaçağ'da dinin etkisinin artmasıyla bu anlayış değişir, "doğanın ölümsüzlüğü, yerini bireyin ölümsüzlüğüne bırakır. Hıristiyan inancına göre, yalnızca birey ölümsüzdür, doğa ve dünya ölümlüdür" (Arendt, 2010a: 76).

Arendt, *Polis* yurttaşının mülkiyetle ilişkisine de değinir. Antik Yunan'da temel biyolojik ihtiyaçlar hane içi yani özel alanda karşılanırdı. Hane yaşamında köleler ve kadınlar tüm bu ihtiyaçları karşılamaktan sorumluydular. Hanenin reisi bu zorunlu ihtiyaçları yurttaş olabilmek için devrederdi. Mülkiyet bu bağlamda *Polis* için önemli bir varlıktı. Ancak Antik Yunan yurttaşı için mülkiyet bugün anladığımız anlamdan farklı idi. Bugün mülkiyetten anladığımız zenginleşme antik yurttaş için tercih edilen bir durum değildi. Antik yurttaş için mülkiyetin tek önemi, bireye yurttaşlık statüsü kazandırmasıydı. Mülkiyetin bunun ötesinde bir anlamı yoktu. "Siyasi olmak insani varoluşun en yüksek olanağına erişmek anlamına gelirken, kişinin bir köle gibi kendine ait bir yerinin olmaması da artık insan olmaktan çıkması demektir" (Arendt, 2011a: 112). Antik Yunan'da mülkiyeti yurttaş olmak için değil zenginleşmek için kullanan biri Arendt'e göre, "kendi elleriyle özgürlüğünü feda etmiş olur"du (Arendt, 2011a: 113). Çünkü özgür olmak politika sahnesinde olmak ve yurttaş olmak ile eş değerd.

Hane içinde zorunluluklarını devreden yurttaş, toplum gözünde önemli bir statüye sahip olmuş olurdu. Arendt, bu durumun onun açısından cesaret isteyen bir iş olduğunu söyler. Yurttaş, yaşamını sürdürmeye yönelik olan tüm etkinlikleri özel alanda bırakmıştır. Çünkü daha iyi bir yaşamın yer aldığı politik alanda yurttaş, bireysel yaşamını ve türün varlığını devam ettirecek etkinlikler alanında değildir. Bu nedenle "kamu alanına girecek olanın, öncelikle yaşamını tehlikeye atmayı göze alması gerekir. Bu cesareti gösterebilenler kendi eşitleri arasında yer alır, yurttaşlığa kabul edilirler"(Arendt, 2011a: 58). Arendt;

"... evimizin dört duvarı ile korunmuş güvenlik alanından çıkmak ve kamu alanına girmek bile, bizi dışarıda bekleyebilecek belli tehlikelerin varlığından ötürü değil, yaşam ilgisinin geçerliliğini yitirdiği bir alana girmiş olmamızdan dolayı cesaret gerektirir. Cesaret, insanları dünyanın özgürlüğü uğruna,

yaşamla ilgili endişelerinden kurtarır. Siyasette yaşam değil dünya söz konusu olduğundan, siyasi yaşamda cesaret vazgeçilemez" (Arendt, 2010a: 212).

Bu nedenle Arendt, politika alanında yer alan yurttaşın sıradan bir insana göre daha iyi, daha soylu ve farklı bir nitelikte olduğu düşüncesindedir.

Arendt'in, geleneksel felsefede düşüncenin politikanın üstünde tutulmasını eleştirdiği belirtilmişti. Arendt'e göre Platon ile başlayan süreçte eylemin önemi yitirilmiş, "Antik Yunan filozofları, *polis*'in yalnızca günlük yaşamın en üst basamağı olduğuna, oysa insanın daha ulvi niteliklerinin mekanının *polis* değil, bunun da ötesinde bulunan felsefe alanı olduğuna inanmışlardır" (Arendt, 2011a: 53). Arendt, Platon ve Aristoteles'in politikayı yaşamın en üst niteliği olarak görmemelerini eleştirmiştir. Sokrates'in ölümünden çok etkilenen ve bu nedenle politik deneyimin değil filozof yaşam tarzının üstün olduğunu düşünen Platon'a göre; "dostluk, hitabet ve siyaset sanatı sorunu da ancak felsefe ile çözülebilir. Bundan dolayı insan için felsefe ile uğraşmaktan daha önemli birşey olamaz" (Berktay, 2012: 59). Aristoteles'e göre ise toplum içinde yaşamak bir zorunluluğun sonucudur. Bu toplum ailedir ancak aile bir insan için yeterli değildir. Aile içinde yaşayan birey zorunluluk nedeniyle bu alandadır. Bu zorunluluk ise insanın ve hayvanın ortak olarak paylaştığı bir durumdur. Bu ise "insan ve hayvan türleri için değişmez biyolojik yaşam gereklerinin dayattığı bir sınırlama olarak görülür" (Arendt, 2011a: 63). Arendt'e göre insanların özel alandan ayrılarak yani bir hayvandan farklı olarak gerçek bir insan olması politik bir alan oluşturmasıyla ilgilidir. Arendt'e göre Aristoteles'in amacı;

"ne genelde insanı tanımlamak ne de insanın, ona göre logos yani söz ya da akıl değil, nous yani asli niteliği söze dökülmesi imkansız bir içeriği olmak gibi bir asli özellik taşıyan en yüksek vasfi olarak tefekkürü göstermektedir. Bu en bilinen tanımında da Aristoteles, sadece *polis*'te geçerli olan insan ve siyasi yaşam tarzı hakkındaki kanaati özetlemiştir; bu kanaate göre *polis*'in dışındaki herkes - köleler ve barbarlar- konuşma melekesinden değil kuşkusuz, ama yalnızca konuşmanın anlamlı hale getirdiği ve yurttaşların asıl ilgisini (birbiriyle konuşmanın) oluşturduğu bir yaşam tarzından yoksun idiler" (Arendt, 2011a: 63).

Aristoteles'in ayırt ettiği üç yaşam tarzı bu bağlamda önemlidir. Aristoteles'in beden hazlarına; *polis*'in sorularına ve felsefeye adanmış hayat tarzları arasında yaptığı ayırım ile *polis* yaşamının da üstünde olan bir başka yaşama işaret ettiğini düşünür Arendt. En alt basamaktaki yaşam tarzı, beden işleri ile ilgilidir; bu özel alanı ifade eder, yaşamın zorluklarından kurtulan insan, politik yaşam alanına, yani *polis*'e; kamusal alana yönelir, politik yaşamın zorunluluklarından kurtulan insan ise, tüm etkinliklerinin nihai ereği olan

theoria'ya yani felsefeye yönelir. Ayrıca Platon gibi Aristoteles de Antik özgürlüğe bir de siyasi etkinlikten özgür ve uzak olmayı eklemiştir.

Polis'te yurttaş olmak herkesin kazanabildiği bir vasıf olmadığı için yurttaş sayısı sınırlı tutulmaktaydı. Toplumsal alan bölümünde yer verileceği gibi Arendt, sayıları artan bir toplumun kaçınılmaz kitle toplumuna evrileceğini söyler. Kitle toplumu ise Arendt'in ısrarla üzerinde durduğu çoğulluk ve ortak dünyanın sonudur. Kitle toplumunun sonunun ise totalitarizme uzanmakta olduğunu söyleyen Arendt için; "bir araya yığılmış çok sayıda insan, bu ister tek bir kişinin ister çoğunluğun yönetimi olsun, despotizm yönünde neredeyse karşı konulmaz bir eğilim sergileyecektir" (Arendt, 2011a: 66). Bu bağlamda Arendt'in düşüncesinin temelini oluşturan bireysel farklılıklarıyla bir araya gelmiş insanların ortak bir yaşam kurma idealini gerçekleştirme mümkün değildir.

Buraya kadar aktarılanların sonunda Antik Yunan'da özel alanın karşılığının aile olduğu ve burada yöneten - yönetilen ilişkisinin söz konusu olduğu görülür. Bu nedenle Arendt için politika dışı olarak nitelendirilen özel alanda şiddet, yurttaşlık statüsü için bir araç olarak kullanılır. Antik dönemde sadece özel alanda yaşayan biri yurttaş sayılamayacağı gibi yurttaşlıktan çıkmak ise ölümle eş değerdirdi. Arendt'in kamusal alan düşüncesinin somutlaştığı yer Antik Yunan *polis* yaşantısıdır. *Polis*'te yurttaşlar kişisel farklılıklarıyla bir araya gelip, konuşarak ortak bir yaşam kurarlar. Yurttaş için *polis*; bireyin özgür, görünür olabildiği ve ölümsüzlüğe kavuşabildiği mükemmel bir alandır. Yurttaş edindiği mülkiyet ile özel alandan *polis* yaşamına dahil olur. Mülkiyetin tek amacı vardır, o da yurttaşı *polis* yaşamının bir parçası yapmasıdır. Arendt, modern çağda yitirilen politika ve yurttaşın anlamını *polis*'te arar. Amacı elbette yeniden *polis* sistemini kurmak değildir. Ancak Arendt'e göre bugünü anlamının yolu geçmişi bilmektir. Sonuç olarak; Antik Yunan *polis* sistemi, ortak yaşamın sorgulandığı, yurttaşların kendilerini konuşma ve eylemleriyle var ettiği, bireysellikten öte gerçek bir örgütlenmedir. Arendt için *polis*'in gerçek mekanı, ne olursa olsun belli amaçlarla bir arada yaşayan insanların arasındadır ve Arendt, okuyucuya "nereye gidersen git yanında *polis*'i de götüreceksin" (Arendt, 2011a: 290) sözünü hatırlatır.

2.2. Özel Alan

Hannah Arendt, politik düşüncesinde yurttaşı iki alanda tanımlamıştır. Birincisi özel alan ki bu hane hayatını temsil etmekte diğeri ise yurttaşın eylemleriyle özgürleştiği kamusal alandır. Bu iki alan modern çağda farklılaşmış ve üçüncü bir alan olan toplumsal alanın doğmasına neden olmuştur. Yunan kent devletlerinin kurulması ile birlikte "koine" ve "oikos" olarak adlandırılan iki farklı yaşam alanı oluşmuştur. Koine; özgür yurttaşların ortak

kullandığı *polis*'in alanı olarak kabul edilip, kamusal alana karşılık gelirken, oikos, tek tek bireylere ait olduğu düşünülen hane hayatını temsil etmekte ve özel alana karşılık gelmektedir (Arendt, 2011a: 57).

Oikos olarak adlandırılan bu alan, insanların istekleri ve ihtiyaçları doğrultusunda yaşadıkları yerdir. Oikos, zorunluluk eseri ortaya çıkmış, emek ve iş etkinliklerinin gerçekleştiği, insanın içinde doğduğu bir alandır. Başka bir ifadeyle biyolojik zorunlulukların güdümünde yaşanan ve mahremiyetin yaşandığı bir mekan olarak tanımlanır özel alan. Birey, yaşamını bu alanda sürdürür ve türünün devamı için bu alana ihtiyacı vardır. "Bu alanda insanlar, zorunlulukla karşı karşıyadırlar ve onun (zorunlulukların) doğal güdülenmesine tabidirler" (Arendt, 2010a: 162). Arendt, zorunluluk sonucu yaşanan bu alan için *animal laborans* ve *homo faber*'in etkinliklerinin bulunduğunu ama asla eylem etkinliğinin bu alanda gerçekleşmeyeceğini söyler. Çünkü eylem etkinliği ancak politik alanda yani kamusal alanda gerçekleşebilir. Ayrıca politik bir niteliğe sahip olmayan özel alanda özgürlüklerden de bahsedilemez. Çünkü Arendt için bir bireyin gerçek bir yurttaş olabilmesinin koşulu özel alandan ayrılmasıdır.

"Yunan ortak kanaatine göre, özgür olmak ne sadece yaşamın zorunluluğunun üstesinden gelmek ne de emir veren bir konumda olmak demektir. Özgür olmak, yaşam zorunluluklarının üstesinden gelmekle birlikte, haneden ayrılığı herkesin eşit kabul edildiği politika ya da *polis* alanına girmek demektir" (Arendt, 2010a: 145).

Özel alanda eylem, özgürlük ve politikadan bahsedilemeyeceği gibi bu kavramların ön koşulu olan çoğulluktan da bahsedemeyiz. Çünkü özel alanın varlık koşulu başkalarının varlığını gerektirmez. Arendt, özel alanda yöneten ve yönetilen ilişkisinin olduğunu ve olması gerektiğini savunur. Çünkü bu sayede hane içinde otorite sağlanabileceğini ifade eder. Özel alanda mutlak bir iktidar söz konusudur. Mutlak iktidar, tek kişi yönetimini elinde bulduran hane reisidir ve o gerektiğinde şiddet kullanabilmektedir. Arendt için özel alanda mutlak hakimiyeti elinde bulduran ve hane halkını iyi yöneten kişi kamusal alanda iyi bir yurttaş olabilmektedir. Onun için yurttaş olmak öylesinde önemlidir ki ona giden yolda şiddeti bile maruz görebilmiştir. Çünkü ona göre; "özel alan kamusal alanda aydınlığa çıkmak isteyen kişi için bir ön koşul durumundadır" (Öge, vd., 2002: 29).

Özel alandaki yaşam sergilenmez nitelikteydi. Çünkü bu alanda gizlilik hakimdi. Arendt'in eleştirdiği modern çağda ise gizlilik cazip bir hal almış hatta teşvik edilmiştir. Görünür olmayı önemseyen yurttaş modern çağda kamusal alanda değil de özel alanda yaşamayı tercih etmiştir. Antik Yunan'da gizliliğin küçümseyici hatta hor görülen bir durum olduğunu belirtir Arendt. "Sadece özel yaşamı olan biri, tam anlamıyla bir insan olarak

değerlendirilemez ve kamu alanına girme olanağı olmayan köleler ya da böyle bir alan oluşturmamış barbarlar gibi görünürlerdi" (Arendt, 2011a: 78).

Arendt için yurttaş, özel alanın içinde tanımlanmamıştır. Ancak Arendt, özel alan ve kamusal alan karşılaştırmasında birini diğerinden daha önemli görmez. Onun için önemli olan bu iki alanın sınırlarının belli olmasıdır. O, eylem etkinliğini özel alan içinde tanımlamazken bazı duyguların kamusal alana çıkmaması gerektiğini de belirtir. Örneğin; aşk ve acı duygularından bahseder. Bu ve bunun gibi duygular özel alanın dışında çıkamaz, çıktığı durumda son bulur. "Doğasındaki söze dökülmezliği nedeniyle aşk, kamusal alana aktarılıp politik amaçlarla kullanıldığında bir hata bir sapkınlık olup çıkar"(Arendt, 2011a: 94). Arendt'e göre, "başkalarıyla olmak anlamında yaşam ile ölüm arasında gerçekten bir sınır hattı oluşturulan acı, şeylerle insanlar dünyasından uzak bir niteliğe sahiptir ve hiçbir surette açık bir görünüme bürünmez" (Arendt, 2011a: 94).

Özel alanda temel yaşam ihtiyaçlarına karşılık arayan insan, burada apolitik bir hayat sürer. Yaşamını koruyan insan için bu alan özgürlükten de yoksundur. Sonuç olarak, Arendt için özgür olmak, yurttaş olabilmenin aktif bir politik yaşam içinde bulunabilmenin temel niteliğidir ve özel alanda bu niteliklerden bahsedilemez. Özel alanda insan mahremiyet içinde, yalnız ve kendini kamusal alandan soyutlamıştır. Başkaları tarafından görünmez ve duyulmaz hatta buna ihtiyaç bile duymaz. Özel alanda insan tekil bir yaşam içindedir ve bu alanda diğer insanlarla eşit ya da farklı olduğu ayırımına varamaz.

Arendt, özel alanda olan insanın görünmediğini ve dikkate alınmadığını söyler. Hatta bu alanda sürekli yer alan insan için sanki yokmuş gibi davranıldığını ifade eder. Bu nedenle "özel alan, geçerli birtakım özsel şeylerden yoksun kalınan bir yaşam olarak kabul edilir ve hakiki bir insani yaşam olarak değerlendirilemez" (Arendt, 2011a: 104). Burada Arendt'in "hakiki bir insan yaşamı" ifadesinden kastı, kamusal alanda yurttaş olmaktır. Bu da başka insanların varlığını gerektirir. Arendt politik açıdan değerlendirdiğinde yurttaş için özel alanın, kamusal alanla aynı görünümü sağlayamadığını ifade eder. Ona göre; "dünyanın gerçekliğini garanti eden şey, başkalarının bulunuşudur. Bizim gördüğümüzü görüp işittiğimizi işiten başkalarının mevcudiyeti bizi dünyanın ve kendimizin gerçekliğine inandırır" (Arendt, 2011a: 272). Arendt'e göre tümüyle özel bir yaşam sürdürmek, insan için bir yoksunluk durumudur.

"... kamusal görünürlüğünün sağladığı gerçeklikten, ortak birşeylere başlamanın ve gerçekleştirme kapasitesinin birleştirici ve kimi zaman ayırıcı nitelikteki "nesnel" ilişkiler örüntüsünden yoksun kalma anlamında bir başımlık bir başka deyişle kendini başkalarının yokluğunda bulan ve modern anlamda en marjinal haliyle kitlesel yalnızlık haline dönüşebilen bir durumdur" (Özcan, 2006: 106).

Arendt, mülkiyeti özel alandan kamusal alana çıkmak amaçlı kullanılan bir araç olarak tanımlar ve mülkiyetten servet edinmeyi kastetmez. Ekonomik ilişkilerde aynı şekilde politika dışıdır ve özel alana aittir. Arendt, modern çağda bu durumun tersine döndüğünü söyler ve eleştirir. Ekonominin özel alandan çıkıp politik alan olan kamusal alana girmesi emek ve eylem etkinliklerinin de anlamını değiştirmiştir. "Endüstrileşme ve kapitalizmin gelişimi ile modern toplumlarda emek ve iş etkinlikleri birbirine geçmiş, kitleselleşmiş ve insan etkinlikleri arasında temel belirleyici olmaya başlamıştır" (Altunok, 2007: 62). Bu bağlamda Arendt için özel alan ile kamusal alan ayrımı oldukça önemlidir. Çünkü bu alanların yer değiştirmesi doğrudan politik alanı ve yurttaşın davranışını etkilemektedir.

Son olarak özel alanın insanın içine doğduğu, tekil bir yaşam sürdüğü mekan olduğu söylenebilir. Özel alanda politik alandan farklı olarak tek adam yönetiminden hatta şiddetin varlığından söz edilmektedir. Çünkü, "ortak çıkar ve kanaate uygun biçimde yöneten ve aile fertleri arasında olası bir dağılmayı önleyen hane reisidir" (Arendt, 2011a: 145). Bu apolitik alanın doğal sonucu olarak özel alan, eylem ve özgürlüklerden yoksundur. Bu açıdan özel alan, zorunlu ihtiyaçları gidermek için yapılan bu nedenle de politik içerikle tanımlanmayan emek ve iş etkinliklerinin alanıdır.

2.3. Kamusal Alan

"Koine", kamusal alanı yani politikanın yaşandığı alanı ifade etmektedir. Antik Yunan'da karşılığı *Polis*'tir. Arendt'in tanımıyla "insanların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan, özgürce seçilmiş çok özel bir örgütlenme biçimini ifade eder" (Arendt, 2011a: 60). Arendt için kamusal alan yurttaş için en mükemmel mekandır. "Yunanlıların arete, Romalıların virtus dedikleri mükemmeliyet kelimesi daima, kişinin farkını ortaya koyarak başkalarından üstünlüğü gösterebileceği yerdir" (Arendt, 2011a: 90). Kamusal alan yurttaşın alanıdır ve anlam olarak karşılığını Aristoteles'in *homo politicus*'undan modern biçimini ise Rousseau'nun özgürlük anlayışından alır.

Arendt'in yurttaşlık düşüncesini anlayabilmek için kamusal alan kavramını irdelemek gerekir. Çünkü Arendt'in tanımladığı yurttaş kamusal alanda hayat bulur. Yurttaş, kamusal alanda politika yapar, başkalarıyla karşılaşır ve bu alanda görünür olmayı başarır. Görünür olmak;

"... başkalarının bakış açılarından görüldüğünde, onlara bir dünyada görünmem ve bu dünya içerisinde, yani salt yaptıklarımla ve söylediklerimle onlar tarafından algılanmam anlamına gelir. Başkalarının arasında biri olarak görünür hale gelmek Arendt'e göre ancak kendi gibiler arasında hareket isteği varsa yani insanların birbirleriyle anlaşabildiklerinde olanaklı olabilir" (Yazıcıoğlu, 2009: 61) şeklinde tanımlanır.

Başka bir ifadeyle, yurttaşlar konuşarak ve eylemde bulunarak, dünya sahnesinde görünür olmayı başarır ve politik alanı kurarlar. Bu nedenle Arendt için özel alanda yer alan bireyin tek amacı vardır ve olmalıdır o da kamusal alana çıkmak. Kamusal alanda insanlar, eşitliklerinin ve farklılıklarının ayırımına varırlar. Bu sayede "birbirlerini anlama, geleceği planlama ve benzersiz kimliklerini ortaya koyma şansı elde ederler" (Arendt, 2011a: 262).

Kamusal alanda yurttaş, özel alana ait olan gizlilik ve mahremiyetten uzaktır. Görünür olmaktan uzak olan gizlilik Yunanlılar nazarında ahmakça (idiotik) bir yaşam olarak düşünülür ve hor görülürdü." Yunanlılar için gizlilik, mahrum edici bir anlama sahiptir ve bir şeyden, en yüksek ve en insani yeteneklerden yoksun olduğu anlamına gelmektedir" (Arendt, 2011a: 77). Bu açıdan Arendt için kamusal alanın bir arada yaşayan, eyleyen ve konuşan, görünür olmayı başaran insanların arası olduğunu ifade eder.

Arendt'in kamusal alana yüklediği anlamlardan biri de "ortak dünya"dır. Onun ortak dünya kavramından kastettiği insanların birlikte yaşayabileceği bir alan olmasıdır. Kamusal alanda oluşabilen ortak dünya; şiddeti içermeyen aksine konuşmayı ve iknayı içeren, bireyselliğin yok olduğu bir dünyadır. Arendt için ortak yaşam uğruna eyleyen ve konuşan yurttaş bu dünyanın bir parçasıdır. Yurttaşların farklılıklarıyla bir arada olduğu bu dünya birlikte yaşayabilmenin zeminini oluşturur. Arendt için bu dünyada bir arada yaşamak özünde şu anlama gelir; "şeylerden oluşan bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, arada olan her şey gibi bu dünyada insanları hem birbirine bağlar hem de ayırır" (Arendt, 2011a: 96). Arendt, *İnsanlık Durumu* kitabında ortak dünya düşüncesini şu örnekle açıklamıştır;

"ruh çağırma esnasında bir masanın etrafında toplanmış insanların, bir hokuspokusla masanın ortadan kalkmasına tanık olmalarına benzer. Masanın ortadan kalkmasıyla, karşılıklı oturmakta olan iki kişi artık ayrı değil, aralarında elle tutulur hiçbir şey bulunmayan tamamıyla ilişkisiz iki kişi durumuna düşmüşlerdir (Arendt, 2011a: 96).

Yurttaşları birbirine bağlayan ve bir arada tutan ortak dünya'nın yitirilmesinin nedenini Arendt, kitle toplumunun doğuşunda bulur. Çünkü ortak dünyayı kuran içerdiği insan miktarı değildir. Onu oluşturan şey, insanlar arasındaki bağ olduğunu söyler Arendt. Kamusal alan Arendt'in tanımladığı çoğulluk kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Yurttaş, çoğulluk durumu sayesinde başkaları ile bir arada bulunabilir, iletişim kurabilir ve kendi için bir anlam yaratabilirdi. Farklılıklarıyla ve çok sesliliği ile ortak dünyanın bir parçası olmayı başarmış olan yurttaş, kamusal alanda bir kimlik edinebilirdi.

"Kamusal alan, Arendt'in kavramsallığında, taşıdığı aleniyet ve katılımlılık nedeniyle kamusal özneler tarafından paylaşılan dünyada farklılıkların özgürce sergilendiği ve böylece özgürce etkileşimsel bir

ortaklığa ulaşıldığı alandır. Dolayısıyla "ortak iyi"ye ulaşmanın yolu, farklılığı vurgulamaktan geçer" (Öztañ, 2006: 106).

Arendt için kamusal alan özel alan gibi doğal, insanın içine doğduğu bir alan değil tam da bu durumun karşıtı olarak insan eliyle oluşturulmuş yapay bir alandır. Ona göre yurttaşın mekanı olan ve politik bir nitelik kazanan kamusal alanda birey, yurttaş olarak bir anlam kazanır. Arendt'e göre insanlar kamusal alanda; "konuşma ve eylem yoluyla birbirlerinin karşısına salt fiziksel nesnelere olarak değil, aynı zamanda insan sıfatıyla çıkarlar" (Arendt, 2011a: 259). İnsan eliyle oluşturulan bu alan sadece bir zamana ya da bir döneme özgü değildir. Arendt için kamusal alan bir nesillikine kurulmaz, sadece belli bir dönem yaşayanlar için değil, gelecek için de tasarlanır. Arendt bu durumu,

"... ortak dünya, doğduğumuzda içine girdiğimiz, ölümlerimizde bıraktığımız bir şeydir. Bizim yaşam süremizi hem geçmiş hem de gelecek olarak aşar; biz gelmeden de oradaydı, kısa bir ziyaretimizden sonra da orada olacak. Ona sadece birlikte yaşadıklarımızla değil, eskiden yaşamış ve bizden sonra gelecek olanlarla da ortak olarak sahibizdir. Ama böyle bir ortak dünya nesiller boyunca yalnızca kamuda görüldüğü ölçüde varlığını sürdürebilir (Arendt, 2011a: 100). cümleleriyle ifade eder.

Özel alanın gizlilik ve mahremiyeti içerdiğini, kamusal alanı ise görünür olan ve karşılıklı etkileşim içinde bulunan yurttaşların oluşturduğu belirtilmişti. Özel alan ile kamusal alan arasındaki fark sadece bunlar değildir. Arendt'e göre bu iki alan arasındaki en belirgin farkın iki alanda yaşayan insanların farklı yaşam biçimlerine sahip olmasıdır. Kamusal alan bir mekan olmaktan öte yurttaş için bir yaşam tarzıdır ve ona anlam katan bir değeri vardır. Arendt, özel alan ile kamusal alanın birlikte var olması gerektiğini de belirtir ve bu iki alan arasında mülkiyet ilişkisi ile bir bağ kurar. Arendt, mülkiyet kavramını; "bir kimsenin şöyle ya da böyle dünyanın belli bir kısmında yer sahibi olması"(Arendt, 2011a: 110) olarak tanımlar. Bu tanım gereği mülkiyetin özel alana ait olduğu sonucu çıkarılabilir, ancak Arendt'e göre, bu düşüncenin tersine "özel /kişisel kelimesi mülkiyet ilişkisinde, kişiselleştirici özelliğini ve kamu alanıyla taşıdığı karşılığın büyük bölümünü kaybeder"(Arendt, 2011a: 108). Bu bağlamda mülkiyet görünüşte özel alana ait gibi görünse de kamusal alana ait önemli bir olgudur. Çünkü özel alanda yer alan insan, mülkiyeti sayesinde bu alanda karşılaştığı zorlukların üstesinden gelebilecek ve kendine bir yurttaş olarak kamusal alanda yer açabilecektir.

"Özgürleşmenin farkına varmak için, kamusal alanın karşısında konulacak zorunluluk alanı olarak beliren bir özel alana ihtiyaç duyacaktır. Bu açıdan mekansal olarak mülkiyetle özdeşleştirilen özel alan, kamusal alandan bakıldığında iyi yaşama kavuşmanın, yurttaş statüsüne yükselmenin, dolayısıyla özgür olabilmenin temelini oluşturur"(Öge, vd., 2002: 297).

Özgürlük ve kamusal alan ilişkisine bakıldığında Arendt'in özgürlüğü düşünsel alanda değil doğrudan insan eylemleriyle kamusal alanda tanımladığı görülür. Ona göre, "politikanın varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deneyimlediği alan eylemdir. Eylem ve politika, özgürlüğün var olduğu kabul edilmeden kavranamayacak şeylerdir" (Arendt, 2010a: 198). Özgür olmak, Arendt için bireyin önce kendi zorunluluklarından özgürleşmesini ifade eder. Bu nedenle özel alanda yer alan birisi için kesinlikle özgürlükten bahsedilemez. Çünkü özgür olmak tek başına oluşabilen bir durum değildir.

"... özgürlüğün aynı durumda bulunan başka insanların refakatine ve onlarla buluşulabileceği müşterek bir kamusal mekanda başka bir deyişle her özgür insanın kendini sözle ve edimle dahil edebileceği politik olarak örgütlenmiş bir dünyaya ihtiyacı vardı" (Arendt, 2010a: 202).

Arendt'in politik alanda tanımladığı özgürlük anlayışı batı felsefe geleneğinden daha farklıdır. Batı felsefe geleneğinde özgürlük, politik alanda değil düşünsel/felsefi alanda konumlanmıştır. Arendt, "geleneksel felsefenin eylemden çok düşünceye önem vermesini eleştirirken, özgürlüğün de her zaman "irade özgürlüğü" anlamında kullanılmasını eleştirir" (Arendt, 2010a: 205). Arendt için özgürlük düşünce alanında değil, kamu alanını oluşturan güçtür. Arendt şu şekilde ifade eder;

"... bildiğimiz kadarıyla insan kalbi son derece karanlık bir yerdir ve bu karanlıkta olup-bitenleri kanıtlanabilir olgular saymak pek mümkün değildir. Kanıtlanabilir bir olgu olarak özgürlük, siyasetle çakışır ve aynı konunun iki yüzü gibi birbiriyle ilişkilidir" (Arendt, 2010a: 202).

Arendt Antik yurttaşın gerçek anlamda özgürlüğü tattığını ama geleneksel felsefenin özgürlük yerine düşünce ve bilgi gibi daha soyut kavramlar üzerinde durmasını eleştirir. Bunun asıl nedeni olarak filozofun yaşam tarzının, politika ile karşıtlık göstermesi olduğunu söyler Arendt. Onun için özgürlük, soyut değil somut bir gerçekliğe karşılık gelir. Bunu da yurttaş politik yaşam içinde eyleyerek kazanır.

Antik Yunan'da *polis*, özgürlükle politika arasında bir bağ kurmuştur ancak filozofların bakış açısı daha farklıdır. Filozoflar özgürlüğü, başkalarıyla birlikteyken değil de, kişinin kendi ile girdiği bir etkileşim olarak değerlendirmişlerdir. "Özgürlüğün statüsündeki bu değişimi, Platon'un filozofu ve *vita contemplativa*'yı idealleştiren yaklaşımına dek geri götürmek mümkündür" (Berktaş, 2015: 187). Sonuç olarak Arendt için özgür eylem, düşüncenin özgürlüğünden de öncedir. Özgürlükte varolabilmesi için eyleme ihtiyaç duyar ve bu sayede gerçeklik duygusu edinir.

Özel alanda insanın gizlilik içinde yaşadığı ve görünür olmak için kamusal alanda yer alması gerektiği belirtilmişti. Arendt görünür olmayı yurttaş olmak ile eş tutmaktadır. Peki bir yurttaş nasıl görünür olabilir? Bunun cevabını Arendt *vita activa*'da bulur. Arendt kamusal

alandaki yurttaş için anlamlı bir varoluş tanımlar. Kamusal alanda konuşan ve eyleyen ve bu şekilde varolan yurttaş, günlük tüm zorunluluklardan ayrı düşünülür. Arendt'e göre "politik fikirler, hiçbir zaman özel alanda oluşturulamazlar. Ancak kamusal bir muhakeme ve tartışma ortamı içinde oluşur, sınanır ve geliştirilirler" (D'enterves, 1993: 71).

Arendt, yurttaşlık mekanı olarak kamusal alanı görmüştür ancak onun için önemli olan sadece bu alan değildir. Onun önemseydiği bu iki alanın sınırlarının belirgin bir şekilde ayrılmasıdır. Arendt, modern çağ ile birlikte bu iki alan arasında yer alan çizginin silikleşmesinden yakınıdır. Özel alan ile kamusal alanının birbirine geçmesi aslında politikanın ve ekonominin, ortak dünya düşüncesi ve bireyselliğin, görünür olmak ve mahremiyetin yer değiştirmesi anlamına gelmektedir. Arendt, yaşadığı tecrübeleri de göz önünde bulundurarak iki alan arasındaki sınırın ortadan kalkmasıyla totaliter bir yönetimin doğacağını da söyler.

"Bireyin ortaklaşa eylemde bulunma kapasitesini yok eden totalitarizm; insan çeşitliliği, çoğulculuğu ve dolayısıyla kamusal alanı tahrip eder. Yahudi soykırımını gerçekleştiren kadroların işlediği suç, yalnızca Yahudileri hedef almamış; insanlar arası farklılıklara ve çeşitliliğe saldırı niteliği taşımıştır" (Özcan, 2006: 107).

Sonuç olarak söyleyebileceğimiz, Arendt, insanı bir yurttaş olarak tanımlar ve insanın kendini ortaya koyma, diğer insanlara görünür kılma tutkusunu üzerine kurulmuş kamusal alan ile ilgilenir. Yurttaş, kamusal alanda politika ile ilgili tüm sorunlarda karar alan ve eyleyen kişidir. Bu anlamda politik eylem, yurttaşların kamusal alanda aktif katılımı ile sağlanır, kamusal alan bir mekan olmaktan öte yurttaş için iyi bir yaşam idealidir. "Yurttaşların topluluk işlerinin yönlendirilmesinde aktif varlık göstermesi, onlara kamusal özgürlük deneyimi ve kamusal mutluluk coşkusu verir" (D'Entreves, 1993: 76). Arendt için mutluluk tıpkı özgürlük gibi bireysel bir duygu değil, kamusal alanda bir duygu olarak tanımlanır.

I. ve II. bölümde değinilen ve III. bölümde de yer verileceği üzere Arendt'in politikasındaki tüm kavramlar aslında yurttaşın dünyaya karşı sorumluluğunu nasıl yerine getireceği ile ilgilidir. Arendt'in temel gayesi yurttaşın politik sorumluluğunu yerine getirmesini sağlamak ve daha iyi bir yaşam sürmesini amaçlamaktır. Ancak Arendt için yurttaş bu sorumluluğu bireysel çıkarlarını gözetenek değil kamusal çıkarları önemseyerek yerine getirebilir. "Bu çıkarlar kamu alanına, yani bizler olmaksızın ortaklaşa sahip olduğumuz, sınırlı ömrümüzü ve sınırlı özel hedeflerimizi aşan bir alana aittirler" (D'Entreves, 1993: 73). Bu nedenle Arendt; "bizlerin eseri olan bu dünyanın bizden önce de varolduğu ve içinde yaşayan bizlerden sonra da varolacağı düşünüldüğünde; asıl ilginin bireysel yaşamlara ve onlarla bağlantılı çıkarlara gösterilemeyeceğini ifade eder"(Arendt, 2010a: 212). Bu

bağlamda yurttaşın asıl görevi, ortak çıkarları gözetip bu doğrultuda eyleyen "ortak dünya idesine dayalı kolektif sorumluluk üstlenebilen kişidir" (Toker Kılınc, 2012: 50).

2.4. Toplumsal Alan

Hannah Arendt, toplumsal alanı modern çağa özgü bir mekan olarak tanımlar. Arendt'in toplumsal alan tanımlamasından önce modern çağ hakkındaki görüşlerine yer verilecektir. Arendt için modern çağ, "insanın politik bir varlık olmaktan çıktığının başka bir ifade şeklidir"(Arendt, 2011a: 49). Modern çağda *vita activa*'nın hiyerarşisi değişmiş, kamusal alanın yerine özel alan geçmiştir. Arendt, modern çağda doğal olanın yok edildiği, hatta ona müdahale edildiği için de eleştirir. *İnsanlık Durumu* kitabının giriş bölümünde Arendt, 1957 tarihinde uzaya gönderilen ilk nesnenin atomun parçalanmasından bile daha çok önemsendiğini söyler. Bunun nedenini ise modern insanın, "yeryüzüne olan mahkumiyetlerinden kurtulmak üzere ilk adımı"(Arendt, 2011a: 28) atmış olmasına bağlar. Hatta Arendt, bilimsel gelişmelerin de "insanı doğanın çocukları arasında dahil kılan son bağı da koparmak yönünde büyük bilimsel gayretler" (Arendt, 2011a: 29) olduğunu düşünür. Tüm bu dönüşüm elbette insanlık durumuna yansımıştır. Ve bu yansımaya bir tehlike olarak gören Arendt, insanlık durumunu yeniden düşünmek gerektiğini belirtir. Arendt, düşünmeme halini, "gaflet içindeki bir umursamazlık ya da dumura uğramış bir zihin ya da koflaşmış doğruları tasasızca terennüm eden bir hal olarak tanımlar ve düşünmemeyi zamanımızın en bariz özellikleri arasında gösterir" (Arendt, 2011a: 32-33). İnsanların düşünmeme durumu ise onların eylem ve sözün gücünü yitirmesine ve hatta bu kavramların anlamlarını kaybetmelerine neden olur. Bu nedenle konuşma ve eylem varlıklarına bir anlam katabilmeleri için gereklidir. "Modern dönem, sözün gücünü yitirdiği, insanların birbirini anlama ve etkileşimde bulunma olanağının ortadan kalktığı bir dönemdir. Bu düşünce, insanın politik bir varlık olmaktan çıktığının bir başka ifade şeklidir" (Arendt, 2011a: 31). Ona göre modern çağda insan, anlamını yitirmiştir. Arendt yeniden anlam bulabilmek için önerisi *vita activa*'yı hatırlamak ve politik eylemdir.

İnsanın çoğulluk durumu konuşmayı ve eylemi gerçekleştiriyor olmak anlamına gelmektedir. Çoğul halde bulunan insan ancak bir anlam yaratmakta başarılı olabilir. Arendt, gerçeklik deneyimini politik alana aktaran yurttaş için başkalarının varlığı ile kamusal alanda yer bulduğunu ifade eder. Arendt'in yurttaşlık düşüncesini Rousseau'nun düşüncesine yakın bulur. Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde "insanın temel amacının kendi öz varlığını, özgürlüğünü muhafaza etmek" olduğunu söyler. Arendt için bunun anlamı aktif yurttaşlıktır. Bu nedenle Rousseau'nun tanımladığı yurttaş için de politik bir niteliği olduğu söylenebilir.

Arendt'in istediği şey, modern çağda gücünü yitiren sözün ve eylemin eski gücünü yeniden bulmasıdır. Bunun için ise tüm bu kavramların tarihsel kökenlerine iner ve yeniden anlamlandırmaya çalışır. Çünkü anlamını yitiren bu kavramlar nedeniyle insanın doğası değişmiştir. Arendt modern çağı şu sözlerle eleştirir;

"... kavramların herkesçe anlaşılır müşterek anlamlarını yitirdiklerini, yahut da ortak olarak kullanmakta olduğumuz kelimelerin hepimizce malum anlamlardan taşıdığı müşterek bir dünyada yaşamaktan çıktığımızı; öyle ki kelimenin tam manasıyla anlamdan yoksun bir dünyada yaşamaya mahkum edilmiş olmak bir yana, birbirimize anlamları kendimizden menkul kelimelerden ibaret dünyalara çekme hakkını bahsettiğimizi ve birbirimizden sadece kendi özel terminolojilerimizle tutarlı olmanın dışında başkaca bir şey istemediğimizi göstermiyor mu? Eğer bu şartlar altında hala birbirimizi anlamakta olduğumuzu söylüyorsak, kastettiğimiz hepimizin müştereken paylaşmakta olduğu bir dünyayı anladığımız değil, olsa olsa savlamdaki ve akıl yürütmedeki, yalın biçimselliğiyle temellendirme sürecindeki tutarlılığı anlamakta olduğumuzdur" (Arendt, 2010a: 132-133).

Arendt, anlamını yitiren bu kavramların kökenini Antik Yunan'da bulur ve amacı modern çağ ile birlikte geçmişle günümüz arasında kopan bağı yeniden kurmaktır.

Arendt için toplumsal alan, "modern çağın doğuşuyla birlikte ortaya çıkan, ne özel ne de kamusal nitelikte olan, tuhaf melez bir alan olarak değerlendirilir" (Arendt, 2011a :57). Arendt'in özel alan ve kamusal alan hakkındaki görüşlerini aktarırken bu iki alanın da var olması gerektiğini ancak aralarında kalın bir çizginin bulunmasının şart olduğu belirtilmişti. Toplumsal alan ise Arendt'in bu iki alan arasında olması gerektiğini vurguladığı o kalın çizginin silikleştiği hatta yok olması sonucu doğmuştur. Özel ve kamusal alan arasındaki sınırın kalkması sonucunda yurttaşın yaşam şekli de kaçınılmaz olarak değişime uğramıştır. Önceki bölümde de belirtildiği gibi Yunanlılar özel alanı yurttaşlık açısından önemsiz görmüşlerdir. Onlar için yurttaş olabilmek özel alandaki zorunluluklarından kurtulup kamusal alana yani politik alana çıkmakla ilgiliydi. Hatta Arendt, Yunanlılar için özel alan ve gizliliğin hor görülen aşağılanan bir durumu olduğunu söyler. Ayrıca Arendt, Romalıların da özel alan konusunda Yunanlılarla aynı fikirde olduklarını modern çağdan önce kesinlikle bilmediklerini aktarır. Çünkü Antik dünyada özel ya da gizlilik bir şeylerden mahrum olmak anlamına gelmekteydi. Modern çağda ise bu durumun tam tersine gizlilik kelimesinden yoksunluk değil daha çekici bir anlam yüklenmiştir.

"Toplumun doğuşundan, hane ile ev idaresine ait etkinliklerin kamu alanına girişinden itibaren bu yeni alanın en belirgin özelliklerinden biri, daha yakın bir zaman içinde kurulan mahremiyet alanının yanı sıra, eskisinin politik ve özel alanlarını aşındırma ve yutma yönünde karşı konulmaz bir eğilimin serpilip gelişmesi oldu" (Arendt, 2011a: 108).

Kitle toplumunda insan miktarının çok olması nedeniyle Arendt bu insanların politik eylemde bulunma değil davranış gösterme eğilimlerinin artacağını söyler. Toplumsal alanı tanımlarken Arendt'in eleştirdiği kitle toplumuna da değinilmesi gerekmektedir. Arendt, hem öykünerek aktardığı *Polis* yaşantısında hem de tanımladığı kamusal alanda yurttaş sayısının sınırlı olması gerektiğini söyler. Çünkü, Arendt için ancak anlamlı bir çoğulluk içinde varolan yurttaş, politik olarak kendini ifade edebilir. Arendt, modern çağda anlamlı çoğulluğun yerine insan miktarının artması sonucu anlamsız bir yığın oluşmasını eleştirir. Arendt'e göre;

"... hem doğanın kaybı hem de tarihin kaybı ile geride olanları umutsuz bir tek ediş içinde ayrı düşmüş bir toplum ya da kitle halinde bir araya getirilmiş insanlardan oluşan bir toplum bırakmıştır. Kitle halinde biraraya getirilmiş insanlardan oluşan toplum, yani kitle toplumu dünyanın anlamını yitirmiş insanoğulları arasında ortaya çıkan daha doğrusu otomatik olarak ortaya çıkan örgütlenmiş bir yaşamdır" (Arendt, 2010a: 125).

Toplumsal alanın bir diğer özelliği de *vita activa* etkinliklerinin ve hiyerarşisinin yer değiştirmesidir. Arendt'in tanımlamasında, emek ve iş etkinlikleri özel alana, eylem etkinliğinin ise kamusal yani politik alana ait olduğu belirtilmişti. Ancak toplumsal alanın doğuşuyla birlikte emek, özel alandan çıkıp kamusal alana dahil edilmiştir. Arendt'e göre

"modern dönemle birlikte, emeğin kamusal alana dahil oluşu, onun yaşam sürecine bağlı olma özelliğini ortadan kaldırmamış, tersine bu süreci daireselliğinden, yeksenak tekrarından kurtarmış ve sonuçları da dünya sakinlerini birkaç yüzyıl zarfında toptan değiştirecek hızla ilerleyen bir gelişmeye dönüştürmüştür" (Arendt, 2011a: 88).

Özel ve kamusal alanın sınırlarının değişmesi ve sonucunda toplumsal alanın doğması yurttaşın anlam ve yaşam alanının da değişimine neden olmuştur. Antik Yunan'da insan özel alanda mahremiyet ve gizlilik içinde özgürlükten mahrum bırakılarak yaşadığı, kamusal alanda ise yurttaşın politik alan içinde özgürce eylediği belirtilmişti. Toplumsal alan ile birlikte yurttaşlar kamusal alanda gerçekleştirdikleri eylem ve konuşmayla değil, emek etkinliği ile kendilerini görünür kılmaya başlamışlardır. Eylem ve konuşma ise kamusal alanda anlamını yitirip özel alan içine sürülmüştür.

Toplumsal alanın genişlemesi ile birlikte ekonomi de politikayı yerinden ederek belirleyici güç haline gelmiştir. Ekonominin güç kazanmasının doğal sonucu olarak da politika etkisini yitirmiştir. Arendt'in tanımladığı politikanın eşitlik ve farklılık ilkelerinin içinde barındırdığı düşüncesine kamusal alan bölümünde yer verilmişti. Kamusal alanda yer alan bu ilkeler Arendt için, insanların farklılıklarını ortaya koyabilmesi ve bireysel kimliklerini sergilemesi açılarından önemliydi Toplumsal alanın ortaya koyduğu eşitlik anlayışı ise tamamen Arendt'in tanımından farklıdır. Toplumsal alanda, bireysel farklılıklardan ya da çoğulcu bir anlayıştan söz etmek mümkün değildir. Arendt'e göre bu yeni

alandaki insani ilişkilerin temel ilkesi "insanlar eylemez, davranırlar"dır. Bu ilke eylemin yerine davranışın geçtiğini gösterir. Ancak Arendt, davranışın asla eylemin yerine geçemeyeceğini söyler. Çünkü, davranış, bilimsel bakımdan öngörülere dayanır, bu nedenle eylemin sahip olduğu öngörülemezlik özelliğini asla içermez. Davranış, belirli kalıplar içinde ortaya çıkar, bu yönüyle davranışını politik bir eylem olarak değerlendirilmesi mümkün değildir. Çünkü politik eylem özgürlüğü içerir. Eylemin en temel özelliklerinden olan eşitlik ve farklılık ilkelerine ise asla davranışta rastlayamayız. Arendt'e göre toplumsal alanda toplumun üyelerinden her zaman için büyük bir ailenin fertleri gibi davranılması istenilir. Arendt'e bu istek Antik Yunan polis'inde hane reisini ve hane halkının durumunu anımsatır. Arendt, bu durumun doğal sonucunun tek adam yönetimi, monarşi ya da hiç kimsenin yönetimi ile sonuçlanacağını söyler. Hiç kimsenin yönetimi ise tiranlık ve zalim bir yönetimdir.

Toplumsal alan ile birlikte mülkiyet kavramı da değişime uğramıştır. Arendt için mülkiyet ve servetin farklı şeylerdir ve ona göre mülkiyet; "ortak bir dünyada kişinin özel olarak kendi payına düşen hisseyi ifade eder ve bu nedenle insanın dünyeviliği açısından en temel siyasi durumu oluşturur" (Arendt, 2011a: 118). Servet ise mülkiyetin aksine politik bir anlam taşımaz. Mülkiyet; "taşınmaz bir yapıdadır ve bireyin hayatında kalıcı olmak gibi bir özelliğe sahiptir, servet ise; taşınabilir bir özellik gösterir ve bireyin hayatında bir geçicilik arz eder" (Arendt, 2011a: 119). Antik Yunan'da ise mülkiyet kişiyi bir yurttaş olarak kamusal alana çıkaran bir araçtı. Bu nedenle Antik Yunan'da yurttaşlık bağlamında servetten söz edemeyiz. Modern çağ ve toplumsal alan birlikte servet ve mülkiyet arasındaki anlam farkı da kaybolmuştur. Arendt'e göre; "modern çağda servet de mülkiyet gibi kamu alanına girişin ve yurttaşlığa yükselişin ana koşulu gibi görülmüş, daha doğrusu mülkiyet kaldırılarak onun yerine servet geçirilmiştir" (Arendt, 2011a: 119).

Arendt'in *vita activa* etkinliklerini emek, iş ve eylem olarak tanımladığını emek ve iş etkinliklerini özel alanda eylem etkinliğini ise kamusal alanda konumlandırıldığına değinilmişti. Onun için yurttaş eylem etkinliğinde hayat bulur. Arendt; *vita activa*'nın antik kent devletlerinin ortadan kalkışıyla birlikte, asıl anlamını kaybettiğini ve dünya ile ilgili her tür etkinliği kapsamaya başladığını söyler. Emek, zorunluluk anlamındadır, iş ise araç gereç yapımı ile doğayı dönüştürebilir. Bu anlamda faydaya dönüktür.

Emek etkinliği türün hayatta kalabilmesi için zorunlu, tüketim nesnelere üretir. "İnsan emek harcama/çalışma durumuyla hem bireysel sürekliliğini hem de, türünün devam etmesini sağlar" (Arendt, 2011a: 35). Bu şekilde insan emek aracılığıyla çalışan bir hayvana yani animal laborans'a dönüşür. Bu bağlamda *vita activa* içindeki en az insani etkinliktir. Tarihsel

olarak emek etkinliğini değerlendiren Arendt, antik dönemde emek ve iş ayrımı üzerinde durulmadığını söyler. Bunun nedeni bedensel çalışmanın kölelikle eş değer tutulmasıdır. Bu kadar hor görülen emek etkinliği modern çağda bütün etkinlikler arasında en önemlisi haline gelmiştir. Arendt, emeğin bu serüveninin düşünsel kaynağını John Locke, Adam Smith ve Karl Marx'da görür. Ona göre;

"Antik Yunan'da özel alana ait bir etkinlik olarak görülen ve aşağılanan emeğin, en aşağı en hakir görülen konumdan, bütün insani etkinlikler arasında en itibarlısı olarak kabul edilip en yüksek mertebeye yükselişi, Locke'un bütün mülkiyet kaynağının emek olduğunu keşfetmesiyle başlamış, Adam Smith'in bütün zenginliğin kaynağının emek olduğunu ileri sürmesiyle ve Marx'ın emeği bütün üretkenliğin kaynağı olarak gören emek teorisini geliştirmesiyle rayına oturmuştur"(Arendt, 2011a: 57).

Modern çağda emeğin yüceltilmesi sonucunda emeğe bakış açısı eskisine göre değişmiştir. Teknolojik yenilikler sayesinde *animal laborans* daha az zaman harcayarak daha az bedenini hırpalayarak ürünler oluşturmuş ve *homo faber* sayesinde geliştirmiştir. Tüm bu değişimler toplumsal alanın da değişimine neden olmuştur. Sonuçta Arendt için ortaya çıkan toplum, tüketim toplumdur. Ona göre, "bir toplumun tüketim toplumu olduğunu söylemek de, o toplumun bir emekçiler toplumu olduğunu söylemenin bir başka ifade şeklidir. Çünkü emek ile tüketim, yaşam zorunluluğunun insana dayattığı sürecin iki evresine karşılık gelir" (Arendt, 2011a: 193). Arendt için modern çağda emeğin yüceltilmesiyle özgürlük çağının başladığı düşünülmüştür. Ancak der Arendt, bu durum tam da insanın köleliğin başladığının işaretidir. Çünkü ona göre;

"meşakkatsiz ve mesaisiz bir tüketim, biyolojik yaşamın öğütücü niteliğini değiştirmez. Olsa olsa onu, ızdırap ile mesainin zincirinden tümüyle kurtulmuş bir insanlığın bütün dünyayı özgürce tüketebileceği ve tüketmek istediklerini her gün yeniden üretebileceği bir noktaya kadar yükseltir" (Arendt, 2011a: 199).

Sonuç olarak, emeğin Arendt için sahip olduğu anlam modern çağ ile beraber değişmiştir. Bu değişim sonucunda emek kamusal alana dahil edilmiştir. Ancak Arendt *animal laborans*'ın yer aldığı bir kamusal alanın gerçek bir toplum olmadığı düşüncesindedir. Ona göre "böyle bir toplum sadece özel etkinlikler açıkça sergilenmiş, teşhir edilmiş olur. Bu durumun en iyi ifadeyle kitle kültürü" (Arendt, 2011a: 202) olduğudur.

Buraya kadar söylenenlerden yola çıkarak, Arendt için yurttaş, farklılıkları ile görünür olan ve ortak dünyanın bir parçası gibi hareket eden insandır. Yurttaşın iyi bir yaşam için en uygun mekanın *Polis* olduğunu söyleyen Arendt, modern çağ ile beraber kaybolan değerleri tekrar bulmak ve insanlık durumunu yeniden anımsayıp canlandırmak için *Polis*'e bakılması gerektiğini belirtir. Özel alan ile kamusal alanı yurttaşın yaşam şekline göre tanımlayan

Arendt, bu iki alanın da birey ve yurttaşın yaşamı açısından vazgeçilmez olduğunu ancak önemli olan bu iki alan arasındaki sınırın belirgin bir şekilde korunması gerektiğini anımsatır. Özel alanı, emek ve iş etkinliklerin gerçekleştiği, insanın içinde doğduğu doğal bir alan olarak görür. Kamusal alanı ise aksine insan eliyle oluşturulmuş yapay bir alan olarak tanımlar. Kamusal alanın önemi bu alanda yurttaşın eylemleri ile özgür olabildiği, politikanın bir parçası olmasıdır. Bu sayede ortak dünyaya dahil olan yurttaş Arendt'in sıkça üstüne durduğu dünyaya karşı sorumluluğunu yerine getirmiş olur. Modern çağ ile beraber bu iki alanın birbirine karışması toplumsal alanı doğurmuştur. Çoğulluğun değil yalnızlığı ve mahremiyetin yüceltiildiği bu alanda insanların politika yapmak yerine ekonomik çıkarlara hizmet etmesi özgürlüklerini yitirmelerine neden olmuştur. Politik eylemden yoksun olmayı insan olmaktan çıkmakla eş değer gören Arendt için modern çağ insanının geçmişe dönerek, kaybettiği anlamı yeniden bulması gerektiğini söyler.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

YURTTAŞLIĞIN YOK OLUŞU

Hannah Arendt, yirminci yüzyılın tanık olduğu olağanüstü felaketlerin nedenini totaliter yönetimlerin yükselmesinde bulur. *Totalitarizmin Kaynakları* kitabında da bu yükselişin nedenlerini analiz etmiştir. İnsanlık açısından utanç verici olan bu deneyim Arendt'i farklı bir politika düşüncesi geliştirmeye yöneltmiştir. Bu dönemde Arendt, politika ile birlikte kendi tanımladığı anlamda yurttaşın da anlamının değiştiğini söyler.

Arendt, bireylerin yurttaş kimliklerinin en önemli anlamları olduğunu düşünür. Onun için saf dışı bırakılmış, kenara itilmiş bir yurttaş değil kamusal alanda aktif rol oynayan yurttaş anlamlıdır. Çünkü silikleşmiş ve sağduyusunu kaybetmiş bir birey, özgürlüğü elinden alınmış ve kenara itilmiş bir nesnedir artık.

Arendt'e göre, totalitarizmin istediği bu anlamda bir yurttaş değildir. Ona göre, sistemin amacı insan doğasının dönüştürülmesidir. Totaliter sistemin istediği şey; boyun eğmiş, anlamını yitirmiş bireylerdir. Totaliter iktidarların hedefi ise bireyleri daha rahat manipüle etmek hatta ötesinde yok etmek için toplama kampları kurmaktır. Arendt'e göre kamplarda bireysel yaşama dair tüm izler silinerek, yurttaşların kişisel özellikleri yok edilmiştir. Zaten bu sistemde insanların bir yurttaş gibi davranmaları söz konusu değildir. Çünkü; yurttaşların birbirleri ile bağ kurdukları alanlar yok edilmiş ve yurttaşlar birbirlerinden uzaklaştırılmışlardır. Arendt için totalitarizmin amacı ortak insani dünyayı yok etmek ve ortak yaşamın kurulmasını engellemektir.

Arendt kuramını insanın bir yurttaş olarak sahip olduğu politik kimliği ve bu kimliği sergilediği tek mekan olan kamusal alan üzerinde kurmuştur. Bu kuramı ise, insanın politik kimliğinin yok edildiği, eylem ve konuşma yolu ile hakim olduğu kamusal alanın yıkıldığı, insanların yurttaşlık haklarının yoksun bırakıldığı hatta bunun ötesinde ölüm kamplarında imha edildiği bir ideoloji karşısında geliştirmiştir. Bu nedenle Arendt için, antik dünyada kamusal yaşantıya sahip olan insanlar ile modern çağda kamusal yaşamı ellerinden alınan insanlar arasındaki fark insanlık durumu ile ilgilidir. Bu bağlamda yurttaş olamamak; politik bir kimliğe sahip olmamak, yurtsuz, devletsiz, köklerinden kopmuş olmaktır. Özgürlükleri ve kimlikleri yok edilerek kamusal alandan soyutlanan insanlar, devletsiz ve yurttaş haklarından mahrum bırakılmıştır. Totalitarizme giden süreçte, öncelikle hukuk anlayışı, sonra ahlak anlayışının yok olduğunu ve son olarak her biri benzersiz olan bireylerin bireyselliklerinin yok edildiği söyler Arendt. Modern çağda kitle toplumu totaliter hareketlerin hızla

yükselişinde etkili olmuştur. Bu nedenle kamusal alanda yaşanan çöküş ve totalitarizmin ortaya çıkışı birbiriyle yakından ilişkilidir.

Totalitarizm, antisemitizm, emperyalizm ve bunlarda bir araç olarak kullanılan şiddet, Arendt'in politik düşüncesinin temelindeki önemli konulardır. Düşüncesini oluşturan bu kavramsal zemin, yirminci yüzyılda insanın yaşadığı acı deneyimlerin ve totalitarizmin yükseldiği şiddetin egemen olduğu bir dönemde oluşmuştur. Arendt için önemli olan ortak bir dünyada özgürce yaşamaktır. Ortak dünya ise ancak farklılıkların gözetilmesi ile mümkündür. Ancak bu yüzyılda insanların bireyselliklerini ve farklılıklarını koruduğu ortak dünya yıkılarak insanlık onuru ayaklar altına almışlardır. Arendt'e göre bu dünyada insan değil insanlar vardır ve bu insanlar egemenlik yolu ile değil özgürlükle varolurlar. Çünkü egemenlik apolitiktir ve ancak şiddetle, politika dışı bir araçla varlığını sürdürür.

Bu bölümde, Arendt'in politik düşüncesinde şiddet ve totalitarizmin kaynakları olan antisemitizm ve emperyalizm hakkındaki düşünceleri aktarılacaktır. Arendt şiddet olgusunu, iktidar, güç, kuvvet ve otoriteden ayırır. O, iktidarın şiddetle olan ilişkisi için, birinin olduğu yerde diğersinin olmayacağı tespitini yapar. Totalitarizmi ise şiddeti gerektiren bir pratik ve insanlığın ortak yarası olan radikal bir kötülük olarak görür. Arendt, totalitarizm düşüncesini yalnızlık ve dünyasızlık kavramları ile yurttaşlığı yok eden bir tehdit olarak algılar. Arendt için antisemitizm ve emperyalizm ise, totalitarizme nasıl varıldığını anlamak için birer anahtardır. Antisemitizm düşüncesinin on dokuzuncu yüzyıldan başlayarak Avrupa'da nasıl Nazi ideolojisine dönüştüğünü ve Yahudilerin yurttaşlık haklarının nasıl ellerinden alındığını aktarır. Diğer bir totalitarizm kaynağı olan emperyalizmde ise burjuva sınıfının ekonomik alandan politik alana yönelmesini bu nedenle sınır ötesi yayılmacı politikalarını ve bu vahşi politikaların sonucunda insanların yaşadığı trajedileri ve bu dünyada yersiz yurtsuz kalmalarına değinir.

Arendt, yurttaşlığın yok edildiği tüm politik kötülükler ve insanların maruz kaldığı haksızlık ve hukuksuzluklar karşısında eleştirel bir anlayışla totalitarizme karşı insanları politik bir sorumluluğa davet eder.

3.1. Şiddet (Violence)

Hannah Arendt yirminci yüzyılı savaş ve devrimler nedeniyle şiddetin yüzyılı olarak tanımlamıştır. Arendt, eski zamanlarda uluslararası anlaşmazlıkların çözümü için karşımıza savaşın çıktığını söyler. Modern çağda ise şiddet hem politik hem toplumsal alanın bir parçası haline gelmiştir. İktidar (power), zor (force) ve kuvvetten (strength)'ten farklı olarak şiddetin, daima araçlara ihtiyacı vardır. "Şiddete dayalı eylemin bizatihi esası, araç-amaç kategorisine

dayalı" (Arendt, 2011b :10) olmasıdır. Ancak Arendt için, insani eylemin amacı, fabrika üretimindeki nihai amaçtan farklı olarak öngörülebilir bir niteliğe sahip değildir. Bu nedenle insan eylemlerinin sonuçları eylemi gerçekleştiren kişinin denetimini aşar.

Arendt'i şiddetin, bireysel sonuçlarından ziyade politik ve toplumsal bir olgu olması ilgilendirmektedir. Onun için, "geçmişe ilişkin kayıtlara anlamlı bir şeyler bulmak için bakan herkes, şiddeti marjinal bir fenomen olarak görmek durumundadır" (Arendt, 2011b: 15). O, şiddet ve keyfiliğinin yaşamın gerçekleri gibi algılanmasını bu nedenle de ihlal edildiğini düşünür. Çünkü; "herkesin açıklıkla gördüğü bir şeyi kimse sorgulamaz, incelemesiz" (Arendt, 2011b: 14). Yirminci yüzyılda yaşanan savaşlar ve devrimler bu yüzyılın şiddetle anılmasına neden olmuştur. Bunun diğer bir nedeni; bilimsel ve teknik gelişmelerin bu yüzyılda artması ve onların şiddet araçlarına yansıyan sonuçlarıdır. Ona göre "şiddet araçlarının teknik gelişimi şiddete önemli bir destek yapmaktadır" (Arendt, 2011b: 18).

Arendt, herkes için geçerli bir şiddet tanımı yapılmayacağından bahseder. *Şiddet Üzerine* kitabında şiddeti karmaşık ve yıkıcı bir sorun olarak görür ve onu anlamaya çalışır. Şiddetin tehlikelerini ise, "... araçlar amaçlara galebe çalar. Amaçlara hızla ulaşılmazsa, sonuç yalnızca bozgun değil, daha kötüsü, siyasal alana şiddetin girişi olacaktır" (Arendt, 2011b: 97) sözleriyle belirtir. Onun için en kötüsü, kendisinin de deneyimlediği gibi şiddetin başka formlara girmesi ve doğurduğu sonuçlarıdır.

Arendt kolektif şiddet kavramından da bahseder. Kolektif şiddet, şiddetin örgütlenmiş halidir. Arendt için şiddetin etkinliği sayılara dayalı değildir, "tek bir makineli silah, yüzlerce iyi örgütlenmiş insanı denetim altında tutabilir" (Arendt, 2011b: 82). Bu nedenle kolektif şiddet, "şiddetin en tehlikeli biçiminde cazip nitelikte öne çıkar" (Arendt, 2011b: 82). Arendt kolektif şiddetin sonuçlarının kolektif ölümler doğurduğunu yaşadığı yüzyılda tanık olmuştur. O, şiddetin, "ne canavarca ne de akıldışı" (Arendt, 2011b: 77) olduğuna inanır. Şiddeti anlamaya çalışan Arendt için, şiddet bir egemenlik aracıdır. Egemen bu sayede otorite kurabilir ve kendini var edebilir. Çünkü şiddet, en nihayetinde bir araçtır. Ancak Arendt için şiddet bir egemenlik aracı olarak kullanan hiçbir hükümet başarılı olamamıştır. Ayrıca Arendt, şiddetin de insanların biraraya gelip eylemde bulunmasına ihtiyacı olduğunu söyler. Çünkü,

"... egemenlik aracı işkence olan totaliter yönetici bile, iktidarı için bir tabana ihtiyaç duyacaktır. Kendisini destekleyecek başkaları olmaksızın tek bir insan, asla şiddeti başarıyla kullanılacak iktidara sahip değildir. Bu yüzden, iç işlerinde, suçlu ya da asilere - yani çoğulluğun uzlaşısı sayesinde iktidara tabi olmaya zorlanan ve bunu reddeden tek tek bireylere- karşı şiddeti, ancak son bir çare olarak iş görebilir" (Arendt, 2011a: 63-64).

Arendt için araçlara muhtaç olan şiddet, içerisinde her zaman bir keyfilik unsuru taşımaktadır. Ona göre devlet, "en güçlü şiddet araçlarını elinde bulunduran merkezi bir otoritedir" (Arendt, 2011b: 194). Bu nedenle şiddetin başarılı olması için itaat eden insanların mutlaka var olması gerektirdiğini söyler.

Arendt'in yaşadığı yüzyılda tanık olduğu korkunç olaylar şiddetin politik alana girmesi ve iktidarların şiddeti bir varlık nedeni olarak görmesi sonucunda yaşanmıştır. Şiddet yoğun bir şekilde tahrip gücüne sahiptir. Araç olduğu her şeyi yok etmesi nedeniyle Arendt için "bir silah namlusunun ucunda asla iktidar gelişmez" (Arendt, 2011b: 66). O, şiddetin korkunç sonuçlara neden olduğu modern çağda, insanın ideolojiler tarafından kuşatıldığını ve politika dışı bir araç olan şiddet tarafından tehdit altına alındığını belirtir. Bunun sonucu olarak insanlar yurttaşlık haklarından vazgeçmiş, aktif politik hayattan geri durmak zorunda kalmış ve kamusal alandan yalıtılmıştır.

Arendt, şiddetin sıklıkla hiddetten kaynaklandığını belirtir. Ona göre hiddet akıldışı ve patolojik bir durumdur ve tüm insani duygu durumu için geçerlidir. Ancak hiddet, tek başına acı çekmeye karşı bir tepki değildir. Çünkü, "hiç kimse tedavisi olmayan bir salgına, depreme ya da değişmez görünen toplumsal koşullara hiddetle tepki göstermez" (Arendt, 2011b: 77). Ancak der Arendt, koşullarda bir değişiklik olmuyorsa hiddet gelişir. Özellikle adalet duygumuzun yok olması nedeniyle hiddet gösteririz. Bu nedenle hiddet doğuran olaylar karşısında şiddete başvurmak hiçte garip bir durum değildir. Bu anlamda, "hiddet ve her zaman değilse de zaman zaman onunla birlikte karşımıza çıkan şiddet, doğal insan duygularıdır ve insanı buna karşı tedavi etmek, onu insanlıktan çıkarmak ya da hadım etmek anlamına gelir" (Arendt, 2011b: 78).

Sonuç olarak, Arendt'in şiddeti bazı durumlarda gereksiz görmediği, koşullar nedeniyle bir tepki olarak kabullendiği söylenilebilir. "Kimse meşru müdafaa amacıyla gerçekleştirildiğinde şiddeti sorgulamaz. Çünkü şiddet yalnızca açık değil, aynı zamanda mevcuttur ve aracı haklı kılan amaç hemen orada durmaktadır" (Arendt, 2011b: 58). Bu bölümde, politikanın sonunu getiren ve kamusal alanı yıkan şiddeti oluşturan temel kavramlara yer verilecektir. Arendt, siyaset biliminde iktidar, zor, kuvvet ve şiddet arasında ayırım yapılmamasını eleştirir. Birbirinden farklı olan bu terimler, eşanlamı gibi kullanılmamaları gerekmektedir, çünkü onun için bu terimler aynı işlevi görmemektedirler.

3.1.1. İktidar (Power)

Arendt için iktidar; "insanın sadece eyleme kabiliyetine değil, uyum içinde eyleme kabiliyetine tekabül eder" (Arendt, 2011b: 57). Arendt, iktidarın asla bir kişiye ait değil bir

gruba ait olduğu düşüncesindedir. "İnsanlar nerede bir araya gelip uyum içinde eylemde bulunsalar, orada iktidar ortaya çıkar" (Arendt, 2011b: 65). Ancak Arendt, iktidarın meşruiyetini bu bir araya gelinme sonucu olan eylemden değil, başlangıçta bir araya gelişin kendisinden aldığını belirtir. "Bir kişinin iktidarda olduğunu söylediğimizde, aslında onun bir grup insan tarafından, onlar adına eyleme kudretiyle donatıldığına işaret etmiş oluruz" (Arendt, 2011b: 57). Arendt'e göre iktidarın boşluğundan şiddet doğar. Onun için katıksız şiddete dayalı yönetim iktidarın zayıfladığı bir dönemde ortaya çıkar. Arendt, *Şiddet Üzerine* kitabında şu örneği gösterir;

"Gandhi'nin muazzam bir iktidar içeren başarılı şiddetsiz direnişi, farklı bir düşmanla İngiltere yerine Stalin Rusyası, Hitler Almanyası,(hatta savaş öncesi Japonya) ile karşı karşıya olsaydı, sonuç sömürgeciliğin sona ermesi değil, katliam ve boyun eğiş olurdu. Oysa Hindistan'da İngiltere'nin ya da Cezayir'de Fransa'nın kendilerini kısıtlamak için iyi nedenleri vardı" (Arendt, 2011b: 66).

Arendt, şiddetin iktidara karşı zafer kazanması durumunda terörün şiddetin yerine geçeceğinden söz eder. Arendt, terör ve şiddetin aynı anlama gelen kavramlar olmadığını belirtir. Ona göre terör; "şiddetin tüm iktidarı tahrip ettikten sonra geri çekilmediği, tam tersine tüm kontrolü elinde tuttuğu bir anda varolmaya başlayan bir hükümet biçimidir" (Arendt, 2011b: 68).

İktidarın tanımı konusunda siyaset bilimcilerin ortak bir görüşü olduğunu savunur Arendt. Bu ortak görüş, şiddetin, "iktidarın dışavurumu" olduğudur. Şiddeti iktidarın dışavurumu olarak gören düşünürlerin aksine Arendt'e göre iktidar, sayılara ve tabana ihtiyaç duyar. Şiddetin ise araçlara ihtiyacı vardır. Bu nedenle Arendt'e göre iktidar ve şiddet tamamen birbirinin karşıtıdır. "İktidar gerçekten de devletin özüne ilişkindir, ama şiddet değildir. Şiddet, doğası gereği araçsaldır; tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya gereksinir"(Arendt, 2011b: 64).

Sonuç olarak, politik açıdan iktidar ve şiddetin aynı şey olmadığını söyler Arendt. Hatta iktidar ve şiddet birbirinin karşıtı durumundadır. Birinin mutlak hakim olduğu yerde diğerinin bulunamayacağını savunur. İktidarların zayıfladığı veya yok olduğu zamanlarda ortaya çıkan şiddet ise iktidar yaratma gücünden yoksundur.

3.1.2. Kuvvet (Strength)

Arendt, kuvvette tek olan ve bireysel bir şeyi nitelendirir. Kuvvet, "bir nesne ya da kişide içkin olan ve onun karakterinde ait olan bir niteliktir" (Arendt, 2011b: 57). Kuvvet, başka nesne ya da kişiler arasındaki ilişkilerde kendini gösterir. Arendt için çok güçlü bir

kişinin kuvveti bile bir araya gelmiş insanlar tarafından yok edilebilir ve insanlar tam da bu nedenle bir araya gelir.

3.1.3. Zor (Force)

Arendt, zor kavramının gündelik dilde genellikle şiddetle aynı anlama kullanıldığını belirtir. Zor, "yalnızca terminolojik dilde fiziksel ve toplumsal hareketlerin serbest bıraktığı enerjiyi belirtmek için kullanılır" (Arendt, 2011b: 57). Zor ve şiddetin oluşu yerde söz ve eylemin bir anlamı yoktur. Çünkü zor ve şiddet hem özel alanı hem de kamusal alanı yok etmiştir. Bu durum sonucunda insandan ve insanın özgürce eyleminden söz edilemez.

3.1.4. Otorite (Authority)

Arendt, otorite kavramının diğer kavramlar arasında en sık kötüye kullanılanı olduğunu söyler ve otoritenin kullanımına ilişkin örnekler verir. Onun için otorite, ebeveyn ve çocuk arasında olabileceği gibi Roma Senatosunda ya da Kilise'nin hiyerarşik makamlarında da olabilir. Arendt için otoritenin en belirgin özelliğini, "baskı ya da iknaya gerek olmaksızın, itaat etmesi istenilenlerin verilen kararı sorgusuz sualsiz kabul etmesidir" (Arendt, 2011b: 58). Arendt için bu otoriteyi korumanın yolu ise kişiye ya da makama duyulan saygıyı korumaktır. Bu nedenle "otoritenin en büyük düşmanı ve onu zayıflatmanın en kesin yolu, kahkahadır" (Arendt, 2011b: 58). Bu şekilde otorite ortadan kalkmış ve kişiye ya da kurumu duyulan saygı yok olmuş ve insanların itaat etmesi gereken bir durum da ortadan kalmıştır. Bu tanıma göre Arendt'in düşüncesinde otoritenin daha olumlu bir durum olduğu söylenilebilir.

Arendt, şiddet ve otorite kavramlarının birbirleriyle karıştırıldığını belirtir. Ancak bu iki kavram kesinlikle birbirine ikame eden kavramlar değildir. Çünkü otorite, Arendt için olması gereken bir durum iken şiddet politika dışı bir araçtır. Ayrıca Arendt, otoriter yönetiminin de tiranlıkla karıştırıldığını ifade eder. Bu iki yönetim arasındaki fark için, "tiran, kendi istek, arzu ve çıkarlarına göre yönetir, oysa en sert otoriter yönetim bile yasalarla kayıtlıdır" (Arendt, 2010a: 134).

3.1.5. Sivil İtaatsizlik (Civil Disobedience)

Arendt'e göre sivil itaatsizlik,

"anamlı sayıda yurttaşın ya geleneksel değişiklik yollarının tıkanıp yani itirazlarının artık dinlenip incelenmediğine ya da tersine, bir takım değişiklikleri gündemine alan hükümetin yasallığı ve anayasaya uygunluğu ciddi bir biçimde kuşkulu olan bir politikada ısrar ettiğine inandıkları bir durumda ortaya çıkar" (Coşar, 2014: 98).

Arendt için tek bir bireyin sivil itaatsizliği ile önemli değişikliklere yol açma ihtimali çok azdır. Sivil itaatsizlik, ancak "ortak bir çıkar grubu oluşturan bir dizi insan tarafından uygulanırsa anlamlı olacaktır" (Coşar, 2014: 83). Arendt için sivil itaatsizlikte önemli olan yurttaşın eylemde bulunabilmesidir. Ancak yurttaş bu eylemi tek başına değil, ortak düşünceye vardıkları kişiler ile yaptığında bir anlam ifade eder.

Arendt için sivil itaatsizlik eylemcisi, şiddeti benimsemez onun amacı ortak bir hedef için bozulan düzeni yeniden sağlamaya yönelik bir uğraştır. Onun için, sivil itaatsizlik eylemleri ile devrimler birbirinden farklıdır. Bunun nedeni sivil itaatsizlik eylemleri barışçıl bir yöntem izlerken devrimler şiddeti barındırmaktadır. "Sivil itaatsizlik eylemcisi var olan otoritenin genel çerçevesini ve hukuk düzeninin genel meşrutiyetini kabul eder, devrim ise kökten bir değişimi arzularken, sivil itaatsizlik eylemi var olan aksaklıkları düzeltmeye yöneliktir" (Çiçek, 2009: 140).

Sonuç olarak Arendt, sivil itaatsizliği yurttaşın bir hak arama mücadelesi olarak görür. Onun için şiddet politika dışıdır, çünkü şiddet yıkıcı etkisi nedeniyle yurttaşın kamusal alandan çıkmasına hatta insanlığın yok olmasına neden olur. Sivil itaatsizlik ise şiddetten yoksun olması sebebi ile rakiplerin, "kalbinde bir sempati oluşturma potansiyeline sahiptir" (Çiçek, 2009: 143).

3.2. Totalitarizm ve Kaynakları

3.2.1. Totalitarizm

Arendt, yirminci yüzyılın şiddetin yüzyılı olduğunu söyler ve bu yüzyılda yaşanan politik kötülüklerin nedenleri üzerine analizler yapar. "Ne oldu? Niçin oldu? Nasıl olabildi?" (Arendt, 2014a: 10). sorularını sorar. Çünkü onun için bir olguyu anlamamanın yolu onun kökeninde aramaktır. Arendt için totalitarizm modern çağın bir problemidir. *Totalitarizm ve Kaynakları* kitabında Nazi ve Sovyet totaliter iktidarların nasıl mümkün hale geldiğini sorgular.

Arendt, totalitarizmi sınıfların ve ulus devletlerin çöküşüyle yükselen kitle toplumunun bir sonucu olarak görür; ırk düşüncesi, milliyetçilik ve emperyalizm de onun kaynaklarıdır. Arendt'e göre totalitarizmin ortaya çıkışındaki temel neden bireyin kitle insanına dönüşmesidir. Çünkü kitle toplumunun yarattığı insan farklılıklarını ön plana çıkarmayarak, ortak dünyanın yok olmasını sağlamaktadır. Kitle toplumuna dayanmayan bir iktidar rejimi uzun süre varlığını sürdüremez. Arendt için "genel olarak totaliter hareketlerin, özel olarak da bunların liderlerinin şöhretlerinin niteliğini, şaşırtıcı çabuklukla unutulmalarından ve şaşırtıcı kolaylıkla yerlerinin doldurulmasından daha betimleyici birşey

yoktur" (Arendt, 2014a: 35). Bu iktidarlar ise kalıcı olmayı başaramamaktadırlar. Bunun nedeni totaliter rejimlerin iktidarda oldukları süre boyunca "kitle desteğine dayandıkları ve bu destekle hükmettikleridir" (Arendt, 2014a: 37). Arendt, totalitarizmin yol açtığı kötülükler üzerine düşünür ve insanların bu duruma neden kayıtsız kaldığını sorgular. Onun için totalitarizmin başarısının sırrı totaliter yönetim yandaşlarının kayıtsız kalmasıdır. Hatta o kadar kayıtsız kalabilirler ki; canavar kendi çocuklarına kıymaya başladığı zaman, hatta kendisi de zulmün bir kurbanı durumuna düşse, asılsız suçlardan mahrum edilse, partiden ihraç edilse, çalışma ya da toplama kampına gönderilse bile tereddüde düşmez (Arendt, 2014a: 39). Hatta der Arendt, tüm dünyayı hayrete bırakacak şekilde bu süreçte kötülüğün ve sistemin bir parçası olmaya can atabilir. Ancak totaliter hareketler, "fanatikleşmiş yandaşlarındaki hareketi çöküşten kurtarabilecek herhangi bir inanç kalıntısını yok ederek onları yüz üstü bıraktığı anda yıkılır" (Arendt, 2014a: 40). Bu sistemde kişiler inisiyatif kullanamaz ve yargılara da yer yoktur. "Ortada kendisine mutlak anlamda bağlı olunan bir birlik ve otoriteden başka bir şey yoktu. Totaliter hareketlerde ancak kendilerine bu harekete adanmış insanlara yer vardır." (Tormey, 1992: 73).

Arendt, politik örgütlenme isteği edinmiş kitlelerin olduğu yerde totaliter hareketlerin olanaklı olmadığından bahseder. Çünkü, "kitleler ortak çıkar bilinciyle bir araya gelmez; belirli, sınırlı ve elde edilebilir hedefleri olan belirgin bir sınıf mantığından da yoksundurlar" (Arendt, 2014a: 44-45). Bu kitleler bir anlam içinde örgütlenmemiş, sadece varlıkları sayımlarla sınırlı gruplardır. Arendt, bu grupların potansiyel olarak her ülkede var olduklarını söyler. Bu grupları ise; "asla bir partiye katılmamış, neredeyse oy vermeye hiç gitmemiş tarafsız yığınlar" (Arendt, 2014a: 45) olarak tanımlar. Bu anlamsız çoğulluk sayesinde totaliter hareketler, amaçlarına çok daha hızlı ulaşabilmektedir. Arendt, bu kitle içerisindeki insanların elbette yasa önünde eşit olduğunu düşünmektedir. Ama onun için "özgürlükleri ancak yurttaşlar gruplara üye olduklarında ve bunlar tarafından temsil edildiklerinde veya toplumsal ve siyasal bir hiyerarşi oluşturduklarında anlam kazanır" (Arendt, 2014a: 47).

Arendt'e göre kitleler bireyin yalnızlığının çaresi olarak bir sınıfa üye olmakla ve bunun sonucunda da denetim altında tutulmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu şekilde toplum ortak dünya idealinden çıkmış ve ayrışmaya neden olmuştur. Arendt için kitle insanın en önemli özelliği, "zalimlik ve gericilik değildir; olağan toplumsal ilişkilerden yoksunluğu ve tecrit edilmiş olmasıdır" (Arendt, 2014a: 54).

Totalitarizm ve otorite ilişkisine değinen Arendt, otoritenin bu süreçte yok olduğunu söyler. Totalitarizmin otoriteyi reddeden bir yapısı vardır. Çünkü totaliter rejimlerde kural ya da kanun yoktur, tam bir belirsizlik hakimdir. "Totaliter bir sistemde rutin bir otoritenin

bulunmayışı, liderin kendi sözünün gücüne kafa tutan şeylerin gelişmesine izin vermemesinin bir yansımasıdır" (Tormey, 1992: 77).

Arendt, totalitarizmin tiranlıktan ve diktatörlükten farklı olduğunu söyler. Onun için totalitarizm modern bir fenomendir. Bu modern diktatörlük eskilerinden çok farklıdır. Arendt, totalitarizmi soğan imgesi ile anlatır; "merkezde bir tür boş alanda lider bulunur, lider ne yaparsa yapsın bunları dışarıdan değil içeriden yapar. Rejimin çok katlı parçaları; çeşitli meslek kuruluşları, parti üyeleri, polis gruplarıdır. Hepsini birbiri ile ilişki içindedir ve hem dış dünyayı hem de diğer katman için merkezi oluştururlar" (Arendt, 2010a: 137-138).

"Hannah Arendt'in totalitarizm çözümlemesi, insanların adım adım "insansızlaştırma", insanlık statüsünden arındırılarak birer otomata dönüştürülmesi sürecinin genelde yapıldığı gibi psikolojik değil de tarihsel ve politik bir açıklamasını yaptığı ve totalitarizmi yeni bir yönetim biçimi olarak koyduğu için önemlidir" (Berktaş, 2012: 76).

Totaliter hareketlerin en belirgin özelliği liderlerin şöhretidir. Arendt, bunun hem Stalin hem de Hitler için geçerli olduğunu söyler. Hatta savaş sonrasında Hitler'e hayranlığının hiçte azımsanmayacak şekilde devam ettiğini de belirtir. Bu şöhret sahibi totaliter liderlerin bireylere ulaşmak için en önemli aracının propaganda olduğunu söyler Arendt. "Totaliter hareketler, totaliter olmayan bir dünyada var olduklarından, genellikle propaganda saydığımız şeylere başvurmak zorunda kalmaktadırlar" (Arendt, 2014a: 95). Arendt, totalitarizmin sadece düşünmeyi engellediğini değil, dili de tahrip ettiğini belirtir. Kitleleri harekete geçirmek için sloganlar ve kodlanmış kelimeler kullanırlar ve bunların gerçek anlamlarını tahrip ederler. Totaliter propagandanın asıl amacı ikna değil, örgütlenmedir. Bu anlamda,

"yirminci yüzyılın her iki totaliter hareketinin (Nazizm ve Stalinizm) de yeni birer yönetim şekli olmalarına rağmen yeni birer doktrin oluşturulmaması, halihazırda popüler olmayan bir ideoloji ortaya çıkarmaması tesadüf değildir. Çünkü ona göre, kitleleri kazanan demagogların başarısı değil, yaşayan örgütlenmenin gözle görülen realitesi ve iktidarındır" (Arendt, 2014a: 96).

Arendt, totaliter rejimlerin bir özelliğinin de destekçilerini mutlak bir yükümlülük altına sokarak ahlaki olarak kayıtsız bir duruma getirmek olduğunu söyler. Düşünme, eyleme ya da ortak çıkarlar için hareket etmekten soyutlanan bu destekçilerin yapması gereken sadece totaliter lidere itaattir. Totaliter sistemde belirsizliğe mahkum edilmiş insan kitleleri mevcuttur. Arendt kendi cümleleriyle bu durumu şu şekilde anlatır;

"... geleceğimiz hiç bu denli öngöründen uzak olmamış; bizler, öz çıkarın ve sağduyunun kurallarını gözetmekten bu denli uzak siyasal güçlere hiç bu denli bağımlı olmamıştık. Sanki insanlık, insanın mutlak güç olduğuna inananlar ile yaşamlarında sadece iktidarsızlığı tanımış kimseler arasında ikiye bölünmüş gibidir" (Arendt, 2014b: 10).

Arendt için totaliter rejimlerin zaferi "insanlığın yok olması demek olabilir çünkü egemen olduğu her yerde insanın özünü yıkmıştır" (Arendt, 2014b: 11). Arendt'in "insanlığın özünü yıkmak" tan kastettiği durum ise; insanları işkence ve açlıkla saf dışı bırakmak, yurttaşlık haklarına sahip bireyler yerine sadece itaat etmeyi öğrenmiş robotlar haline getirerek, her türlü haktan mahrum bırakılarak kitle halinde yaşamaya mecbur bırakılmış insan yığınlarına dönüşmesidir.

Birinci ve ikinci bölümde Arendt'in ortak yaşam idealinden bahsedilmişti. Totaliter yönetimlerin de bir diğer insanlık dışı amacının bu ortak yaşam düşüncesinin yok edilmesi olduğunu söyler Arendt. Totaliter rejim insanları birleştirmek yerine ayrıştırmaktadır. Bir yanda gücü elinde bulunduran insanlar diğer tarafta güçsüz kalabalık yığınlar mevcuttur. Arendt'e göre;

"güçsüz ya da güç kaybına uğramış grupların uğradığı zulüm hiç hoş bir manzara olmayabilir, ama sebebi sadece insanların alçaklığı değildir. Kişilerin reel politikalara boyun eğmelerini ya da hoşgörüsüyle bakmalarını sağlayan şey, iktidarın/ gücün belli bir işleve ve belli bir genel yarar sahip olduğuna ilişkin beslenen politik içgüdüdür. Hatta sömürü ve baskı, yine de toplumun işlemesine ve belli bir düzen kurmasını sağlar" (Arendt, 2014b: 23).

Arendt, totaliter rejimlerin terör yolu ile insan etkinliğini ortadan kaldırdığını ifade eder. Örnek olarak ise toplama kamplarında işlenen cinayetleri gösterir. "Sadece emirlere uyan ve işlerini, duygularını karıştırmadan, liyakatle yapmakla övünen katiller gayri insani seyrin masum aygıtları olarak görmüşlerdir" (Arendt, 2010b: 11). Bu nedenle totaliter sistemde yurttaş yaptığı eylemi sorgulayan değil, emirlere uyan bir makineye dönüşmüştür. Çünkü totaliter sistemin amacı insanların özgürlüğünü yitirmesi ve insan doğasının değiştirilmesidir. Kamusal alanın yıkılması ile de bu sonu hızlandırmışlardır.

"Modern çağın yarattığı radikal yabancılık, yalnızlık ve köksüzlük insanlara dünyada yerlerinin olmadığı duygusunu verirken onları kimlikten ve ortak duygudan (dünyaya karşı sorumluluk duygusundan) da yoksun bırakır. Kamusal alanın ortadan kalkmış olmasından dolayı başka insanlarla ve çevresindeki gerçeklikle bağı kopar, bağımsız düşünme ve eylemde bulunma yetisini yitirir; böylece totaliter kurguların çekiciliğine kapılmaya açık hale gelir. Gerçek dünyadan ve politikadan kopmuş olmanın sonucu yalnızlaşmış bireylerdir" (Berktay, 2012: 81).

Arendt, modern çağın ve onun devamında kitle toplumunun sonuçlarından biri olarak totaliter sistemlerin doğduğunu söyler. Totaliter sistemlerin amacı sadece dış dünyayı değiştirmek değil, tamamen insan doğasını dönüştürmektir. Arendt'in ısrarla vurguladığı insanların farklılıklarıyla bir arada olduğu ortak dünya düşüncesinin sonu totaliter sistemde gelmiştir. Bu sistemde yer alan birey, yurttaş olarak değil sadece sayı olarak vardır. Amacı ise

totaliter yönetimin himayesinde otoriteye boyun eğmek ve verilen görevleri sorgulamadan yerine getirmektir. Antisemitizm ve emperyalizm, totalitarizme nasıl varıldığını anlamak için anahtardır. Bu nedenle bu bölümde Arendt'in totalitarizmin kaynakları olarak tanımladığı antisemitizm ve emperyalizm düşüncelerine de yer verilecektir.

3.2.2. Antisemitizm

Arendt'e göre Aydınlanma Çağı'nda birey, insan olmasından kaynaklı yeni haklar ve önem kazanmıştır. Ancak Avrupa'da ulus devletin gerilemesi ile tüm bu kazanımlar yerle bir olmuştur. Artık bir kişinin haklara sahip olması için sadece insan olması yeterli değildi. Bunun yanında "kişi belirli bir inançtan belirli bir ırktan olmak, belirli bir mezhebe bağlı bulunmak" (Tormey, 1992: 71) zorundaydı. Antisemitizmin ortaya çıkışını ise Arendt, sadece birkaç nedenle ya da Yahudi düşmanlığı ile açıklamanın yetersiz olduğu düşüncesindedir. Modern antisemitizm, "geleneksel milliyetçiliğin gerilemesine koşut olarak yükselmiş ve tam olarak Avrupa ulus-devletler sistemi ile onun kararsız güçler dengesinin çatırdadığı bir dönemde doruk noktasına varmıştır" (Arendt, 2010b: 20).Tarihçilerin ise antisemitizmi taşkın bir milliyetçilik ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yabancı korkusu olarak tanımlamasına karşı çıkmıştır. Arendt, yaygın düşüncenin aksine Avrupa'da antisemitizm yükselmesinin nedenini Yahudilerin servet sahibi olmaları ya da ekonomik gücü ellerinde bulundurmaları olarak görmez. Çünkü, "antisemitizm doruk noktasına vardığında, Yahudiler kamusal işlerini ve nüfuzlarını kaybetmiş, ellerinde servetlerinden başka bir şey kalmamıştır" (Arendt, 2010b:22).

Arendt, feodal dönemin yıkılmasıyla beraber ulus devletlerinin ortaya çıkmasıyla Yahudilere karşı farklı tutum izlendiğini söyler. Yeni ortaya çıkan ulus devletin içinde başka bir ulusun varlığı kabul edilmesi mümkün değildi. Yahudiler yaşadıkları ülkelerde varolan hiçbir sosyal sınıfa ait değillerdi. "Servetlerine bakıldığında orta sınıf gibi görülebilirlerdi, ancak bu sınıfın kapitalist gelişmesinde hiçbir payları bulunmamaktaydı" (Arendt, 2010b :39). Onlar; ne işçi, ne orta sınıf, ne de köylü olarak bir toplumsal sınıf oluşturamamışlardır. Yahudilerin statüleri sadece ırklarıyla tanımlanmaktaydı.

On yedinci yüzyılın sonlarından itibaren ulus devletlerde ekonomik anlamda yeni ihtiyaçlar doğdu, devletler daha önce görülmeyen bir borçlanma ihtiyacına içine girdiler. Ancak Avrupa halklarından hiçbiri devlete borç vermeye uygun değildi. Bu nedenle yardım için Yahudilere başvurulmuştu. "Yahudilere belli ayrıcalıkları tanımak ve onlara ayrı bir grup gibi davranmak bu yeni devletin ekonomik çıkarlarına son derece uygundu" (Arendt, 2010b: 36). Ancak bu sayede Yahudiler aristokrat ya da burjuva sınıfı içinde bir grup haline gelmeye başlamıştı. "Devletin bütün yurttaşlarını eşit hale getirmeye çalışan güçlü eğilimleri ve her

bireyi belli bir sınıfa dahil etme süreci Yahudilerin tam anlamıyla asimilasyonu demektir. Ne var ki onlar kendilerinden bir sınıf yaratmayı başaramamışlardır" (Arendt, 2010b: 39).

Arendt, "Yahudilerin kendilerine ait bir devleti olmayan ve bu nedenden dolayı da neyi temsil ederlerse etsinler, hükümetlerle ve devletlerle müttefik olmaya son derece istekli ve uygun tek halktı" (Arendt, 2010b: 54) diye belirtir.

Arendt, Avrupa'da yayılan Yahudi düşmanlığın nedenlerini anlamaya çalışır. Bu düşmanlığın nedenlerinden biri olarak Yahudilerin ayrı bir toplumsal yapı oluşturmalarını gösterir. Arendt için siyasi antisemitizm, "Yahudilerin ayrı bir toplumsal yapı oluşturmalarından dolayı ortaya çıkmıştı, oysa toplumsal ayrıcalığın doğuş nedeni Yahudilerin diğer toplumsal gruplarla giderek eşit duruma gelmeleriydi" (Arendt, 2010b: 107). Arendt'in kendi cümleleriyle eşitlik hakkındaki görüşleri ise şu şekildedir;

"Adaletin temel gereklerinden biri olduğuna kuşku bulunmamakla beraber eşitlik denen kazanım, modern insanlığın en büyük ve en belirsiz maceralarından birini oluşturur. Eşitlik arttıkça, insanlar arasında gerçekte varolan farklılıklar daha az açıklanabilir olur. Bu yüzden bireylerle gruplar her zamankinden çok daha eşitsiz hale gelirler. Eşitliğe artık ölüm gibi kaçınılmaz bir ortak yazgı ya da Tanrı gibi her şeye kadir bir varlık açısından bakılmadığında, bu karmaşık sonuç da bütün açıklığı ile gün yüzüne çıkmıştır. ... eşitliğin, saptırılarak siyasi bir kavram olmaktan çıkarılması ve toplumsal bir kavram haline getirilmesi, toplumun özel gruplara ve bireylere çok az bir alan bıraktığı dönemlerde çok daha tehlikelidir, çünkü bu durumda söz konusu grup ve bireylerin farklılıkları çok daha açık ve görünür hale gelir" (Arendt, 2010b: 108).

Arendt için toplum Yahudilere ekonomik ve yasal eşitlik verilmesine hazır değildi. Toplum sadece ayrıksı Yahudileri aralarına kabul edebileceklerini düşünüyordu. Ayrıksı Yahudilerden kastı hem Yahudi'ye benzemeyenler hem de geleneksel yaşamdan kopmuş Yahudilerdi. Arendt, toplum tarafından kabul edilmeyen ve horlanan Yahudi düşmanlığının Yahudiler için ölümcül bir tehlike olduğu düşüncesindedir.

Yahudiler toplumun bir parçası olmaktan ziyade kan bağlarıyla birleşen bir aile olarak görülmekteydi. Yahudilerin ellerinde bulunan ekonomik güç sayesinde devletlerin iktidarıyla yakın ilişkiler kurmuşlardı. Yahudiler, sağlam bir biçimde iktidarla özdeşleştirilmişlerdi ve toplumdan uzak durup, yakın aile çevresi etrafında topladıklarından, hep güçlerini bütün toplumsal yapıları yıkmaya çalışmakta kullandıklarından kuşku duyulmuştur (Arendt, 2010b: 63). Arendt, şu soruyu sorar; Neden Yahudiler de başkaları değil? Cevabı ise; "doğal ebedi düşmanlık" (Arendt, 2010b: 31).

Arendt, antisemitizmi totaliter rejimin kaynaklarından biri olarak görmüştür. Çünkü antisemitizm sonucunda ortak yaşam kurulması mümkün olmayan bir toplum oluşmuştur.

Sonuçta, insanların bireyselliğinin yok edildiği, politik kimliklerin yıkıldığı hatta önce vatansız bırakılan insanların daha sonra ölüm kamplarına gönderilmesi olmuştur.

Arendt'e göre modern dünya, ortak yaşamın karşıtını oluşturur. Antisemitizm ve uzantısı totalitarizm, insanların ne yaptıkları ve nasıl yaptıkları üzerine düşünme yeteneklerini kaybettirir. Arendt bir şeye sahip olmanın, insani yaşamı yok etmesini şu şekilde açıklar;

"Sahip olmanın en radikal ve en emin biçimi, yıkmaktır, çünkü yok ettiğimiz bir şeyin sonsuza denk bizim olduğundan eminizdir. Tüketmeyen, tersine sahip olduklarını durmadan genişletmeye çalışan mülk sahipleri, sürekli olarak bir büyük münasebetsiz sınırla karşılaşrlar: Ne yazık ki insanlar öleceklerdir. Ölüm, mülkiyetin ve ediminin hiçbir zaman gerçek bir siyasi ilke olmamasının gerçek nedenidir" (Arendt, 2014b: 47).

Arendt, Nazi Almanyası'nda yaşanan Yahudi soykırımına insanların neden karşı koymadığı üzerinde düşünür. O, bu durumu *kötülüğün sıradanlığı* kavramı ve Eichmann örneği ile açıklar. Adolf Eichmann, Nazi Almanyası döneminde milyonlarca Yahudi'yi toplama kamplarında ölüme göndermekle sorumlu bir SS subayıdır. Savaş sonrasında (1960 yılında) Arjantin'de yakalanarak Kudüs'te kurulan mahkemeye çıkarıldı. Arendt ise bu mahkemeyi izleyerek sonunda düşüncelerini önce New York Times gazetesinde daha sonra da *Kötülüğün Sıradanlığı* isimli kitabında aktardı. Arendt, bir insanın Yahudilere karşı kişisel bir sorunu olmadığı halde neden böyle bir kötülük yaptığını sorar kitabında. Arendt, "Eichmann'ın Yahudilerden hastalık derecesinde nefret etmediğini, fanatik bir antisemist olmadığını, birilerinin onun beynini yıkamadığını" (Arendt, 2009: 40) belirtmektedir. Eichmann ise savunmasından şu cümleleri aktarır;

"Yahudilerin öldürülmesiyle hiçbir ilgisi yoktur. Ona göre, hayatı boyunca kimseyi öldürmemiş bir Yahudinin ya da Yahudi olmayan birinin öldürölme emrini vermemiştir. Kendisinin ancak, insanlık tarihinin en büyük suçlarından biri ilan ettiği Yahudi katliamında yardım ve yataklıkla suçlanabileceğini söylemektedir" (Arendt, 2009: 32).

Eichmann mahkemede yalnızca yasaları ve Führer'in emirlerini yerine getirdiğini ve bunları sorgulamadığını ifade ediyordu. Çünkü kendisini yasalara itaat eden bir yurttaş olarak görüyordu. Arendt, mahkeme izlenimlerinden sonra şu sonuca varır. Eichmann ne bir sadist ne de bir delidir. Sadece yaptıklarının üzerine düşünme yetisini kaybetmiş modern çağ insanıdır. Arendt, Eichmann örneği ile totalitarizmin insanların insanlıktan çıkmasına nasıl sebep olduğunu göstermek ister. Arendt için itaat etmek ve emirleri yerine getirmenin masumiyetle bir ilgisi yoktur. Bu iki olgu totaliter rejimin getirileridir. Eichmann gibi emirleri sorgusuzca yerine getiren suçlu insanlar ne yaptıklarının farkında değillerdi. Bu insanlık

suçunu işlemelerinin asıl nedeni düşünme etkinliğinden yoksun olmalarıydı. Arendt için kötülük ve düşünmeme aynı anlama gelmekteydi.

Arendt, antisemitizmin güçlenmesi ve sonucunda yaşanan ölümlerin asıl nedenini kamusal alanın çökmesi olduğunu düşünür. Bu ölümler bilerek, isteyerek ve tasarlanarak herkesin gözü önünde olmuş olması nedeniyle kamusal bir nitelik taşımaktadır. Arendt bu nedenle savaşın sonunda gerçekleşen ölümlerden halkın kendilerini sorumlu tutmasını bekler. Çünkü onun için Yahudilere uygulanan şiddet sadece Hitler tarafından değil bu duruma sessiz kalan insanlar tarafından da uygulanmıştır. Arendt için yönetene itaat etmek özel alanın bir davranışı idi, kamusal yurttan beklenen bu durumu sorgulamasıydı.

Arendt, Yahudilerin kamusal alandan dışlanarak, ölüm odalarına gönderilmesi süreci ve sonrasında insanın yurttaş olarak sahip olduğu tüm hakların ellerinden alınması olarak görür. Antisemitizmi, insanın politik kimliğini elinden alan, eylem ve konuşmayı yok edip insanları yurttaşlık alanlarından yoksun bırakan bir ideoloji olarak tanımlar. Birinci ve ikinci bölümde aktarıldığı gibi Arendt için antik dünyada kamusal alana sahip olan insanlar modern çağda kamusal yaşamı ellerinden alınan insanlara dönüşmüştür.

3.2.3. Emperyalizm

Arendt, emperyalizmi totalitarizmin bir diğer kaynağı olarak görür ve emperyalizmin 1884 ile 1914 yılları arasında Afrika'nın paylaşılmasıyla başladığını milliyetçi Pan hareketlerinin doğuşuyla sona erdiğini belirtir. Arendt, emperyalist dönemde Avrupa'da meydana gelen başlıca olaylara da değinir. Burjuva sınıfının o zamana kadar politik bir hakimiyete ihtiyaç duymadığını ekonomik alanda üstünlük sürdürdüğünü belirtir. Burjuva sınıfı ise ulus devletlerin varlığında gelişmiştir. Ulus devletlerin kapitalist ekonominin büyümesi için yeterli olmaması nedeniyle burjuva sınıfı ekonomik alandan politik alana yönelmiştir. Ancak emperyalist dönem boyunca ne devlet ne de burjuva sınıfı bir zafer kazanabilmiştir. "Alman burjuvazisi, bütün varlığını Hitler hareketine bağlayıp ayaktakımının yardımıyla toplumu yönetme hevesine kapıldığında, fakat daha sonra bunun için çok geç kaldığı ortaya çıktığında, durum değişti" (Arendt, 2014b: 11).

Arendt için "siyasetin sürekli ve yüce amacı olarak yayılma, emperyalizmin ana fikri" idi (Arendt, 2014b: 14). Onun için bu kavram siyasi düşüncede yenidir, emperyalizm; gerçek anlamda hiçbir biçimde siyasi bir kavram değildi; "köklerini, spekülatif iş yaşamından almakta ve 19. yüzyıla özgü bir durum olan, endüstriyel üretimle ekonomik işlemlerde ortaya çıkan sürekli bir genişlemeyi ifade etmekteydi" (Arendt, 2014b: 14). Ancak Arendt, ekonomik

yapının tersine sınırsız bir insan üretkenliğine dayanmadığı için siyasi yapının sonsuz bir biçimde genişleyemeyeceğini de belirtir.

"Emperyalizm, kapitalist üretimdeki hakim sınıfın ekonomik genişlemesi ulusal sınırlara dayandığında ortaya çıktı. Burjuvazi bakışlarını, ekonomik zorunluluk alanından siyasi yaşama çevirdi; çünkü içkin yasası sürekli ekonomik büyüme olan kapitalist sistemden vazgeçmek istemiyorsa, bu yasayı ülke içindeki hükümetlere dayatması ve genişlemesinin, dış politikanın nihai siyasi amacı olduğunu ilan etmesi gerekiyordu" (Arendt, 2014b: 15).

Emperyalistler genişleme kavramını araç değil amaç olarak görmüşlerdir. Siyasi düşüncede iktidar ihracı ulus devletin en önemli işlevi haline gelmiştir. Devlet içerisinde şiddet araçlarını yönetenler ulus içerisinde yeni bir sınıf oluşturmuş ve etkinlik sahaları çok uzak olsa bile, ana ülkedeki siyasi bünye üzerinde nüfuz kullanmayı başarmışlardır." İktidar ihracının ilk sonucu, ulusal kurumlarca denetlenen devletin şiddet araçlarının, polisin ve ordunun, ulus çatısı altından ayrılarak sömürge ülkelerde ya da zayıf ülkelerde ulus temsil konumuna erişmiş olmasıdır" (Arendt, 2014b: 32).

Arendt için "emperyalizmin, kapitalizmin son evresi olmaktan çok, burjuvazinin siyasi hakimiyetinin ilk evresi olarak görülmesi gerekir" (Arendt, 2014b: 35). Çünkü hakim sınıflar yönetme arzusu duymadıkları için sadece mülkiyet haklarının korunmasını garanti edecek her devlete rıza gösterebilirler. Onlar için devletin, iyi örgütlenmiş bir polis gücü olduğuna vurgu yapar Arendt. Burjuvazinin doğmasına neden olan sermaye birikimi ise mülkiyet ve zenginlik anlayışını değiştirmişti.

Arendt, bütün Avrupa ulus devletlerinin siyasi olarak aslında yavaş yavaş parçalanmakta olduğunu söyler. Bu nedenle; "genişleme öncelikle aşırı sermayenin boşaltılabileceği bir sübap olarak ortaya çıkmış ve ortaya sermaye ihracı gibi bir çare sunmuştu" (Arendt, 2014b: 51) Büyümekte olan burjuva sınıfının elinde kimsenin ihtiyaç duymadığı gereksiz bir para mevcuttu. Bu nedenle kapitalistler, toplumun dışından gelmesi gereken bir arz ve talebe ihtiyaç duymaktaydı. Bu ihtiyacın sonucu olarak; "kapitalistler, o zamana dek kapitalizme tabi olmamış, kapitalist olmayan yeni bir arz talep dengesi yaratabilecek yeni ülkelere sızmak arasında bir karar vermek zorunda kaldılar"(Arendt, 2014b: 52).

Arendt, emperyalist hareketleri ikiye ayırır. Bunlardan biri denizaşırı diğer ise Pan hareketleridir. Biri Avrupa dışında sömürgeler arayarak ve şiddet uygularken diğeri aynı şeyi kendi sınırları içerisinde yapmaktadır. Onun için her ikisinin ortak yanı gücünü şiddetten ve sömürden almasıdır. Arendt, denizaşırı emperyalizmi, "dünyanın dört bir yanında yağmalayacakları yeni yatırım olanakları arayan ve çok zenginlerin kazanç güdülerine

seslenen, çok yoksulların iç güdüleriyle kumar oynayan bir avuç kapitalist" (Arendt, 2014b: 22) olarak tanımlar. Arendt'e göre emperyalizm ulus devleti güçlendirdi ve yok olmasını engelledi.

Devletler ise bu sömürüye ve kötülüğe kendi vatandaşlarını da alet ettiler. "Emperyalist hedefler için ülkelerinden ayrılanlar hizmetleriyle ırkını yücelten ulusun kahraman evlatları gibi algılandı ve övüldü" (Arendt, 2014b: 62). Gerçek bir yurttaş olabilmek adına yapılan bu kötülüklere örnek olarak Arendt, İngilizlerin Hindistan'da, Fransa'nın Cezayir'de, Almanya'nın Güneydoğu Afrika'da yaptıkları katliamları gösterir.

Denizaşırı ülkelerde yaşanan bu emperyal hareketlerin bir benzeri de Pan hareketleri ile eş zamanlı olarak Avrupa'da yapılmaya çalışılmıştır. Sömürgecilerin uzak ülkelerde yaptıklarını, onlar kıta Avrupa'sında yapmak istemişlerdir. Bu nedenle Arendt, Pan hareketlerini "kıta Emperyalizmi" olarak tanımlar. Pan hareketlerinin Batılı denizaşırı emperyalizmden farkı ise destekten yoksun olmalarıydı; "genişleme yönündeki girişimler, fazla paranın ve lüzumsuz insanların ihracıyla öncelenmemişti, buna olanak da yoktu, çünkü Avrupa her ikisini de sömürgeye giden kapıları açmamıştı" (Arendt, 2014b: 44-45).

Arendt, emperyalizmin ilk yıllarında, yabancı halkların yönetilmesi ve siyasi örgütlenme için iki yeni usul keşfedildiğini söyler. Bunlar; "birincisi, siyasi bünyenin bir ilkesi olarak ırktı, ötekisiyse yabancı tahakkümünün bir ilkesi olarak bürokrasi" (Arendt, 2014b: 115). Arendt için ırk kavramı insanlığın başlangıcı değil sonudur, "insanın doğuştan sahip olduğu doğal bir nitelik değil, insanın doğal olmayan ölümüdür" (Arendt, 2014b: 68). On dokuzuncu yüzyılda batılı ülkelerde hızla artarak milyonlarca insanın ölümüne neden olan ırkçılık, emperyalist politikaların en güçlü ideolojisi haline gelmiştir. Arendt için bürokrasi ise; "her çağı sonraki girişimler için bir atlama taşı ve her halkı ilerideki fetihler için bir araç olarak gören büyük genişleme oyununun örgütlenmesidir"(Arendt, 2014b: 117). Arendt için ırkçılık ve bürokrasinin çok sayıda ortak özelliği olmasına rağmen bu ikisi birbirinden bağımsız bir şekilde keşfedilmiş ve geliştirilmiştir. Peki ırkçılığın siyaset sahnesine girmesinin nedeni neydi?

Arendt için bu sorunun cevabını Avrupa halklarının yeni bir siyasi bünye kurma istediği olarak verir. Ona göre; "ırkçılığın her zaman emeğin ve çalışmanın hor görülmesiyle, ülkesel sınırlardan duyulan nefretle, genel köksüzlükle ilişkisi vardır" (Arendt, 2014b: 135). Irkçılık, sınıf düşüncesinden daha çok bütün ulusları yok etmek için Avrupa uluslarını üstünden eksik olmayan bir silahtır.

Emperyalist hareketler sonucu Birinci Dünya Savaşı sonrası dönem ve devamında ortaya çıkan iç savaşlar toplumlar üzerinde büyük bir hasar bırakmıştır. Bu olayların ve

savaşların sonunda hiç bir yere kabul edilmeyen göçmen gruplar ortaya çıkmıştır. Arendt onlar için; "anayurtlarından ayrıldıklarında artık yurtsuzdurlar; devletlerini bıraktıklarında devletsizdiler; insan haklarından yoksun bırakıldıklarında artık haksızdılar, yeryüzünün posasıydılar" (Arendt, 2014b: 206) ifadeleri ile tanımlar. Arendt için devletsiz kalan ya da bir şekilde azınlık olarak başka devletlerin himayesinde yaşamak zorunda kalan bu insanlar için "çağdaş tarihin en yeni kitlesel görünüşü ve devletsiz kişilerin oluşturduğu durmadan büyüyen yeni bir halkın varlığıyla çağdaş siyasi yaşamdaki en semptomatik grubu oluşturmaktaydı" (Arendt, 2014b: 271). Ona göre azınlıklarla ilgili anlaşmalar yapanlar bu yurtsuz kalmış insanların yaratacağı sorunu öngörememişlerdi.

"Uluslararası konferanslarda devletsiz insanlara belli bir yasal statü sağlanmaya çalışılmışsa da, hiçbir anlaşmanın bir yabancıнын mevcut yasalar çerçevesinde gönderildiği toprağın yerini alamayacağı için başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Mültecilerle ilgili sorun, mülteciler yeniden nasıl sınır dışı edilebilir, sorusu etrafında dönmektedir, varolmayan bir anayurdun ikamesi olarak gözaltı kampları ortaya çıkmıştır" (Arendt, 2014b: 283).

Çünkü Arendt için devletsiz olmak, yurttaş olmaktan çıkmakla ve sahip olduğu insan haklarını yitirmekle eş değerdi. Bu dönemde hiçbir devletin yurttaşı olmayan insanlar ortaya çıkmıştı. "Hak-sızların ilk yitirdikleri şey, yurtları oldu; bunun anlamı, içine doğdukları ve dünya yüzünde kendileri için belli ve ayrı bir yer oluşturdukları bütün bir toplumsal dokunun yitirilmesi demektir" (Arendt, 2014b: 298). Arendt için bu sorun tamamen politik bir sorundu. Çünkü bu yurtsuzluk durumunun ne aşırı nüfus artışıyla ne de maddi bir sorunla ilgisi vardı. Arendt, bu yurtsuz bırakılan insanların uğradığı ikinci kaybın, politik bir yönetimin kaybı olarak görür. Çünkü bunun sonucu olarak yurtsuz bırakılan insanlar sadece kendi ülkelerinde değil, bütün ülkelerdeki yasal konumlarını yitirmiş oldu. "Kötü durumda olmalarının nedeni, yasalar karşısında eşit olmamaları değil, onlar için zaten bir yasanın var olmamasıydı" (Arendt, 2014b: 303). Arendt bu konuda şu örneği verir;

"Naziler bile Yahudileri yok etmeye ilkin onları bütün yasal durumlarından (ikinci sınıf yurttaşlık statüsünden) arındırıp ve onları gettolara ve toplama kamplarına kapatarak dünyayla bağlarını kesmek suretiyle yok etmeye başladılar. Gaz odalarını çalıştırmadan önce zemini dikkatlice yoklayarak, hiçbir ülkenin bu insanlara sahip çıkmayacağından emin olduktan sonra harekete geçtiler. Haklardan tamamen yoksunluk durumu, yaşama hakkına meydan okuduktan sonra yaratılmıştır" (Arendt, 2014b: 303).

Sonuç olarak; ülkelerin ve iktidarların hırs, güç ve siyasi istekleri emperyalizmin zemini oluşturdu. Arendt, eğer bu hırs ve istekler olmasaydı her iki dünya savaşının da olmayacağını ve insanların bu şiddete maruz kalmayacağını düşünür. Emperyalizm de diğer totaliter hareketler gibi kaynağını bir egemenlik aracı olarak şiddetten alır. Genişlemek

isteyen totaliter iktidar, şiddet yolu ile başka ülkelerin ve halkların hem maddi zenginliğini hem de yurttaşlık haklarını gasp etmiştir.

Bu bölümde söylenenlerden yola çıkarak; iki dünya savaşı gören ve bu savaşların sonucu olan yıkımlara şahit olan Hannah Arendt, kaynağı antisemitizm ve emperyalizm olan totalitarizmin nedenlerini anlamaya çalışmıştır. Arendt, kapitalizmin gelişimi ile kitle toplumu içinde politikadan soyutlanmış insanların totaliter iktidarların en büyük destekçileri olduğunu söyler. Bu iktidarlara destekleyenlerin, milyonlarca insanın yurttaşlık haklarının daha da ötesinde yaşam haklarının ellerinden alınmasına nasıl sessiz kaldığını anlamaya çalışmıştır. Arendt için milliyetçilik, ırkçılık insanları kültür ya da ırklarına göre bir hiyerarşi kuran hatta yurttaş olmayı bu olgularla özdeşleştiren politik bir sorundur. Ayrıca tüm bu olgular insanın çoğulluk durumu için tehdittir. Çünkü ona göre politika, insanların çoğulluk durumuna karşılık gelir. Avrupa'da özellikle on dokuzuncu yüzyılda gelişen emperyal hareketleri aktarmış bunları burjuva sınıfının ekonomik alandan politik alana dahil olmasıyla açıklamıştır. Denizaşırı emperyal politikalarda bulunmayan ülkeler ise kendi ülkelerinde ırkçılığın yükselmesini tetiklemişlerdir. Bunun sonucunda sadece ırkından dolayı insanlar ölüm odalarına gönderilmiştir. Yaşadığı yüzyılın tüm olumsuz politik koşullarından etkilenen bir düşünür olarak Arendt, bu koşullara rağmen dünyanın başka türlü olabileceğine inanmıştır.

SONUÇ

Arendt, eserlerinde insanı diğer canlılardan ayıran en temel faaliyet olarak eylemi yüceltir. Eylemin tefekkür karşısında gözden düşürülmesine neden olan felsefe geleneğine karşı koyarak, politikanın en üstün faaliyet olduğunu savunur. Çünkü ona göre hayatı anlamlı ve yaşamaya değer kılan tek etkinlik politikadır. Arendt'in politik düşüncesinde eylemek ne kadar önemli ise yaptıklarımız üzerine düşünmekte bir o kadar önemlidir. Onun politik düşüncesinin çıkış noktası olan totalitarizm, düşünmeyen insanın yarattığı bir sonuçtur. Düşünme ve eyleme etkinlikleri olmadan insanın Eichmann gibi otomatikleşen bir nesneye dönüşeceğini savunur.

Arendt'in yurttaşlık anlayışı aktif olarak politika yapan, dünyaya karşı sorumluluk duyan ve bu şekilde özgür olan bireylerin eylemine dayanır. Arendt'in politik düşüncesi kendi yaşamında tanık olduğu olaylar üzerinde şekillenmiştir. O, totaliter yönetimlerde yurttaşların nasıl kitle insanına dönüştüğüne şahit olmuştur. Bu nedenle Arendt'in totalitarizm eleştirisi onun yurttaşlık hakkındaki görüşlerin kaynağını oluşturur. Totaliter yönetime maruz kalmış birey, Arendt'in tanımladığı eylem etkinliğini gerçekleştirmez. Kitle insanı ancak düşünmeden ve sorgulamadan davranışlar sergiler. Bu nedenle Arendt'in eylem ve davranış arasındaki yaptığı ayırım oldukça önemlidir. Eylem içinde mucizeler barındırır, bu mucizeler politikanın seyrini ve tarihin akışını değiştirebilir. Davranış ise belirli kalıplar içerir, kontrol edilebilir ve yönlendirilebilir. Eylem ve politika insanı özgürleştirirken davranış bu durumun tersi olarak insanı tahakküm altına alır. Bu nedenle totaliter yönetimler Arendt'in tanımladığı yurttaşı değil davranış gösteren kitle insanını ister. Arendt'in yurttaşlık düşüncesini eylemeyen, sorgulamayan ve anlama yetisini yitirmiş, apolitik kitle insanı eleştirisi olarak görmek uygundur.

Arendt, yaklaşık yetmiş yıl önce yazdığı *Totalitarizmin Kaynakları* ve *İnsanlık Durumu* isimli kitaplarında yaşadığı apolitik çağın deneyimleri ile yurttaşı ve politikayı yeniden tanımlamak düşüncesindedir. Onun için yurttaş, kamusal alan ve ortak dünyada, kendi gibi özgür insanların refakatinde eyleyen, sorumluk duyan, yaptıklarının üzerine düşünen insandır. Ancak değişen dünya ve politik sistemler, gelişen teknoloji Arendt'in politik düşüncesini olanaklılığını tartışılır hale getirmiştir.

Arendt, Nazi yönetiminden Amerika Birleşik Devletleri'ne kaçmış bir mülteci olarak yurttaş olmanın ve bu dünya üzerinde bir yere ait olmanın önemine dikkat çekmiştir. O, yurtlarından ayrılmak zorunda kalan insanların yaşadığı ikinci kaybın politik bir yönetim kaybı olduğunu söyler. Bu bağlamda Arendt, ulus devletlerin doğuşu ile beraber ortaya çıkan

insan hakları kavramını da eleştirmektedir. Çünkü ulus devletlerin hukuk sistemi kendi yurttaşı dışında diğer insanlara hak sahibi yapmaya yeterli değildir. Tıpkı günümüzde Batı ülkelerinin mülteci almaktan kaçınması gibi. İnsanların doğuştan sahip olduğu haklar onlara başka bir ülkenin yurttaşı olmalarını sağlayamamıştır. Arendt'in bu eleştirisi günümüzde de geçerlidir. Suriye'de yaşanan savaş sonucunda on iki milyon insan başka ülkelere mülteci olarak gitmek zorunda kalmıştır. Bu gerçek Arendt'in tanımladığı yurtsuzluk tanımının halen değişmediğinin göstergesidir.

Arendt, liberal parlamenter sistemi ve temsili demokrasiyi eleştirir. O, yurttaşlık deneyiminin ancak doğrudan katılım ile mümkün olacağı düşüncesindedir. Yurttaşların katılımı ile egemenlik ilişkisinin olmadığı bir sistem önerir. Çünkü ona göre egemenlik ilişkisi totaliter yönetimlere giden yolu hızlandırır. Yurttaşlara tanınan seçim hakkı onların çıkarlarını temsil etmez ve onları ortak dünyanın bir parçası haline getiremez. Arendt kamuoyunu ilgilendiren konularda yurttaşların sorumluluk alması gerektiğini savunur. Çünkü yurttaşlığı haklar, ödevler ve bir ulusal aidiyet biçimi olarak düşünmez. Onun için yurttaş politik yaşamın tek kurucusudur. Bu katılımı sağlamak için de Arendt, konsey sistemini önerir. Çünkü bu sistem ile halk spontane örgütlenebilir, yurttaşlar doğrudan kamusal meselelere katılım sağlayabilir. Arendt'in önerisi tabandan yukarı doğru örgütlenmiş katılımcı bir sistemdir.

Arendt, kendi önerdiği sisteme bazı tarihsel örnekler de sunar. Bunlar; 1871 Paris Komünü; devrim zamanında Fransa'nın her yanına yayılmış halk topluluklarıdır. Yoksullardan oluşan bu gruplar yönetimde katılımcı olma imkanı veren yeni bir sistem kurmayı amaçlamışlardır. 1917 Ekim Devrimi ile ortaya çıkan Sovyetler, 1918 ve 1919 yılında Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'nda yenik düşmesinin ardından askerler ve işçilerin haklarını aramak için oluşturdukları konseyler de başka bir örnektir. 1956 sonbaharında gerçekleşen Macar Devrimi'ne ise Arendt ayrı bir önem verir. Macar Devrimi ile tüm ülkeye yayılan sokak mücadelesi sonucunda doğup gelişmiş konseyler tam da Arendt'in tanımladığı yatay örgütlenme ile tabandan gelişen politik sistemidir. Sanatçıların, üniversite öğrencilerinin, ordu üyelerinin, devlet memurlarının birbirinden tamamen farklı grupların bir araya gelmesiyle oluşan konseylerin ortak hedefi yeni bir siyasi yapı kurmaktır. Ancak Arendt'in örnek olarak sunduğu bu olaylar hedefledikleri amaçlara ulaşamamıştır.

Arendt'in tanımladığı politika ve yurttaşlık düşüncesinin günümüz dünyasına yansımalarını ise Occupy hareketleri gösterebilir. Ancak Occupy hareketleri ve oluşturulan konseyler çok uzun süre varlık sürdürememiştir. Bu hareketler kurumsallaşamamış ve bir partiye dönüşmemiştir. Kurumsallaşması halinde Arendt'in tanımladığı politikadan

uzaklaşması kaçınılmazdır. Çünkü doğal bir şekilde ortaya çıkan bu forum/konseyle bir partiye dönüşüğü anda kendini oluşturan dinamikleri terk etmek zorunda kalacaktır. Bu nedenle Arendt'in savunduğu konsey sistemi ve yurttaşın politikaya aktif katılımı bize kesin sonuçlar sunmamaktadır.

Değişen dünya koşulları, gelişen teknoloji politik kavramların anlamının da değişmesine neden olmuştur. Örneğin Arendt'in tanımladığı ortak dünya ya da kamusal alan kavramlarının anlamı farklılaşmıştır. Dünya nüfusunun hızla arttığı günümüzde insanlar sosyal medya üzerinden özel alanda birbirlerini görmeden, duymadan ve fiziksel olarak bir arada olmadan yani çoğulluk içinde bulunmadan politika yapabilme olanağı sahiptirler.

Bu bağlamda Arendt'in bahsettiği ortak dünyanın günümüzde çok mümkün olmadığı açıktır.

Arendt'in, insanlığın yeniden totalitarizm deneyimi yaşamaması için önerisi *vita activa*'yı hatırlamak ve politik eylemdi. Ancak Trump'ın Amerika Birleşik Devletleri başkanı seçilmesini Arendt'in düşünceleri ile yorumlarsak; onun ve yönetiminin totaliter unsurları içerdiğini görebiliriz. İrkçi söylemleri, yalan üzerine kurulu propagandası, yabancı düşmanlığı gibi politikalarına rağmen seçilmesi yeniden halkların tıpkı Arendt'in yaşadığı çağda olduğu gibi ırkçı, milliyetçi liderleri tercih ettiğini göstermektedir. Son yıllarda sağ popülizmin Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yükselişi Arendt'in önerdiği politikanın çokta mümkün olmadığını kanıttır.

Arendt, tüm bu değişen koşullara rağmen söyledikleri, günümüz politikasına ışık tutmakta ve dünyanın daha güzel bir yer olması için umut vaat etmektedir.

KAYNAKÇA

- Altunok, G. (2007). "Şiddetin Eleştirisi Olarak İktidar: Arendt ve Foucault". *Doğu Batı*, (43):51-74.
- Arendt, H. (2009). *Kötülüğün Sıradanlığı/ Adolf Eichmann Kudüs'te*. (çev. Ö. Çelik), Metis Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2010a). *Geçmişle Gelecek Arasında*. (çev. B. S. Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2010b). *Totalitarizmin Kaynakları/1 Antisemitizm*. (çev. B. S. Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2011a). *İnsanlık Durumu*. (çev. B.S. Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2011b). *Şiddet Üzerine*. (çev. B. Peker), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2012). *Devrim Üzerine*. (çev. O. E. Kara), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2014a). *Totalitarizmin Kaynakları/3 Totalitarizm*. (çev. İ. Serin), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Arendt, H. (2014b). *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*. (çev. B. S. Şener), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles, (2007). *Nikomakhos'a Etik*. (çev. S. Babür), Bilgesu Yayınları, Ankara.
- Berktaş, F. (2012). *Dünyayı Bugünden Sevmek*. Metis Yayınları, İstanbul
- Berktaş, F. (2015). *Tarihin Cinsiyeti*. Metis Yayınları, İstanbul.
- Çiçek, H. (2009). *Şiddete Karşı Söylem*. Bilge Adamlar, Van.
- D'entreves, M. P. (1993). "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı". *Birikim*, (çev. E. Başer) (55).
- Deveci, C. (1998). "Siyasetin Sınırı Olarak Kamusalılık: Arendt'in Kant'tan Çıkarsadıkları". *Doğu Batı*, (5):103-120.
- Duva, Ö. (2010). "Hannah Arendt'te Bir Sorumluluk Meselesi Olarak Sivil İtaatsizlik". *Felsefe Logos*, (39): 53-65.
- Gander, H. (2009). "Dünya, Politika ve Otorite Sorunu". S, Yazıcıoğlu (ed.). *Doğumun Yüzüncü Yılında Hannah Arendt*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 85-107.
- Gökberk, M. (2005). *Felsefe Tarihi*. Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Johnson, P. A. (2013). *Arendt Üzerine*. (çev. D. Saliya), Sentez Yayınları, Bursa.
- Köker, L. (2013). *İki Farklı Siyaset*. Dipnot Yayınları, Ankara.
- Moruzzi, N. C. (2009). *Maskenin Ardından Konuşmak*. (çev. M.Yılmaz), Deki Basım Yayın, Ankara.

- O'Sullivan, N. (1994). "Hannah Arendt Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu". Minogue, K. R, Crespigny, A. (ed.). *Çağdaş Siyaset Felsefecileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 223-247.
- Öztan, G. (2006). "Politik Olana itibarını İade Etme Teşebbüsü: Hannah Arendt Üzerine". *Doğu Batı*, (36):100-111.
- Sertdemir, S. (2009). "Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması". S, Yazıcıoğlu (ed.). *Doğumun Yüzüncü Yılında Hannah Arendt*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 187-220.
- Toker Kılınç, N. (2003). "Hannah Arendt", *Felsefe Ansiklopedisi*, A. Cevizci (Ed). Cilt 1, Etik Yayınları, İstanbul.
- Toker Kılınç, N. (2004). "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk Yurttaş Sorumluluğu". *Felsefe Logos*, (24). İstanbul.
- Toker Kılınç, N. (2012). *Politika ve Sorumluluk*. Birikim Yayınları, İstanbul.
- Tormey, S. (1992). *Totalitarizm*, (çev. A. Yılmaz - O. Akinhay), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Young-Bruehi, E. (2012). *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla*. (çev. A. Selman), İletişim Yayınları, İstanbul.
- Yumul, A. (2004). "Kafka'nın Kehanetleri, Arendt'in Tanıklıkları". *Doğu Batı*, (30):11-22.

Makaleler

- Arendt, H, Coşar, Y. (ed.). (2014). "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk". *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 182-194.
- Arendt, H, Coşar, Y. (ed.). (2014). "Sivil İtaatsizlik". *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 79-121.
- Berktaş, F. (2002). "Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı". S, Öge, Ö, Sözer ve F, Torkinson (ed.). *Metafizik ve Politika Martin Heidegger - Hannah Arendt*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 255-273.
- Turhan, A, (2002). "Felsefe ile Siyaset Arasındaki Kayıp Hakla: Hannah Arendt'in Yargı Kuramı". S, Öge, Ö, Sözer ve F, Torkinson (Ed). *Metafizik ve Politika Martin Heidegger- Hannah Arendt*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 274-291.

ÖZGEÇMİŞ

Adı ve SOYADI : Müge EDE ÇAĞLAYAN
Doğum Yeri – Tarihi : Ankara - 23/02/1982

Eğitim Durumu

Mezun Olduğu Lise : Bandırma Şehit Mehmet Gonenç Lisesi, Balıkesir / Bandırma, 2000
Lisans Diploması : Akdeniz Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü, Antalya, 2005
Yüksek Lisans Diploması : Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ana Bilim Dalı, Antalya, 2017
Tez Konusu : Arendt'in Politik Düşüncesinde Yurttaşlık Kavramı
Yabancı Dil : İngilizce

İş Denevimi

Çalıştığı Kurumlar : Seçkin Yayıncılık A.Ş. / Editör / 2007-2012

E-Posta : edemuge@gmail.com