

T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Zafer YILMAZ

HANNAH ARENDT’TE ÖZEL ALAN-KAMUSAL ALAN AYRIMI

ve

MODERN ÇAĞDA TOPLUMSAL ALAN

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

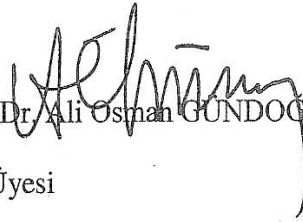
ERZURUM–2007


SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE


Bu çalışma, Felsefe Anabilim Dalının Sistematik Felsefe ve Mantık Bilim Dalında jürimiz tarafından doktora tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Danışman/Jüri Üyesi


Prof. Dr. Ali Osman GUNDOĞAN
Jüri Üyesi


Yrd. Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ
Jüri Üyesi


Yrd. Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR
Jüri Üyesi


Yrd. Doç. Dr. Ali UTKU
Jüri Üyesi

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. 04 / 06 / 2007

Prof. Dr. Vahdettin BAŞCI

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT.....	IV
ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	14
1. HANNAH ARENDT’TE ÖZEL ALAN-KAMUSAL ALAN AYRIMI.....	14
1. 1. Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımının Ortaya Çıkışı	14
1. 2. Özel Alan.....	26
1. 2. 1. Kavramsal çözümleme.....	26
1. 2. 2. Genel özellikleri.....	29
1. 2. 3. Şiddet.....	30
1. 3. Kamusal Alan.....	38
1. 3. 1. Kavramsal çözümleme.....	38
1. 3. 2. Genel özellikleri.....	41
1. 3. 3. Özgürlük.....	45
1. 3. 4. İktidar.....	55
1. 3. 5. Yurttaşlık.....	61
1. 4. Özel Alan-Kamusal Alan Arasındaki İlişki.....	65
İKİNCİ BÖLÜM.....	69
2. MODERN ÇAĞDA TOPLUMSAL ALAN.....	69
2. 1. Modern Çağ.....	69
2. 2. Toplumsal Alan.....	74
2. 2. 1. Emek etkinliği ve <i>Animal Laborans</i> ’ın konumu.....	79
2. 2. 2. İş etkinliği ve <i>Homo Faber</i> ’in konumu.....	88
2. 2. 3. Eylem ve siyasal insanın konumu.....	92
2. 2. 4. Kitle toplumu.....	98
2. 2. 5. Mülkiyet ve mülksüzleş(tir)me.....	100
2. 2. 6. Yabancılaşma.....	104
2. 2. 7. Mahremiyetin doğuşu.....	106
SONUÇ.....	109

KAYNAKÇA.....	114
ÖZGEÇMİŞ.....	122

ÖZET

DOKTORA TEZİ

HAHHAH ARENDT' TE ÖZEL ALAN-KAMUSAL ALAN AYRIMI

ve

MODERN ÇAĞDA TOPLUMSAL ALAN

Zafer YILMAZ

Danışman: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

: 2007, Sayfa: 122

Jüri: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

:Yrd. Doç. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ

:Yrd. Doç. Dr. Abamüslim AKDEMİR

:Yrd. Doç. Dr. Ali UTKU

Bu çalışmada, Hannah Arendt'in özel alan-kamusal alan ayrımı ve modern çağa özgü bir görüngü olarak kabul ettiği toplumsal alana ilişkin görüşleri, kuramsal boyutuyla ele alınmış, çözümleyici bir tutumla incelenmiştir. Arendt'in düşüncesinde özel alan, siyaset öncesi örgütlenme biçimine karşılık gelir; gizlilik, zorunluluk ve baskı ile karakterize edilir. Buna karşılık, kamusal alan, siyasi etkinliklerin gerçekleştirildiği bir görünüm alanı olarak belirir. Bu alanda yer almak özgür olabilmek, dolayısıyla yurttaşlık statüsüne yükselip insani değerlerden faydalanabilmek demektir. Bu yönüyle Arendt, kamusal alanı, insanın kendini gerçekleştirebileceği mükemmel bir alan olarak sunar.

Arendt, özel alan-kamusal alan ayrımının tarihsel olarak oluşumunu, mahiyetini ve yapısal dönüşümünü ortaya koymak için Antik Yunan düşüncesine başvurur ve bu dönemde gördüğü ilkeleri modern çağa uygulayarak, toplumsal alan olarak adlandırdığı yeni bir alandan söz eder. Onun düşüncesinde toplumsal alan, ne özel ne de kamusal nitelikte olan tuhaf, melez bir alandır. Bu alanın doğuşuyla birlikte, Antik Yunan'da kesin çizgilerle ayrılan özel ve kamusal alan arasındaki ayrım bulanıklaşmaya başlamış, özel alan sınırları içerisinde halledilmesi gereken ekonomik meseleler, siyasi bir mesele gibi görülerek kamusal alan sınırları içerisinde çözülmeye çalışılmıştır. Bu durum ise, hem özel alanı hem de kamusal alanı yıkmıştır.

ABSTRACT

PH. D. THESIS

THE DISTINCTION BETWEEN PRIVATE REALM AND PUBLIC REALM IN
HANNAH ARENDT AND SOCIAL REALM IN MODERN AGE

by

Zafer YILMAZ

Supervisor: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

: 2007, Pages: 122

Jury: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

: Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN

: Assist. Prof. Dr. Uğur Köksal ODABAŞ

: Assist. Prof. Dr. Abamüslim AKDEMİR

: Assist. Prof. Dr. Ali UTKU

In this study, Hannah Arendt's distinction between private realm and public realm and her views on social realm which she recognizes as a phenomenon peculiar to Modern Age are handled theoretically and investigated with an analytic approach. Private realm in Arendt's thought corresponds to the type of organization in the pre-politics period and it is characterized by secrecy, obligation and oppression. However, public realm appears to be a field of phenomena where the political activities are realized. Existence in this realm means to be free hence benefiting from the human values by ascending to the statue of citizen. In this way Arendt presents public realm as a perfect one in which the human being can realize himself.

Arendt refers to the thought of Ancient Greece to elicit historical formation, nature and structural transformation of the distinction between private and public realms, and through putting the principles that she recognized in this era into practice to Modern Age she states a new realm which she called social realm. In her thought, social realm is in the quality of neither public nor private realms but a strange and hybrid realm. With the emergence of this realm, the distinction between public and private realms which was distinguished with sharp lines in Ancient Greece started to become obscure, and economic issues which should be solved in the private realm became to be seen as political issues and tried to be solved in the limits of public realm. This situation destroyed both private and public realms.

ÖNSÖZ

Tarihsel kategori olarak ortaya çıkışı Antik çağa dayanan özel alan-kamusal alan kavram çifti, özellikle 1980'lerden sonra dünyadaki değişimlere bağlı olarak, birçok alanda yoğun bir şekilde kullanılmakta, farklı perspektif ve boyutlardan bakılarak değerlendirilmekte, bu çerçevede de anlamı ve kapsamı konusunda farklı yorumlar ortaya çıkmaktadır. Bu yorumlar sonucunda, farklı kamusal alan modellerinden bahsedilmekte ve bu kavramların karşılık geldiği alanların sınırları herkesin kabul edeceği şekilde çizilememektedir. Bu çalışmada, günümüzde önem kazanan bu kavram çiftinin, Hannah Arendt'in (1906–1975) düşüncesinde nasıl çözümlendiği ele alınmış, yapılan tartışmalara Arendt'in kuramsal çerçevesiyle yeni bir bakış açısı sağlayabilmek amaçlanmıştır. Bu konuya yönelmemizde, özel alan-kamusal alan kavram çiftinin güncel tartışmalara sıkça konu olması yanında, yirminci yüzyılın önemli siyaset felsefecilerinden Arendt'in, ülkemizde fazla bilinmemesi ve üzerine yapılan çalışmaların sayısının sınırlı olması da etkili olmuştur.

Çalışmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde; Arendt'in özel alan-kamusal alan ayırımına yaklaşımını bir yere oturtabilmek için, bu kavram çiftinin farklı dillerde hangi anlamlarda kullanıldığını ve ortaya çıkan kamusal alan modellerini genel hatlarıyla ele almaya çalıştık. Birinci bölümde; önce Arendt'in düşüncelerinin tarihsel ve normatif arka planını oluşturan Antik Yunan'daki özel alan-kamusal alan ayırımını, Arendt'in durum tespitleri ve yorumları ışığında ortaya koyduk. Antik Yunan düşüncesinde ortaya çıkan özel alan-kamusal alan ayırımına ilişkin belirlemeler bize, özel ve kamusal kavramlarının Arendt'in düşüncesinde nasıl çözümlendiğine ve özel/kamusal alanın sınırlarının nasıl çizildiğine ilişkin ipuçlarını sağladı. Buradan hareketle, düşünürün özel ve kamusal kavramsallaştırmasını ortaya koyup, bu kavramların gösterdikleri sınırları çizmeye çalıştık ve bu sınırlar içerisinde ele alınan konuları inceledik. Bölüm sonunda, ortaya çıkan argümanlar ışığında, özel ve kamusal alan arasındaki ilişkiyi değerlendirdik. İkinci bölümde; Arendt'in en temel felsefi eseri olan, "*İnsanlık Durumu*"nda ortaya çıkan tezlerden hareketle, modern çağ konusundaki düşüncelerinin genel bir değerlendirmesini yapıp, bu çağa özgü bir alan olarak kabul ettiği toplumsal alanı ve bu alanın ortaya çıkışına sebep olan etkenleri inceledik. Arendt'in çok dağınık ve karmaşık bir şekilde ortaya koyduğu bu etkenler, toplumsal alanın temel özelliklerini verdiği gibi, modern toplumun bir aile olarak

örgütlenme sebeplerini ve nasıl bir toplum olduğunu da ortaya çıkardı. İkinci bölümün sınırlarını göstermek açısından şunu belirtelim ki, Arendt'in yaptığı kavramsal çözümler bir kenara konulursa, bütün eserleri bir modernite eleştirisi olarak okunabilir. Sonuç bölümünde ise; Arendt'in yaptığı özel alan-kamusal alan ayrımının eleştirel bir değerlendirmesini sunmaya çalıştık.

Çalışmamız sırasında, Arendt'in ayrıntılı kavramsal çözümler ışığında felsefi ve siyasi düşüncelerini iç içe geçmiş bir şekilde ele alması ve modern çağı, antik çağın dili ve deneyimi ışığında yorumlaması nedeniyle, bazı güçlüklerle karşılaştık. Bu güçlükleri aşmak ve konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak adına, yeri geldiğinde dipnotlarda ayrıntılı açıklamalar yapmayı uygun bulduk. Çalışmamızda mümkün olduğunca, Arendt'in kendi eserlerinden faydalandık. Birincil kaynakların yanı sıra konuyla ilgili ikincil kaynaklara da başvurduk. Yaptığımız çalışmada görülecek eksikliklerin hoşgörüle karşılanacağını, yapıcı eleştirilerin bundan sonra yapacağımız çalışmalara yol gösterici olacağını umuyoruz.

Konunun tespitinden başlayarak çalışmamızın her aşamasında yakın ilgi ve yardımlarını gördüğüm danışman hocam Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM'a, büyük bir özveride bulunup titiz bir şekilde metni okuyan, eleştiri ve önerileriyle çalışmanın daha iyi hale gelmesini sağlayan, her zaman desteğini hissettiğim Yrd. Doç. Dr. Ali UTKU'ya, diğer hocalarıma ve meslektaşlarıma teşekkür ederim.

KISALTMALAR

a. g. e.	: adı geçen eser
a. g. m.	: adı geçen makale
akt.	: aktaran
b. k. z.	: bakınız
ev.	: Çeviren
der.	: derleyen
ed.	: editör
ph. d.	: doctor of philosophy
s.	: sayfa
ünv.	: üniversite
vol .	: volume
yay. haz.	: yayına hazırlayan

GİRİŞ

‘Kamu/sal’ ve ‘özel’ kavramları, birbiriyle kurdukları ‘ikili karşıtlık’ bağlamında anlam kazanan kavram çiftidir. ‘İkili karşıtlık/lar’ üzerine söylenecek her söz, bir kavramı dışta bırakmadan her ikisini de birlikte değerlendirirse anlam kazanır. Bu anlam kazandırma bir ayrıma dayandığı için de, her zaman kendi içinde bazı güçlükler ve riskler taşır. Çünkü “ayrılar bir konuyu aydınlayabileceği gibi karanlığa da gömebilir. Ayrıca ayrımlar, belli düşünürlerin fikirlerinin doğru tasnif edilmesinin nasıl olması gerektiğiyle ilgili eleştirilere de her zaman açıktır.”¹ Konu, özel ve kamusal kavramları olunca, eleştirilerin ve yorumların sayısı da artar. Nitekim özel ve kamusal kavramları yukarıda ifade ettiğimiz ‘ikili karşıt’ kavramlar olmaları yanında, kullanıldıkları tarihsel dönem ve dile göre anlam kazanan, farklı perspektif ve boyutlardan bakılarak değerlendirilen kavram çiftidir. Bütün bu durumlara bağlı olarak, özel ve kamusal kavramlarının herkesin üzerinde uzlaşabileceği kesin tanımları yapılamamakta ve yapılan tanımlara bağlı olarak da birden çok kamusal alan modelinden bahsedilmektedir. Bu tespitler ışığında, çalışma konumuzu oluşturan Arendt’in özel alan-kamusal alan ayrımına yaklaşımını bir yere oturtabilmek adına, bu kavramların farklı dillerde hangi anlamlarda kullanıldığına ve ortaya çıkan modellere genel hatlarıyla da olsa bakmak gerekmektedir.

Tarihsel kategori olarak ortaya çıkışı Antik çağa dayanan özel ve kamu/sal kavramlarının* Batı dillerinde belirgin bir şekilde kullanımı, on beşinci yüzyılın ikinci yarısına denk gelir. ‘Kamu’ (*public*) kelimesi İngilizce’de ilk defa, 1470 yılında Malory tarafından, ‘toplumun ortak çıkarını’ ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kullanımından yaklaşık yetmiş yıl sonra, ‘kamu’ kelimesine ‘genel gözleme açık ve ortada olan’ şeklinde yeni bir anlam daha eklenmiştir. ‘Özel’ (*private*) kelimesinin ise İngilizce’de, 1540’lı yıllarda, üst düzey devlet görevlilerini halkın geri kalanından ayırt etmek için, ‘ayrıcalıklı’ kişi anlamına gelecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. On yedinci yüzyıl sonlarına gelindiğinde ‘kamu/sal’ kavramına, ‘herkesin denetimine açık olan’, ‘özel’ kavramına da, ‘kişinin ailesi ve arkadaşları ile sınırlanan saklanmış bir yaşam bölgesi’

¹ Seyla Benhabib, “Kamu Alanı Modelleri”, çev. Doğan Şahiner, *Cogito*, sayı. 8, İstanbul, Yaz 1996, s. 238.

* Özel alan-kamusal alan ayrımının tarihsel olarak ortaya çıkışı Antik Yunan düşüncesine dayanır. Antik Yunan Arendt’in düşüncelerinin tarihsel ve normatif arka planını oluşturduğundan, bu döneme ilişkin açıklamalar birinci bölüm içerisinde ayrı başlık altında değerlendirilmiştir.

şeklinde anlam yüklenmiştir. Fransızca’da kullanımı on yedinci yüzyıl ortalarına denk gelen ‘kamu’ (*le public*) kavramı, tiyatro izleyicilerinin oluşturduğu topluluğu ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kullanımının yanında *le public*, Rönesans döneminde yaygın olarak ortak çıkarı, siyasal topluluğu ifade etmiş ve giderek sosyalliğin özel bir bölgesi haline gelmiştir. Almanca’da ‘kamu’ (*öffen*) kavramı, daha eski olan ‘kamusal’ sıfatından, on sekizinci yüzyılda *publicite* ve *publicity* ile benzerlik kurularak türetilmiştir. Buna göre ‘kamu’, özgül olarak, aynı dönemde mal mübadelesinin ve toplumsal emeğin alanı olarak, kendi yasalarına göre kurumlaşan ‘burjuva toplumuna’ ait bir kavram olarak görülmüştür.²

Batıda, ‘kamu/sal’ olanın kimleri içerdiği ve ‘kamuya’ çıkıldığında çıkılan yerin neresi olduğu konusu, on sekizinci yüzyıl başlarında netlik kazanmaya başlamış ve ‘kamu/sal’ kavramı modern anlamını kazanmıştır.* Buna göre ‘kamu/sal’ kavramı, yalnızca aile ve yakın arkadaş kesimlerinden farklı konumu olan bir toplumsal yaşam bölgesi değil, görece çok çeşitli insanları içine alan, tanıdıkların ve yabancıların oluşturduğu ‘kamusal alan’ anlamına da gelmiştir.³ ‘Kamu/sal’ kavramına göre tanımlanabilecek ‘özel’in ise, aile ve yakın arkadaş ilişkilerini içine alan, doğal birardalık tarzı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır.

Modern içeriğiyle doğuşu, on sekizinci yüzyıl Batı düşüncesine dayanan, ‘özel’ ve ‘kamusal’ kavram çifti Türkçe’de birçok terime başvurularak tanımlanmaktadır.**

² Richart Sennett, *Kamusal İnsanın Çöküşü*, çev. S. Durak-A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002, s. 32. Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora-M. Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 90-91.

* Habermas, ‘kamusal alan’ ‘özel alan’ ayrımının Antik Yunan’da ortaya çıktığını ve ortaçağ boyunca, kamusal-özel kategorileri ile kamunun, Roma hukukunun tanımları çerçevesinde *res publica* (cumhuriyet) olarak geliştirildiğini vurgular. Ona göre bu kategorilerin, hukuk tekniği bakımından yeniden etkili bir uygulaması ise, modern devletin ve ondan ayrılan burjuva toplumunun oluşumuyla gerçekleşmiştir (Bkz., Jürgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 61). Burjuva toplumunda özel alan, burjuvanın hem ekonomik ilişkilerini hem de aile ve yakın ilişkilerini kapsayan ve böylece mülk sahibi ve insan olarak ikili rollerini özdeşleştiren bir alan olarak belirmektedir. Bu yapı içerisinde pazar alanı özel alan; özel alanın çekirdeği olan aile ise, mahremiyet alanıdır. Özel alanın iç avlusu durumunda olan aile, ahlâki ve kültürel gelişmenin alanıdır. Bu alanda bireyin iç dünyası, gönüllülük, dışsal çıkarlardan özgürleşmeyi temel alan insanîyet kavramıyla birleşir. Öznellik alanı olarak beliren bu alan, kamusal toplulukla da ilişkilidir. Mahrem alanda geliştirilen ifadeler edebi biçimlerde dolaylanarak, akran ve ahabaplardan oluşan bir kamusal topluluk içinde yayılır. Burjuva toplumunda mahrem/özel alan, ahlâk, kültür, sevgi ve sığınmanın alanı olarak ortaya çıkarken, kamusal alan, sorumluluk, saygı, adalet, akıl ve formel eşitliğin, yasanın alanı olarak kurgulanır. Bu anlayışa göre de liberal devlet, özel ihtiyaçlara ve yaşam farklılıklarına karşı nötr kalarak, özel alanın özerkliğini garantilemek üzere gerekli biçimsel sorumlulukları yerine getirmekle yükümlüdür. Bkz., Meral Özbek, “Kamusal Alanın Sınırları”, *Kamusal Alan* içinde, ed. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 48-50.

³ Sennett, *a. g. e.*, s. 33.

** Diller arası çeviri söz konusu olduğunda, bir dilde özel ve kamusal kavramlarına yüklenen anlamın başka bir dilde kullanılan kavramlarla tam karşılanamayabileceğini belirtmek gerekir. Çünkü bazı dillerde özel ve kamusal

Sözlüklerde ‘kamu/sal’; bütün, cümle, hepsi, herkes, amme, bir ülke halkının tamamı,⁴ ‘özel’ ise; yalnız bir kişiye, bir şeye ait veya ilişkin olan; hususi, zati; devlete değil, kişiye ait olan, resmî karşıtı şeklinde tanımlanmaktadır.⁵ Türkçe sözlüklerde ‘kamu/sal’ kavramı, birçok terime başvuru olarak tanımlansa da, kamusal ilkesi olarak görülen ‘aleniyet’in, dilimizi ve genel siyasi kültürümüzü derinden etkileyerek tam olarak toplumsal geçerlilik kazandığı söylenemez. Günlük dilde ‘umumi’ teriminin daha çok resmi organlar tarafından, herkese açık olan mekânları beyan etmek için kullanıldığı ya da ‘ayıp’, ‘yasak’ terimleriyle birleştirilerek anlam kazandırıldığı görülmektedir. Günlük konuşmalarda ‘kamu’ dendiğinde ilk akla gelen devlettir. Devlete ait olan ya da devlet kontrolünde yürütülen resmi bir alan kastedilir. Oysa kamusal alan, her şeyden önce toplumsal yaşamımızda kamuoyunun içinde oluştuğı alandır. Eğer ‘kamu/sal’ kavramı sadece ve öncelikle devlet aygıtı ve erki için kullanılır ve toplum da bu anlamda ‘özel’ sayılırsa, halkın hâlâ teba olduğu mutlakiyet dönemindeki kullanımının ötesine geçilmemiş olur. Çünkü modern toplumda demokratik meşruiyet ilkesi olarak ‘kamu/sallık’, devlet aygıtları ve onların icraatları için örgütlenme ilkesi olarak gelişmiştir. Demokratik ilke olarak kamusal alan, yurttaşların ortak meselelerini, eşit ve özgür katılımı (söz, irade ve eylemle) halletmeye çalıştığı yerdir. Bu nedenle bir toplumda varolan kamusal alanın genişliğini ve sınırlarını; düşünce, ifade, bilgiye erişme, tartışma, toplanma, örgütlenme ve tanınma özgürlüklerinin gelişmişliği ve ayırt etmeksizin herkesi kapsayıcılığı (eşitlik, çokluk ve farklılık) belirler. Dolayısıyla ‘kamusal alan’ kavramını dilimize yerleştirmek için, öncelikle siyasal kamusal alanın,*

alan kavramlarının içerdiği anlamlar tek kelime ile karşılanırken, bazı dillerde bu anlam birden fazla kelime ile verilebilmektedir. Örneğin, Almanca’da kullanılan *öffentlichkeit* (kamusal alan) kelimesi, İngilizce’de birden fazla kavramla karşılanabilmekte; *public* (kamu), *public site*, *arena* (kamusal mekân/yer), *publicity* (kamusalılık/tanıtım), *public opinion* (kamuoyu) gibi. Türkçe çeviri açısından da İngilizce’dekine benzer bir güçlükten söz edilebilir. *Öffentlichkeit* ya da *public sphere/public realm* karşılığı olarak kamusal alan kavramını kullandığımız gibi, gündelik dilde alan kavramı yerine mekân, yer, uzam gibi kavramları da kullanabiliyoruz. Oysa kamusal alan kavramsallaştırması, mekânsal olanın her zaman toplumsal olarak üretilmiş olduğunu ifade eder. Bkz., Özbek, *a. g. m.*, s. 41.

⁴ D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Rehber Yayınları, Ankara, 1992, s. 581.

⁵ *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1988, s. 1147.

* ‘Kamusal alan’ (kamusal) ile ‘sivil toplum’ (toplumsal) birbirleriyle ilişkili, ama ayrı kategoriler olmasına rağmen, ülkemizde zaman zaman siyasal kamusal alanı kastederken sivil toplum kavramının kullanıldığı, bunun da sivil toplum örgütlerine indirgendiği görülmektedir. (Bkz., Özbek, *a. g. m.*, s. 33) Oysa sivil toplum, devletten farklı, fakat ne özel ne de kamusal, ya da belki her ikisi birden olan, yalnızca ailenin özel alanından ve devletin kamu alanından ayrı bir dizi toplumsal etkileşimi kapsamakla kalmayan, fakat daha özgül olarak ayırt edici bir ekonomik ilişkiler ağını, pazar alanını, üretim, dağıtım, değişim alanını da içeren ayrı bir insan ilişkileri ve etkinlik alanını temsil eder. (Özbek, *a. g. m.*, s. 27) Sivil toplum kavramının tarihsel süreç içerisinde kullanımı ve edindiğı farklı anlamlar için bkz., Yasin Aktay, “Sivil Toplum ve Sıkıntıları: Oryantalizm, Şiddet, Vesaire...”, *Sivil Toplum: Farklı Bakışlar* içinde, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 9-28.

tarihsel ve normatif olarak, devlet aygıtında yoğunlaşmış keyfi ve baskıcı iktidarı eleştirel olarak denetleyen ve dönüştüren demokratik muhalefetin alanı olarak da anlaşılması gerekir.⁶

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız genel tanımların ötesinde, ‘kamu/sal’ ve ‘özel’ kavramlarının, insanların dünya görüşlerine, siyasi tercihlerine göre şekil aldığı, ya da sahip oldukları özelliklerden bazılarının öne çıkarılarak tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir. Örneğin, söylemsel (*discursive*) kamusal alan perspektifi içinden düşünen Habermas’ın geliştirdiği kamusal alan kavramının tanımında, ‘kamusal alan’ ‘kamu’ ile özdeşleştirilmeden,^{*} herkese ‘açık’ olma özelliği merkeze konularak, insanların katılımıyla somutlaşan bir kuruma işaret etmektedir. Ona göre; “kamusal alanın en önemli niteliği, tüm vatandaşlara açık olmasıdır. Kamusal alanın bir bölümü, özel vatandaşların birbirleriyle bir kamu organı yarattıkları her türlü iletişim sayesinde yaratılır. Buna göre, kamusal alan içinde bireyler ne özel alanın üyeleri olan işadami/işkadını ya da profesyoneller gibi, ne de devlet bürokrasisinin yasal yaptırımlarına maruz kalan anayasal düzenin üyeleri gibi davranabilirler. Vatandaş olarak tanımladığımız bireylerin ancak ve ancak toplumsal çevrelerinde herhangi bir sınırlama olmaksızın –diğer bir deyişle, kendi düşüncelerini özgürce açıklayıp yayımlama hakkı ve özerk grup örgütlenmeleri kurma hakkının garantisi altında– hemen herkesi ilgilendiren sorunlar hakkında birbirleriyle etkileşimde bulunabildiklerinde bir kamusal alan olarak davranabilmeleri kuşkusuz olası.”⁷ Bu kavramsal çerçeve doğrultusunda kamusal alan, yurttaşların ortak meseleleri hakkında müzakere buldukları bir alan olarak kabul edilir. Bu alan kavramsal olarak devletten ayrı olan, ilke olarak da devlete karşı eleştirel söylemlerin üretildiği ve dolaştığı bir alandır. Habermas’ın ortaya koyduğu anlamıyla kamusal alan, aynı zamanda resmi-ekonomiden de kavramsal olarak ayrı; pazar ilişkilerinin değil, söylemsel ilişkilerin alanı; satın alma ve satmak yerine, tartışma ve müzakere için bir sahne durumundadır. Bu bağlamda Habermas’ın yaptığı kamusal alan kavramsallaştırması, demokratik kuram için gerekli

⁶ Özbek, *a. g. m.*, s. 31–32.

^{*} ‘Kamu’, daha çok, bir araya gelerek kurgulayan bireylere tekabül ederken, ‘kamusal alan’ kavramı, insanların katılımıyla somutlaşan bir kurumu tanımlamak için kullanılır. Ayrıca, ‘kamusal alan’ basit biçimde ‘kalabalık’ olarak da tanımlanamaz. Bkz., Jürgen Habermas, “Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale”, çev. Nuran Erol, *Birikim*, sayı. 70, İstanbul, Şubat 1995, s. 62.

⁷ *A. g. m.*, s. 62.

olan ayrımları, yani devlet aygıtları, ekonomik pazarlar ve demokratik birlikler arasındaki ayrımları göz önünde tutmada önemli görülür.⁸

Habermas, yaptığı kamusal alan kavramsallaştırmasında herkese açık olma, topluma karşı sorumluluk, özel ve ortak çıkar gibi noktaları öne çıkarır ve bu alan içinde otoritenin rasyonel ve meşru biçimde oluşturulması gerektiği düşüncesini savunur. Bu düşünce alt-öteki grupların, otoritenin söylemlerine karşı çıktığı, onları değiştirdiği ya da yıktığı düşüncesiyle daha geniş kamusal alana taşınmaları gerektiği anlayışını içinde barındırır. Habermas'ın birlik ve tekillik iddiası taşıyan bu düşüncesine karşılık Geoff Eley, 'kamusal alan'ı (tabakalı toplumlarda), birbirinden farklı kamular arasında kültürel ve ideolojik mücadelenin ya da anlaşmak için müzakerenin gerçekleştiği yapılanmış ortam olarak düşünmek gerektiğini ifade eder.⁹

Kamusal-özel ayrımına ilişkin herkesin üzerinde anlaşabileceği temel kriterler olmasa da Jeff Weintraub, yine de, en genel düzeyde, kamusal ve özel arasında kurulan ayrımın farklı biçimlerinin altında yatan ve analitik olarak birbirinden oldukça ayrı olan iki temel kriter saptanabileceğini söyler. Birinci kriter, 'görünürlük'tür. Bu kriter, gizlenmiş ya da kendi içine çekilmiş olan ile açık olan, ortaya çıkarılmış ya da erişilebilir olanı birbirinden ayırt eder. İkinci kriter ise, 'kollektiflik'tir. Bu kriter de, bireysel olan ya da bireye ilişkin olan ile kolektif olan ya da topluluğun ortak yararını etkileyeni birbirinden ayırt eder. İkinci kriter, belirli bir sosyal kolektifliğin parçası (özel) ile bütünü (genel) arasındaki ilişki biçimini de içine alabilir. Weintraub'a göre bu kriterler, kamusal/özel ayrımına ilişkin farklı söylemler altında içiçe geçebilir, her biri farklı biçimlerde ve boyutlarda ele alınabilir ve birlikte kullanımları da birden fazla biçime sahip olabilir. Weintraub ayrıca, 'kamusal' ve 'siyasal' nosyonlarının da zorunlu bir bağa sahip olmadığını, siyasetle doğrudan ilişkisi olmayan çeşitli kamusal-özel ayrımı kullanımlarının bulunduğunu ifade eder.¹⁰

⁸ Nancy Frazer, "Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı," çev. M. Özbek-C. Balcı, *Kamusal Alan* içinde, ed. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 104-105.

⁹ Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century," *Habermas and the Public Sphere*, içinde der., Craig Calhoun, Cambridge MA: MIT Press, 1991. Akt., Frazer, *a. g. m.*, s. 119.

¹⁰ Jeff Weintraub, "The Theory and Politics of Public/Private Distinction", *Public and Private in Thought and Practice* içinde, eds. J. Weintraub-K. Kumar, The University of Chicago Press, Chicago, 1997, s. 4. Özbek, *a. g. m.*, s. 44.

Weintraub, ortaya çıkan görüşler ışığında toplumsal ve siyasi analizde kamusal ve özelin birbirinden ayrıştırılmasının temel yollarını dört model altında toplar. Birincisi, ‘Liberal ekonomist’ modelidir. Bu modelde kamusal-özel arasındaki ayrım, devlet idaresi ve pazar ekonomisi dikkate alınarak çizilmeye çalışılır. Liberal ekonomist model çerçevesinde yapılan ayrımın, günümüzde geçerli olan kamusal siyasi analizlerde ve gündelik hayattaki hukuki ve siyasi tartışmalarda en yaygın kullanıma sahip olduğu görülmektedir. İkincisi, kökleri antik çağ Yunan ‘polis’i ve Roma kent cumhuriyetine götürülen ‘Cumhuriyetçi Erdem’ modelidir. Bu modele göre kamusal alan, hem devlet idaresi hem de pazar ekonomisi alanlarından analitik biçimde ayrılan siyasi topluluk ve yurttaşlık alanıdır. Özel alan ise, ailenin (yakın ilişkilerin) alanı ve ekonominin alanı olarak tanımlanır. Liberal modelde, siyasi olan kamu otoritesi, yani devlet idaresidir. Cumhuriyetçi modelde ise siyaset, tartışma, müzakere, kolektif karar alma ve birlikte eylemde bulunma, yani yurttaşların kolektif özyönetimi anlamına gelir. Bu bağlamda kamusal alan siyasetin yapıldığı yerdir. Dolayısıyla kamusal olmayan alanlar da, siyaset dışı alanlar sayılır. Üçüncüsü, Devlet ya da yurttaşlık ve katılımın alanını değil de, toplumsal gerçekliğin oluşturucu bir boyutu olan geniş ve planlanmamış sosyal etkileşim alanını ele alan ‘sosyallik’ modelidir.* Bu modelde ‘kamusal’, sosyallik içindeki kamusal yaşamın alanına, ‘özel’ ise, mahremiyetin alanına karşılık gelir. Daha çok sosyal tarih, kültürel antropoloji ve kısmen de sosyolojide geçerli olan bu modelde, genel olarak kamusal (kentsel) mekânlardaki akışkan, değişken, çoğul ve zengin bir sosyallik içeren yaşam; gündelik yaşamdaki sosyal bağları ve etkileşimi mümkün kılan kültürel ve dramatik uylaşımlar incelenir. Dördüncüsü ise, özel-mahrem alan olarak aile (hane) ile pazar ekonomisi ve siyasi etkinlik alanı arasında bir çizgi çeken, kamusal alanı evin dışı olarak kabul eden, ‘feminist’ modelidir. Kendi içinde çeşitli varyasyonlara sahip olan bu modelde, kamusal-özel ayrımı cinsiyet ayrımı üzerine temellendirilmeye çalışılır.¹¹ Feministlere göre, kamusal ile özel alanlar arasında ayrım yapma tarzı, kadınları ve tipik olarak kadınlara ait görülen ev işleri, çocuk bakımı, hasta ve yaşlıların

* ‘Sosyallik’ modeli içine, Philippe Aries, Johan Huizinga, Norbert Elias gibi sosyal tarihçilerin, Nataile Davis gibi gündelik hayat ritüelleri ve popüler kültürü inceleyen antropologların ve Richard Sennett’in 18. yüzyıla ait burjuva kamusal tarzının 19. yüzyıl başından itibaren nasıl düşüşe geçtiğini anlatan ‘Kamusal İnsanın Çöküşü’ adlı çalışması dahil edilir. “Sennett’in tiyatro imgesi üzerine kurulu olan kamusal model, modern kentsel toplumun kamusal mekânlarındaki sembolik gösteriyi ve medeni/kentli bireyin kendini ifade ve temsil etme tarzını temel alır.” Bkz., Özbek, *a. g. m.*, s. 45.

¹¹ Weintraub, *a. g. m.*, s. 7. Ayrıca Weintraub’un modelleştirmesine ilişkin yorumlar için bkz., Özbek, *a. g. m.*, s. 44–46. Jose Casanova, “Private and Public Religions”, *Social Research*, vol. 59, no. 1, Spring, 1992, s. 20–21.

bakımı gibi etkinlikleri ‘özel’ alana hapsedip, bunları liberal devletin kamu gündeminin dışında tutmuş; bu konular çoğu zaman iyi yaşamayla, değerlerle ve genelleştirilemeyecek çıkarlarla ilgili görülmüştür.¹² Bu açıdan feministler, geleneksel düşüncede kamusal/özel alan ayrımını, kadınlara yönelik, sömürü, baskı gibi tavırları meşrulaştırma çabasının bir sonucu olarak görürler. Ancak yine de bu kavramların tartışmaya açılması feministlerce, kadınların haklarını gündeme getirme ve cinsiyete bağlı ayrımcılığı ortadan kaldırma bakımından önemli kabul edilir.

Feminist-söylemsel kamusal alan perspektifi içinden düşünen Seyla Benhabib ise, kamusal alan kavramını, kültürel (edebi, sanatsal ve bilimsel) anlam boyutunu içermeden normatif politika kuramıyla sınırlı olarak ele almakta ve batı siyasi düşüncesinde üç ana akıma karşılık gelen üç farklı kamusal alan modeli ayrımı yapmakta;¹³ yaptığı bu ayrımları Arendt, liberal gelenek ve Habermas’ın düşüncelerine dayandırmaktadır. Birincisi, cumhuriyeti ve sivil yaşamı erdeme dayandıran ‘*agonistik*’ (yarışmacı) kamu alanı anlayışıdır. *Agonistik* görüşe göre kamu alanı, ahlâki ve siyasi büyüklüğün, kahramanlığın ve seçkinliğin açığa çıktığı, sergilendiği ve başkalarıyla paylaşıldığı görünüm alanıdır. İnsanların tanınmak, üstün olmak ve itibar görmek için birbiriyle rekabet ettiği, insani olan her şeyin boşuna ve geçici olmaması için güvence aradığı yerdir. *Agonistik* boyut, akranlar arasında öne çıkma mücadelesinin, ahlaki ve siyasi homojenliğin bulunduğu ve anonimliğin söz konusu olmadığı koşullarda gerçekleşebilir. İkincisi, Kant’tan başlayarak adil ve istikrarlı kamu düzenini politik düşüncelerinin merkezine yerleştiren, John Rawls’ın üzerinde durduğu ‘kamusal akıl’ ve ‘adalet’* kavramları ekseninde tartışılan, liberallerin görüşünü tanımlamak için kullanılan ‘*legalistik*’ (yasalcı) kamu alanı modelidir. Liberalizm, belli türden iletişim kısıtlamalarına dayanan bir siyasi kamu diyalogu kültürü olarak görülür. Bu anlayışa bağlı olarak liberalizm, iktidar üzerine konuşmanın ve onu kamuoyu önünde gerçekleştirmenin bir yoludur. Kurumların uyguladığı adaletin kamuoyunun gözü

¹² Benhabib, “Kamu Alanı Modelleri”, s. 253.

¹³ Özbek, *a. g. m.*, s. 46.

* John Rawls’ın geliştirdiği ‘kamusal akıl’ ve ‘adalet’ kavramları konusunda bkz., John Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, çev. Gül Evrin, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006. John Rawls, *Siyasal Liberalizm*, çev. M. Fevzi Bilgin, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007, John Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, New York, 1999. Ayrıca Rawls’ın kamusal alan konusundaki görüşleri için bkz., Aydın Müftüoğlu, “Liberal Kamusal Alan Tanımına Yeni Bir Bakış: Rawls’ın Uzlaşmacı Liberal Kültürü”, *Sivil Bir Kamusal Alan* içinde, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 47-69.

önünde olması, insanların araştırmasına, incelemesine ve üzerinde düşünmesine açık olması fikri, temel bir önem taşır. Liberalizmin, iktidarın meşru olmasını talep etmesi ve kurumların uyguladığı adaletin denetimini kamuya açık bir süreç olarak görmesi, onun merkezi ilkelerinden biridir ve kaynağını toplumsal sözleşme kuramlarındaki uzlaşmanın siyasi önceliği anlayışında bulur. Bu bağlamda liberal kamu alanı anlayışı, kamu diyaloguna dayanır. Üçüncüsü, cumhuriyetçi ve liberal modellerle ortak yanları olsa da onlardan farklılaşan yanlarıyla ayrı bir model olarak beliren, geç dönem kapitalist toplumların demokratik-sosyalist bir yeniden yapılanışını öngören Habermas'ın söylemsel (*discursive*) kamu alanı modelidir. Bu görüşte kamu alanı, *agonistik* bir şekilde, siyasi seçkinler arasındaki itibar kazanma ve adını sonraki nesillere bırakma mücadelesinin alanı olarak değil, demokratik bir şekilde, genel toplumsal normlardan ve kollektif siyasi kararlardan etkilenenlere bu norm ve kararların oluşturulmasında, değiştirilmesinde ve benimsenmesinde söz hakkı tanıyacak prosedürlerin oluşturulması olarak anlaşılır. Bu kamu alanı anlayışı, liberal anlayıştan farklıdır. Habermas ve liberal düşünürler demokratik toplumlarda meşruiyetin ancak kamu diyalogunun sonucu olabileceğine inansalar da, Habermas'ın modelinde bu diyalog, nötrlük kısıtlamasına tabi olmayıp pratik söylem fikrinin temsil ettiği kriterlere göre değerlendirilir. Genel toplumsal ve siyasi eylem normlarından etkilenenler, bunların geçerliliğini değerlendirmek üzere pratik bir söyleme katıldıkları her zaman ve her yerde, kamu alanı ortaya çıkar. Gerçekte, normların geçerliliği üstüne genel tartışmaların sayısı kadar kamu alanı olabilir. Bu üç model arasındaki farkları dikkate alan Benhabib, ilk ikisinin ileri kapitalist ve Sovyet tarzı diye anılan toplumlarda siyasi söylem ve meşruiyet sorunlarının çözümünde çok yararlı olmadığını; Habermas'ın modelinin gücünün ise, ileri kapitalist toplumlarda demokratik meşruiyet sorunlarına merkezi bir yer vermesinden ileri geldiğini söyler.¹⁴

Benhabib, siyasi düşünce geleneğinde özel alanın ise, birbirinden ayrı üç boyut içerdiğini ifade eder. Birincisi ve hepsinden önemlisi, 'ahlâki ve dini vicdanın alanı' olarak anlaşılmış olmasıdır. Benhabib'e göre, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ülkelerinde, kilise ile devletin birbirinden ayrılmasının ve modern felsefeyle bilimdeki gelişmelerin bir sonucu olarak, yaşamın anlamı, en yüksek iyi, yaşamımızı uydurmamız gereken en bağlayıcı ilkeler gibi inançla ilgili konular, akılla halledilemeyecek ve

¹⁴ Benhabib, "Kamu Alanı Modelleri", s. 238–253.

bireylerin kendi vicdanlarına ve dünya görüşlerine göre kendilerinin karar vermesi gereken konular olarak görülmeye başlandı. Bu değişimle birlikte, iyi yaşam ve inançla ilgili konular, herkesi bağlayıcı bir şekilde değil, bireylerin kendi vicdan ve dünya görüşleriyle ilgili konular olarak görülmüştür. İkincisi, batıda modernitenin yükselmesine bağlı olarak ortaya çıkan ekonomik özgürlüklerle ilişkilidir. Benhabib'e göre, ekonominin toplumsallaşmasıyla birlikte, yani ev işleriyle sınırlı geçim ekonomilerinin ortadan kalkması ve daha sonra ulusal pazarların ortaya çıkmasına paralel olarak, ekonomik pazarların 'özelliğini' kuran bir gelişme gözlenmiştir. Bu bağlamda özel, her şeyden önce, serbest meta dolaşımına ve özellikle de serbest emek gücü pazarına devletin müdahale etmemesi anlamına gelmiştir. 'Özel'in üçüncü anlamı, kişisel alanla ilgilidir. Yani, ev işlerinin; günlük gereksinimleri karşılamanın; cinsellik ve üremenin; hasta, yaşlı ve çocuk bakımının alanıdır.¹⁵

Yukarıda genel hatlarıyla özetlediğimiz kamusal alan-özel alan tanımları ve ortaya çıkan kamusal alan modellerine baktığımızda, onları birbirinden ayıran temel kriterlerin siyasi ve felsefi eğilimlere göre belirlendiği; toplumsal yaşamın farklı etkinlik alanlarını ayırt etmek için betimsel ve/ya da normatif biçimlerde kullanıldığı dikkati çekmektedir.* Çalışma konumuzu oluşturan Arendt'in ise, temelleri Antik Çağ Yunan kent devletlerine dayanan, Benhabib'in *agonistik* (yarışmacı) model dediği, Weintraub'un sınıflamasında 'Cumhuriyetçi Erdem' modeline karşılık gelen bir anlayış içerisinde yer aldığı görülmektedir. Bu anlayışta, kamusal alan siyasi etkinliklerin, özel alan ise insan yaşamına yönelik zorunlu ihtiyaçların giderildiği bir alan olarak kabul edilir ve insan olmak, kamusal alanda yer alabilmeye eşdeğer görülür.

Arendt'in düşüncesinde önemli bir tema olarak beliren, kamusal alan-özel alan ayrımı, insan problemiyle doğrudan ilgilidir.** Ona göre insan, kendini özel alandan

¹⁵ A. g. m., s. 254.

* Kamusal alanın üretimle ilişkisini kurarak proleter kamusal alan modeli geliştiren Oskar Negt ve Alexander Kluge'ye göre, kamusal alan kavramının geçerlilikte olan yorumlarında insanı çarpan şey, bir yığın fenomeni bir araya getirmeye çalışmaları, ama yaşamın en önemli iki alanını dışlamalarıdır. Bunlar endüstriyel aygıtın tümü ile ailedeki toplumsallaşmadır... (Bkz., Oskar Negt ve Alexander Kluge, "Kamusal Alan ve Tecrübe Giriş", çev. Meral Özbek, *Kamusal Alan* içinde, ed. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 136). Bu noktada, Avrupa kültürüne bağlı olarak ortaya çıkan kamusal-özel alan oluşumlarının ülkemize ne derece aktarılabileceğinin de ayrı bir tartışma konusunu olabileceğini belirtmek gerekir.

** Arendt insan olmanın ne anlama geldiğini tartışırken, metafizik ya da teolojik yaklaşım geliştirmekten kaçınmış ve insan doğası sorununu, insanın yapıp etmelerine bakarak çözmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Arendt, insan doğasını bilmeye yönelik sorunun (yani beni, kendim için yapan sorunun) gerek bireysel psikolojik anlamda, gerekse genel felsefi anlamda cevaplanamaz görüldüğünü ifade eder. Ona göre insan, çevresindeki her şeyi bilmeye, belirlemeye ve doğal özlerini tanımlamaya gücü yetse de aynı şeyi kendisi için yapamaz. Bunu yapmaya

ayrışmış bir kamusal alan içinde ortaya koyar ve çevresine kim olduğunu duyurur. Zira Arendt, insanın ayırt edici özelliği olarak, düşünebilmesini, akla sahip olmasını değil, iletişim içinde olmasını, diğer insanlarla birlikteyken kendi gerçekliğini kavrayabilen bir varlık olmasını gösterir. İnsanın düşünme yeteneğini geliştiren de diğer insanların varlığı, yani insani çoğulluk durumudur. Çoğulluk durumunda insanlar, birbirinden farklılaşırlar ve farklı oldukları için konuşma ve diyaloga girme ihtiyacı duyarlar.¹⁶ Böyle bir ortamda insanlar eşitlik ve farklılıklarının farkına varır, benzersiz kişisel kimliklerini ortaya koyarlar. Dolayısıyla Arendt'in düşüncesinde de başkalarıyla bir arada yaşamak insanın en temel varoluş koşulu olarak ortaya çıkar ve bu da kamusal alanda yer almakla edinilir.

Başkalarının varlığı, aynı zamanda insanların siyasi örgütlenme biçimi altında yaşamalarının en temel koşuludur. Bu açıdan Arendt, özel alan-kamusal alan ayrımına başvurarak siyasetin ve siyasi olanın doğasını keşfetmeye çalışır. Yani hayatın 'kamusal' ve 'özel' görünüşleri arasındaki sınır, 'siyasal olan' ve 'siyasal olmayan' arasındaki farkı belirler. Siyasi olan da ancak başka insanların varlığıyla oluşturulabilen kamusal alan içerisinde kendisini gösterir. Bu bağlamda Arendt, siyasi alanla kamusal alanı birbirine eşitler ve kamusal bir varlık olarak insanın içinde var olacağı, konuşacağı, hem kendinin hem de dünyanın gerçekliğini kavrayabileceği, mutluluğu tadabileceği bir kamu alanının resmini çizer. Bu resmi çizerken, *vita contemplativa*'ya karşı *vita activa*'yı* savunur ve katıksız felsefe ile siyasi düşünce arasına bir çit çeker. Arendt, felsefi ve siyasi hayat arasında kaçınılmaz bir gerilim olduğu düşüncesindedir.

çalışmak, insanın kendi gölgesi üstüne atlaması gibi olur. Eğer bir doğamız veya özümüz varsa, bunu ancak Tanrı bilebilir ve tanımlayabilir. İnsan ise ancak kendi yaptıklarını bilecek ve tanımlayacak durumdadır. Arendt'e göre, insan doğasını belirlemeye yönelik sorular soran Augustinus, insan doğasının ancak Tanrı tarafından bilinebileceğinin farkındaydı. Augustinus, 'Ben kimim?' ve 'Ben neyim?' sorularını birbirinden ayırmış, birinci sorunun insanın kendine yöneltebileceği, ikinci sorunun da Tanrı'ya yöneltebilecek bir soru olduğunu söylemiştir. 'Ben kimim?' sorusunu, kendine yönelten, bir 'insanım' cevabını alır. 'Ben neyim?' sorusu ise, insanın doğasını bilmeye yönelik bir sorudur ve Tanrı'ya yöneltebilir. Bu durumda insan doğası ancak Tanrı tarafından verilecek bir cevapla açıklanabilir. Ona göre insan doğası hakkındaki soru, Tanrı'nın doğası hakkındaki sorudan daha az teolojik değildir ve her ikisinin cevabı da ilahi olarak vahyedilmiş bir çerçevede aranmalıdır. Bkz., Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. B. Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, s. 21–22. Metnin İngilizcesi için bkz., Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1959. s. 10–11. Çalışmamızda eserin Türkçe çevirisi esas alınmakla birlikte, özellikle terminoloji konusunda İngilizce metinde gözönüne alınmıştır.

¹⁶ Neşe Öztimur, "Hannah Arendt ve Kadınlık Durumu", *Birikim*, sayı 168, İstanbul, Nisan 2003, s. 39.

* *Vita activa*, bireysel bir etkinlik alanı olan saf düşünce, yani *theoria* alanı anlamına gelen *vita contemplativa*'nın tersine, bu dünyadaki şeylerle ilgilidir. *Vita activa*, yaşamın sürdürülmesinde temel önem taşıyan ve insanı hayvandan ayıran anlamlı ve özgür varoluşu gerçekleştirme etkinliklerini kapsayan bir terimdir. Arendt'in ifadesi ile "etkin olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşam" dır ve emek, iş ve eylemi içerir. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 17.

Bu nedenle bir siyaset teorisyeni olarak, felsefenin* bulanıklaştırmadığı bir bakış açısıyla siyaset üzerine çalışmak istemiştir.¹⁷ Bu çerçevede Arendt, siyaseti düşünmenin bir konusu olarak sunmamış, siyasi olan bir düşünce ortaya koymaya çalışmıştır. Arendt'in böyle bir düşünceye yönelmesinin temelinde ise, yaşadığı çağda dünyanın en trajik olaylarına ve yıkıcı deneyimlerine tanıklık etmesi yer alır. İki dünya savaşı görmüş, Hitler Almanya'sında bir Yahudi olarak yaşamış, sürgünlere maruz kalmış, uzun yıllar hiçbir ülkenin vatandaşı olmadan yaşamıştır.** Bu deneyimler onu, geleneksel felsefe yapma tarzına ve hatta felsefe geleneğine mesafe koymaya sevk etmiş, siyasi olanı düşünceden hareketle değil, olaydan, deneyimden hareketle kavramaya ve anlatmaya yöneltmiştir.*** Bunu yaparken, olayların nedenlerini değil, kökenlerini göstermiş, dünyanın yaşanılabilir bir yer haline getirilmesi ve geleceğe bırakılabilmesi için çalışmıştır.¹⁸

* Arendt, 1964 yılında Alman televizyonuyla yaptığı bir röportajda felsefeci olarak takdim edildiğinde, buna karşı çıkmış ve şunları söylemiştir: “Buna itiraz etmek durumundayım. Ben felsefe çevrelerine ait değilim. Benim ilgi alanım siyaset teorisisidir. Kendimi bir felsefeci gibi hissetmiyorum, felsefe çevrelerinde kabul gördüğümü de düşünmüyorum.” Röportajı yapan kişi bu konuda kendisine yüklediğinde Arendt, entelektüellerin genellikle siyaset üzerine düşünmekte sıkıntı çektiklerini, bunun da büyük ölçüde baktıkları her şeyde fikirleri görmelerinden kaynaklandığını söylemiştir. (Akt., Mark Lilla, *İlkesiz Deha -Felsefeyi Siyasete Alet Edenler-*, çev. Ahmet Ergenç, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004, s. 47). Arendt'in kendisini bir felsefeci değil de, sadece bir siyaset teorisyeni olarak tanıtmada Heidegger'e karşı duyduğu öfkenin büyük etkisi olduğu söylenebilir. Zira Heidegger, Yahudi olan Arendt'in hiç istemeyeceği şekilde, Hitler'in politikalarını destekler tavır sergilemiş ve Hitler döneminde Rektörlük yapmıştır. Arendt, başka bir yerde, her türlü kuşkuyu dindirecek kesin bir ifadeyle şöyle der: “Benim herhangi bir yerden geldiğim söylenebilirse o yer, Alman felsefe geleneğidir.” Alman felsefesi ise, Husserl, Heidegger ve Jaspers ile birleştirilen fenomenoloji ve ontoloji gelenekleri anlamına gelir. Bkz., Lewis P.- S. K. Hincman, Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt'in Fenomenolojik Hümanizmi, çev. S. Zelyüt Hünler, *Felsefe Tartışmaları*, sayı. 19, İstanbul, s. 120. Ayrıca, Arendt her ne kadar kendisini felsefeci olarak takdim etmese de, düşüncelerinde felsefi tutumun daha belirleyici olduğu görülmektedir.

¹⁷ Lilla, *a. g. e.*, s. 47.

** Arendt'in, özel hayatının da istediği gibi gitmediği, çocukluğundan itibaren muammalarla dolu bir yaşam sürdüğü söylenebilir. Arendt, çevresine karşı hep cesur bir görünüm sergilese de, babasının ölümü ve annesinin ikinci evliliği, Heidegger'le olan özel ilişkisi ve yaptığı iki evlilik, 20. yüzyılın bunalımlı yapısı Arendt'e şu sözleri söyletmiştir: “İlk gençliğimden beri içime işlemiş aptalca bir zorunluluk; dünyaya karşı hep rol yapmak ... Sanki her şey yolunda gidiyormuş gibi davranmak, enerjimin çoğunu tüketen bu.” Bkz., Elzbieta Ettinger, *Bir Aşkın Anatomisi, Hannah Arendt/Martin Heidegger*, çev. Pınar Kür, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1996, s. 12.

*** Arendt'in düşünme tarzı, klasik felsefe yapma tarzından kökten bir biçimde farklıdır. Klasik felsefe, tefekkür yaşamını ön plana çıkarır ve düşünme eylemini insanın kendisiyle baş başa kaldığı bir ortamda gerçekleştireceği bir etkinlik olarak sunar. Bu bakış ise, insanı yaşadığı dünyadan ayırır. Klasik felsefe yapma tarzına bağlı hareket eden siyaset felsefesi de siyasi olanı, siyasi olmayan ilkedan hareketle, yani insanın diğer insanlardan soyutlanıp kendisiyle baş başa kaldığı bir durumdan hareketle, düşünür ve kurar. Arendt ise, felsefe etkinliğine değil, siyasi olanı, siyaset dışı kavram ve kategorilerle düşünme etkinliğine karşı çıkar ve bizzat kendisi siyasi olan bir düşünmeyi ortaya koymaya çalışır. Arendt'e göre kendisi siyasi olan düşünce, olayı düşünen, olaydan çıkan düşüncedir. Bu, Arendt için aslında siyasi düşüncenin, olan biteni yargılayan, değerlendiren düşünce olması demektir. Bkz., Nilgün Toker Kılınç, Hannah Arendt, *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt I, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2003, s. 546.

¹⁸ *A. g. m.*, s. 542.

Arendt, özel alan-kamusal alan ayrımının yanı sıra, yine bu ayrımla ilişkili olarak ele aldığı modern çağ konusunda geliştirdiği farklı ve özgün yorumlarıyla da dikkat çeker. Modern çağla birlikte başlayan süreçte, Antik Yunan'dan beri varolan özel alan-kamusal alan arasındaki ayrım ortadan kalkmış, bu çağa özgü yeni bir alan ortaya çıkmıştır. Arendt'in 'toplumsal alan' olarak nitelediği bu alanın ortaya çıkışıyla birlikte, kamusal alana ait ilkeler etkisini yitirmiş ve yirminci yüzyılda kamusal alan yıkılmıştır. Kamusal alanın yokluğunda ise, insanlar ontolojik, epistemolojik, psikolojik sorunlarla karşılaşır. İnsanlar birbirlerinden soyutlanır ve dünyasız hale gelirler. Farklı bakış açılarını duyma ve öğrenme yeteneklerini, tarafsızlık ve objektiflik özelliklerini geliştirme imkânını yitirirler.¹⁹ Yani siyasi bir varlık olmaktan çıkar, siyaset öncesi örgütlenme biçimine geri dönerler.

Kamusal alana ait ilkelerin yıkılmaya başlamasının yanı sıra, Arendt için daha da önemlisi, teknolojinin hızla geliştiği yirminci yüzyılda kamusal alanı yeniden kurma ve anlama bilincinin de silikleşmeye başlamış olmasıdır. Bu önemli kapasitenin körelmesi, insanın tamamen gayri-insanileşmesine ya da bütünüyle pasif bir manipülasyon ve yönetim nesnesine dönüşmesine neden olabilir.²⁰ Yani insan, tamamen biyolojik bir varlığa dönüşür ve başkalarının güdümü altına girer. Bu noktada Arendt, bir anlamda 'hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir' sözünü parolası yaparak, insanlığı yaptıkları üzerine düşünmeye çağırır. Bu düşünme biçiminin ise, insanlardan soyutlanarak gerçekleştirilemeyeceğini vurgular ve insani çoğulluk şartlarında, siyasi içerikli bir düşünme biçimi olması gerektiğinin altını çizer. Bunu yaparken de, kişinin yaşamını nasıl yönlendirebileceğine ilişkin doğrudan talimatlar vermekten çok, anlama ve yargılama kapasitesini geliştirmeyi hedefler.

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Arendt'in yapmaya çalıştığı şey; kamusal alanın ya da bu alana eşitlediği siyasal alanın, ikili insan yaşamındaki yerini ve önemini gösterebilmektir. Çünkü ona göre, insan yaşamının çoğulluğunu ve bireyler olarak kim olduğumuzu açığa çıkarmada kamusal alanın önemini açıkça görüp, kabul etmedikçe, insan haklarını ve insan haysiyetinin merkezi değerlerini sürdürebilme olanağı yoktur.²¹ Bu düşüncelerden hareketle Arendt, özerk bir siyasal alanın varlığını

¹⁹ Öztimur, *a. g. m.*, s. 40.

²⁰ Lewis P.- S. K. Hincman, *a. g. m.*, s. 120.

²¹ *A. g. m.*, s. 119.

tehdit eden sosyal ve tarihsel unsurları incelemiş, siyasal varoluşun doğasını epistemolojik olarak yeniden inşa etmeye teşebbüs etmiştir. Siyasal olana saygınlığını geri kazandırmak ve gerçek siyasal alanı yeniden oluşturmak, Arendt'in temel kaygılarından biri olmuştur. Bu çerçevede tarihi farklı bir bakış açısıyla yorumlamış, antik çağın “polisi”ne ve modern dönemin Amerikan ve Fransız Devrimleri'ne göndermeler yapmıştır.²²

Arendt, düşüncelerini ortaya koyarken, Aristoteles, Saint Augustinus, Immanuel Kant, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Karl Jaspers gibi felsefe tarihinin önemli filozoflarından etkilenmiş, fakat hiç birisinin takipçisi olmamıştır. Üzerinde durduğu kavramlar ve getirdiği özgün yorumlarla yirminci yüzyılın düşünsel hayatına önemli katkılarda bulunmuş, çağdaş siyaset felsefecileri arasında farklı bir yer edinmiş, günümüzde siyaset felsefesinin önemli kavramları tartışılırken sıkça başvurulan bir düşünür olmuştur. Özellikle, Benjamin Barber, Sheldon Wolen, Anthony Giddens, Jürgen Habermas, Albrecht Wellmer, Richard Berstein, ve Seyla Benhabib gibi yazarların sıkça gönderme yaptıkları görülmektedir.

Biz de bu çalışmada, Arendt düşüncesinde önemli bir yer işgal eden özel alan-kamusal alan ayrımını ve modern çağa özgü bir görüngü olarak kabul ettiği toplumsal alanı, karakteristikleri ve birbirleriyle ilişkileri bağlamında değerlendirmeye çalıştık. Arendt, Antik Yunan'daki özel alan-kamusal alan ayrımından yola çıkarak, ideal bir kamusal alan modeli ortaya koymaktadır. Buradan hareketle, modern toplumlarda, özel alan ve kamusal alan arasındaki ayrımın silikleşmeye başladığı ve kamusal alanın varoluş koşullarının ortadan kalktığı düşüncesine ulaşmaktadır. Çalışmamızın tezi, modern çağda ortaya çıkan toplum yapılarının Antik çağın dili ve deneyimleri ışığında yorumlanamayacağı ve Antik çağ düşüncesine dayanılarak yapılan özel alan-kamusal alan ayrımının modern toplumlardaki gelişmeleri açıklamada ve yaşanan sorunları çözümede yeterince tatmin edici olamayacağıdır. Bu bağlamda, Arendt'in yaptığı özel alan-kamusal alan ayrımını kuramsal boyutuyla ele alıp, çözümleyici bir tutumla incelemeye çalıştık.

²² G. Gürkan Öztan, “Politik Olana İtibarını İade Etme Teşebbüsü: Hannah Arendt Üzerine”, *Doğu Batı*, sayı. 36, Ankara, Şubat, Mart, Nisan 2006, s. 100.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. HANNAH ARENDT’TE ÖZEL ALAN-KAMUSAL ALAN AYRIMI

1. 1. Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımının Ortaya Çıkışı

İnsanoğlunun, bilinçli veya bilinçsiz olarak yaptığı ilk ayırım, kutsal olan ve kutsal olmayan ayırımıdır. Bu ayırımın kamusal ve özel ayırımına dönüşmesi ise Antik Yunan kültüründe olmuştur.¹ Yunanlılar, başka toplumlarda benzeri görülmemiş, kent devleti adı verilen bir siyasi örgütlenme biçimi kurmuşlardır.* Yunan kent devletlerinin kurulması ile birlikte ‘*koine*’ ve ‘*oikos*’ olarak adlandırılan iki farklı yaşam alanı ortaya çıkmıştır. ‘*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.²

Antik Yunan’da özel alana karşılık gelen hanenin (*oikos*) ayırt edici özelliği, insanların burada istek ve ihtiyaçların güdümünde bir arada yaşıyor olmalarıdır. Bu durum insan için bir zorunluluktur. Zira bireyin yaşamını sürdürmesi ve türün varlığını devam ettirmesi, başkalarının ortaklığına bağlıdır. Bu ortaklığın temel unsuru ise, kadın ve erkektir. Erkeğin görevi bireysel ihtiyaçları, kadının görevi türün devamını sağlamaktır. Erkek yiyecek sağlayıcı emeği ile kadın ise doğurucu emeği ile bu işlevi yerine getirir. Zorunlu olarak yerine getirilmesi gereken bu iki işlev aynı yaşamsal aciliyetin konusu olarak düşünülür ve hanede yerine getirilen bütün etkinlikler zorunluluğun eseri olarak değerlendirilir.³ Bu açıdan hanenin özel alanı, zorunlu ihtiyaçları gidermek için yapılan ve bu yönüyle de siyasi içerikle tanımlanmayan emek ve iş gibi etkinliklerin alanı olarak kabul edilir.

¹ William Ebestein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, çev. İsmet Özel, Şule Yayınevi, İstanbul, 1996, s. 16. Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000, s. 96.

* Kent devleti olarak adlandırılan siyasi örgütlenme biçimi sadece Antik Yunan’a özgü değildir. Yunanlılar’dan önce Mezopotamya’da ya da daha sonraki dönemlerde Roma’da, aynı örgütleniş biçiminin çeşitli örneklerine rastlanmaktadır. Ancak bu toplumlarda bu örgütleniş biçiminin uzun süre varlığını sürdüremediği ve merkezi imparatorlukların bünyesinde ortadan kalktıkları görülmektedir. Yunan kent devletlerinin varlıklarını uzun süre sürdürebilmelerinin sebebi olarak, bu yapının yetkin siyasal toplum mitosu ile donatılmış olması ve bu yapıyı kendi içinde eritecek merkezi bir siyasal iktidarın çeşitli sebeplerden dolayı belirememiş olması gösterilebilir. Bkz., Mehmet Ali Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, İmge Yayınları, Ankara, 2004, s. 11–12. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi -I-*, İzmir, 1995, s. 20.

² Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 60. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 42. Vanessa Bridget Howle, *Hannah Arendt: The Relationship Between the Vita Activa and the Vita Contemplativa*, Ph. D. (In press) Duquesne University, 1991, s. 33–34. Casanova, *a. g. m.*, s. 21–22.

³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 49–50

İnsanların dünyaya geldiklerinde kendilerini içinde buldukları bu doğal toplulukta birlikte yaşamaktan başka seçme şanslarının olmaması ve bu yaşamın zorunluluğa bağlı etkinlikler çerçevesinde sürdürülmesi beraberinde özgürlüğün yokluğunu getirir. İnsanların kendilerini zorunluluktan kurtarabilmesi, dolayısıyla özgür olabilmeleri ise, öncelikle, yaşam için gerekli acil ihtiyaçların giderilmesine bağlıdır. Bu amacın gerçekleştirilmesi adına bu alanda yer alan insanların başkaları üzerinde şiddet kullanmaları da, bir hak olarak görülmüştür. Bu hak hanede yaşayan bütün insanlara değil, ailesini ve kölelerini yöneten hane reisine verilmiştir.* Fakat hane reisinin, hanede yer alan insanlara hükmediyor olması özgür olduğu anlamına gelmemektedir. Daha sonra değineceğimiz üzere, 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 ayrılıp herkesin eşit kabul edildiği siyaset ya da polis'in alanına girmek demektir.⁴ Başka bir deyişle, Antik Yunanlılar yaşam için gerekli acil ihtiyaçların üstesinden gelmiş olmayı, özgür olmak için gerekli fakat yeterli bir şart olarak görmemiş, hanede sürdürülen yaşamın özgür bir yaşam olduğunu düşünmemişlerdir.

Kabullenilmiş eşitsizlik üzerine kurulu bir örgütlenme biçimi olduğu anlaşılan hanede yönetim ise, tek adam yönetimine, yani monarşiye dayanmaktadır. Arendt'in ifade ettiği gibi hane, mensuplarından her zaman tek bir kanaate ve tek bir çıkara sahip bireylermiş gibi davranmalarını ister. Ortak çıkar ve biricik kanaatin temsilcisi ise, "bu çıkar ve kanaate uygun biçimde yöneten ve aile fertleri arasında olası bir dağılmayı önleyen hane reysidir."⁵

Hanenin ya da özel alanın bir başka özelliği, gizlilik içinde geçirilen bir yaşamı temsil etmesidir. Yunanlılar nazarında gizlilik içerisinde geçirilen yaşam, ahmakça

* Arendt, hane reisinin ailesini ve kölelerini yönetirken başvurduğu şiddetle, on yedinci yüzyıl siyasal düşüncesinde yer alan, kaotik doğa durumunda, insanların birbirlerine karşı uyguladıkları şiddet arasında ortak hiçbir yan bulunmadığını vurgular. Antik Yunan'da insanın siyasal bir hayvan olmadan önce toplumsal bir hayvan olduğu ve şiddetin de siyaset öncesi bir örgütlenme biçimi olarak kabul edilen hane alanı içerisinde yer alması gerektiği düşünülmüştü. Bu anlayış çerçevesinde şiddet, hanede görülen zorunluluğun üstesinden gelmek adına gerekli görülür, ortadan kaldırılması gerektiği düşünülmezdi. Oysa on yedinci yüzyıl siyasal düşüncesinde (Hobbes) şiddet, insanların kaotik doğa durumunda yaşadıkları bir olgu olarak görülmüş ve insanların şiddetinden güç kullanarak, içlerine korku salarak ya da siyasal bir örgütlenme biçimi kurularak ortadan kaldırılması gerektiği düşünülmüştür. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 51-52.

⁴ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 145. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 52.

⁵ A. g. e., s. 62.

(*idiotik*) bir yaşam olarak düşünülür ve hor görülür. Yunanlılar için ‘gizlilik’, kelime anlamının da gösterdiği gibi, ‘mahrum edici’ bir anlama sahiptir ve bir şeyden, en yüksek ve en insani yeteneklerden yoksun olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan sadece özel yaşamı olan biri, tam anlamıyla bir insan olarak değerlendirilmez ve kamu alanına girme olanağı olmayan köleler ya da böyle bir alan oluşturmamış barbarlar gibi görülürlerdi.⁶ Yani bu alanda yer alanlar, insan cinsinden bir hayvan türünün mensubu olarak kabul edilirler.

Kamusal alana karşılık gelen ‘*koine*’ ise, siyasi yaşam alanı olarak görülür ve ‘polis’in alanı olarak kabul edilir. Kamusal yaşam, kent devleti sınırları içinde mekânsal olarak *agora*,^{*} mahkemeler, savaş ve atletik oyunların gerçekleştiği mekânlarda ortaya çıkar.⁷

Arendt’e göre kamusal yaşam, kent devleti içinde yukarıda ifade ettiğimiz mekânlarda ortaya çıksa da, fiziki konum itibarıyla bu alanlarla sınırlanmış değildir. Ona göre polis,^{**} insanların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan, “özgürce seçilmiş çok özel bir örgütlenme biçimini ifade eder ve hiçbir surette insanları bir düzen dâhilinde bir arada tutmak için gerekli bir eylem biçimi değildir.”⁸ Bu açıdan polis ya da kamusal alanın gerçek mekânı, bir arada yaşayan, eylem ve konuşma etkinliğini yerine getiren insanlar arasında yer alır. Bu bağlamda Arendt,

⁶ *A. g. e.*, s. 60.

^{*} ‘*Agora*’; kabilesel örgütlenme döneminde halkın (siyasal) toplanma yeri anlamına gelmektedir. Daha sonraları ise pazar alanı (çarşı) anlamında kullanılmıştır. (Bkz., Ağaoğulları, *a. g. e.*, s. 15). ‘*Agora*’yı, ‘özel’ ve ‘kamusal’ alan kavramları bağlamında değerlendirirsek, ne özel ne de tam olarak kamusal olan, ikisinden de bir parça taşıyan mekâna karşılık geldiği görülür. “‘Kamusal’ ile ‘özel’in karşılaştığı, birbiriyle tanıştırıldığı, birbirini bilgilendirdiği, barış içinde ortak hayatın zor sanatını deneme yanılma yoluyla öğrendikleri yer, *agora*’dır”. (Bkz., Zygmunt Bauman, *Bireyselleşmiş Toplum*, çev. Yavuz Alagon, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005, s. 245–246). Yani ‘*agora*’, ‘özel’ ve ‘kamusal’ alanın dışında bir üçüncü alan olarak ortaya çıkmakta ve bu ikisini birbirine bağlayan mekân olarak görülmektedir. Günümüzdeki ‘sivil toplum’ ‘*agora*’nın çağdaş eşdeğeri olarak kabul edilmektedir. Bkz., Bauman, *Siyaset Arayışı*, s. 97.

⁷ Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 60.

^{**} Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Arendt’in değerlendirmesine göre polis sözcüğü kent devleti sözcüğünü karşılamamaktadır. Polis, kent devletinin içinde yer alan bir alan olarak görülmekte, yurttaşların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenme biçimi olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla polis, kent devletiyle değil, kent devletinin bir parçasını oluşturan siyasal ya da kamusal alanla özdeş kabul edilmektedir (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 271–272). Arendt’in bu değerlendirmesine karşın, bazı araştırmacı ve bilim adamları tarafından ‘kent devleti’ ya da ‘site’ kavramının ‘polis’ kavramıyla eşdeğer görüldüğü ve aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. (Örneğin bkz., Leslie Lipson, *Siyasetin Temel Sorunları*, çev. Fügen Yavuz, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 1996, s. 334. Ayferi Göze, *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta Yayınları, İstanbul, s. 1. Arif Müfit Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 100. Eisenstein, *a. g. e.*, s. 31). Habermas’ın ise polis sözcüğünün kullanımı konusunda Arendt ile aynı düşüncede olduğu görülmektedir. Bkz., Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, s. 60.

⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 26.

‘nereye gidersen git yanında polisi de götüreceksin’ sözünü, sadece Yunan kolonizasyonunun bir parolası olarak görmez. Ona göre bu söz, “aynı zamanda konuşmanın ve eylemin her an ve her yerde kendilerine yer açtığı katılımcılar arasında bir mekân oluşturabildiği yolundaki yerleşik kanaati de ifade etmektedir.”⁹

En geniş anlamıyla kamusal alan olarak değerlendirilen ‘polis’in mekânı, bir tezahür sahasıdır. Arendt’in ifadeleriyle; “başkaları bana nasıl görünüyorsa benimde onlara öyle görüldüğüm, insanların salt başka canlılar ya da cansız şeylerin var oldukları gibi olmadıkları, görünümelerini açık ve seçik kıldıkları bir mekân.”¹⁰ İnsan, bu mekânda yer almakla, hem diğer varlıklardan hem de kendi türü içerisinde yer alan diğer insanlardan farklı olduğunu gösterebileceği etkinlikleri gerçekleştirme olanağına kavuşur.¹¹ Bu etkinlikler ise, Arendt’in yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, en temel insani etkinlikler olarak kabul edilen eylem (*praxis*) ve konuşmadır (*lexis*).¹²

Antik Yunanlılar için eylemde bulunmak ve konuşmak, hane alanına ait olduğu düşünülen zorunlu ve yararlı olan her şeyi dışarıda bırakmak anlamına gelir. Beşeri meseleler alanından doğan eylem (*praxis*) ve konuşma/söz (*lexis*), siyasi etkinlikler olarak kabul edilir.* Bu etkinlikler maddeten boş, nafile olmalarına karşın, insanın belleğini oluşturur ve bu yönüyle de kendilerine özgü bir kalıcılığa sahip olurlar. Bu etkinliklerin varlığı, insanın bu dünyada görülebilmesine karşılık gelir. İnsanların bu dünyada görülebilmesini sağlayan mekân ise, kamu alanıdır. Bu alanda yer almak ve bu alana özgü etkinlikleri yerine getirmek, insanın elinin işinden ya da bedeninin emeğinden çok daha insana özgü bir durumdur. İnsan, bu etkinlikleri yerine getirdiğinde, erişebileceği en yüksek mertebeye erişir ve kendini gerçekleştirmiş olurdu.¹³ Ayrıca kamusal alanın konuşmaya dayalı bir alan oluşu, yurttaşlar arasındaki etkileşime iktidarın egemen olduğunu ve fiziksel şiddetin bu alanın dışında bırakıldığını göstermektedir.

⁹ A. g. e., s. 272.

¹⁰ A. g. e., s. 272.

¹¹ Howle, a. g. e., s. 32.

¹² Hannah Arendt, “Philosophy And Politics”, *Social Research*, Spring 90, vol. 57, Issue 1. <http://weblinks3.epnet.com.content.lib.utexas.edu:2048/DeliveryPrintSave...01.11.2005>, s. 9.

* Eylem ve konuşma, kent-devletin kuruluşuyla siyasi alanın ayrılmaz etkinlikleri olarak görülse de, bu iki unsurun birbirini gerektirdikleri ve her şeyden daha üstün oldukları kanaatinin polisten önce de var olduğu ve Sokrates öncesi düşüncede bulunduğu görülmektedir. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 43.

¹³ A. g. e., s. 284–285.

Arendt'e göre, kamusal alana karşılık gelen 'polis'in iki yanlı işlevi vardır. Kendi ifadesiyle; “ birincisi; polisten, insanların hanelerinden ayrılmalarını olağanüstü ve dolayısıyla nadiren mümkün bir durum olmaktan çıkartarak belli sınırlamalar dâhilinde de olsa, sürekli hale getirmenin olanağını yaratması beklenmekteydi. 'Polis'in, insanların önüne, adlarını ölümsüzleştirmeleri için çok daha fazla fırsat çıkartacağı, herkesin kendi farkını koyma, kim'liğindeki benzersizliği edim ve sözlerle gösterme şansını artıracacağı varsayılmaktaydı... İkinci işlevi de; eylemin ve konuşmanın faniliğine bir çare olmasıydı. Zira polis öncesi ünlenmeyi hak eden bir edimin unutulmama, yani ölümsüzleşme şansı pek fazla değildi.”¹⁴ Arendt bu düşüncesini Perikles'in cenaze söylevindeki şu sözleriyle destekler; “Polis, bütün denizleri ve karaları cengâver iradelerinin sahnesi haline koyanların şahitsiz kalmamalarını ve onları göklere yükseltecek kelimeler bulup çıkarmasını bilen ne Homeros'a ne de bir başkasına gerek duyar halde olmamalarını temin etmekteydi; bu sayededir ki eylemde bulunanlar, başkalarının yardımı olmadan, gerçekleştirdikleri iyi ile kötü edimlerin ezeli hafızasını birlikte oluşturabilecekler, bugün ve gelecekte de hayranlık konusu olmayı sürdürebileceklerdi.”¹⁵

Arendt, Perikles'in bu sözlerine dayanarak 'polis'i insani varoluş açısından şu şekilde yorumlar: “İnsanların bir alanda polis biçimi altında sürdürdükleri yaşam, insani etkinlikler içerisinde en geçici nitelikte olan eylem ile konuşmanın ve insan elinden çıkma en az katı en kısa ömürlü ürünler olan edimler ile bunlardan doğan hikâyelerin yok olup gitmemelerinin teminatıydı sanki. Fiziki bakımdan kenti çevreleyen duvarlarla tahkim olmuş ve psigonomik olarak da yasalarla güvence altına alınmış olan polis örgütlenmesi, bir tür örgütlenmiş bellektir.”¹⁶ Başka bir deyişle, Yunanlılar için 'polis', her şeyden önce bireysel yaşamın faniliğine karşı bir teminat, bu faniliğe karşı korunak, ölümlülerin ölümsüzlüklerine bir mekân olma özelliğine sahiptir.¹⁷ Dolayısıyla Yunanlılar için bir siyasi teşekkül olarak görülen polis kurulmasına yol açan şey, insanların insan yaşamının ölümlülüğünün ve insan işlerinin nafileliğinin üstesinden gelmek için duydukları istek ve ihtiyaç olduğu söylenebilir. Çünkü onlar için insan

¹⁴ A. g. e., s. 269–270.

¹⁵ A. g. e., s. 270.

¹⁶ A. g. e., s. 271.

¹⁷ A. g. e., s. 82.

yaşamı, siyasi teşekkülün dışında sadece güvenlikten uzak olmakla, yani başkalarının şiddetine hedef olmakla kalmaz, anlamdan ve onurdan da yoksun kalırdı. Hayatı anlamlı hale getirmenin, onurlu iyi bir yaşam sürmenin yolu da, ‘polis’ örgütlenmesi içerisinde yer almaktan geçirdi.¹⁸

İnsani varoluş açısından değil de, siyasi açıdan bakıldığında, kamusal alana karşılık gelen ‘polis’in, dikkat çekici özelliklerinden biri ‘hiç kimsenin yönetim alanı’ olmasıdır. Yani polisin işleyişinde yöneten yönetilen ayrımı yoktur. Bu alanda yer alan herkes eşit* kabul edilir. Bu yüzden Arendt’e göre, geleneksel yönetim biçimleri olan tek adam yönetimi veya monarşi, birkaç kişinin yönetimi ya da oligarşi ve çoğunluğun yönetimi veya demokrasi polisin işleyişine uyan yönetim biçimleri değildir.¹⁹ “Tersine bütün yöneten-yönetilen düşüncesinin, bizim anladığımız anlamda hükümet ve iktidar kavramının hem de bunlara ait kurallı düzenin, siyaset öncesi oldukları ve kamu alanından ziyade özel alana ait oldukları düşünülmekteydi.”²⁰ Aristoteles’te, bir siyasal topluluk (*polis*) ile özel hane (*oikia*) arasındaki temel farkın, ikincisinin bir monarşi yani tek adam yönetimi olmasında, ‘polis’in ise tam tersine çok sayıda yöneticiden meydana gelmesinde yattığını söyler. Arendt’e göre, Aristoteles’in burada ‘polis’in çok sayıda yöneticiden oluştuğunu söylemesinin, tek adam yönetiminin karşısına çıkartılan oligarşi, aristokrasi ya da demokrasi gibi çeşitli yönetim biçimleri ile hiçbir ilgisi yoktur. Burada ifade edilen çok sayıda yöneticiden kasıt, kentin kamusal/siyasal alanının oluşumuna katılmadan önce evde kendilerini monarklar olarak kuran hane reisleridir.²¹ Dolayısıyla bu bakış açısı doğrultusunda, yönetmek olgusunun kendisi ve yönetenler ile yönetilenler arasındaki ayrım, siyasi alanı önceleyen bir alana, yani hane alanına ait olacaktır.

Fakat eylem ve konuşmanın gerçekleştiği ‘polis’in mekânı herkes için geçerli değildir. Bütün insanlar eylemde bulunma ve konuşma yeteneğine sahip olsalar da, çoğu

¹⁸ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 101.

* Arendt’e göre, siyaset alanının buradaki eşitliği ile modern zamanlarda kabul edilen eşitlik anlayışı arasında hemen hiçbir benzerlik yoktur. Antik siyasal eşitlik, kişinin akranlarıyla bir arada yaşaması, sadece onlarla düşüp kalkması anlamına gelir ve bu düşünce doğal olarak bir kent-devletinde her zaman için nüfusun çoğunluğunu oluşturan eşit olmayanların varlığını gerektirir. (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 52). Dolayısıyla Antik özgürlüğün özünü oluşturan bu eşitlik düşüncesi, modern zamanlardaki gibi adaletle ilişkili olarak düşünüldüğünde, adaletsizlik üzerine kurulu bir eşitlik düşüncesi olduğu görülecektir.

¹⁹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 33.

²⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 52.

²¹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 161.

bu mekânda yaşamamıştır. Antik Yunan'da köleler, yabancılar ve kadınlar* bu mekânın dışında tutulmuş,²² bu mekânda yer alma hakkı sadece yurttaş kabul edilen erkeklere verilmiştir.

Yurttaş kabul edilenler, polisin yerli halkını oluşturan ve belli haklara sahip olan özgür kişilerdir. Yurttaşlar özgürlüklerini, hane alanında giderilmesi gereken yaşamın zorunluluklarını denetim altına almakla, yani hane alanında yer alan diğer insanlar üzerinde tahakküm kurup eşit kabul edildikleri polisin alanına girmekle elde ederlerdi. Bu nokta da şunu da ifade edelim ki, yurttaşların eşitliği, yasa karşısında (*isonomi*) bir eşitlik olarak görülse de özünde bundan çok daha fazlasını ifade eder. Birtakım haklara eşit olarak sahip olmak anlamında özetlenemez. Daha çok kamu işlerine genel ve etkin katılımı ifade eder.** Kamu işlerine etkin katılım göstermeyen yurttaş *atimos* olur, yani siyasal haklarını yitirirdi.²³ Siyasal haklarını yitiren ya da 'polis'in dışında kalan ise varlık ve değerden yoksun 'konuşan bir hayvan' yani bir köle ya da uygar insana özgü haklardan yararlanamayan bir yabancı (*metoikos*) gibidir. Dolayısıyla polis'in dışına atılmak hemen hemen ölüm cezası kadar ağır bir cezaya çarptırılmak demektir.²⁴ Arendt, bu alandan yoksun olmayı, insani ve siyasi olarak düşünüldüğünde, görünümle aynı şey

* Köleler ve kadınlar, gizli/saklı bir hayatın yer aldığı hane alanı içinde düşünülmüştür. Kadınlar ve kölelerin gizli/saklı tutulmaları ise, birilerinin malı olmalarından değil, yaşamları bedeni işlevlere adanmış '*laboriours*' (emekçiler) olmalarından ileri gelmektedir. Kadınlarla köleler aynı yerde bir arada yaşar, ev içi yaşamın gündelik gerekleri karşısında aynı konumu paylaşırlardı. Hangi statüye mensup olursa olsunlar, hane reisinin karısı bile olsa, hiçbir kadın kendi eşitleri arasında yaşamazdı. Kadınlık, aklın dışında kalan şeylerle eş tutulur, yerine getirmeleri gereken en temel işlev olarak çocuk doğurmaları görülürdü. Bu işlev ise, türün varlığını devam ettirmek adına zorunlu ihtiyaçlar kategorisinde değerlendirilirdi. Dolayısıyla mertebe, doğumdan çok meslek ya da işleve bağlıydı. (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 104. Ağaoğulları, *a. g. e.*, s. 20. Genevieve Lloyd, *Erkek Akıl*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 22. Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aca, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 198–199). Antik Yunan'da kadınlara yönelik bu bakış açısı, yani kadınların siyasal alandan uzak, hane hayatı içerisinde düşünülmesi, daha sonraki dönemlerde erkeklerin tüm toplumlarda daha fazla iktidar ve otorite elde edebilmesine yol açmıştır. Bkz., Aksu Bora, "Kamusal Alan Sahiden 'Kamusal'mı?", *Kamusal Alan* içinde, ed. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004, s. 530–531.

²² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 272.

** Yunanlılar'ın gözünde yasa yapmak ya da yasakoyucu olmak, siyasal yaşama dâhil olmak anlamına gelmez. Yunanlılar, yasa koyucuyu bir zanaatkâr ya da memur gibi değerlendirirler. Hatta kent dışından kimseler çağrılıp kendilerine yurttaşlık verilmeden yasaları yapmaları istenirdi. Onun işi siyasal değildi, siyasal yaşam o yasama işini bitirdikten sonra başlardı. Yani yasakoyucu el sanatçısı gibi iş gören biri olarak düşünülür ve bu yasa koyma işi siyasal etkinlik başlamadan önce bitirilirdi. Yunanlılar'ın bakış açısına göre, insanlar eylemeye başlamadan önce polisin kamu alanını oluşturacak kesin tanımlı bir mekân sağlanmalı ve sonraki bütün eylemlerin sergileneceği yasa anlamında bir yapı kurulmalıydı. (Bkz., Aristoteles, *Nikamakos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Ayrıntı Yayınevi, 1997, s. 121. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 92–93, s. 266–267) Yunanlılar'ın bu bakış açısı, aynı zamanda yasaların, atalardan miras kalmadığını ya da Tanrılar tarafından yaratılmadığını ve değiştirilebilir bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

²³ Cornelius Castoriadis, *Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair*, çev. Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 307.

²⁴ Ağaoğulları, *a. g. e.*, s. 16.

olan gerçeklikten yoksun olmak şeklinde değerlendirir.²⁵ Bu alanda yer almak ve bu alana özgü etkinlikleri yerine getirmek ise, insana özgü bir durumu ifade ederdi. İnsan, kamu alanında yerine getirdiği etkinlikler sayesinde, erişebileceği en yüksek mertebeye erişir ve kendini gerçekleştirmiş olurdu.²⁶ Yani Yunanlılar için kamusal alan, insanın kendini gerçekleştirebileceği mükemmel bir alan durumundadır. Bu bakımdan Arendt, Yunanlılar'ın '*arete*' dedikleri mükemmeliyet kelimesinin, daima kişinin farkını ortaya koyarak, başkalarından üstünlüğünü gösterebileceği kamu alanını ifade ettiğini söyler.²⁷

Yunanlılar nazarında yurttaş olarak kabul edilen insanın/erkeğin yaşamı, sıradan yaşamdan daha üstün bir kategoridedir. İyi yaşam olarak kabul edilen yurttaşın yaşamı, daha kaygısız ve daha soyludur. Hayatın yalın zorunluluklarına boyun eğdirdiği, emek ve işten azade olduğu ölçüde iyi ve bütün canlı yaratıkların fitratında bulunan varlığını sürdürme güdüsünün üstesinden geldiği ölçüde de, artık biyolojik yaşam sürecine bağlı değildir.* Arendt'e göre, böyle bir yaşama sahip olmak, cesaret isteyen bir iştir. Çünkü iyi yaşamın yer aldığı kamu alanı, hane alanında olduğu gibi kişinin bireysel yaşamını ve türün varlığını devam ettirecek etkinliklerin alanı değildir. Yaşamı sürdürmeye yönelik, zorunlu ve yararlı olan etkinlikler hane alanında bırakılmıştır. Dolayısıyla kamu alanına girecek olanın, öncelikle yaşamını tehlikeye atmayı göze alması gerekir. Bu cesareti gösterebilenler kendi eşitleri arasında yer alır, yurttaşlığa kabul edilirler.²⁸ Bu bağlamda Arendt'in de, 'cesareti' mükemmel bir siyasi erdem** olarak kabul ettiği görülmektedir.

²⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 272.

²⁶ A. g. e., s. 285.

²⁷ A. g. e., s. 72.

* Yunanlılar için biyolojik yaşam sürecinden ya da çalışmaktan azade olmak, siyasi yaşama katılım için gerekli olan 'boş zamanı' sağlardı. Bu bağlamda boş zamana sahip olmak, hem erdem gelişmesi hem de siyasi görevlerin yerine getirilmesi için önemli görülürdü. (Bkz., Cevat Okutan, *Cumhuriyetçi Paradigma/Paradigmatik Cumhuriyet*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 55). Zira Aristoteles de kendini etkin yurttaşlık işlerine vakfedebilmek için bir yurttaşın, eğitim ve tecrübenin yanında, yeterli 'boş zamana' sahip olması gerektiğini vurgulamıştır. Bkz., Ebestein, a. g. e., s. 40.

²⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 56–57.

** Arendt, cesareti siyasi bir erdem olarak kabul ederken, cesaretin, ölümcül bir tehlike karşısında yaşamın güle oynaya riske atıldığı bir cüretkârlık olmadığını özellikle vurgular. Cesaret, bireysel hayat/canlılık duygusuna karşılık gelmeyen, diğer insanların bulunuşuna bağlı olarak ortaya çıkan bir durumu ifade eder. Bu anlamda Arendt'e göre, "evimizin dört duvarı ile korunmuş güvenlik alanından çıkmak ve kamu alanına girmek, 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 endişelerden kurtarır. Siyasette yaşam değil, dünya söz konus olduğundan, siyasi yaşamda cesaret vazgeçilmezdir." Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 211–212.

Antik Yunan’da herkes yurttaş olamadığı gibi, yurttaş sayısı da sınırsız değildir. Çünkü Yunanlılara göre ‘polis’ varlığını yurttaş sayısının sınırlı tutulmasıyla koruyabilirdi. Bu sınırlama aynı zamanda Yunanlıları diğer uygarlıklardan ayıran bir özellik olarak kabul edilir. ‘Polis’in varlığını korumak adına yurttaş sayısının sınırlı tutulmasının gerekli olduğunu düşünen Arendt’e göre, insanlar kalabalıklaştıkça davranış gösterme olasılıkları artacağı gibi, davranış-olmayan karşısındaki tahammülleri de azalacaktır. Ayrıca bir araya yığılmış çok sayıda insan, bu ister tek bir kişinin ister çoğunluğun yönetimi olsun, despotizm yönünde neredeyse karşı konulmaz bir eğilim sergileyecektir.²⁹

Genel anlayışa uygun olarak birçok düşünür gibi Arendt de, ‘polis’in gerçek karakterini, Platon ve Aristoteles’in siyaset felsefelerinde bulur. Platon için toplum, bir insanın kendi kendine yetememesi yüzünden doğmuş olan bir iktidarsızlıktır. Ona göre, “bir insan bir eksiği için, bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanın bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir ortaklık içinde yaşarlar.”³⁰ Fakat Platon için bir topluluk içinde yaşıyor olmak, insan olmak anlamına gelmez. Bir topluluk içinde yaşıyor olmak, hayatta kalabilmek ve türün varlığını devam ettirebilmek için doğal bir zorunluluktur.

Platon için olduğu gibi Aristoteles içinde bir toplum içinde yaşamak zorunluluğun sonucudur. Bu zorunluluk sonucu kurulan ilk toplumsal birlik de ailedir. Bu birliktelik, doğanın hayvanlara da bitkilere de verdiği, kendi benzerlerini çoğaltma isteğinden ileri gelmektedir.³¹ İlk toplumsal birlik olan aileyi köy aşaması takip eder. Köy, günlük ihtiyaçların temininin ötesinde bir takım hedefler güdülerek, birçok ailenin birleşmesiyle meydana gelen bir birlikteliğe karşılık gelir.³² Fakat böyle bir topluluk içinde yaşıyor olmak, insan olmak için yeterli değildir. Aksine bu durum, insan yaşamının hayvan yaşamı ile ortak olarak paylaştığı bir durumu ifade eder ve sadece bu nedenle bile aslen insan olamayacağı anlamını taşır. Dolayısıyla insan türünün doğal, yalın toplumsal biraradalığı, öteki hayvan yaşamı biçimleri için olduğu gibi insan-hayvan için de değişmez olan biyolojik yaşam gereklerinin dayattığı bir sınırlama olarak

²⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 66.

³⁰ Platon, *Devlet*, çev. S. Eyuboğlu-M. A. Cinboz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 59.

³¹ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993, s. 8.

³² Neşet Tok, *Siyaset Felsefesine Giriş*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005, s. 62.

görülür.³³ İnsanların bu sınırlamamanın ötesine geçmeleri ve kendilerini bir insan olarak kurmaları ise, siyasi bir yapı oluşturmalarıyla mümkün olmuştur. Zira Arendt'in düşüncelerine büyük ölçüde kaynaklık eden Aristoteles, insanı '*zoon politikon*'* olarak tanımlamaktadır. Aristoteles'in yaptığı bu tanım, hanede yer alan insan için geçerli değildir. Çünkü hanedeki birliktelik, biyolojik yaşam sürecine bağlı ihtiyaçların giderildiği zorunlu bir birlikteliktir. Bu tanımın tam olarak anlaşılmasını sağlayacak şey ise, Aristoteles'in insan için yaptığı ikinci tanım olacaktır. Aristoteles insanı aynı zamanda '*zoon logon ekhon*' (konuşmaya muktedir bir varlık) olarak da tanımlar. Arendt'e göre, "Aristoteles'in niyeti ne genelde insanı tanımlamak ne de insanın, ona göre *logos* yani söz ya da akıl değil, *nous* yani asli niteliği söze dökülmesi imkânsız bir içeriği olmak gibi bir asli özellik taşıyan en yüksek vasfı olarak tefekkürü göstermekti. Bu en bilinen iki 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 (birbirleriyle konuşmanın) oluşturduğu bir yaşam tarzından yoksun, *aneu logou* (akıl-sız, akıldan yoksun; hesabını veremeyecek biçimde yaşayan) idiler."³⁴ Yani, Aristoteles ve Platon için insan, siyasal hayvan olmadan önce toplumsal bir hayvan olarak düşünülmüş, bu durum da insanı diğer varlıklardan ayıran bir özellik olarak görülmemiştir. 'Polis'in ortaya çıkışıyla birlikte insan kendini diğer varlıklardan ayıracak özelliklere kavuşmuş ve siyasal bir hayvan olarak tanımlanacak bir duruma gelmiştir.

Arendt, 'polis'in gerçek karakterini, Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefelerinde bulsa da, ön plana çıkarmaya çalıştığı kamusal alanda gerçekleşen siyasi yaşamın her iki filozofta da en üstün yaşam tarzı olarak kabul edilmediği görülmektedir. Zira Platon, hayatında yaşadığı deneyimler sonunda, insanların meseleleri üzerinde fazla durmaya değmeyeceğini düşünmüş ve insana siyasi yaşam tarzı dışında filozof yaşam tarzını benimsetmeye çalışmıştır. Bu yaşam tarzına bağlı olarak da bakışını bu

³³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 41–42.

* Arendt siyasal olan ve toplumsal olan arasındaki ayrıma dikkat çeker ve Aristoteles'in '*zoon politikon*', yani 'insan doğası gereği siyasal hayvandır' tanımının 'insan toplumsal hayvandır' şeklinde yanlış çevrilerek anlam kaybına neden olduğunu düşünür. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 45.

³⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 45.

dünyaya değil, idealar âlemine ya da kutsal olan şeylere çevirmiştir. Dolayısıyla Platon'un ulaştığı son nokta tefekkür hayatı olmuştur.

Aristoteles ise, hayatın zorunluluklarından ve bunların sebep olduğu ilişkilerden bağımsız olarak ortaya konabilecek, insanların özgürce seçebilecekleri, haz, siyaset ve *teoria* (filozof) olmak üzere üç yaşam tarzı belirlemiştir.³⁵ Aristoteles'in belirlediği bu yaşam tarzları, insanın biyolojik yaşamını sürdürmeye ve günlük ihtiyaçlarını gidermeye yönelik bütün etkinlikleri dışarıda bırakacak niteliktedirler. Dolayısıyla zorunlu ihtiyaçları giderme aracı olarak düşünülen kölenin yaşamının yanında, zanaatkârın ve tüccarın iş yaşamı da bu üç yaşam tarzının dışında değerlendirilmiştir.³⁶

Aristoteles'in siyasi yaşam tarzını zorunlu ve yararlı olan etkinlikler dışında değerlendirmesi, Yunanlılar'ın 'polis' yaşamını anlama tarzlarına uygun bir düşünce olsa da, *teoria* (filozof) yaşam tarzını siyasi yaşam tarzından daha üstün bir konumda düşünmesi, tefekkür hayatını ön plana çıkardığını gösterir. Başka bir deyişle, Platon gibi Aristoteles de Antik özgürlüğe bir de siyasi etkinlikten özgür ve uzak olmayı eklemiş,³⁷ ölümsüz olmayı, herhangi bir edimde bulunmadan uzak durarak, tefekkür hayatında bulmuştur. Böyle bir düşüncede siyasetin, doğası gereği insanın daha ulvi nitelikli etkinlikleri için bir alan oluşturmadığı anlamını taşır.* Her türlü dünyevi meselelerden sıyrılmak gerektiği düşüncesine dayalı bu anlayış da, siyasi etkinlik olan eylemin tefekkür karşısında ikinci plana itilmesine neden olmuştur. Arendt'e göre, tefekkürün ön plana çıkması, *vita activa* etkinlikleri olan emek, iş ve eylemin tefekkürün bakış açısıyla

³⁵ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999, s. 19. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 5. Aristoteles de 'haz yaşamı', bedensel hazları, istekleri tatmine yönelik bir yaşamı; 'siyasetçi yaşamı', güzel eylemlere, yani erdeme yönelik bir yaşamı; '*teoria*' (filozof) yaşamı, hakikati aramaya yönelik bir yaşamı temsil eder. Bkz., Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, s. 19.

³⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 25.

³⁷ A. g. e., s. 27.

* Arendt'in değerlendirmesine göre filozoflar, siyasetin doğası gereği insanın daha ulvi nitelikli etkinlikleri için bir alan oluşturmadığını keşfetmekle, polisi yöneten ilkenin yerini alabilecek daha yüksek bir ilke bulduklarını düşünmüşlerdir. Arendt ise, ölümsüzlük ile ebediyet arasındaki ayrıma dikkat çekerek, filozofların keşfettikleri ilkenin polis yaşamına uygun bir ilke olmadığını ifade eder. Polisi yöneten ilke ölümsüzlük olurken, filozofların keşfettikleri ilke ebediyettir ve bu ilke, polis yaşamına değil, tefekkür yaşamına uygun bir ilkedir. Yunanlılar'ın anlayışına göre ölümsüzlük, doğaya ve Olimpos'un Tanrılarına tanınmış, fani olmayan bir hayatı, yani zaman içinde kaim olmayı temsil eder. Doğa ve Tanrıların ölümsüz yaşamlarına karşın, insanların yaşamı ölümlüdür ve ölümsüz yaşama ilgi duyarlar. İnsanlarda var olan bu biyolojik ölüm süreci, ancak ortaya koydukları işler, edimler ve sözler sayesinde sağlanabilir. Yani insanlar, ölümsüz edimlerde bulunma kapasiteleri ve arkalarında silinmez izler bırakma yetenekleri ile bireysel olarak ölümlü olmalarına rağmen, kendilerini ölümsüz kılabilir, ilahi bir doğadan olduklarını gösterebilirlerdi. İnsanlara bu ölümsüzlük halini ise, siyasi örgütlenme biçimi olan polis sağlayabilirdi. Ebediyet ise, siyasi değil, metafizik bir düşüncenin konusunu oluşturur ve bu yönüyle polisi değil, tefekkür hayatını temsil ederdi. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 32-37.

tanımlanmasına yol açmıştır. *Vita activa* etkinliklerinin tefekkürün bakış açısıyla tanımlanması ise, anlam kaybına neden olacaktır. Çünkü Arendt'e göre *vita activa* ve tefekkür, birbirlerinden tamamen farklı iki insani ilgi konusunu oluştururlar. *Vita activa* siyasi bir anlama sahip olup, dünya işlerine her türden etkin katılımı ifade ederken, tefekkür saf düşünceyi* temele alır ve dünya işlerinden uzak bir yaşamı temsil eder.³⁸ Arendt, yaptığı bu ayrımla bir taraftan düşünen insan ile eyleyen insan arasındaki farkı ortaya koymuş, diğer taraftan bu ikisi arasında varolan duvarı, düşünsel olarak yıkmaya çalışmıştır. Bu çerçevede tefekkürü küçümsemeden siyasi eyleme atfettiği önemin altını çizmiş ve tefekkürün siyasi eylemi dışlamasına karşı çıkmıştır. Yani Arendt, *vita contemplativa* ile *vita activa* arasında bir hiyerarşi oluşturmaktan çok *vita activa*'nın içerisindeki tefekkürü yeniden canlandırma teşebbüsüne girişmiştir.³⁹ Bunu yaparken de daha sonra değineceğimiz *vita activa* etkinliklerinin (emek, iş ve eylem) siyasi anlamlarını, Antik Yunan'daki anlayışa bağlı olarak yeniden belirlemeye çalışmıştır.

Buraya kadar, Arendt'in durum tespitleri ve yorumları ışığında, Antik Yunan'da özel alana karşılık gelen '*oikos*' (hane) ve kamusal alana karşılık gelen '*koine*' nin (polis'in alanı) genel özelliklerini ortaya koymaya çalıştık. Özetlersek, Antik Yunan'da özel alana karşılık gelen hane, siyasi olmayan etkinliklerin alanı olarak görülmekte, gizlilik, zorunluluk ve baskı ile karakterize edilmektedir. Buna karşılık '*polis*'in alanı, siyasi etkinliklerin gerçekleştiği alan olarak kabul edilmekte ve bir görünüm alanı olarak belirmektedir. Bu alanda yer almak ise, özgür olabilmek, dolayısıyla yurttaşlık statüsüne yükselip insani değerlerden faydalanmak anlamına gelmektedir. Bu yönüyle de Antik Yunanlılar kamusal alanı, insanın kendini gerçekleştirebileceği mükemmel bir alan olarak görmektedirler. Bu alan, bireysel yaşamların geçiciliğine ve boşunalığına karşı da bir güvence oluşturmaktadır. Yani insani varoluş açısından özel alanın, biyolojik yaşamın ortadan kalkışına bağlı olarak bir sonu ifade ettiği noktada, kamusal alan ölümsüzlüğe giden yolu açmaktadır.

* Arendt, tefekkür ile düşünmenin aynı şeyler olmadığını ve geleneksel olarak düşünmenin, hakikatin tefekkürüne götüren en dolaysız ve önemli yol olduğunu vurgular. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 397.

³⁸ A. g. e., s. 32.

³⁹ Öztan, a. g. m., s. 101.

Arendt ise, Antik Yunan kent devleti* imgesini siyasetin özü için geçerli olabilecek, ideal bir form olarak sunmakta ve özel alan-kamusal alan kavramsallaştırmasını Antik Yunan'da varolan anlayışa uygun olarak ortaya koymaktadır. Ayrıca bu dönem, Arendt'in düşüncesinde modern çağda ortaya çıkan sorunların çözümü için bir çıkış noktası olarak belirlemektedir. Zira daha sonra değineceğimiz üzere Arendt, modern çağı, Antik Yunan'da var olan ilkeleri yitirmiş ve bu ilkeleri yeniden keşfetmek suretiyle sorunlarını çözebilecek bir çağ olarak niteler. Bu yönüyle de kent devletinin sahip olduğu ilkeler Arendt'te, yeniden keşfedilmesi gereken 'kayıp bir hazineyi' temsil eder durumdadır.** Hazinenin yitirilme nedenini ise, tarihsel şartlara değil, onu geleceğe bırakacak hiçbir vasiyetin ya da geleneğin olmayışına bağlayan Arendt,⁴⁰ bu hazineyi keşfetmeye ve geleceğe bırakmaya çalışır. Bu bağlamda Arendt'in, zengin bir kuramsal donanımla, Antik Yunan düşüncesini yeniden inşa etmek eğiliminde olduğu görülmektedir.

1. 2. Özel Alan

1. 2. 1. Kavramsal çözümleme

Arendt, Antik Yunan'daki anlayışa bağlı olarak, özel alan ifadesindeki özel/kişisel teriminin kavramsal içeriğinden hareketle özel alanı siyasi açıdan, başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten; başkalarıyla ortak bir şeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı nesnel bir ilişkiden, yaşamın kendisinden daha kalıcı bir şeyler başarma olanağından yoksun kalınan bir alan olarak değerlendirir. Zira ona göre, özel alan ifadesindeki, özel/kişisel(leştirici) terimi,

* Arendt'in başvurduğu model'in Atina kent devleti modeli olduğunu belirtmek gerekir (Bkz., Margaret Canovan: "Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics", *The Journal of Politics*, vol. 45, 1983, s. 287. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 33). Çünkü Antik Yunan kent devletlerinin hepsinin aynı ilkeler üzerine kurulmadığı ve bazı yönlerden farklılık gösterdiği görülmektedir. Örneğin Sparta'da, çocukların eğitimi kamusal konular arasında yer alırken, Atina'da bu konu özel alan sınırları içerisinde düşünülmüş, kentte siyasi oluşumun ortaya çıkması daha katı bir soyutlama düzeyine bağlanmıştır. Bkz., Jean Pierre Vernant, "Kent Devlette Birey", çev. Sevgican Yağcı, *Doğu Batı*, sayı. 5 (2. Baskı), Ankara, Kasım, Aralık, Ocak 1998-9, s. 230.

** Bazı Arendt yorumcularına göre Arendt, Antik Yunan'a ilişkin kurgusal bir dünya sunmaktadır. Örneğin R. P. Wolf, Arendt'in anlatımını çok etkileyici bulmakla birlikte, sunduğu Yunan modelini baştan sona yazarın bir yaşama duyduğu nostaljiden beslenen, modern bir anlatıcının perspektifini yansıtan, edebi bir kurgu olarak niteler. Bkz., Robert Paul Wolff, "Notes for a Materialist Analysis of the Public and the Private Realms". *The Public Realm*, içinde, ed. Reiner Schürmann, State University of New York Press, 1989, s. 134-135.

⁴⁰ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 16.

bir şeylerden yoksun olmak anlamına gelir.* Özel/kişisel terimi, kökündeki yoksun olmak anlamını, kamu alanının çoğul anlamıyla olan ilişkisinden alır ve dolayısıyla yoksun olmak anlamını başkalarının yokluğunda bulur. Özel haldeki insan, başkalarının gözüne görünmez, o nedenle sanki yokmuş gibidir. Yaptıkları dikkate alınmaz, başkaları için bir doğurgusu yoktur; onu ilgilendiren, başkalarını ilgilendirmez. Bu bağlamda özel alanda geçen yaşam da, insani yaşam için gerekli olan birtakım özsel şeylerden yoksun kalınan bir yaşam olarak kabul edilir ve hakiki bir insani yaşam** olarak değerlendirilmez.⁴¹

Siyasi açıdan değil de, insani varoluş açısından bakıldığında, özelliğin (gizliliğin) yoksun kılıcı olmayan, hatta gerekli kabul edilecek bir nitelikte olduğu görülmektedir. Zira Arendt, bütünüyle kamu alanında, başkalarının gözü önünde geçirilen yaşamın bir yerden sonra sığılabileceğini⁴² ve kamusal alana aktarılamayıp, özel yaşama ait olan konuların olabileceğini ifade eder.⁴³ Arendt bu bağlamda, söze ve eyleme dökülemeyen, yani kamusal alana aktarılamayıp, özel yaşama ait olan iki duygudan bahseder. Bu duygular ‘aşk’ ve ‘acı’dır. Ona göre, diğer bütün deneyimleri silip atacak kadar yoğun olan, bedende hissedilen büyük bir acı, en özel ve başkalarına en az iletilebilir olan duygudur. Öyle ki, acı çekmekte olan biri kendinden başka hiçbir şeyi duyumsamaz. Bu yönüyle acı, tecrübe edilen nesnelere bağımsız olarak, içe bakışın ortaya çıkardığı yegâne iç duyum olarak kabul edilir.⁴⁴ “Başkalarıyla olmak (*inter homines esse*) anlamında yaşam ile ölüm arasında gerçekten bir sınır hattı oluşturan acı, şeylerle insanlar dünyasından uzak bir niteliğe sahiptir ve hiçbir surette

* Arendt’e göre, gizliliğin kişiselleştirici özelliği, yani hane alanı içinde geçirilen bir yaşamda özlü birtakım şeylerden yoksun kalındığı bilinci, Hıristiyanlığın doğuşuyla birlikte sönme noktasına gelmiştir. Çünkü temel dini akidelerden farklı olarak Hıristiyan ahlâkı, kamusal meselelerin bir külfet olduğunu ısrarla vurgulamış, daima herkesin kendi işine bakması gerektiğini dikte etmeye çalışmıştır. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 88.

** Hakiki bir insani yaşam, başka insanların varlığını gerektirir ve bu da kamusal alanda yer almakla edinilir. Kamusal alan bu yönüyle, özel alanın karşısına, insan olmanın ne anlamı geldiğini belirleyen, insani çoğulluğu sağlayan bir alan olarak çıkar. Ayrıca Arendt’e göre, insani ve siyasi açıdan düşünüldüğünde özel alan, görünümle aynı şey olan gerçekliği sağlayamaz. Çünkü ona göre dünyanın gerçekliğini garanti eden şey, başkalarının bulunuşudur. (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 272). Bizim gördüğümüzü görüp işittiğimizi işiten başkalarının mevcudiyeti bizi dünyanın ve kendimizin gerçekliğine inandırır. Yani başkalarının bulunuşu, kendimizi ve çevremizi doğrulamamızı sağlar.

⁴¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 86.

⁴² A .g .e., s. 102.

⁴³ A. g. e., s. 76.

⁴⁴ A. g. e., s. 421.

açık bir görünüme bürünemez.”⁴⁵ Acı, sadece kamusalın açıklığına sunulabilecek uygun bir biçim kazandırmakta aciz kaldığımız yegâne deneyim olmakla kalmayıp, bizi gerçeklik duygumuzdan da fiilen yoksun bırakır. Çünkü Arendt’e göre gerçeklik duygusu, tamamen görünüme, bu nedenle de şeylerin karanlıkta korunmuş varoluşlarından dışarı çıkabilecekleri bir kamusal alanın varlığına bağlıdır.

Özel alan sınırları içerisinde değerlendirilmesi gereken konulardan birisi de ‘aşk’ tır. Dostluktan farklı olarak aşk, kamusal alana çıkarıldığında öldürülür, daha doğrusu yok edilir. Arendt’e göre, doğasındaki söze dökülemezliği nedeniyle aşk, kamusal alana aktarılıp siyasi amaçlarla kullanıldığında bir hata, bir sapkınlık olup çıkar.⁴⁶ Dolayısıyla aşk gibi beden dâhilinde olup biten duyguların kamu alanının görselliği ve işitselliği karşısında güvenle korunabilecekleri bir alana, yani özel alana ihtiyaçları olacaktır.

Arendt, yaptığı kavramsal çözümleme çerçevesinde özel alanı, kamu alanına çıktığı zaman kendine has özelliğini yitirecek duyguların alanı olarak görmenin yanında, bireyin hayatını ve türün devamını sağlayan, emek ve iş gibi etkinliklerin alanı olarak da görür.* Bu etkinliklerin özel alanda yer almaları, doğalarında taşıdıkları özelliklerden kaynaklanır. Zira Arendt, daha sonra değineceğimiz üzere, yaptığı kavramsal analizler ışığında ‘emek’ ve ‘iş’i siyasi olmayan etkinlikler kategorisinde değerlendirir ve bu yönüyle de bu etkinlikleri, siyaset öncesi bir örgütlenme biçimine karşılık gelen özel alan sınırları içerisine sürer. Fakat Seyla Benhabib’in de ifade ettiği gibi,⁴⁷ bu etkinlikler iktidar ilişkilerine dayandıkları sürece, aynı zamanda birer kamusal tartışma konusu haline de gelebilirler.

⁴⁵ A. g. e., s. 76.

⁴⁶ A. g. e., s. 76.

* Arendt, özel ve kamusal alanda yer alması gereken etkinlikleri belirlerken, ‘iyiliği’ bu durumun tek istisnası olarak gösterir. Ona göre iyilik, Antik Yunan ve Roma’da görüngüsel bir dışa vuruma sahipken, Hıristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte bu anlamdan yoksun hale gelmiş, kamusal alanla karşıtlık içinde düşünülmüştür. Çünkü Hıristiyan anlayışına göre, yapılan iyi bir işin başkalarının bilinmesi, duyulması ve aleniyet kazanması, o işi iyilik olmaktan çıkarır. Bir başka ifadeyle, iyiliğin, sadece iyilik adına yapılabileceği ilkesi uyarınca, her tür gösterişten uzak durularak mutlaka gizli yapılması gerektiği düşünülür. Arendt de, Hıristiyanlıkta var olan bu anlayışa bağlı olarak iyiliği, kamusal alanın sınırları dışında düşünmüş ve hatta bu sınırlar içerisinde yıkıcı bile olabileceğini öne sürmüştür. Ona göre, saklandığı kuytuluktan çıkan ve kamusal bir rol üstlenen iyilik, artık iyi değil, kendi usulünce bir çürümedir ve gittiği her yeri kokuşturacaktır. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 106–112.

⁴⁷ Benhabib, “Kamu Alanı Modelleri”, s. 243.

1. 2. 2. Genel özellikleri

Arendt, özel alanı, mekânsal olarak ailenin sahip olduğu mülkiyetle özdeşleştirir. Mekânsal olarak mülkiyetle özdeşleştirilen özel alan, bireyin hayatı ve türün devamını sağlayan, fiziki zorunlulukların üstesinden gelinen alana karşılık gelir. Yani Antik Yunanlılar için olduğu gibi Arendt için de özel alan, insanların biyolojik istek ve ihtiyaçlarını giderdikleri (ekonomik meselelerini hallettikleri) bir alan konumundadır. Bu alanda insanlar, zorunlulukla karşı karşıyadırlar ve onun doğal güdülemesine tâbidirler.⁴⁸ Bu yönüyle de özel alan, Arendt'in düşüncesinde, eylem ve konuşma yoluyla oluşturulan, insan yapımı yapay bir alan olarak değil, insanların dünyaya geldiklerinde kendilerini içinde hazır olarak buldukları doğal ya da verili bir alan olarak belirir.

Özel alanın doğal bir alan oluşu, onun siyaset öncesi bir örgütlenme biçimine karşılık geldiğini gösterir. Bu açıdan Arendt, daha öncede ifade ettiğimiz üzere özel alanı, siyasi olmayan etkinliklerin alanı olarak kabul eder. Bu alanda konu siyasi etkinlikte bulunmak değil, yaşamı sürdürmek ve korumaktır. Yaşamın zorunluluğa bağlı etkinlikler çerçevesinde sürdürülmesi, doğal olarak beraberinde özgürlüğün yokluğunu getirir. Bu bağlamda Arendt özel alanı, özgürlüğün olmadığı bir alan olarak kabul eder ve özgür olmayı yaşamsal aciliyetlerin (ekonomik meselelerin) üstesinden gelebilmiş, yani özel alanın dışına çıkabilmiş insanların sahip oldukları bir olgu olarak değerlendirir. Bu anlamda özgür olabilmek, yurttaş olabilmenin, dolayısıyla siyasi haklardan faydalanabilmenin temelini oluşturur.

Özel alanın, yaşamı sürdürme yönünde bir zorunluluk alanı olarak değerlendirilişi, gelip geçen, kalıcı olmayan etkinliklere ev sahipliği yaptığını da gösterir. Fani işlerin yer aldığı bir alan olmasıyla da özel alan, insana, hiçbir iz bırakmadan gelip geçen, yalnızca kişinin kendisinden ibaret tekil bir yaşam sunar. Bu alanda birey, yalnız ve yalıtılmış durumdadır. Yani birey kendi tekil deneyimine hapsolmuş ve bireysellik ön plana çıkmıştır. Bireyselliğin ön plana çıkarıldığı durumlarda ise insanlar, başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı nesnel ilişkiden yoksun olurlar. Başka bir deyişle insanlar, eşitliklerinin ve farklılıklarının farkına varamaz ve farklı bakış açılarına sahip olup düşüncelerini test

⁴⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 48. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 162.

edemezler. Dolayısıyla bu alanda yer alan insanlar, birbirlerini anlayabilecekleri, geleceği planlayabilecekleri ve benzersiz kişisel kimliklerini ortaya koyabilecekleri bir ortam oluşturamazlar. Özel alanın sağladığı ortamda, her bireyin benliği, bireyin temel kaygısı haline gelir. Kendini tanımak, kendi dışındakileri ya da dünyayı tanımak için bir araç olmayıp bir amaç durumundadır.

Özel alanın bir başka özelliği, insanları geçerli yargılara varabilme yetisinden yoksun bırakmasıdır. Arendt'e göre yargı, yalıtılmışlık ya da yalnızlık içinde işlev göremez. Yargı, farklı bakış açılarını hesaba katmak zorunda olduğu için başkalarının varlığına ihtiyaç duyar ve asla onlarsız işleme şansına sahip olamaz. Yani yargının geçerliliği de, ancak bireylerin fikir alışverişinde bulunma şansı yakaladığı ve demokratik bir müzakerede farklılıklarını açıkça dillendirebildiği kamusal bir ortamda kazanılabilir ve sınanabilir.⁴⁹

Özgürlüğün yokluğuyla karakterize edilen ve insana tekil bir yaşam sunan özel alanın dikkat çekici bir başka özelliği, bu alanın baskının ya da şiddetin kaynağını oluşturan bir alan olarak görülmesidir. Şiddete ilişkin ayrıntılı açıklamalar yapan Arendt'in bu konudaki görüşlerini, ayrı bir başlık altında değerlendirmeye çalıştık.

1. 2. 3. Şiddet

Arendt, şiddeti kendi başına bir fenomen olarak ele almak konusunda genel bir isteksizlik olduğunu ve bu sorunun yeterince aydınlatılmadığını düşünür. Arendt için bu durumun en güzel göstergelerinden birisi kendi zamanında yayınlanmış olan '*Uluslararası Sosyal Bilimler Ansiklopedisi*'dir. Çünkü bu ansiklopedinin son baskısında, şiddet konusuna ayrılmış bir başlık bile yoktur. Savaş ve savaş hali üzerine geniş bir literatür olmasına rağmen bu literatür, şiddetin kendisiyle değil, şiddet araçlarıyla ilgilidir. Bu durum ise, şiddet ve keyfiliğin ne derece yaşamın gerçekleri gibi algılandığının bir göstergesidir. Bu tespitler ışığında Arendt, tarih ve siyaset üzerine düşünmeyi iş edinen herkesin, şiddetin insan işlerinde oynadığı önemli rolün farkına varması gerektiğinin altını çizer.⁵⁰

⁴⁹ Maurizio Passerin D'Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, New York, 1994, s. 164–165.

⁵⁰ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 14.

İhmal edilmiş bir konu olarak şiddet, Arendt'e göre, konuşma ile yan yana gelemeyecek, konuşmanın karşısına çıktığında ortadan kalkabilecek bir durumu ifade eder.* Bu özelliğiyle şiddet, ikili insan yaşamı içerisinde konuşmanın yer aldığı ve siyasi etkinliklerin gerçekleştirildiği kamusal alanda değil, özel alanda yer alması gereken bir olgu olarak değerlendirilir. Arendt'in üzerinde durduğu diğer konularda olduğu gibi bu konuda da, düşüncesinin kaynağını Antik Yunan oluşturur. Antik Yunan'da, kamusal alana karşılık gelen 'polis'in alanı, siyasi etkinliklerin yer aldığı bir alan olarak değerlendirilir ve bu alanda meseleler şiddet yoluyla değil, konuşmaya dayalı ikna yoluyla halledilirdi. Yadsınmaz bir olgu olan şiddet ise, siyaset öncesi** bir örgütlenme biçimi olarak görülen hane alanı içerisinde düşünülürdü.⁵¹

Arendt'te şiddetin özel alanda yer alışı ya da kamusal alan dışında düşünülüşü, sadece tarihsel temele dayanmaz. Arendt, bu görüşünü, yaptığı kavramsal analizlerle felsefi bir temele oturtmaya çalışır. Bizde Arendt'in yaptığı bu temellendirmeyi, siyasi toplulukların özüne ilişkin bir kavram olarak gördüğü iktidarla ilişkili ele alarak ortaya koymaya çalıştık.

Kendisinden önceki, siyasal kuramcılarının şiddet ve iktidar arasındaki ilişkiyi nasıl gördüklerini değerlendiren Arendt, soldan sağa tüm siyasal kuramcılar arasında tuhaf kabul edilecek bir uzlaşmaya varıldığını söyler. Uzlaşma noktası, şiddetin iktidarın en bariz dışı vurumundan daha fazla bir şey olmadığıdır. Arendt'e göre, C. Wright Mills'in 'tüm siyaset, iktidar mücadelesinden ibarettir; iktidarın nihai biçimi şiddettir' sözleriyle dile getirdiği ve Max Weber'den esinlenerek yaptığı 'insanın insan üzerindeki meşru, yani meşru olduğu iddia edilen şiddet araçları yoluyla egemenlik

* Yaklaşık 2500 yıllık felsefe tarihine bakıldığında şiddetin, felsefenin temel konuları dışında kaldığı ve genelde felsefi bir bakış açısıyla değerlendirilmediği görülmektedir. Bu durumun sebebi olarak felsefenin, Sokrates'le birlikte, kendisinin şiddete alternatif bir etkinlik, bir diyalog olduğunu iddia ederek ortaya çıkmış olması gösterilebilir. Zira felsefe, kendisini söze dayalı bir etkinlik olarak tanımlamış ve sözü en temel insani etkinlik olarak görmüştür. Şiddet ise, sözün yer almadığı durumlarda ortaya çıkan bir olgu olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla felsefe, sözdışı olan bir şeyi söze dökerek, onu meşrulaştırmak istememiştir. Bu bakış açısı doğrultusunda şiddet, felsefenin temel konularından biri olmamış ya da filozoflar nadiren şiddeti konu edinmişlerdir (Bkz., Nilgün Toker, "Şiddete Karşı Politika: Hannah Arndt'in Şiddet Analizi", *Birikim*, sayı. 41, İstanbul, s. 60). Bir siyaset felsefecisi olarak Arendt'in, şiddeti konu edinmesinin ve hatta bu konu üzerine bir kitap yazmasının sebebi olarak ise, yirminci yüzyılın savaşlar ve devrimlerle tanımlanan bir yüzyıl olması gösterilebilir. Yani yirminci yüzyılda söz gücünü yitirmiş ve şiddet birçok alanda kendisini hissedilir kılmıştır.

** Arendt, şiddetin siyaset dışı oluşunun, sistemlerinde şiddet ögesine yer veren modern sözleşmecî kuramlarda da görülebileceğini belirtir. Hobbes'la başlayan bu sözleşmecî gelenek, tıpkı Antik Yunan'da olduğu gibi, şiddeti toplum öncesi doğa durumunun bir niteliği olarak görmüş ve bu olguyu siyasi duruma karşıt bir öge olarak tanımlamıştır. Bkz., Toker, "Şiddete Karşı Politika: Hannah Arendt'in Şiddet Analizi", s. 60.

⁵¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 44-45. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 38.

kurması' şeklindeki devlet tanımı, şiddet ve iktidarı uzlaştırma çabasının bir göstergesidir.⁵² Yine Arendt'in eleştirilerine maruz kalan Voltaire, iktidarı, 'başkalarını benim tercih ettiğim biçimde eylemeye mecbur etmekten ibarettir' şeklinde tanımlarken, Max Weber, iktidarı, 'direnişe rağmen kendi irademi dayatabildiğim sürece her yerde mevcuttur' şeklinde tanımlar. Strausz-Hope'a göre ise iktidar, 'insanın insan üzerindeki iktidarını belirtir'. Arendt'e göre, bütün bu tanımlarda iktidar, kumanda etmek ve itaat etmek üzerine kurulmuş ve iktidarın olmazsa olmazı olarak, kumanda etmek gösterilmiştir. Oysa iktidarın esası, komutun etkililiği olamaz. Eğer öyle olsaydı, silahın namlusunda büyüyen iktidardan daha güçlü bir iktidar olamazdı. Fakat devlet, egemen sınıfın elindeki bir tahakküm aracı olarak görülürse, siyasal iktidar şiddetin örgütlenmesi olarak düşünülebilir. Siyasal iktidarı şiddetin örgütlenmesi olarak görüp, eşitlemek ise, mümkün değildir.⁵³

Arendt, siyasal düşünce açısından bakıldığında yukarıda yapılan tanımları destekleyen birçok gerekçe olabileceğini ifade eder. Ona göre; "bu tanımlar, egemen Avrupa ulus-devletlerinin yükselişine eşlik eden, yetkin ifadelerini en erken ve hâlâ büyük sözcüleri olan on altıncı yüzyıl Fransa'sında Jean Bodin'de ve on yedinci yüzyıl İngiltere'sinde Thomas Hobbes'da bulan eski mutlak iktidar nosyonundan türetilmişlerdir."⁵⁴ Bu eski mutlak iktidar nosyonu, emir-itaat ilişkisi üzerine kurulmuş ve insanın insan üzerindeki egemenliği pekiştirilmeye çalışılmıştır. Antik Yunan'dan beri var olan* bu düşünce Yahudi-Hıristiyan geleneği ve bu geleneğin emir kipine dayalı hukuk kavrayışıyla pekiştirilerek Tanrı'nın emirleri otomatik bir tarzda genelleştirilmiştir. Bu genellemeye göre, basit bir itaat ilişkisi, yasanın özünü

⁵² Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 47.

⁵³ *A. g. e.*, s. 48-49.

⁵⁴ *A. g. e.*, s. 50.

* Arendt'e göre, Antik Yunan'dan beri varolan monarşi, oligarşi, aristokrasi ve demokrasi gibi yönetim biçimleri emir-itaat ilişkisine dayanmakta ve insanın insan üzerindeki egemenliğini simgeleyen yönetim biçimlerine karşılık gelmektedirler (Bkz., Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 50). Ayrıca Arendt, Platon'dan bu yana, 'yönetimin' 'otorite' ile karıştırıldığını vurgular. Bu karıştırma, özgürlüğü ortadan kaldırdığı gibi, siyasal etkinliğin varlığı için de vahim sonuçlar doğurmuştur. Ona göre yönetim; toplumun yönetenler ve yönetilenler, emredenler ve itaat edenler şeklinde bölünmesine dayanır. Bu anlayış, insanın zorunluluk dünyasından kaçma gereksiniminden kaynaklanır ve bu bağlamda da yönetim, siyaset öncesi örgütlenme biçimine ait bir olgu olarak kabul edilir. Batılı siyasal düşünce geleneği de öncelikle yönetim fikrini vurguladığı için Arendt, bu geleneği siyasetten kaçmak için harcanan bir çabalar dizisi olarak görür. Yönetimin karşısına otoriteyi koyar. Yönetimin tersine, otorite, eşitler arası bir ilişkidir. Eşitlerin her biri eyleme katılır ve eylemin gerçekleştirilebilmesi için uygun ortamın sağlanmasına yardımcı olurlar (Bkz., Noel O' Sullivan, "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", çev. Gülayşe Koçak, *Çağdaş Siyaset Felsefecileri* içinde, der. A. Crespigny-K. R. Minogue, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, s. 227). Yani yönetim kavramının, emredenler ve itaat edenler ilişkisini vurguladığı yerde, otorite, herkesi eşit bir şekilde kucaklama eğilimindedir.

belirlemek için yeterli görülmeye başlanmıştır. Daha sonraları ortaya atılan insanın doğasına ilişkin felsefi ve bilimsel görüşler, bu hukuki ve siyasal gelenekleri daha da güçlendirmiştir. İnsanın, doğasında tahakküm ve saldırganlık içgüdüsüne sahip olduğu keşfedilmiş, felsefi düşünceler de bu görüş paralelinde ortaya konmuştur. Zira John Stuart Mill'e göre, 'uygarlığın ilk dersi, itaat dersidir.'⁵⁵

Arendt'in yukarıdaki eleştirileri, kamu işlerini hâkimiyet sorununa indirgeyen düşünce geleneğine yöneliktir. Kamu işlerini emir-itaat ilişkisi bağlamında düşünen bu gelenek, kaçınılmaz olarak iktidarı şiddetle eşitlemek zorunda kalmış ve insanın insana itaat etmesi gerektiği düşüncesini pekiştirmiştir. Oysa Arendt'e göre, kamu işleri emir-itaat ilişkisi bağlamında düşünülemez* ve insanın insana itaatinden söz edilemez. Arendt için bu noktada önemli olan, itaat kavramını doğru bir şekilde tanımlamak** ve 'kimin' 'kime' ya da 'neye' itaat edeceğini tespit edebilmektir. Bu bağlamda itaat ilkesini reddetmeyen Arendt, itaati bir erdem olarak görür ve hiçbir topluluğun, hiçbir örgütlü yapının, itaat ilkesi olmadan varlığını sürdüremeyeceğini ifade eder.⁵⁶ Fakat Arendt'in burada ifade etmeye çalıştığı itaat, insanın insana değil, insanın yasaya itaatidir.*** Arendt bu düşüncelerini şu sözlerle pekiştirir; "... her insan bir topluluk içinde doğar ve burada kendisinden önce yasalar vardır; bu yasalara riayet eder, çünkü dünyanın büyük oyununa katılmasının başka bir yolu yoktur. Devrimcilerin yaptığı gibi oyunun kurallarını değiştirmek ya da suçluların yaptığı gibi kendim için bir istisna yaratmak isteyebilirim. Ama ilke olarak bunları yadsımak, sadece 'itaatsizlik' değil, insan topluluğuna katılmayı reddetmektir. 'Ya yasa mutlak olarak geçerlidir ve meşruiyet açısından ölümsüz ve ilahi bir yasama kaynağına ihtiyaç duyar ya da yasa, basitçe ardında şiddet tekeline başka bir şey olmayan bir emirdir' şeklindeki yaygın kabul gören ikilem, bir yanılsamadır. Tüm yasalar, emirden ziyade yönerge

⁵⁵ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 51.

* Arendt'e göre, eğer kamu işleri idare ya da hâkimiyet sorunlarına indirgenmeden çözülmeye çalışılırsa, ancak o zaman insani -kamusal- alandaki özgün veriler kendi gerçek çeşitliliği içinde ortaya çıkmaya ya da yeniden kendini göstermeye başlayabilir. Bkz., Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 56.

** Arendt, ikinci dünya savaşı sonrası savaş suçlularının yargılanması sırasında mahkemelerde sanıklara sorulan soruları örnek vererek, itaat kavramının yanlış kullanıldığını göstermeye çalışır. Bkz., Hannah Arendt, "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", çev. Yakup Coşar, *Birikim*, sayı. 65, İstanbul, Eylül 1994.

⁵⁶ *A. g. e.*, s. 58.

*** Bu noktada şunu da ifade edelim ki Arendt, yasaya karşı gösterilecek itaatsizliğin kişisel ahlâk düzeyinde açıklanamayacağını düşünür. Çünkü ona göre, kişisel ahlâk, vicdani bir durumu ifade eder ve vicdanda hem apolitik hemde subjektif bir yapıya sahiptir. Bkz., Hannah Arendt, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı-Sivil İtaatsizlik*-içinde, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, 2001, İstanbul, s. 85-86.

niteliğindedir. Nasıl kurallar oyunu yönlendirirse, yasalar da insanlar arası ilişkileri yönlendirir. Geçerliliklerinin nihai güvencesi, eski bir Roma deyişinde gizlidir: *Pacta sunt servanta* (ahte vefa).⁵⁷

Arendt'in iktidarın ve şiddetin doğasına ilişkin yaptığı açıklamalara baktığımızda ise, iktidarı sayılara, şiddeti ise araçlara dayalı bir olgu olarak değerlendirdiği görülmektedir. İnsanın uyum içinde eyleme kabiliyetine karşılık gelen iktidar, tek bir kişiye değil, bir gruba aittir ve grup bir arada bulunmaya devam ettiği sürece varolabilir.⁵⁸ Şiddet ise, iktidardan farklı olarak, daima araçlara muhtaçtır. Bu yönüyle de şiddet fenomenolojik açıdan kuvvete* yakındır. Çünkü tüm başka alet edevat gibi şiddetin araçları da, doğal kuvveti çoğaltmak amacıyla tasarlanır ve kullanılır; ta ki gelişmelerinin son safhasında doğal kuvvetin yerine geçer hale gelinceye değin.⁵⁹

Şiddetin araçlara dayalı oluşu, bir yere kadar sayıların gücü, yani belli bir grubun varlığı olmadan da etkisini sürdürebileceğini gösterir. Örneğin tek bir makineli silah, iyi örgütlenmiş de olsalar, yüzlerce insanı bir arada tutabilir. Bu anlamda Arendt, şiddetin aşırı uçtaki biçimini 'Herkes'e karşı 'Bir' olarak belirler ve bu durumun şiddet araçları olmadan mümkün olamayacağını söyler.⁶⁰ Şiddet araçlarının yoğun bir şekilde kullanıldığı modern savaşlarda ortaya çıkan tablo, Arendt'in bu düşüncesinin ispatı gibidir.

Şiddetin doğası gereği araçsal oluşu tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyduğunu gösterir. Arendt'e göre, başka bir şeyle meşrulaştırılma ihtiyacında olan bir şey de başka bir şeyin esası

⁵⁷ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 53.

⁵⁸ *A. g. e.*, s. 57.

* Arendt, kuvvet ve güç kavramları arasında bir ayrım yapar. Ona göre, kuvvet yalıtık haldeki bir insanın ortaya koyabileceği bir olgu iken, güç diğer insanların bulunuşuna bağlı olarak ortaya çıkar. Güç, insanlar birlikte eylemde buldukları zaman boy verir ve dağıldıklarında ortadan kalkar. Yani kuvvet bireysel bir şeyi nitelerken, güç birlikte hareket etmeye (işbirliğine) bağlı olarak ortaya çıkar ve bir grubu niteler. (Bkz., Patricia Moynagh: "A Politics of Enlarged Mentality: Hannah Arendt, Citizenship, Responsibility, and Feminism" *Hypatia*, vol. 12, no. 4, 1997, s. 33). Kendi ifadeleriyle "güç, söz ve edimin birbirinden ayrılmadığı, kelimelerin boş, edimlerin ise zalimane olmadığı, kelimelerin niyetleri gizlemek için değil, kurmak ve yeni gerçekler yaratmak için kullanıldıkları yerde gerçekleşir." (Bkz., Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 274). Bu özelliğiyle güç, şiddetin aksine kamusal alanı bozucu bir unsur olarak değil, koruyucu bir unsur olarak değerlendirilir. Fakat olumlu kabul edilecek bu özelliğinin yanında güç, uygarlıkları yok etme ya da yönetimleri değiştirebilme potansiyeline de sahiptir.

⁵⁹ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 10, 59.

⁶⁰ *A. g. e.*, s. 55.

olamaz.⁶¹ Bu mantık gereği şiddet, kendi içinde bir amaç olarak görülen iktidar gibi siyasi bir topluluğun özüne ilişkin bir olgu olarak kabul edilemez. Ayrıca Arendt'e göre şiddet ölümü içeren bir olgu olduğundan, siyasi bir tavır olarak görülemez. Çünkü ölüm, anti-politiktir. Ölüm bütün bağlardan kopma anlamına gelirken, siyaset tam da bu bağlar içinde insanların, eylem ve konuşmayla ölümsüz kalma isteklerini temsil eder.⁶² Dolayısıyla, ölümü hedefleyen ya da doğasında ölüm barındıran bir şeyin siyasetle bir ilişkisi olamaz.

Arendt'e göre iktidar, siyasal toplulukların varoluşuna içkin olduğundan, hiçbir haklılaştırmaya ihtiyaç duymaz. Ama yaptığı şey, meşrulaştırmaya muhtaçtır. Meşruiyetini ise, uyum içinde eylemde bulunan gruptan alır. İktidar kendisini meşru kılabılırken, şiddet hiçbir zaman meşru olamaz. Ancak gerekçelerini göstererek haklılaştırılabilir. Mesela meşru müdafaa amacıyla ortaya konan şiddet, kimse tarafından sorgulanmaksızın haklı görülebilir.⁶³ Şiddet, kendini haklılaştırması beklenen amaçlara ulaşmakta etkin olduğu ölçüde de rasyoneldir. Ve eyleme girişildiğinde yapılanın nihai sonuçları kesin olarak asla bilinemediğinden şiddet, ancak kısa vadeli amaçlar güttüğü zaman rasyonel kalabilir.⁶⁴

Buraya kadar ortaya koyduklarımızdan da anlaşılacağı üzere Arendt, şiddet'in siyasi bir topluluğun özüne ilişkin bir olgu olamayacağını ve siyasi bir topluluğun özüne ilişkin bir olgu olan iktidarla bağdaşamayacağını göstermeye çalışmaktadır. Ona göre, iktidar ve şiddet birbirinin karşıtıdır. Birinin mutlak hâkimiyetini kurduğu yerde diğeri barınmaz. Şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar ve kendi başına bırakılırsa, iktidarın kayboluşuna yol açar. Fakat iktidarın kayboluşu şiddetin iktidar kuracağı anlamına gelmez. Çünkü şiddet, iktidar yaratma kabiliyetinden yoksundur.⁶⁵ Ayrıca yalnızca şiddet araçlarına dayalı bir yönetim hiçbir zaman varolmamıştır. Çünkü iktidarın varolabilmesi için, şiddet araçları üzerinde de bir kontrol, bir iktidar şarttır. Bu durumda organize olmuş bir grubun varlığını zorunlu kılar. Arendt'e göre, şiddet araçlarını elinde tutan kişileri destekleyen başkalarının varlığı ortadan kalkarsa, tek tek

⁶¹ A. g. e., s. 64.

⁶² Toker, "Şiddete Karşı Politika: Hannah Arendt'in Şiddet Analizi", s. 68.

⁶³ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 65.

⁶⁴ A. g. e., s. 95.

⁶⁵ A. g. e., s. 70.

insanlar asla şiddeti başarılı bir şekilde kullanamazlar. Bu durumda iktidara sokulacak şiddet, bireysel şiddet değil, organize olmuş şiddet olacaktır. Başka bir deyişle, Arendt'e göre siyasi bir problem olarak kendini ortaya koyan şiddet, insani bir tepkinin ifadesi olan bireysel şiddet değil, iktidarın kullandığı ya da iktidara ulaşmak için kullanılan örgütlü şiddettir. Ayrıca, şiddetin başarılı olması için, şiddet araçlarını kullananların şiddeti kontrol edenlere karşı sürekli rıza göstermeleri gerekir. Aksi takdirde, çok büyük güce sahip şiddet bile başarısız olur. Arendt'e göre bu durumun en güzel göstergesi de, Amerika'nın Vietnam'daki başarısızlığıdır.⁶⁶

Bütün bu akıl yürütmelerin sonunda Arendt, bir silahın namlusunun ucunda en etkin komutların gelişebileceğini, en mükemmel itaate neden olabileceğini fakat, bir silahın namlusunun ucunda asla iktidarın gelişemeyeceğini söyler. Ona göre katıksız şiddete dayalı bir yönetim, ancak iktidarın kaybedildiği bir süreçte devreye girer.⁶⁷ Bu tür yönetim biçimlerine örnek olarak ise, tiranlık ve diktatörlükleri gösterir.*

Arendt, kuramsal düzeyde şiddetin siyaset/kamusal alan dışı bir olgu olduğunu ortaya koysa da, gerçeklik zemini durumun böyle olmadığını, siyasetin hala şiddet aracılığıyla devam ettiğini göstermektedir. Örneğin savaş hâlâ insanlığın yok edemediği en büyük hastalığı gibi durmaktadır. Bu durumun farkında olan Arendt,** her ne kadar birbirinden ayrı fenomenler olsa da iktidar ve şiddetin, genellikle bir arada ortaya çıkacağını belirtir. Bir arada görüldükleri durumlarda iktidar öncel ve baskın

⁶⁶ Toker, "Şiddete Karşı Politika: Hannah Arendt'in Şiddet Analizi", s. 67.

⁶⁷ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 66.

* Arendt, tiranlık, diktatörlük ve totaliter yönetim biçimlerini birbirinden ayrı kategoride değerlendirir. Ona göre, tiranlık ve diktatörlükler şiddete dayalı yönetim biçimleri iken, totaliter yönetim teröre dayalı bir yönetim biçimidir. Terörle şiddet arasındaki ayrıma dikkat çeken Arendt, terör yoluyla kurulan yönetim biçimini, daha ziyade şiddetin tüm iktidarı tahrip ettikten sonra geri çekilmediği, tam tersine tüm kontrolü elinde tuttuğu bir anda varılmaya başlayan bir hükümet biçimi olarak görür. Teröre dayalı totaliter tahakkümle, şiddet yoluyla kurulan tiranlık ve diktatörlükler arasındaki en belirgin fark ise, totaliter rejimin yalnızca düşmanlarına değil, aynı zamanda dostlarına ve destekçilerine karşı da işleyebilmesidir. Çünkü totalitarizm tüm iktidarlardan, dostlarının iktidarından bile korkar. Arendt'e göre, Polis devleti çocuklarını yemeye başladığında, dünün cellâdı bugün kurban haline geldiğinde, terörizm doruğuna ulaşır. Bu, aynı zamanda iktidarın tümüyle ortadan kalktığı andır (Bkz., Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 68-69). Arendt'in yaptığı kavramsal ayrımlar ışığında bakıldığında totalitarizmin ve başvurduğu terörün, insani özgürlüğe doğrudan bir saldırı rejimi olduğu söylenebilir.

** İki dünya savaşı görmüş, Hitler Almanya'sında bir Yahudi olarak yaşamış olan Arendt, haklı olarak yirminci yüzyılı şiddetin yüzyılı olarak değerlendirir (Bkz., Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 9). Yirminci yüzyılda şiddet, kendisini dış siyasette savaşlar yoluyla ortaya koyarken, iç siyasette devrimler yoluyla ortaya koymuş ve varlığını en acımasız şekilde hissettirmiştir. Bütün bunlar, Arendt'te yirminci yüzyılın çöpe atılması gereken bir yüzyıl olduğu kanaatinin oluşmasına sebep olmuştur. Zira Arendt, Roger Martin Du Gard'ın, "Bu yüzyıl Devrimle başlayıp, Dreyfus Davası ile kapanan dikkate değer bir yüzyıldır! Ama belki de çöplüğe atılacak bir yüzyıl olarak anılacak" sözünü '*Totalitarizmin Kaynakları*' kitabının birinci bölümünü oluşturan '*Antisemitizm*'in başlangıç cümlesi yapmış ve 'belki' kısmını '*Şiddet*' adlı eserinde ve diğer eserlerinde ortaya koyduğu görüşleriyle kaldırarak, çöpe atılması gereken bir yüzyıl olduğunu onaylamıştır.

durumdadır.⁶⁸ Şiddetin baskın olduğu durumlar ise, iktidarın çözüldüğü anlara karşılık gelir. Çözülme hali de genellikle doğrudan bir çatışma durumunda ortaya çıkar.

Kavramsal çözümlmelerinden anlaşılacağı üzere Arendt'in amacı, şiddetin, ne anlama geldiğini belirleyerek ona uygun bir yer bulmaktır. Arendt'in düşüncesinde şiddet için uygun yerin ise, siyasi etkinliklerin görüleceği kamusal alan olamayacağı anlaşılmaktadır. Zira şiddet, siyasi bir topluluğun özüne ilişkin değildir ve siyasi bir topluluğun özüne ilişkin olan iktidarı bozucu bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla şiddetin özel alan içerisinde değerlendirilişi, özel alanın siyasi bir topluluk olarak görülmeşiinden kaynaklanmaktadır. Fakat öyle olsa bile, Arendt'in ifade ettiği gibi, şiddetin bulunacağı alanın özel alan olması gerektiği düşüncesi hiçbir gerekçeyle haklılaştırılmaz. Şiddet hangi gerekçelerle siyasi/kamusal alanı bozucu bir unsur olarak değerlendirilirse, en az onun kadar özel alanı da bozucu bir unsur olarak görülebilir. Ayrıca, şiddetin özel alanda ne gibi sonuçlar doğuracağı, en az kamusal alanda yer alışı kadar önemlidir. Bu konu ise, Arendt'in üzerinde durduğu bir konu değildir.

Arendt'in düşüncelerinde dikkat çekici bir başka nokta, organize olmuş şiddeti dışlayıp, bu olguyu siyasi alanın dışına çıkarmasına karşın, bireysel olarak ortaya konan şiddeti, ortadan kaldırılması gereken bir olgu olarak görmeyişidir. Arendt'e göre bireysel anlamda ortaya çıkan şiddet, bu konuda araştırma yapan bilim adamlarının düşündüğünün aksine, ne hayvani bir duygudur ne de akıl dışı bir şeydir. Hatta bazı durumlarda, adaletin terazisini yeniden dengelemenin tek yoludur. Örneğin, haksızlığın görüldüğü ve diyalog yoluyla halledilemeyecek bir mesele karşısında şiddet kaçınılmazdır. Bu anlamda Arendt'e göre şiddet, doğal insani duygulardandır ve insanı buna karşı tedavi etmek de, insanı insanlığından çıkarmak ya da hadım etmek anlamına gelir.⁶⁹ Fakat Arendt'in bu yargısı, şiddetin insan eylemi olarak savunulacağı anlamını taşımaz. Çünkü ona göre şiddet bir amaç değil, bir araçtır ve bu açıdan da insan eyleminin amacı olamaz. Arendt'in bu ifadelerle göstermek istediği şey ise, şiddetin varlığının yok sayılamayacağı, insanca bir tepki olduğu ve hangi durumlarda ortaya çıkabileceğidir.

⁶⁸ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 65.

⁶⁹ *A. g. e.*, s. 78.

Sonuç olarak, Arendt'in şiddet konusunda takındığı tavrı yakalamanın oldukça zor olduğu görülmektedir. Yine de Fanon'un şiddetin insan tabiatını yeniden canlandırabileceği ve yeni bir topluluk yaratabileceği yönündeki görüşünü reddettiği⁷⁰ ve şiddetin dünyayı değiştirirse de bu değişikliğin daha zorba bir dünya doğrultusunda olabileceği yönündeki ifadeleri⁷¹ düşünüldüğünde, şiddete karşı bir tavır içerisinde olduğu söylenebilir.*

1. 3. Kamusal Alan

1. 3. 1. Kavramsal çözümleme

Arendt kamusal alanı, kavramsal içeriğinden hareketle, 'açıklık/alenileşme mekânı' ve 'ortaklaşa sahip olunan dünya' olmak üzere iki anlamda kullanır. Bu iki anlam birbiriyle yakından ilişkili fakat tümüyle özdeş olmayan bir yapıya sahiptirler.

Açıklık/alenileşme mekânı anlamında kamu alanı, her şeyin herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olduğu bir mekâna karşılık gelir. Arendt'e göre, görülebilir ve duyulabilir olmak yani açığa çıkmak –tarafımızdan olduğu kadar başkalarınca da görülen ve duyulan bir şey– gerçekliği oluşturur. Bu bağlamda, mahrem yaşamın en büyük güçleri olan, yüreğin tutkuları, aklın düşünceleri, duyuların hazları, kamusal görünüme uygun bir şekle dönüştürülünceye kadar belirsiz ve bulanık bir yapıya sahip olurlar. Başka bir deyişle, gerçeklikten yoksun bir varoluş tarzı sürerler. Gizlilik ve mahremiyet alanında yaşanan bu tür duygulardan bahsetmeye başladığında, bu bulanıklık ortadan kalkar ve bir gerçeklik kazanırlar. Dolayısıyla, gördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan birilerinin varlığı, kendimiz ile dünyanın gerçekliği hakkında emin olmamızı sağlayacaktır.⁷² Arendt'e göre, "İnsanlara dünyanın gerçekliğini garanti eden başkalarının bulunuşu, (bu gerçekliğin) herkese görünmesidir; çünkü herkese

⁷⁰ A. g. e., s. 31.

⁷¹ A. g. e., s. 97.

* Arendt'in şiddet konusundaki düşüncelerine ilişkin farklı yorumlara rastlamak mümkündür. Bazıları Arendt'in şiddeti temellendirmeye ve haklı çıkarmaya çalıştığını düşünürken, bazıları Arendt'in böyle bir temellendirme çabası içerisinde olmadığını ileri sürer. Örneğin Singer, Arendt'in şiddetin kaynağı ve doğasını göstererek, aslında onu temellendirmeye çalıştığını düşünürken, (Bkz., Singer B. C. J., "Violence in the French Revolution: Forms of Ingestion and Forms of Expulsion", *Social Research*, vol. 56, no. 1, 1989, s. 263'den aktaran, Toker, "Şiddete Karşı Politika: Hannah Arendt'in Şiddet Analizi", s. 62). Noel O' Sullivan, Arendt'in yukarıda ifade ettiğimiz Fanon'un düşüncesine karşı çıkışını gözönüne alarak görüşlerinde temel bir ılımlılık olduğunun söylenebileceğini ifade eder. Bkz., O'Sullivan, *a. g. m.*, s. 240.

⁷² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 74–75.

görünen şeye varlık deriz ve bu görünümünden yoksun olan her ne varsa, sıkı sıkıya ve bilhassa bize ait ama gerçeklikten uzak, bir hayal gibidir; gelir ve geçer.”⁷³

Arendt’in kamu alanına yüklediği ikinci anlam, açıklık/alenileşme mekânını destekleyen ve tamamlayan, ‘ortaklaşa sahip olunan dünyadır’. Ancak bu dünya, insanların üzerinde hareket ettikleri yeryüzü ya da doğayla özdeş değildir. Arendt’in sözünü ettiği dünya, daha çok, insanların eseri olan ve birlikte yaşayabilme şartlarını oluşturmaya çalıştıkları bir dünyadır. “Bu dünyada bir arada yaşamak özünde şu anlama gelir; şeylerden oluşma bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından ortak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir, ara-da olan her şey gibi bu dünya da insanları hem birbirine bağlar hem de ayırır.”⁷⁴ Bu anlamda ortak dünya olarak kamu alanı, bir araya gelmemizi sağladığı gibi, birbirimizin üzerine yıkılmamızı da önler. Arendt bu durumu, ruh çağırma seansında bir masanın etrafında toplanmış insanların, bir hokuspokusla masanın ortadan kalkmasına tanık olmaları durumuna benzetir. Masanın ortadan kalkmasıyla, karşılıklı oturmakta olan iki kişi artık ayrı değil, aralarında elle tutulur hiçbir şey bulunmayan tamamıyla ilişkisiz iki kişi durumuna düşmüşlerdir. Bu bağlamda Arendt, daha sonra değineceğimiz üzere, kitle toplumunu katlanılması son derece güç bir şey yapanın, içerdiği insan miktarı değil, insanların arasını-kuran dünyanın, onları bir araya getirme, ayırma ve bağlantılandırma gücünü yitirmiş olmasında bulur.⁷⁵

Bireyleri birleştiren ve ayıran dünya, aynı zamanda bir sürekliliğe ve dayanıklılığa sahiptir. Bu sayede içinde bireysel yaşamların kendilerini gerçekleştirebilecekleri ve bir tür ölümsüzlük mertebesine erişebilecekleri dünyevi (*temporal*) bir ortam da sağlar.⁷⁶ Bu bağlamda Arendt’e göre, süreklilik ve dayanıklılık insanın açıkça ihtiyaç duyduğu şeylerdir, çünkü insan ölümlü ve geçici bir hayata sahiptir. Hayatın gelip geçiciliğinin üstesinden, ancak uzun ömürlü ve kararlı bir dünya inşa edilerek gelinebilir. Dolayısıyla Arendt’e göre, dünyada bir kamusal mekân kurulacaksa, bu bir nesilliğine kurulamaz ve sadece yaşayanlar için planlanamaz; ölümlü insanların yaşam sürelerini aşması gerekir. Arendt bu durumu şöyle ifade eder;

⁷³ A. g. e., s. 272.

⁷⁴ A. g. e., s. 77–78.

⁷⁵ A. g. e., s. 78.

⁷⁶ D’Entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 142.

“... ortak dünya, doğduğumuzda içine girdiğimiz, ölürken ardımızda bıraktığımız bir şeydir. Bizim yaşam süremizi hem geçmiş hem de gelecek olarak aşar; biz gelmeden de oradaydı, kısa bir ziyaretimizden sonrada 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.”⁷⁷ Kamusal alanın kalıcılığı ve varlığını sürdürmesi ise, insan eseri kurumların oluşturulması ve korunması ile sağlanabilir. Bu kurumlar sayesinde bireylerin geçici yaşamları bir kalıcılık kazanır ve ölümsüzlük mertebesine erişme imkânı elde edilir. Böylece de insanın ölümlülüğü ya da dünyanın dayanıklılığı, oluşturulan kamusal alan sayesinde kısmen de olsa aşılmış olur.

Arendt, Modern Çağda kalıcılığa, dolayısıyla ölümsüzlüğe duyulan sahici ilginin yitirildiğini ifade eder.* Ona göre, modern çağda ölümsüzlüğün yerini kişisel bir soysuzlaşma olan kibir almış, kamuya duyulan hayranlık parasal ödüllendirmeyle aynı doğadan sayılmaya başlanmıştır. Bu durumda kamunun hayranlığı da kullanılacak ve tüketilecek bir şey olarak düşünülmüştür. Bir yiyeceğin aç biri tarafından tüketilmesi gibi, kamunun hayranlığı da bireysel kibir tarafından tüketilir hale gelmiştir.⁷⁸ Bireyselliğin ön plana çıkarıldığı durumlarda ise, insanlar kamusal alandan sıyrılıp özel hale gelirler. Yani, daha öncede ifade ettiğimiz üzere, insanlar başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı nesnel ilişkiden yoksun olurlar ve hakiki bir insani yaşama kavuşamazlar.

Arendt’in yukarıda yaptığı kamusal alana ilişkin felsefi yorumlar ve kavramsallaştırmalar, anlamını birbirleriyle bağlantılı olan ‘insani çoğulluk durumu’ ile ‘eylem’ ve ‘konuşmadan’ alır. Zira eylemde bulunan insan ortaya bir şeyler sermekte ve kendini açığa çıkarmaktadır. Açığa çıkma durumunda eyleme eşlik eden temel unsur

⁷⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 81.

* Dünyanın kalıcılığını yitirmesi, siyasi açıdan otoritenin yitirilişi ile aynı anlama gelir. Bu açıdan otorite, en değişken ve nafile varlıklar olan insanların ölümlü olmaktan dolayı ihtiyaç duydukları kalıcılığı sağlayan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Arendt bağlamında otoritenin yitirilmesinin, dünyanın temellerini yitirmesinden farkı yoktur. (Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 132). Ancak, yine de Arendt, bu noktada mutlak kötümserlik içine gömülüp kalmaz. Ona göre dünyanın dayanıklılığının ya da siyasi olarak otoritenin yitirilmiş olması, bizim hayatta kalmamızı sağlayabilecek bir dünyayı ve bizim ardımızdan gelecek olanlar için yaşanabilir bir yeri inşa etme, koruma ve benimseme yönündeki insani kapasitemizi yitirmemize yol açmaz ya da en azından ille de yol açması gerekmez. Bkz., Gerard Mendel, *Bir Otorite Tarihi*, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 170.

⁷⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 82–83.

ise, konuşmadır.⁷⁹ Bu açığa çıkmanın anlam kazanması da insanlar arasındaki karşılıklı ilişkilere, yani insani çoğulluk durumuna bağlıdır.

İnsani çoğulluk koşulları altında eylem ve konuşma, kamusal alanın kurucu öğeleri konumundadır. Biz de bu unsurlara bağlı olarak ortaya çıkan kamusal alanın genel özelliklerini aşağıdaki şekilde ortaya koymaya çalıştık.

1. 3. 2. Genel özellikleri

Arendt, kamusal alanı, doğal ya da verili bir alan olarak değil, eylem ve konuşma yoluyla oluşturulan, insan yapımı suni bir alan olarak değerlendirir. Kamusal alanın eylem ve konuşma yoluyla oluşturulması, bu alanın belli bir alanla sınırlandırılmadığını, bireylerin söz ve eylemde buldukları her yerde oluşturulabilecek potansiyel bir alan olduğunu gösterir. Fakat kamusal alanın, eylem ve konuşmaya bağlı olarak ortaya çıkabilecek bir alan oluşu, eylem ve konuşmanın görüldüğü her yerde oluşturulabileceği anlamına gelmez. Örneğin, insanların uyum içinde birlikte hareket etmedikleri bir kent meydanının, Arendt'in kabul ettiği anlamda kamu alanıyla bir ilgisi yoktur. Ama insanların bir sunuş dinlemek için bir araya geldikleri bir yemek salonu ya da bir yere karayolu ya da askeri üs yapılmasına karşı çıkan insanların gösteri amacıyla toplandıkları bir orman, böyle bir yer haline gelmiştir. Çeşitli fiziksel mekânların, kamu alanı haline gelmesi, buraların konuşmalar ve ikna yoluyla ortak eylem ve iktidar yerleri haline gelmesi anlamındadır.⁸⁰

Kamusal alanın, eylem ve konuşma yoluyla oluşturulması bu alana siyasi bir alan hüviyeti kazandırır. Çünkü Arendt, daha sonra da değineceğimiz üzere, eylem ve ona bağlı olarak düşündüğü konuşmayı en temel siyasi etkinlikler olarak görür. İnsan, yerine getirdiği bu etkinlikler sayesinde, hem diğer varlıklardan hem de kendi türü içerisinde yer alan diğer insanlardan ayrılır. Yani insanlar konuşma ve eylem yoluyla, birbirlerinin karşısına salt fiziksel nesnelere olarak değil, aynı zamanda insan sıfatıyla çıkarlar.⁸¹ Bu anlamda eylem, siyasi yapıları kuran, onları muhafaza eden ve muhafaza

⁷⁹ A. g. e., s. 243–244.

⁸⁰ Benhabib, “Kamu Alanı Modelleri”, s. 242.

⁸¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 241.

etmiş olmakla da insanlık tarihini oluşturan bir etkinlik biçimine karşılık gelir.⁸² Dolayısıyla kamusal alan, siyasi etkinliklerin gerçekleştiği ya da siyasetin yapıldığı yer olarak görülür. Bu bağlamda Arendt, kamusal alanı ve bu alanı oluşturan etkinlikleri karşılıklı bağımlılık içerisinde ele alır ve kamusal alanı, siyasi alana* eşitler.

Kamusal ya da siyasi bir alan oluşturmakla insanlar, eşitliklerinin** ve farklılıklarının*** farkına varırlar. Bu sayede birbirlerini anlama, geleceği planlama ve benzersiz kişisel kimliklerini ortaya koyma şansı elde ederler.⁸³ Çünkü bu alanda kişinin başkalarının dinlenmesi, düşüncelerine saygı duyulması söz konusudur. Bu yönüyle kamusal alan bireye kimlik kazanma imkânı verir. Kimlik kazanmakla insan kendi özgün yapısını oluşturur ve dünyaya nasıl bir insan olduğunu duyurur. Bu alanda kişinin söyledikleri, tartıştıkları, yargıları, kim olduğunu açıklar.⁸⁴ Burada önemli olan, insanların herkesin gözü önünde birbiriyle görüşüp konuşabilmesi, farklılıkları kadar ortaklıklarının da ortaya çıkabilmesine imkân verilmesidir.⁸⁵ Bu yönüyle kamusal alan, kimliklerin kurulduğu bir alana karşılık gelir. Arendt'in kimlik sorununu kamusal alanda yerine getirilen etkinliklere bağlı olarak çözmesi ise, kimliğin belirlenmesinde doğuştan getirilen özellikleri reddettiğini gösterir. Bu bağlamda kamusal alan, insanların etnik ya da ırksal özellikleriyle değil, yapıp ettikleriyle yer alabilecekleri bir alan olarak belirir.****

⁸² A. g. e., s. 19.

* Arendt'in siyasi alana eşitlediği kamusal alan, aynı zamanda dini alanı da kapsar ve ona içinde bir yer ayırır. Yani bir inanan aynı zamanda hem bir kilisenin üyesi olabilir, hem de herkesin o kentin mensubu olmakla katıldığı daha geniş bir birliğin yurttaşı olarak davranabilir. Bkz., Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 100.

** Arendt'te siyasi eşitlik ilkesi, siyasi alanın oluşumundan önce gelen doğal durumun sonucu değildir. Arendt'e göre siyasi eşitlik, ne doğal bir insani vasıftır ne de doğal haklar teorisinden türer. Bireylerin kamusal alana girdikten sonra kazandığı ve demokratik siyasi kurumlar tarafından güvenceye alınan suni bir vasıftır (Bkz. Maurizio Passerin D'Entreves, "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", çev. Ertuğrul Başer, *Birikim*, sayı. 55, İstanbul, Kasım 1993, s. 70. Hannah Arendt, *Emperyalizm*, çev. B. Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 312-313). Bu yönüyle siyasi eşitlik, insanlık durumundan ileri gelen, bütün insanların ortak kaderi olarak ölüm karşısındaki eşitliğin ve Hristiyan yaşamında, insan doğasının yaradılışında varolan günahkârlıktan ötürü Tanrı nezdindeki eşitliğin tam tersidir (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 294).

*** Arendt, 'farklılık' ve 'ötekilik' kavramları arasında bir ayrım yapar. 'Ötekilik' insanın kendi dışında varolan canlı cansız bütün varlıklarla ilişkisini ifade ederken, 'farklılık' sadece insanın canlı olan şeylerle ilişkisini ifade etmek için kullanılır. Arendt'e göre, insanı benzersiz kılan farklılıktır ve bu benzersiz varlıkların çoğulluğu da paradoksal olarak, 'insani çoğulluğu' oluşturur (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 240-241).

⁸³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 240-241

⁸⁴ Öztimur, a. g. m., s. 39.

⁸⁵ Canovan, "Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics", s. 295.

**** Arendt, kimliğin oluşumu konusundaki görüşleri ışığında milliyetçi ideolojileri, insanları siyasi örgütlenmelere dayanarak değil, biyolojik üst insan varoluşuna dayanarak açıkladıkları iddiaları nedeniyle eleştirir. (Bkz., Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları -Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar-*, çev. Berna Akkıyal, İletişim Yayınları,

Kamusal alanın bir başka özelliği, temsil gücü yüksek düşüncelerin yer aldığı bir alan olmasıdır. Arendt'e göre temsil gücü olan düşünceler ancak kamusal bir mekânda bireyler birbiriyle bilfiil yüz yüze gelip, bir meseleyi farklı bakış açılarından inceleyebildiklerinde, kendi görüşlerini gözden geçirebildiklerinde, kendi duruş noktalarını ötekilerinininkini de kapsayacak şekilde genişletebildiklerinde ortaya çıkabilir. Bu fikirler kamusal alanda yer almakla da siyasi bir fikir hüviyetine bürünür. Arendt'e göre siyasi fikirler, hiçbir zaman özel alanda oluşturulamazlar. Ancak kamusal bir muhakeme ve tartışma ortamı içinde oluşur, sınanır ve geliştirilirler.⁸⁶ Yani bireyler birçok konuda kişisel düşüncelere sahip olsalar da, bu düşünceler ancak diğerlerinin düşüncelerini de kucaklayacak şekle dönüştürülünce temsil gücüne sahip görüşler haline gelebilirler. Belirli bir konuyu ölçüp biçerken, aklımda ne kadar çok insanın duruş noktası varsa ve onların yerinde olsam neler hissedip neler düşüneceğimi ne kadar iyi tahayyül edebilirsem, temsil gücüne sahip düşünme kapasitem o kadar güçlü ve çıkardığım nihai sonuçlar, vardığım görüş o kadar geçerli olacaktır. Ancak bu durum başka bir yerde duran ya da dünyaya farklı açılardan bakan kimselerin görüşlerini körü körüne benimsemek anlamına gelmez. Arendt'e göre bu durum "ne bir empati, yani başka biri olmak ya da başka biri gibi hissetmek sorunudur, ne de kafa sayısını toplayıp, çoğunluğa katılmak. Burada olan şudur: Fiiliyatta 'Ben' olmadan ama kimliğimi/tamlığımı da yitirmeden (var)olmak ve düşünmek."⁸⁷ Bu var olma ve düşünme kapasitesinin gelişmesi ise, başka insanların varlığına, yani bireylerin kamusal bir muhakeme ve tartışma süreci içinde kendi görüşlerini sınavabileceği, kamusal bir mekâna ihtiyaç duyar. Aynı şey, geçerli yargılara varabilme konusu için de söylenebilir. İnsanın zihinsel yeteneklerinin en siyasalı olan yargı, ancak kamusal olarak, kamu alanında özgür ve açık bir görüş alışverişi içinde oluşturulabilir ve sınanabilir. Çünkü "yargı, katı bir yalıtılmışlık ya da yalnızlık içinde işlev göremez; yerlerine düşünmek

İstanbul, 2006, s. 72). Arendt ifade ettiğimiz bu görüşleri doğrultusunda, daha sonra yurttaşlık başlığı altında tekrar değineceğimiz üzere, İsrail devletinin kurulması sırasında ırk ya da din yerine, hem Araplar hem de Yahudiler için geçerli olacak özgürlük ve eşitlik gibi genel siyasi haklar üzerine kurulu bir yurttaşlık anlayışını savunur. Fakat Arendt, böyle bir anlayış içerisinde görünse de, özellikle mülkiyet konusundaki açıklamaları gözönüne alındığında, eleştirdiği milliyetçi ideolojilerin paralelinde hareket ettiği, Yahudiler'in çıkarlarına uygun bir düşünce içerisinde olduğu görülmektedir. Zira Arendt, mülkiyetin nasıl elde edilmesi gerektiği konusu üzerinde durmaksızın, insan yaşamındaki yerini belirlemeye çalışır ve bir mülke (dünyanın belli bir kısmında bir yere) sahip olamamanın insani değerlerden yoksun kalmaya eşdeğer olduğunu vurgular. Dolayısıyla Arendt'in eserlerinde üstü örtük bir biçimde Yahudiler'i uyandırma ve haklı çıkarma politikası güttüğü, milliyetçi bir tavır sergilediği söylenebilir.

⁸⁶ D'Entreves, "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", s. 71.

⁸⁷ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 290.

zorunda olduğu, bakış açılarını hesaba katmak zorunda olduğu başkalarının varlığına ihtiyaç duyar ve asla onlarsız işleme şansı yoktur. Nasıl mantık geçerli olmak için kişinin varlığına bağlıysa, yargı da geçerli olmak için başkalarının varlığına bağlıdır.”⁸⁸ Yani yargının geçerliliği de, ancak bireylerin fikir alışverişinde bulunduğu ve demokratik bir müzakerede farklılıklarını açıkça dillendirebildiği kamusal bir ortamda kazanılabilir ve sınanabilir.

Buraya kadar ortaya koyduklarımızdan, Arendt’in düşüncesinde kamusal alanın, bireylerin eylem ve konuşma aracılığıyla etkileşime girdiği, kendi biricik kimliklerini dışa vurduğu, siyasi faaliyetlerin yürütüldüğü bir alana karşılık geldiği ve siyasi faaliyetin de bireyin bulunduğu topluluğa etki eden kararların alındığı çeşitli kamusal formlara aktif olarak katılmak şeklinde sunulduğu görülmektedir. Siyasete aktif katılım düşüncesinin ise, ilk bakışta öznel ve kişi merkezli bir siyaset anlayışı şeklinde durduğu, ancak daha çok kamusal ya da dünya merkezli bir siyaset anlayışı üzerine oturtulduğu anlaşılmaktadır. Yani insanlar siyasi faaliyetle kendi uğraş ve katılım ihtiyaçlarını gidermek için meşgul olsalar da, Arendt’e göre siyasi eylemin konusunu ve değerini oluşturan kişisel ihtiyaçlar değil, ortaklaşa sahip olunan dünya hakkındaki ilgiler ve kaygılardır. Ayrıca Arendt için, siyasi faaliyet bir amaç için araç değil, kendinde bir amaçtır. İnsan siyasi eyleme ya da bu eylemi gerçekleştireceği kamusal alana sırf refah düzeyini yükseltmek için katılmaz, özgürlük, eşitlik, adalet, dayanışma, cesaret ve fazilet gibi siyasi hayata içkin ilkeleri gerçekleştirmek için katılır. Dolayısıyla siyaset, ancak kamusal eylem ve müzakere ile gerçekleştirilebilen, kendi değerleri ve amaçları olan bir dünyadır ve bu dünya, içinde yaşayanların özel dünyalarını kapsamaz.⁸⁹ Başka bir deyişle, Antik Yunanlılar için olduğu gibi Arendt için de siyaset, hiçbir zaman bir inananlar toplumunu veya mülk sahipleri toplumunu ya da üreticiler veya emekçiler toplumunu korumanın bir aracı olarak görülmemiştir. Onun için siyaset yukarıda ifade ettiğimiz sorunları çözmüş, özgür eylemde bulunabilen insanların işidir.

Kamusal alanın en belirleyici özelliği, bu alanda işlerin zor ya da şiddet yoluyla değil, söze dayalı ikna yoluyla halledilmesi ve hiyerarşinin bütün ilişkilerinin bu

⁸⁸ D’Entreves, “Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı”, s. 78.

⁸⁹ A. g .e., s. 72.

alandan dışlanarak özgürlükler alanı olarak görülmesidir.⁹⁰ Biz de bu bağlamda Arendt'in özgürlük anlayışını ve bu anlayışa bağlı olarak ortaya çıkan iktidar ve yurttaşlık kavramlarını ayrı başlıklar altında değerlendirmeye çalıştık.

1. 3. 3. Özgürlük

Arendt, insanın kendisini özel alandan ayırmış bir kamusal alan içinde gerçekleştirebileceği görüşü çerçevesinde özgürlüğü, düşünce alanında yer alan bir olgu olarak değerlendirmez. Ona göre, özgür olmak da karşıtı da, felsefi ve metafizik soruların ortaya çıktığı 'ben' ile 'kendi'* arasındaki diyalogda tecrübe edilecek bir görüngü değildir. Özgürlüğün yer alması gereken özgün alan, insan ilişkileri alanı olarak kabul edilen ve siyasi alanla eşitlenen kamusal alandır. Bu alanda görülecek özgürlük, insanların siyasi bir örgütlenme içerisinde bir arada yaşamalarının nedenidir. Ona göre, siyasetin varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deneyimlendiği alan eylemdir. Eylem ve siyaset, özgürlüğün var olduğu kabul edilmeden kavranamayacak şeylerdir.⁹¹

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Arendt, siyasi alanda yer alması gereken bir olgu olarak gördüğü özgürlüğü, 'içsel özgürlüğe' karşıt bir anlamda kullanır. İç alan, insanların dış zorlamalardan kaçıp sığınabilecekleri ve kendilerini içinde özgür hissedebildikleri bir alana karşılık gelir. Bu iç duygu, dış ifadeden yoksun kalsa bile varlığını sürdürebilir. Bu bağlamda 'kendi'nin dünyadan kaçarak sığındığı bir alan olan 'iç alan', tanımı gereği siyasetle bağlantılı değildir.** Dolayısıyla içsel

⁹⁰ Dana R. Villa, "Postmodernlik ve Kamusal Alan", çev. Bahar Öçal Düzgören, *Cogito*, sayı. 8, İstanbul, Yaz 1996, s. 262–263.

* Arendt, özgürlüğün, insanlar arasındaki etkileşimin dışında, 'ben' ile 'kendi' arasında geçen etkileşimde ortaya çıkan bir şey olarak tecrübe edildiğinde, felsefenin de başlıca problemlerinden biri haline geldiğini ve bundan sonra özgür istem ile özgürlüğün eş anlamlı kavramlar olarak kullanıldığını ifade eder. Bu kullanıma bağlı olarak özgürlük, artık tam bir yalnızlık içinde tecrübe edilen bir olgu olarak değerlendirilmiş, felsefi anlamda bir özgürlük kavramı geliştirilmiştir. Arendt ise, özgürlüğü bir düşünce görüngüsü haline getiren ve böylelikle insanın deyim yerindeyse kendini dünyanın dışına koymasını mümkün kılan felsefi özgürlük kavramının, siyasi deneyim içerisinde tek bir dayanak noktası bulamayacağını düşünür. Ona göre felsefi gelenek, özgürlüğün, yığının yer aldığı siyasi yaşam alanının bittiği yerde başladığını ve özgürlüğün başkalarıyla birlikte değil, kişinin 'kendi' ile etkileşimi içinde deneyimlendiğini neredeyse oybirliği ile kabul etmektedir. Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 212–214.

⁹¹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 198–199.

** Arendt 'iç alanı' 'gönül' ve 'akıl' ile aynı anlamda kullanmamaktadır. İç alan, dünyadan kaçarak sınımlanacak bir alan olarak değerlendirilirken, gönül ve akıl dünya ile karşılıklı ilişki içinde varolabilen durumlardır. Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 199.

özgürlük her zaman dünyadan, kimsenin giremediği bir içsellığe doğru çekilişi önvarsayar. Bu bakış açısına göre özgürlük problemi, siyasi alanda ya da insani ilişkiler alanında değil, içe bakışa açık olan istemin alanında çözülmeye çalışılır. Arendt'e göre ise, özgürlüğü istemin alanında çözmeye çalışmak, özgürlüğü netleştirmek yerine yok eder. Çünkü bu alanda özgürlük insani deneyim alanından –kamusal/siyasi alandan– yoksundur.⁹²

Arendt, içsel özgürlüğü siyasi bir tema olarak kabul etmese de, bu özgürlüğün varlığı ya da ortaya çıkışını siyasi ya da insani ilişkiler alanıyla ilişkilendirir. Yani içsel özgürlüğü siyasal özgürlükten bütünüyle soyutlayarak ortaya koyabilme olanağı yoktur. Çünkü içsel özgürlük, siyasal alandaki özgürlükle doğrudan ilişki içerisindedir. Arendt'e göre, “şayet insan ilk önce dünyevi, elle tutulur bir gerçeklik olarak bir özgürlük durumunu tatmamış olsaydı, içsel özgürlük hakkında da bir şey bilmesi mümkün olmayacaktı. İnsan kendisiyle etkileşim içinde değil, önce başkalarıyla etkileşimi sırasında özgürlüğün ya da karşıtının farkına varır. Düşüncenin bir sıfatı ya da istemin bir niteliği haline gelmeden önce özgürlük, özgür insanın hareketini, evden uzaklaşmasını, dünyaya girmesini ve sözle, edimle başka insanlarla bir araya gelmesini mümkün kılan bir statü/durum biçiminde anlaşılırmaktaydı. Bu özgürlüğün (*freedom*)* öncesinde, özgür (*free*) olmak için özgürleşmenin (*liberation*) bulunması gerektiği açıktır: Özgür olmak için insanın kendini önce yaşamın zorunluluklarından özgürleştirilmesi gerekmiştir. Ama özgürlük statüsü/durumu, özgürleşme eyleminden otomatik olarak doğmaz. Özgürleşmenin yanı sıra, özgürlüğün aynı durumda bulunan başka insanların refakatine ve onlarla buluşabileceği müşterek bir kamusal mekâna da – başka bir deyişle her özgür insanın kendini sözle ve edimle dâhil edebileceği siyasi olarak örgütlenmiş bir dünyaya– ihtiyacı vardı.”⁹³ Arendt'in bu ifadeleri, Antik Yunan düşüncesinde var olan özgürlük anlayışını yansıtır ve özgürlüğe ilişkin kendi düşüncelerini içinde barındırır. Bu bağlamda Arendt için özgürlük, yurttaşların birbirleriyle karşılaştıkları ve yeni ilişkiler kurdukları kamusal alanda ortaya çıkan bir

⁹² A. g. e., s. 198.

* Arendt'in siyasi özgürlük için İngilizcede seçtiği sözcük '*freedom*'dur. Ona göre serbestlik (*liberty*) ve özgürlük (*freedom*) farklı şeylerdir. Serbestlik terimi, engelsiz her şey için kullanılabilir, ama özgürlüğün içeriği, kamusal olaylara katılımı belirler ve o, doğrudan politik bir yaşam biçimine götürür. Bkz., Toker, “Şiddete Karşı Politika: Hannah Arendt'in Şiddet Analizi”, s. 69.

⁹³ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 201–202.

olguya işaret eder. Başka bir deyişle Arendt, Antik Yunan düşüncesinde var olan anlayışa bağlı olarak siyasal özgürlük anlayışı geliştirir ve bu özgürlüğün ortaya çıkma zemini olarak da kamusal alanı gösterir. Dolayısıyla Arendt'in düşüncesinde 'bireysel özgürlük' anlamında bir özgürlük türünün olmadığı söylenebilir.

Arendt kendi ortaya koyduğu özgürlük anlayışı ile seçme özgürlüğü (*liberum arbitrium*) arasında bir ayrım yapar. Seçme özgürlüğü istemin bir görünüşü olarak belirir ve verili iki şey arasında tercihte bulunan ve karar veren insanın durumunu yansıtır. Seçme özgürlüğünde kararın önceden bir güdü ile belirlenmesi söz konusudur. Arendt ise özgürlüğü, bir yandan güdülerden, öte yandan eylemin başta konulmuş ve etkisi öngörülebilir olan amacından bağımsız düşünür. Başka bir deyişle Arendt, önceden belirlenmiş ilkelerin insan özgürlüğüne gölge düşüreceği kanaatini taşır. Bu bağlamda daha önce de belirttiğimiz üzere, özgür olmayı eylemde bulunmaya eşitler. Kendi ifadesiyle; "ne daha önce ne de daha sonra, insanlar eylemde buldukları sürece özgürdürler."⁹⁴

Yukarıda ifade ettiğimiz bakış açısı doğrultusunda Arendt, özgürlüğü her tür insani etkileşimin ve her tür topluluğun başlıca özelliği olarak görmez. Ona göre siyasi bir teşekkül oluşturamamış topluluklar, özgürlük deneyiminden yoksundur. Bu bağlamda kabile toplumları ve özel alan, özgürlüğün görüleceği bir ortam sağlayamazlar. Bu örgütlenme biçimlerinde eylemlere ve davranışlara hâkim olan özgürlük değil, yaşam

⁹⁴ A. g. e., s. 207. Arendt eylem ile özgürlük arasında karmaşık bir ilişki kurar ve bu ilişkiyi '*Geçmişle Gelecek Arasında*' adlı eserinde temellendirmeye çalışır. Ona göre, yeryüzüne konan insan yaşamı, organik doğanın bir parçası konumundadır ve kozmik süreçlerce kuşatılmış durumdadır. Bu anlamda insan yaşamı, organik doğanın otomatik süreçlerine tâbidir. Doğal ya da kozmik süreçler, doğası gereği insan yaşamı için bir yıkım anlamı taşır. İnsan, eylem aracılığıyla bu süreçlerin içinden çıkabilir ve kendisini özgür hissedebileceği bir dünya kurar. İnsanın oluşturduğu bu dünya, doğal değil, tarihsel süreçlerce çevrelenmiştir. Tarihsel süreçler, insan eyleyen bir varlık olduğu ölçüde, insanın başlatan, inisiyatif alan özelliği, yani *initium* (başlangıç) tarafından sürekli olarak yaratılır ve kesintiye uğratılır. Ona göre, eğer insan yapısı tarihsel süreçler de otomatik hale getirilirse, en az organizmamızı yöneten ve biyolojik olarak varlıktan varlık-dışılığa, doğumdan ölüme doğru ilerleyen doğal yaşam süreci kadar yıkıcı olurlar. Arendt'in insanlık tarihinde taşlaşma dönemleri olarak ifade ettiği bu dönemlerde, özgürlük dünyevi, elle tutulur bir gerçeklik haline gelemmez. Yani siyasi bir görünüşü olamaz. Arendt bu durumu şöyle ifade eder, "Siyasi yaşam taşlaştığı ve siyasi eylem otomatik süreçlere müdahalede bulunma gücünü yitirmeye başladığı için, özgürlük kolaylıkla ve yanlış bir biçimde özünde siyaset dışı bir görünüşü olarak anlaşılabilir; bu şartlarda özgürlük, kendine özgü bir 'erdem'i ve virtüozlüğü olan bir varoluş tarzı olarak değil, yeryüzündeki bütün yaratıklar arasında sadece insanın layık olduğu, neredeyse bütün etkinliklerinde izine ve belirtilerine rastlayabileceğimiz, ama buna rağmen ancak eylem kendi dünyevi mekânını yarattığında ve özgürlük gizlendiği yerden çıkarak bu mekanda kendini görünür kıldığında tam anlamıyla gelişme imkanı bulan yüce bir bağış olarak tecrübe edilir" (Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 228–229). Eylemler sürecin oluşturduğu bu çerçevede gerçekleşirler ve sürecin otomatizmini kesintiye uğratırlar. Bu yönüyle özgürlük, eylemlerimizin sonuçlarını denetlememizi değil, beklenmedik ve öngörülemez olanın meydana gelmesini sağlar. Fakat eylemin gerçekleşebilmesi için de, bireyler arasındaki ilişkilerin özgür ilişkiler olması gerekir. Arendt'e göre insanlar, özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi çifte ihsan sayesinde kendilerine ait bir gerçekliği -yani kamusal alanı- kurmaya muktedir olurlar. Arendt bu gerçekliğin ortaya çıkmasını ise, bir mucize olarak değerlendirir Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 228–231.

zorunlulukları ile yaşamın korunmasına yönelik kaygılar ve ilgilerdir. Öte yandan halkını evin dar sınırlarına süren ve böylelikle bir kamu alanının ortaya çıkmasına mani olan despotik yönetimler altındaki topluluklarda da özgürlükten bahsedilemez. Çünkü Arendt'e göre, siyaseten temin edilmiş bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekândan yoksun kalır. Bu tür yönetimler ise, insanların eylemde bulunması ve konuşması için gerekli mekânı oluşturamazlar ve dolayısıyla özgürlük de kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir gerçekliğe sahip olamaz.⁹⁵

Arendt, batı felsefe geleneğinde özgürlüğün nasıl algılandığına ilişkin bir değerlendirme yapar ve geçmişle bu anlamda bir hesaplaşmaya girişir. Batı felsefe geleneğinde özgürlük, siyasi bir konu olmaktan çıkarılıp felsefi bir sorun haline getirilmiştir. Özgürlüğün felsefi bir sorun olarak algılanışı, iradenin içsel alanıyla bağlantılandırılmasında kendini ortaya koyar. Antik Yunan'da polis alanı özgürlüğün siyasetle bağlantısını güçlü bir şekilde kurarken, filozofların özgürlüğe bakış açıları bu bağlantıyı bulanıklaştırmıştır. Filozoflar özgürlüğü, başkalarıyla birlikteyken değil de, istemde, kişinin 'kendi' ile girdiği etkileşimde yaşanan bir olgu olarak değerlendirmişlerdir. Özgürlüğün statüsündeki bu değişimi, Platon'un filozofu ve tefekkür yaşamını (*vita contemplativa*) idealleştiren yaklaşımına dek geri götürmek mümkündür.⁹⁶ Zira daha önce de değindiğimiz üzere Platon, hayatında yaşadığı deneyimler sonucunda, insanların meseleleri üzerinde fazla durmaya değmeyeceğini düşünmüş, insana siyasi yaşam tarzı dışında filozof yaşam tarzını benimsetmeye çalışmıştır. Bu yaşam tarzına bağlı olarak da, bakışını bu dünyaya değil, idealar âlemine ya da kutsal olan şeylere çevirmiştir. Dolayısıyla Platon'un ulaştığı son nokta, tefekkür hayatı olmuştur. Yani filozof, en yüksek ve en özgür yaşam tarzını oluşturan *vita contemplativa* için bir öngereklilik olarak siyasetten çekilmiştir. Çünkü filozofun seçtiği yaşam tarzı, siyasi yaşam tarzının tam tersidir. O nedenle Yunanlılar'ın anladığı anlamda siyasi yaşamın tam da merkezinde yer alan özgürlük, neredeyse tanımı gereği Yunan felsefesinin yapısına dâhil edilmesi mümkün olmayan bir fikir⁹⁷ haline gelmiş özgürlük de iradenin içsel alanıyla ilgili bir olgu olarak düşünülmüştür.

⁹⁵ A. g. e., s. 202.

⁹⁶ Fatmagül Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, Metis Yayınları, İstanbul, 2003, s. 187.

⁹⁷ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 214.

Özgürlüğün siyasi yaşam dışında düşünülmesinin bir başka örneği, Helenistik dönem düşünce akımlarında, özellikle Stoacılar'da kendisini gösterir. Stoacı akımın temsilcilerinden Epiktetos, içsel özgürlük ve dışsal özgürlük arasında bir ayrım yapar ve içsel özgürlüğü ön plana çıkarır. Epiktetos'a göre özgürlük, kişinin kendi arzularından kurtulmasına bağlıdır. Kendi kendine sınırlar koyan ya da kendini sınırlarken kendi gücüne dayanan, dışardan engellenebileceği bir alana girmeyen kişi özgürdür. Bu anlayışa göre, kişinin hem köle hemde özgür olması mümkündür. Arendt'e göre böyle bir anlayış, Antik Yunan'da varolan siyasi anlayışa ilişkin görüşleri kavramsal olarak ters yüz etmekten başka bir şey değildir. Zira Antik anlayışa göre insan, kendini zorunluluktan ancak başka insanlar üzerinde güç kullanarak kurtarabilirdi ve bu sayede kendisini özgür hissedebileceği kamusal alana girebilirdi. Özgürlüğü yaşayanlar ve özgürlüğe giden yolu açanlar (köleler) arasında bu şekilde bir ilişki kurulmuştu ve bu ilişki dünyevi bir gerçekliğe karşılık gelirdi. Oysa "Epiktetos bu dünyevi ilişkiyi, insanın kendi içinde bir ilişkiye uyarladı ve bu sayede hiçbir iktidarın insanın kendi üzerinde gerçekleştirdiği iktidar kadar mutlak olamayacağını ve insanın kendiyle mücadele ettiği, kendisine boyun eğdirdiği iç alanın, dünya üzerindeki herhangi bir evden/yuvadan çok daha fazla kendisine ait olduğunu, yani dış müdahalelerden çok daha güvenle korunmuş olduğunu keşfetti."⁹⁸

Buraya kadar ortaya koyduklarımızdan Arendt'in, özgürlük konusunda Antik Yunan filozoflarıyla aynı düşüncede olmadığı görülmektedir. Filozoflar Arendt'in düşündüğünün aksine özgürlüğü, eylemde ya da başkaları ile birlikteyken değil, istemde, kişinin kendi ile girdiği etkileşimde yaşamaya başlayan bir olgu olarak değerlendirmekte ve siyasi alanın dışına çıkarmaktadırlar. Arendt ise, çeşitli nedenlerle insanı dünyadan özgürleştirmek isteyen felsefelerin gösterdiği düşünsel çabayı, her zaman için saf bir acı yokluğunun yaşandığı ve bu acıdan kurtulmuşluk hissiyatı içinde gerçekleştirilen bir tahayyül eylemi olarak değerlendirir ve bu durumun kamu alanının görselliği ve işitselliğinden uzak dünyasızlık deneyimine karşılık geldiğini düşünür.⁹⁹ Bu şekilde ortaya çıkan özgürlük anlayışının da, dünyada kendilerine ait bir yeri olmayan, dünyevi bir koşuldaki yoksun olan kişiler tarafından keşfedildiğini vurgular.¹⁰⁰

⁹⁸ A. g. e., s. 201.

⁹⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, 158.

¹⁰⁰ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 199.

Arendt, Hıristiyanlığın da, siyasetle bağdaşan özgürlük anlayışının üstünü örttüğünü belirtmektedir. Hıristiyan özgürlük düşüncesi, ilk Hıristiyanlar'ın özgür olmak için aflatrını istedikleri kamu alanına karşı besledikleri şüphe ve husumet hislerinden doğmuştur. Bu bakış açısınan altında yatan temel etken, manevi kurtuluşa duyulan güvendir.¹⁰¹ Manevi kurtuluş için ise, siyasi özgürlüğe ihtiyaç duyulmaz. Bu anlayış bütün bir Ortaçağ boyunca egemen olmuş ve özgür olmak siyasetten uzak durmaya eş tutulmuştur.

On yedinci ve on sekizinci yüzyılda ortaya çıkan siyasi düşünce akımları da özgürlüğu siyasi alanın dışında değerlendirmişlerdir. Özellikle Hobbes ve Spinoza'nın yapıtlarında özgürlük, siyasi alanın dışında düşünölmüş¹⁰² ve güvenlik ile özdeşleştirilmiştir. Arendt'e göre, Hobbes ve Spinoza'ya nazaran siyasetin özüne ilişkin çok daha yüksek görüşlere sahip olan Montesquieu bile, zaman zaman siyasi özgürlüğu güvenlik ile bir tutabilmiştir.¹⁰³ Özgürlüğün güvenlik ile bir tutulması ise, siyasi/kamusal alana ilişkin ilkeleri değil, özel alana ilişkin ilkeleri ön plana çıkarır ve korunması gereken yaşamın siyasi yaşam değil, biyolojik yaşam olduğu düşüncesini pekiştirir.

Arendt on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara gelindiğinde, özgürlük ile siyasi yaşam arasındaki açıklığın daha da büyüdüğünü ifade eder. Bu yüzyıllarda, yönetim olgusu siyasi alan ile bir tutulmuş, özgürlüğe yaşam süreci kadar, yani toplumun ve bireylerinin çıkarı kadar bile değer vermeyen atanmış hami gözüyle bakılmış, güvenlik konusu tayin edici bir ölçüt olma özelliğini sürdürmüştür. Arendt'e göre bu güvenlik, 'şiddetle öldürölme'ye karşı bireyin güvenliğinin sağlanması değil, bir bütün olarak toplumun yaşam sürecinin sakin ve rahat gelişmesine imkân veren bir güvenliktir. Arendt, burada ortaya çıkan yaşam sürecinin korunmasını ise, özgürlükle direk bağlantılı olarak düşünmez. Özgürlük sadece yaşam sürecini içkin bir zorunluluk olarak takip eder. Arendt bu durumu şöyle ifade eder: "Burada özgürlük, siyasi yaşamın siyaset dışı amacını bile oluşturmaz, -şayet yaşam ve yaşamın dolaysız çıkarları ve

¹⁰¹ A. g. e., s. 205.

¹⁰² Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, s. 187.

¹⁰³ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 203.

zorunlulukları bir tehlike altında değilse, yönetimin aşmaması gereken sınırı oluşturan–marjinal bir görüngüdür.”¹⁰⁴

Arendt’e göre, modern dünyanın koşulları altında siyaset ve özgürlüğün çakışmasının artık ne düşünsel ne de deneyimsel koşulları oluşturulabilmektedir. Bu dönemde ortaya çıkan düşünce akımlarından Liberalizm, topluluğa karşı bireyi öne çıkarmış, özgürlüğü siyaset alanının dışında tanımlayarak özel alanın dar sınırları içine hapsetmiştir. Liberalizm, ‘siyaset azaldıkça özgürlük artar’ sözünü parolası yaparak, özgürlüğün siyasetin bittiği yerde başladığına ilişkin düşünceyi pekiştirmiştir. Dolayısıyla liberal bakış açısı insanın bu dünyada varoluş amacı olan mutluluğu, insanın özgür kabul edileceği ev yaşamının özel alanı içine oturtmuştur. Liberal anlayışın aksine Arendt, özgürlüğü ve buna bağlı olarak mutluluğu özel alanla değil, siyasal iktidarın sağlıklı bir şekilde paylaşımıyla özdeşleştirmekte ve böylece bir kamu mutluluğu kavramının sınırlarını çizmektedir.¹⁰⁵

Totaliter rejimler de, yaşamın tüm alanlarını siyasetin isterilerine tabi kılmak gibi bir eğilim içine girmiş ve yaşamın gizliliği ile siyasetten özgür olma hakkını tanımamak konusunda ısrarla tavır takınmışlardır. Arendt’e göre bu bakış açısı, siyaset ve özgürlüğün çakışması bir yana, bunların bağdaşabilirliğini dahi şüpheli hale getirmiştir.¹⁰⁶ Çünkü totaliter rejimler teröre dayalı bir yönetim biçimidir ve terör, özgürlüğün gerçekleşme alanı olan kamusal alanı bütünüyle ortadan kaldırır. Bu yönüyle totalitarizmin ve başvurduğu terörün özgürlüğe doğrudan bir saldırı rejimi olduğu söylenebilir.

Arendt’in yaptığı değerlendirmeler ışığında, modern çağa bir bütün olarak bakıldığında, özgürlüğün siyaset ile bağlarının koparıldığı ve insanın iç dünyasına ait bir deneyim olarak algılandığı görülmektedir. Bir başka ifadeyle, modern çağda özgürlük, siyasi yaşam alanının bittiği yerde başlayan ve başkalarıyla birlikte değil, kişinin kendi ile etkileşimi içinde deneyimlenen bir olgu olarak düşünülmüştür.

Özgürlüğün siyaset ile bağlarının koparılması ve felsefi bir deneyime dönüşmesi, özgürlüğün daha çok (kişinin kendi üzerinde ve başkaları üzerinde kurduğu)

¹⁰⁴ A. g. e., s. 204.

¹⁰⁵ Levent Köker, *İki Farklı Siyaset*, Vadi Yayınları, Ankara, 1998, s. 92–93.

¹⁰⁶ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 203.

egemenlik ile ilişkilendirilmesine sebep olmuştur. Yani başka iradelerden bağımsız ve sonuçta onlardan üstün olmaya yönelik bir özgür irade ideali ortaya çıkmıştır. Oysa Arendt için özgürlük ile egemenlik özdeşleştirildiği zaman bu, ya insan özgürlüğünün inkârına ya da bir insanın, başkalarının egemenliğinin yok edilmesi pahasına özgürlüğü satın alabileceği kavrayışına götürür. Ona göre: “İnsanın değil, insanların bu yeryüzünde yaşadıkları gerçeğinin belirlediği insanlık durumunda, özgürlük ile egemenlik özdeş olmaktan o kadar uzaktırlar ki, birlikte varolmaları bile mümkün değildir. İster bireyler ister örgütlü gruplar şeklinde olsun insanın birer egemen olmak istediği her yerde istemin baskısına boyun eğilmek zorunda kalınır. Bu istem örgütlü bir grubun ‘genel istemi’ olabileceği gibi, kendime karşı zor kullandığım bireysel istem de olabilir. Şayet insanlar özgür olmak istiyorlarsa, reddetmeleri ve tanımamaları gereken şey, tam da bu egemenliktir.”¹⁰⁷ Çünkü özgür irade idesi gibi, egemenlik idesi de anti-politiktir. Son noktada, yalnızca tek bir kişi tam olarak egemen olabilir. Bu egemenliğin nihai siyasi ifadesi de tiranlıktır. Tiranlık ise, tümüyle siyaset karşıtıdır, çünkü egemenliğini ancak şiddetle, yani siyaset dışı araçlarla sürdürebilir.¹⁰⁸

Özgürlüğün iradeye ilişkin bir içsel deneyime dönüştürülmesi ve böylelikle egemen olmakla bir tutulması, onu radikal bir biçimde bireyselleştirir. Neredeyse bir zorunluluk gibi duyumsanan bu tür özgürlük, bireylerin kendi çıkarları peşinde koşan rakipler olarak birbirlerine karşı konumlandıkları ve dayanışmayı bilmedikleri bir toplum biçimi açısından son derece elverişlidir. Arendt’in topluluğa karşı bireyi öne çıkaran modern liberalizme yönelttiği, özgürlüğe karşı olduğu yolundaki eleştirisi de buradan kaynaklanır.¹⁰⁹

Buraya kadar ortaya koyduklarımızdan Arendt’in özgürlük kavramıyla, sadece sınırlamalardan, zorlamalardan bağımsız olmayı ve neyi istediğimiz önemli olmaksızın, dilediğimizi yapmayı ifade etmediği anlaşılmaktadır. Özgürlük insanın iradi olarak eylemde bulunması şeklinde tanımlanmış, eylemde bulunma hali ise, bireysel (özel) değil, kamusal bir yapı içerisinde düşünülmüş, özgürlüğe siyasi bir anlam yüklenmiş ve

¹⁰⁷ *A. g. e.*, s. 223.

¹⁰⁸ Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, s. 187.

¹⁰⁹ *A. g. e.*, s. 188.

özgürlük ile kamusal alan karşılıklı bağımlılık içerisinde ele alınmıştır.* Bu bağımlılık anlayışı da, felsefi gelenekte ve Modern Çağın toplum teorilerinde, karşıtlığa dönüşmüş, özgürlüğün kamusal alanın sınırlarının bittiği yerde başladığı düşüncesi geliştirilmiştir. Böyle bir anlayışın ortaya çıkması da, Arendt'in siyasi yaşama anlam katan bir olgu olarak değerlendirdiği özgürlüğü yok etmiştir. Siyaset açısından hayati öneme sahip bir olgu olan özgürlüğün ortadan kalkması, kamusal alanın yıkıma uğradığının bir başka ifade şeklidir. Bu yıkımın görüldüğü toplum ise, toplumsal alanın son tarihsel durağını oluşturan ve bireyselliği ön plana çıkararak kitle toplumdur. Kitle toplumu koşullarında insanlar, özgür olma şansını kaybeder ve başkalarının güdümü altına girerler.

Sonuç olarak, Arendt'in özgürlük tanımının, batı siyasi düşüncesinde, önce Kant'ın ayırt ettiği, sonra da Isaiah Berlin'in açıkladığı negatif ve pozitif özgürlük anlayışlarının dışında kaldığı söylenebilir. Berlin'in ortaya koyduğu biçimiyle, negatif özgürlük, müdahalenin olmaması halidir. Hiç kimse benim yaptıklarımın karışmadıkça, zorlama ve engelleme olmaksızın seçimlerimi yapabildiğim oranda, negatif olarak özgürümdür.¹¹⁰ Başka bir deyişle, negatif özgürlük anlayışı genel olarak bireyin kendi bedeni ve zihni üzerindeki egemenliğini kapsar ve aynı zamanda birey yakın çevresi ve kişisel mülkiyeti üzerinde de bir egemenliğe sahip olur. Özgür olmak demek, kişinin zihnine, bedenine ya da mülkiyetine kimsenin dokunamaması, bunlar üzerindeki haklarını ihlal edememesi anlamına gelir.¹¹¹ Pozitif özgürlük ise, müdahalenin olmamasından, başkaları tarafından kendi başına bırakılmaktan daha fazlasını, failerin kendi benliği üzerinde denetim ya da benlik hâkimiyeti kurmada etkin rol oynamasını gerektirir.¹¹² Pozitif anlamda özgür olmak, bireyin kendi seçimlerini yapabilmesi ve kendi iradesini gerçekleştirebilmesi anlamına gelir. Yani pozitif özgürlük negatif özgürlükten farklı olarak, kısıtlamadan ya da müdahaleden azade olmak değil, bir şeyler yapabilme özgürlüğüdür. Bu açıdan Berlin, pozitif özgürlüğü, bir anlamda kişinin kendi

* Arendt'in eylemde bulunmayı kamusal bir yapı içerisinde düşünmesi ve bu durumu özgür olmaya eşitlemesi, 'hak' kavramından önce, insanların eylemlerini önplana çıkardığını gösterir. Yani siyasi örgütlenme düzeyinde bireylerin doğal, dokunulmaz, vazgeçilmez ve devredilemez haklarının önceliği bir kenara bırakılarak, bir topluluk (*community*) yaşamı içinde, o yaşamı ortak katılımıyla etkileme gücüne sahip insanların eylemleri merkeze konulmuştur Bkz., Köker, a. g. e., s. 95.

¹¹⁰ Isaiah Berlin, "Two Concepts of Liberty", *Political Philosophy* içinde, ed. Anthony Quinton, Oxford University Press, 1982, s. 141-142.

¹¹¹ Fatmagül Berktaş, "Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı", *Metafizik ve Politika* içinde, yay. haz. S. Y. Öge-Ö. Sözer-F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, 2002, s. 265.

¹¹² Philip Pettit, *Cumhuriyetçilik*, çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998, s. 37-38.

üzerinde egemenlik sahibi olması olarak tanımlar. Pozitif özgürlükçüler, özgürlüğü egemen olmak, daha açık bir deyişle, kişinin kendi arzuları, tutkuları ve kendisini gerçekleştirebilmesi önündeki diğer engeller üzerinde egemenlik sahibi olması anlamına geldiğini savunurlar. Ama negatif özgürlükçüler de bu tür bir egemenlik peşindedirler. Negatif ve pozitif özgürlükçüler arasındaki fark, egemenliğin ya da denetimin negatif özgürlükçüler için birey tarafından, diğerleri içinse kolektif dolayısıyla uygulanmasıdır. Sonuçta egemen olmak, her iki taraf için de, özgürlüğe giden yolu belirlemektedir.¹¹³ Arendt ise, daha önce de ifade ettiğimiz üzere denetim ve egemenlik içermeyen bir siyasal özgürlük anlayışı geliştirmekte, özgürlüğü insanın iradi olarak bir eylem yapması şeklinde tanımlamaktadır. Eylemde bulunma halini de, başka insanların varlığına bağlı olarak, bireysel (özel) değil, kamusal bir faaliyetin içinde bulunmak şeklinde düşünmektedir. Dolayısıyla Arendt için özgürlük, ne negatif özgürlük taraftarlarının savunduğu gibi bireysel kısıtlamalardan azade olmak, ne de pozitif özgürlük taraftarlarının iddia ettiği gibi kişinin arzularını denetleme iradesine sahip olmak anlamına gelir.¹¹⁴ Ona göre özgürlük, insanların birlikte hareket edip, ortak bir dünya oluşturdukları, yani kamusal bir alan oluşturdukları zaman ortaya çıkan, bu alanda gerçekleştirilen eylemlere bağlı olarak da sonuçları öngörülemez ve denetlenemez olan bir olguya tekabül eder.

Arendt, geliştirdiği özgürlük anlayışına uygun bir iktidar kavramı da geliştirir ve özgür olmayı iktidar olmaya eşitler.* Her iki olguyu da kamusal alanda yer alan insana özgü görüngüler olarak değerlendirir. Başka bir deyişle iktidarı, özgürlüğü tamamlayıcı bir nitelikte düşünür ve nasıl ki özgürlük, ortak eylemde bulunmaya bağlı olarak ortaya çıkıyorsa, iktidar olgusu da ancak bu tür iletişimin ortaya çıktığı kamu alanında oluşturulan bir olgu olarak değerlendirilir.

¹¹³ Berktaş, *Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı*, s. 265.

¹¹⁴ Berktaş, *Tarihin Cinsiyeti*, s. 185.

* Arendt idealleştirdiği, özgürlük ve siyasal iktidar kavramlarını ifade ederken, 'toplum' (*society*) kavramını değil, topluluk (*community*) kavramını kullanmaktadır. Bu durumun sadece Arendt için değil, Modern toplumsal-siyasal örgütlenmeyi eleştiren ve her biri, diyalog, karşılıklı konuşma, çarpıtılmamış iletişim, topluluk yargısı ve bireylerin birbirleriyle eşit ve katılımcı olarak karşı karşıya geldikleri bir rasyonel ikna türünden ortak özellikleri bulunan kavramlardan söz eden Gadamer, Habermas, Rorty, Charles Taylor, Alesdair MacIntyre için de geçerli olduğu görülmektedir. Bu durum, söz konusu düşünürlerin 'siyasal iktidar' kavrayışlarının örgütlü ve kurumsallaşmış bir düzeni yadsıdığına işaret etmektedir. Bkz., Köker, *a. g. e.*, s. 98.

1. 3. 4. İktidar

İktidar kavramının farklı anlamlara gelecek şekilde kullanıldığı görülse de kelime anlamı olarak iktidar; “doğal yetenek, kabiliyet, insanın yapabileceği şey, güç, insanın yapabilme gücü, belli bir etki yaratma yeteneği; fiziksel güç, kuvvet, kudret, siyasal, endüstriyel, askeri güç, nüfuz, etki, erk ve başkaları üzerindeki denetim anlamlarına geldiği gibi; yönetim, yönetme yetkisi, salahiyet, yasaların, kuralların tanıdığı veya resmi bir mevkiin verdiği eylemde bulunma hakkı, güç sahibi kimse, etkili birisi, nüfuz sahibi, erk ve yönetme gücü olan topluluk, ulus, devlet vb. anlamlarına gelmektedir.”¹¹⁵ Arendt’in ise, yaptığı kavramsal analizler ışığında, yukarıda yapılan genel tanımdan farklı bir iktidar tanımı ortaya koyduğu görülmektedir.* Ona göre iktidar (*power*), şiddet (*violence*), güç (*force/kaba güç; zor*), kuvvet (*strength*) ve otorite (*authority*) gibi kavramlar arasında net ayrımlar yapılmamakta ve eş anlamlıymiş gibi kullanılmaktadır. Bu terimler arasında ciddi ayrımlar yapmamak ve eş anlamlıymiş gibi kullanmak, dilbilimsel anlamlara karşı sağırlığın bir göstergesi olduğu gibi, bunların tekabül ettiği gerçeklere de kör kalmaya yol açmıştır.¹¹⁶

Bu terimlerin varlıklarının nedenini farklı fenomenleri imliyor olmalarında bulun Arendt, iktidarı sayılara dayalı bir olgu olarak değerlendirir. İnsanın uyum içinde eyleme kabiliyetine karşılık gelen iktidar, tek bir kişiye değil, bir gruba aittir ve grup bir arada bulunmaya devam ettiği sürece varolabilir. Arendt’e göre, “bir kişinin ‘iktidarda’ olduğunu söylediğimizde, aslında onun bir grup insan tarafından, onlar adına eyleme kudretiyle donatıldığına işaret etmiş oluruz. Daha en başında iktidarın kaynaklandığı grup ortadan kalktığında, bu kişinin ‘iktidarı’ da yiter. Bugünkü kullanımıyla ‘iktidar sahibi/güçlü bir kişi’den ya da ‘güçlü kişilik’ ten söz ederken, zaten ‘iktidar’ sözcüğünü

¹¹⁵ Nevzat Can, *Siyaset Felsefesi Problemleri*, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 81.

* Arendt’in iktidar tanımında bütün kuramcılardan farklı bir tutum içinde olmasının nedeni, onun olduğu şekliyle değil, olması gereken –ve onun kabulüyle tarihte bazen görüldüğü şekliyle– iktidarla ilgilenmesidir. Arendt, kendi iktidar tanımında ‘bir şey üzerinde güç kullanma/egemen olma’ (*power over*) anlamında değil, ‘bir şeyi yapabilme gücü’ (*power to*) anlamında iktidardan hareket eder. Lukas, bu anlayışla ortaya konan iktidar tanımının bir ilişkiye değil, bir kapasiteye işaret ettiğini belirterek, buradan hareketle iktidar ilişkilerinin açıklanamayacağı gerekçesiyle Arendt’i eleştirir. Ancak Arendt için önemli olan, belki de iktidarın bir kapasiteye işaret etmesidir. Çünkü siyasi alan insanın kapasitelerinin gerçekleştiği alandır ve insanın en önemli siyasi kapasitesi, iktidarı kurma kapasitesidir. Günümüzde yeni bir iktidar anlayışı geliştirmeye çalışan bazı kuramların, Arendt’in ortaya koyduğu mantıkla hareket ettikleri görülmektedir. Örneğin bazı feminist kuramlar bu anlayışla hareket ederler. Bkz., Toker, “Şidete Karşı Politika: Hannah Arendt’in Şiddet Analizi”, s. 69–70.

¹¹⁶ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 55–56.

eğretileme (metaforik) olarak kullanıyoruz. Eğretilemeyi kaldırdığımızda söylemek istediğimiz şey, gerçekte ‘kuvvet’* tir.”¹¹⁷

Arendt’in yaptığı iktidar tanımının temelinde, kamu işlerini hâkimiyet sorununa indirgeyen düşünce geleneği değil, özü emir-itaat ilişkisine bağlı olmayan ve iktidar ile yönetimi ya da kanun ile emri özdeşleştirmeyen bir iktidar ve kanun kavramı kullanan Atinalılar’ın, Romalılar’ın ve on sekizinci yüzyıl Devrimcileri’nin paylaştığı gelenek vardır.¹¹⁸ Bu örneklerde insanın insan üzerindeki egemenliğine son verilmiş, halkın iktidarına dayanan, yasanın egemenliği kurulmuştur. Arendt’in bu geleneğe bağlı olarak yaptığı iktidar tanımının en belirleyici özelliği, başkasının iradesinin araçsallaştırılması değil, anlaşmaya yönelik konuşma ya da iletişim yolu ile ortak bir iradenin oluşturulmasıdır. Bu bağlamda iktidar, yönetilenlerin toplu hedefler için seferber edilen rızası yani, siyasal önderleri desteklemeye hazır olmaları anlamına gelir.¹¹⁹

Bireyler arasındaki iletişime bağlı olarak ortaya çıkan iktidar, oluşturulan siyasal kurumlarda vücut bulur ve güçlenir. Başka bir deyişle Arendt, siyasal kurumları, iktidarın cisimleşmiş halleri olarak görür. Bu kurumların varlığı da, birlikte hareket eden insanlara bağlıdır. Siyasal kurumları ve iktidarı karşılıklı bağımlılık içerisinde değerlendiren Arendt, bu durumu şöyle ifade eder: “ Bir ülkenin kurumlarına kudret veren, halkın desteğidir. Her şeyden önce yasalara vücut veren uzlaşmanın devamından başka bir anlam taşımaz bu destek... Tüm siyasal kurumlar, iktidarın dışavurumları ve maddileşmesidir. Halkın yaşayan iktidarı onları desteklemez olunca, bu kurumlar çözülmeye ve çökmeye başlar.”¹²⁰

İktidarın varlığını devam ettirmesi bireyler arasında oluşturulan sözleşmeye bağlıdır. Sözleşme, özgür ve eşit durumda olan tarafları, karşılıklı yükümlülük altına

* İktidar; bireylerarasılığa işaret ederken, kuvvet; tekil bir şeye, bireysel bir varlığa işaret eder. Bu bağlamda kuvvet, bir nesne ya da kişinin doğasında mevcut ve onun karakterine ait olan bir nitelik olarak görülür. (Bkz., Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 57). Aslında kuvvet de bireyin diğerleriyle ilişkisinde tanımlanır, ama o, bireyin diğerlerinden bağımsız olarak sahip olduğu bir şeydir. Arendt’e göre insan söz konusu olduğunda kahramanlığa işaret eden bu kelime, iktidar söz konusu olduğunda, ancak tekil bir varlık olarak iktidarın diğer iktidarlara ilişkisinde sahip olabileceği bir durumu ifade eder. Bu yönüyle kuvvet bir araç değil, sahip olunan bir nitelik olarak kabul edilir. Bkz., Toker, “Şidete Karşı Politika: Hannah Arendt’in Şiddet Analizi”, s. 66.

¹¹⁷ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 57.

¹¹⁸ Steven Lukas, “İktidar ve Otorite”, çev. Sabri Tekay, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde, der. T. Bottomore-R. Nisbet, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997, s. 667.

¹¹⁹ Jürgen Habermas, “Hannah Arendt’in İletişimsel Erk Kavramı”, çev. Zeynep Çağlayan, *Cogito*, sayı. 5, İstanbul, Yaz 1995, s. 258.

¹²⁰ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 54.

sokar ve iktidarın temelini oluşturur. Arendt, bu yönüyle insanlar arasında yapılan sözleşmeleri, kamusal alana hayat veren güçten farklı olarak, onları bir arada tutan kuvvet olarak tanımlar.¹²¹ Arendt'in bu noktada, Habermas'ın da ifade ettiği gibi, doğal hukuka karşı çıkmasına rağmen, kendi *praxis* (eylem) anlayışından çok, doğal hukukun sözleşme kuramına güvendiği ve geri sayılacak bir adım attığı söylenebilir.¹²²

Arendt, iktidarı siyasal topluluğun özüne ilişkin bir olgu olarak değerlendirir ve bu yönüyle de iktidarı bir araç değil kendi içinde bir amaç olarak görür. Arendt'in iktidarı kendi içinde bir amaç olarak görmesi, hükümetlerin, güttükleri politikalara uygun olarak iktidarlarını araç olarak kullandıklarını inkâr ettiği anlamına gelmez. Burada ifade edilmek istenen, iktidarın bir amacın aracı olmadığı, tüm amaçlardan önce var olduğu ve onlardan sonra da devam edeceğidir. Ayrıca iktidar, siyasal toplulukların varoluşuna içkin olduğundan, hiçbir haklılaştırmaya ihtiyaç duymaz. Ama yaptığı şey, meşrulaştırılmaya muhtaçtır. Meşruiyetini ise, uyum içinde eylemde bulunan gruptan alır.¹²³ Başka bir deyişle meşru iktidar, tepeden inme bir şekilde değil, kısıtlanmamış iletişim yoluyla ortak kanılar oluşturanlar arasında ortaya çıkar. Dolayısıyla Arendt'in hükmedici ve zorlayıcı bir iktidar anlayışı yerine, bireylerin potansiyel güçlerini geliştirici ve özgürleştirici bir iktidar anlayışı geliştirmeye çalıştığı söylenebilir.

Arendt'in iktidarı uyum içinde eylemde bulunan bir grup insanın varlığına bağlı bir olgu olarak değerlendirmesi kollektif bir iktidar anlayışı geliştirdiğini gösterir. Ona göre, ortak müzakere ile ortaya çıkan -kollektif- iktidar paylaşımı her bireye etkin bir siyasal eyleycilik duygusu kazandırabilir. Arendt, bu bağlamda temsil sistemine de hoş bakmaz. Temsili, doğrudan bireysel girişimin yerine konmuş bir araç olarak görür. Temsil doğrudan demokrasinin yerini aldığı anda, bireyler siyasi eyleycilik güçlerini ancak seçimden seçime kullanabilirler ve müzakere ve siyasi içgörü kapasiteleri o oranda zayıflar. Dahası temsil, siyasi bir elitin oluşumunu teşvik eder ve yöneten-yönetilen ayrımının güç kazanmasına neden olur. Bu durumda ise halkın kamu alanına girişi kapatılır, yönetim faaliyeti, ancak kendi idari ustalıklarını sergileyebilecek birkaç kişinin ayrıcalığı haline gelir. Sonuçta halk uyuşukluğa gömülür ya da seçtiği yönetime

¹²¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 335.

¹²² Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", *Hannah Arendt: Critical Essays* içinde, ed. L. P. Hinchman-S. K. Hinchman, State University of New York Press, 1994, s. 225.

¹²³ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 64-65.

karşı, bu nasıl bir yönetim olursa olsun, sadece bir direniş ruhunu muhafaza eder. Yani bu durumda halkın elinde kalan yegâne güç, potansiyel devrim gücü olur.¹²⁴ Bu bağlamda Arendt, şiddet kullanımını beraberinde getiren devrimi, toplumsal düzende mutlak bir değişiklik yaratan ve daha sonra değineceğimiz üzere, ideal yönetim biçimi olarak kabul ettiği cumhuriyetin kurulmasını hedef alan çağdaş bir olgu olarak değerlendirir.¹²⁵ Ona göre, ancak devrimci eylem sayesinde, modern çağda kendini hissedilir kılan ve kamusal alanın çöküşüne sebep olan kitle toplumunu yıkmak mümkün olabilir. Bu sayede özgürlüğe ve bu özgürlüğe uygun iktidara, dolayısıyla ideal bir toplum yapısına yeniden kavuşmak mümkün hale gelir.

Arendt, geliştirdiği iktidar anlayışının pratikte uygulanabilirliğine giden yolu açmak için, bürokratik partiler ve devlet yapıları üzerine kurulu temsil sistemine alternatif olarak, bireylerin çeşitli düzeylerde aktif olarak meclis faaliyetlerine yön verebildiği bir federal meclisler sistemi önerir. Oluşturulacak böyle bir sistem, mükemmel eşitlik ve katılım koşulları altında siyasal eylem fırsatını sağlayacak bir ortam oluşturur.¹²⁶ Bu önerinin doğrudan demokrasiye uygunluğu, onun aktif yurttaşlık ve etkin siyasi eyleycilik arasındaki bağı kurmuş olmasında yatar. Bireyler, doğrudan siyasi katılım vasıtasıyla ortak eylem ve kamusal müzakereye girerek yurttaşlık iddiasında bulunabilir ve etkin bir siyasi eyleycilik geliştirebilirler.¹²⁷ Arendt'in katılımcı demokrasi kavramı, yurttaşlık deneyiminin yeniden harekete geçirilmesi ve etkin bir siyasi eyleyciliğin gerçekleşme şartlarının açıkça ortaya konması yönünde bir çabayı temsil eder. Onun katılımcılık kavramı konusunda teşvik ettiği, kamusal duygu uzlaşma ve uyum değil, daha çok siyasi eyleycilik ve etkinliktir. Yani hep birlikte siyasi topluluktaki hayatlarımızı tanımlayan ekonomik, siyasi ve beledî koşulların gidişatı içinde herkesin söyleyecek bir sözü olduğu ve herkesin önemli olduğu hissi. Bu, bireyler arasında değer homojenliği olmaksızın ve çeşitli toplumsal alanları birbirine indirgmeden başarılacak bir şeydir. O nedenle Arendt'in katılımcı demokrasi kavramı değer bütünleşmesini ya da toplumsal alanlar arası farklılıkların sıfırlanmasını amaçlamaz; amacının daha çok aktif yurttaşlık ve demokratik şartlarda bireylerin kendi

¹²⁴ D'Entreves, "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", s. 77. Hannah Arendt, *On Revolution*, The Viking Press, New York, 1968, s. 237-238.

¹²⁵ O' Sullivan, *a. g. m.*, s. 239.

¹²⁶ *A. g. m.*, s. 239.

¹²⁷ D'Entreves, "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", s. 77.

geleceğine yön verme imkân ve koşullarının yeniden harekete geçirilmesi olduğu söylenebilir.¹²⁸

Arendt, tarihsel süreç içerisinde, katılımcı demokrasiyi kurumsallaştırma çabalarının örnekleri olarak; Amerika’da 1776 öncesi ve sonrasında gerçekleşen şehir meclisi toplantılarını; 1789–1793 arasında Paris’te oluşan Halk Konseylerini (*societes populaires*), 1871 Paris Komünü’nün çeşitli bölümlerini; 1903 ve 1917 Rusya’sının Sovyetler’i ve 1919’un Almanya’sının halk meclisi yönetimini (*Rötedemokratie*) gösterir.¹²⁹ Bu örneklerdeki ortak nokta, siyasi olarak tesirsiz hale getirilmiş öznelerin bireysellikleri için bir ifade bulmaları ve siyasi özgürlükler için yeni formlar yaratarak kendiliklerinden örgütlenmeleridir. Bu durum ise, *vita activa*’nın en üst düzeyini temsil eden ‘eylem’ ilkesinin gerçekleştirilmesi demektir.¹³⁰ Dolayısıyla bu farklı siyaset modelleri aynı zamanda, eylemde bulunmayı özgür olmaya eşitleyen Arendt için, modern kitle toplumu koşulları altında özgürlüğün temellendirilmesinin yegâne ciddiye alınacak girişimleri olarak görülebilir. Bu tür girişimler insanlar arasındaki eşitsizlikleri ve dışlanmaları eşit haklara dayalı bir rejime dönüştürme potansiyeline sahiptir. Ancak Arendt romantik bir bakışla, bu özgürlük deneyimlerinin yıkıma uğramasının kaçınılmazlığından söz eder. Ona göre, bu deneyimleri miras alacak, hatırlayacak ve sorgulayacak bir geleneğimizin bulunmayışı, bir insanlık trajedisini temsil etmektedir.* Siyasal özgürlük kurmaya yönelik bu devrimci girişimlerin anti tezi ise, totaliter yönelimde ifadesini bulan, klasik siyasal modellere dayalı çarpıtılmış bir kamu alanında ortaya çıkar.¹³¹

Arendt, her ne kadar geliştirdiği kuramda demokrasinin ilkelerini kullansa da, bu anlayışa uygun ideal bir siyasi varoluş biçimi olarak cumhuriyeti gösterir. Cumhuriyet ve demokrasi arasındaki farkı da, ‘zorlama’ ve ‘güç’ kavramları arasında yaptığı

¹²⁸ A. g. m., s. 78.

¹²⁹ Habermas, “Hannah Arendt’in İletişimsel Erk Kavramı”, s. 263

¹³⁰ Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Felsefe Tarihi*, çev. E. Akbaş-Ş. Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz, s. 579.

* Arendt, bu girişimlerin başarısızlığını, devrimci işçi hareketinin siyasal alandaki yenilgisine ve sendikalar ve işçi partilerinin ekonomik alandaki başarısızlığına bağlar ve bu durumu şöyle ifade eder; “...sınıf toplumunun kitle toplumuna dönüşmesinde ve günlük ya da haftalık ücretin yerini görünüşte yıllık ücrete bırakmasıyla ... bugün işçiler artık toplumun dışında değillerdir, toplumun mensubu ve herkes gibi iş sahibidirler. Bugün emek hareketinin taşıdığı siyasal anlamın herhangi bir baskı grubununkinden farkı yoktur.” Bkz., Habermas, “Hannah Arendt’in İletişimsel Erk Kavramı”, s. 263. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 299.

¹³¹ Lukas, A. g. m., s. 668.

ayrım ile belirlemeye çalışır. Arendt'e göre demokrasiler, seçmenlerin temsilcilerini başka seçmen gruplarının aleyhine kendi isteklerini yerine getirmeye olanak veren bir zorlama türüne gerek duyarlar. Bazılarının demokrasinin can alıcı aracı olarak gördüğü bu zorlama şeklini Arendt 'şiddet' olarak tanımlar ve gayri meşru bir tavır olarak gösterir. Onaylamadığı bu zorlama türünün ya da 'şiddet'in karşısına onaylayıcı bir bakış açısıyla 'güç'ü koyar.¹³² Arendt, 'güç'ü siyaset öncesi doğal şiddetten ayırarak şöyle tanımlar: "Güç, insanların eylem için bir araya gelmeleriyle ortaya çıkar ve her ne sebeple olursa olsun birbirlerinden ayrılmalarıyla yok olur."¹³³ Bu bağlamda güç, iktidara giden yolu açar ve şiddetin aksine kamusal alanı bozucu bir unsur olarak değil, koruyucu bir unsur olarak belirir. Dolayısıyla Arendt'in düşüncesinde demokrasi zorlama ya da şiddetin örgütlenmesi olarak kendini gösterirken, cumhuriyet ortak hedeflere yönelmiş bir halkın 'güç'ü şeklinde ortaya çıkar.

Arendt'in demokrasiye yönelttiği asıl eleştiri, onun uzlaşmaya dayalı bir çoğunluk yönetimi olmasından kaynaklanır. Çoğunluk kararı ile karıştırılmaması gereken çoğunluk yönetimi, azınlıklar üzerinde kaçınılmaz bir baskıya yol açar ve onlar üzerinde egemenlik kurmaya çalışır. Başkaları üzerinde egemenlik kurmaya çalışmak ise, yurttaşların özgürlüğünü ortadan kaldırır ve sonunda tiranlığa yol açar.¹³⁴ Dolayısıyla Arendt'in düşüncesinde demokrasi herkesin kendisini özgür hissedebileceği bir alan oluşturmaktan uzak bir siyasi varoluş biçimi olarak belirirken, cumhuriyet böyle bir alan oluşturmaya muktedir, siyasi varoluş biçimi olarak kendisini gösterir. Bu yapı içerisinde, insanın insan üzerindeki egemenliği ortadan kalkar ve yurttaşların ortaklaşa oluşturdukları yasa geçerli hale gelir.

Arendt'in geliştirdiği siyasal iktidar anlayışının, liberal demokratik düşüncede varolan anlayıştan farklı bir anlama sahip olduğu görülmektedir. Zira liberal demokratik anlayış, siyasal iktidarı, toplum (*society*) üyelerinin dışında, ele geçirilecek, korunacak ve uygulanacak bir nesne konumuna oturturken, Arendt, iktidarı topluluk (*community*) üyelerinin sınırlandırılmamış ve çarpıtılmamış bir iletişim içinde ortaklaşa belirledikleri

¹³² Jane Mansbridge, "Güç Kullanımı/Güçle Mücadele: Yönetim Biçimi", *Demokrasi ve Farklılık* içinde, yay. haz. Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999, s. 76-77.

¹³³ Arendt, *On Revolution*, s. 174.

¹³⁴ Filiz Çulha Zabcı, *Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı* (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997, s. 153.

bir *praxis** olarak görür.¹³⁵ Başka bir deyişle, liberal düşünce geleneği siyasal iktidarı, özel alana ait olduğu düşünülen etkinlikleri koruma bağlamında düşünürken, Arendt, siyasal iktidarı, kamu alanı içinde ve bu alanda gerçekleştirilecek etkinliklerin korunmasını sağlayacak potansiyel bir güç olarak tanımlar. Bu gücü elinde bulundurabilen kişileri de yurttaş olarak kabul eder.

1. 3. 5. Yurttaşlık

Arendt yurttaşlığı, yasalara uygunluk üzerine temellendirir ve Antik Yunan'da var olan anlayışa bağlı olarak tasavvur eder. Bu bakış açısı doğrultusunda yurttaşlığı, siyasi faaliyetlere sürekli ve aktif katılım şeklinde düşünür ve yurttaşı, siyasi topluluğu etkileyen tüm sorunlarda karar alma ve yargılama yetisine sahip eylem içindeki kişi olarak tanımlar. Bu tanım ışığında bakıldığında yurttaş, 'emek' ve 'iş' den azade olmuş, yani yaşamın zorunluluklarından daha önemli şeylerin bulunduğu farkına varmış, kamusal alanda yer alan 'eylem' içindeki kişi olarak görülür. Bu bağlamda siyasi eylem de, yurttaşların kamu alanında aktif faaliyet göstermesi olarak anlaşılır ve katılımcı yurttaşlık anlayışının temelini oluşturur.** Yurttaşların topluluk işlerinin yönlendirilmesinde aktif varlık göstermesi, onlara kamusal özgürlük deneyimi ve kamusal mutluluk*** coşkusu verir.¹³⁶

* *Praxis* olarak iktidar, bireylerin birlikte eyleme ve konuşmasına işaret eder. Bu nedenle Habermas, Arendt'in politik eylem modelini, iletişimsel bir model olarak tanımlar. Ona göre iletişimsel eylem, bir görünüş alanı olduğu için, politik eylemin kendisini sunduğu alan, özel değil kamusal alandır. Habermas'ın bu değerlendirmesi ise, bazı yorumcularca, Arendt'i kendine yaklaştırma çabasıyla kendi kavramlarıyla okumasının bir sonucu olarak görülür. Bu yorumculara göre, Arendt'in kendinde iletişim kavramı açıkça ifade edilmemiştir. (Örneğin bkz., Heather G. P-Stock M. "Hannah Arendt and the Problem of Critical Theory", *The Journal of Politics*, no. 41, 1979, s. 2-22'den akt. Toker, "Şiddete Karşı Politika: Hannah Arendt'in Şiddet Analizi", s. 70). Ancak Habermas, Arendt'in iletişime yüklediği anlamın kendisinininkiyle aynı olmadığını farkındadır. Habermas'ta iletişimsel alan, bir öznelerarasılığa işaret eder ve bu alan, salt bir uyum ve karşılıklı kabul etmeden fazlasını içerir. Bu alan dönüştürücü ve kurucu bir alan olarak teori ve pratik ilişkisinin kurulduğu bir alan olarak belirir. Oysa Habermas'a göre Arendt, iletişimi uyuma indirgeyerek, iletişimsel iktidarı kurucu bir şey değil, sadece onun kendisinden doğduğu *praxis*'i sürdürmeye hizmet eden bir şey olarak görmüştür. Bu açıdan Habermas'ın iletişimsel eylemi bilgede temellenen bir şeyken, Arendt'te kanı temeldir. Habermas'ın Arendt'e karşı çıktığı nokta ise, işte burasıdır. Çünkü ona göre kanıdan hareketle bir politik değer oluşturulamaz. Bkz., Toker, "Şiddete Karşı Politika: Hannah Arendt'in Şiddet Analiz", s. 70.

¹³⁵ Köker, *a. g. e.*, s. 98.

** Arendt'in yurttaşlığı Antik Yunan'da varolan anlayışa bağlı olarak siyasi topluluktan hareketle tanımlaması ve siyasi katılımın değerini vurgulaması, 'yurttaş cumhuriyetçiliği' siyaset görüşü kapsamında yurttaşlık kavramını açıklamaya çalıştığını gösterir. Zira 'yurttaş cumhuriyetçiliği' siyasi katılımın değerini vurgular ve bir siyasi topluluğa ait olmaya merkezi bir pay biçer. Yurttaş cumhuriyetçiliği konusundaki açıklama için Bkz., Chantal Mouffe, "Demokratik Yurttaşlık ve Siyasi Topluluk", çev. Koray Çalışkan, *Birikim*, sayı. 55, Kasım 1993, s. 49.

*** Arendt, mutluluğu, yaşama hakkı gibi temel insani haklardan görür ve bu mutluluğu bireysel bir mutluluk olarak değil, kamusal bir mutluluk olarak tanımlar. (Bkz., Jean L. Cohen, "Demokrasi, Farklılık ve Özel Yaşam Hakkı",

Yurttaş olmak ya da kamusal alanda yer almak ise, siyasi eşitlik ilkesinden faydalanmak demektir. Daha öncede ifade ettiğimiz üzere, Arendt'e göre yurttaşlar arasında siyasi eşitlik ilkesi, siyasi alanın oluşumundan önce gelen bir doğal durumun sonucu değildir. Siyasi eşitlik ne doğal bir insani vasıftır ne de doğal haklar teorisinden çıkar. Siyasi eşitlik, bireylerin kamu alanına girip yurttaş statüsü kazanmasıyla oluşan ve demokratik siyasi kurumlar tarafından güvenceye alınan suni bir vasıftır.¹³⁷ Dolayısıyla kişinin birtakım hakları ve siyasi eşitlik, ancak kişi siyasi topluluğun üyesi olduğunda, bir başka ifadeyle, kamusal alana katılıp, yurttaş statüsü kazandığında güvenceye alınabilir.

Arendt insanın sahip olduğu yurttaş kimliğini etnik, dinsel ya da ırksal kimliğinden farklı bir kategoride düşünür. Hiçbir zaman etnik, dinsel ya da ırksal kimliklerin siyasi topluluğa üyeliğin temeli olarak alınmaması gerektiğini savunur. Arendt'in bu bağlamda, insanın etnik ya da dinsel kimliğiyle bir yurttaş olarak sahip olduğu siyasi statü arasında ilke olarak her tür bağı reddeden Amerikan anayasasını övdüğü¹³⁸ ve İsrail devletinin kurulması sırasında ırk ya da din yerine, hem Araplar hem de Yahudiler için geçerli olacak özgürlük ve eşitlik gibi genel siyasi haklar üzerine kurulu bir yurttaşlık anlayışını savunduğu görülür.¹³⁹

Arendt'in ortaya koyduğu yurttaşlık anlayışı çerçevesinde, kamusal ve özel çıkarlar da birbirinden ayrımlaşacaktır. Arendt, birer yurttaş olarak kaygı duyulan kamusal çıkarlarla birer birey olarak kaygı duyulan özel çıkarların birbirinden oldukça farklı şeyler olduğunu savunur. Kamusal çıkar, kendiliğinden özel çıkarlardan türetilmediği gibi, özel çıkarların bir toplamı da değildir. Yani özel çıkarlarla pek bir

Demokrasi ve Farklılık içinde, yay. haz. Seyla Benhabib, İstanbul, Demokrasi Kitaplığı, 1999, s. 303. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 150). Ona göre, kamusal işlerden nasibini almadıkça da hiç kimseye mutlu denemez. Bkz., Arendt, *On Revolution*, s. 225.

¹³⁶ D'Entreves, "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", s. 76.

¹³⁷ *A. g. m.*, s. 70.

¹³⁸ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale University Press, New Haven and London, 1982, s. xiv. Arendt, Amerika'da yönetimin halkın iktidarına dayandığını ve hükümete verilen tüm yetkinin geri alınabilecek şekilde vekâleten verildiğini ifade eder. (Bkz., Arendt, "Sivil İtaatsizlik", s. 105). Zamanındaki Amerika'yı ise şu sözlerle değerlendirir; "Diğer ülkelerden farklı olarak bu cumhuriyet hâlâ, günümüzde içinden geçmekte olduğu hızlı değişim ve başarısızlıkların yol açtığı yoğun huzursuzluklara rağmen, geleceğe belli ölçüde güvenle bakma olanağı veren, kendine ait geleneksel araçlara sahiptir." Bkz., Arendt, "Sivil İtaatsizlik", s. 118.

¹³⁹ D'Entreves, "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", s. 71. Margaret Canovan, "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm", *Hannah Arendt: Critical Essays* içinde, ed. L. P. Hichman-S. K. Hinchman, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 192.

ilgisi yoktur. Çünkü kamusal çıkar benin ötesinde uzanan bir dünya ile ilgilidir. Bu dünya, doğumumuzdan önce orada olan ve ölümümüzden sonra da orada olacak olan ve çoğu kez bizim kısa vadeli özel çıkarlarımızın uzağına düşebilecek içkin amaçlara sahip birtakım faaliyetler ve kurumlar içinde somutlaşabilen bir dünyadır. Arendt'in söylediği gibi, ben, bir benlik olma sıfatıyla, uzun vadeli çıkarlar adına, başka bir deyişle sakinlerinin ardından yaşamayı sürdüren dünya adına hesap yapamaz.¹⁴⁰ Dolayısıyla dünyanın çıkarları, bireylerin çıkarları anlamına gelmez. Bunlar, birer yurttaş olarak paylaştığımız ve ancak kendi kişisel çıkarımızın ötesine geçerek ardına düşebileceğimiz ve işletme yeteneği kazanabileceğimiz kamu alanının çıkarlarıdır*. Bizler, yurttaş olarak kamu alanını paylaşır ve onun çıkarlarına ortak oluruz. Bu çıkarlar kamu alanına, yani bizler olmaksızın ortaklaşa sahip olduğumuz, sınırlı ömrümüzü ve sınırlı özel hedeflerimizi aşan bir alana aittirler.¹⁴¹ Bu bağlamda 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.¹⁴² Dolayısıyla yurttaş, kamusal alanda, kendi kişisel çıkarlarını gerçekleştirmek için değil, kamusal sorunları herkesin sorunu kabul edip, ortak çıkarları gerçekleştirmek için bulunan kişidir. Başka bir deyişle yurttaş, ortak dünya idesine dayalı olarak kolektif sorumluluk üstlenebilen kişidir.** Bu bağlamda Arendt, bir yurttaşın katı anlamda ahlâki olarak adlandırılacak tek ödevi olarak,

¹⁴⁰ Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1972, s. 175.

* Arendt, bu tür kamusal çıkarlara örnek olarak jüri faaliyetlerini gösterir. Bir jüri üyesi olduğumuzda bizden taraf olmamız istenen çıkarlar, hakkaniyet ve dürüstlük gibi kamusal çıkarlardır. Bunlar ne kendi özel benlerimizin çıkarlarıdır, ne de bilimin -gösterdiği kişisel- çıkarlarımızla uyudur. Anayasal kanun ve usuller aracılığıyla işlerini yürüten siyasi topluluğun çıkarlarıdır. Bunlar, birey olarak sahip olabileceğimiz özel çıkarları aşan, onlardan daha uzun ömürlü genel çıkarlardır. Yurttaşlardan istenen dürüstlük ve tarafsızlıktır. Bir jüri üyesi olarak paylaştığımız tarafsız adaletteki kamusal çıkar özel işlerimize zarar verebilir, sık sık ciddi rahatsızlığa neden olur. Kimi zaman, bize yaptığımız karşılıksız kalmayacağı tehdidinde bulunan bir grup suçluya karşı tanıklık etmemiz istendiğinde olduğu gibi. Kamusal çıkarın bizden istediği bu tür risk ve fedakârlıkların karşılığı, birer yurttaş olarak insanların kamu alanında hep birlikte davranmasının getirdiği kamusal mutluluktur. Arendt, kamusal ve özel çıkarlar ayrımının bir başka örneklemesini de sivil itaatsizlik sorununu tartışırken yapar. Bkz., D'Entreves, "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", s. 73.

¹⁴¹ D'Entreves, "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", s. 73.

¹⁴² Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 212.

** Bu nokta da şunu ifade edelim ki Arendt, kolektif/siyasal sorumluluk ile ahlâki ya da hukuksal sorumluluk kavramlarını birbirinden ayrı kategoride değerlendirir. Ahlâki ya da hukuksal sorumluluk, yükümlülük içeren bir karakterdedir ve ahlâki ya da hukuksal suçla bağlantılıdır. Bu durum, ahlâki ya da hukuksal zeminde sorumluluğun 'diğeri' ile ilişkisinde değil, yasa bağlamında tanımlanmasından kaynaklanır. Bu nedenle de ahlâki ya da hukuksal sorumluluk, ya birey ve toplum arasında ya da birey ve ahlâki-dinsel yasa arasında tesis edilen bir sorumluluk olarak değerlendirilir. Oysa siyasal/kolektif sorumluluk, öznelerarası ilişkiye bağlı olarak tanımlanır ve bu nedenle de söz ve eylemle kendisini görünür kılması gereken bir sorumluluk olarak düşünülür. Bu anlamda siyasal işlere katılmama, sorumluluktan uzak durma değil, sorumsuzluk olarak değerlendirilir. Bkz., Nilgün Toker, "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk Yurttaş Sorumluluğu", *Felsefe Logos*, sayı. 24, Kasım 2004, s. 50.

gelecekteki davranışına ilişkin söz vermesini ve bunu tutmaya hazır olmasını gösterir.¹⁴³ Bu söz verme* ise, zora dayalı değildir, gönüllülük esası üzerine kurulmuştur ve bu gönüllülük, tüm diğer siyasi erdemlerin de ön koşulunu oluşturur.

Arendt'in geliştirdiği yurttaşlık kavramının, tüm bireyler özgür ve eşit doğar savına dayanan ve evrensel yurttaşlık kavramını oluşturmaya çalışan liberalizm¹⁴⁴ gibi anlayışların dışında kaldığı söylenebilir. Zira Arendt, liberal anlayışta olduğu gibi, özgürlük ve eşitliği, doğal ya da verili bir şey olarak değil, kurulan bir şey olarak düşünür. Ona göre özgürlük ve eşitlik, yurttaşların birbirleriyle karşılaştıkları ve yeni ilişkiler kurdukları kamusal alanda ortaya çıkar. Kamusal alan ise, doğal ya da verili bir alan değil, eylem ve konuşma yoluyla oluşturulan, insan yapımı suni bir alandır.

Yine Arendt'in kamusal alana yüklediği anlam düşünüldüğünde, günümüzde küreselleşme bağlamında tartışılan konulara karşı bir tavır alış içerisinde olduğu söylenebilir. Dünya toplumlarının birbirine benzeme süreçlerini ifade eden küreselleşme, dünya devleti ve dünya yurttaşlığı kavramlarını yerleştirmeye çalışır. Arendt'in bakış açısına göre dünya devleti, bireylerin paylaşılan müşterek kamusal alanları savunmasına izin vermeyecek politikaların varlık alanlarını bütünüyle yok edebilir.¹⁴⁵ Karl Jaspers'i değerlendirdiği bir yazısında Arendt, bu konuyla ilgili şunları söyler: Bütün bir dünyanın, diğer hâkim güçlerce kontrol edilmeyen, denetlenmeyen, şiddetin bütün araçlarını elinde tutan, merkezi bir güç tarafından yönetilmesi, yalnızca bir tiranlık kâbusu olmayacak, bildiğimiz bütün siyasi yaşamın da sonunu getirecektir. Çünkü siyasi yaşam, çoğulculuk, çeşitlilik ve karşılıklı sınırlar üzerine kurulmuştur. Bir yurttaşın hakları ve vazifeleri, sadece kendi dışında bulunan yurttaşlarla değil, aynı zamanda o ülkenin hudutlarıncı da belirlenir ve sınırlanır.¹⁴⁶ Kant'ı değerlendirdiği yazısında ise; "yurttaş olmak, başka birçok şeyin yanında, sorumluluklara,

¹⁴³ Arendt, *Sivil İtaatsizlik*, s. 110.

* Arendt 'söz vermeyi', eylemin temel özelliklerinden olan, öngörülemesizliğin doğuracağı sıkıntılardan kurtulmaya yönelik bir çare olarak düşünür. Eylemde bulunan insan sonuçları öngörülemesiz olan süreçleri harekete geçirir ve sonuçta insanla ilgili meselelerin belirleyici niteliği belirsizlik olur. Geleceğin kaotik belirsizliğinden kurtulmanın yolu da söz vermek ve verilen sözü yerine getirmekten geçer. Geleceğin belirsizliklerinden kurtulmuş olmak ise, insanlar arası ilişkilerde bir güven ortamı oluşturur ve bu sayede insanlar geleceğe umutla bakarlar. Ayrıca Arendt, verilen sözleri tutmak gibi bir mecburiyetin kimliği koruyacağını ifade eder. İnsanlar söz verme sayesinde, yüreğin karanlıklarında, çelişkilere ve bulanıklıklara kapılmadan yönünü tayin eder ve dünyaya kim olduğunu duyurur. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 324–325.

¹⁴⁴ Mouffe, *a. g. m.*, s. 48.

¹⁴⁵ Benhabib, *Ötekilerin Hakları*, s. 71.

¹⁴⁶ Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1983, s. 82.

yükümlülükler ve haklara da sahip olmaktır ve bunların hepsi de sınırlı bir bölgede geçerli olmaları durumunda anlam kazanır. Kant'ın dünya yurttaşı aslında *Weltbetrachter*, yani dünya izleyicisiydi. Kant, bir dünya devletinin hayal edilebilecek en kötü tiranlık olacağını çok iyi biliyordu”¹⁴⁷ ifadesinde bulunur.

Arendt'in dünya devleti ve dünya yurttaşlığına karşı çıkışının ardında, yurttaşlığı mülkiyetle bağlantılı bir şekilde tanımlamaya çalışması yer alır. Zira ona göre, insanların bu dünyada kendilerine ait özel mülkiyetleri yoksa, yurttaş da olamazlar. O yüzden Arendt, insanların ülkelerin yurttaşı olur gibi dünyanın yurttaşı olamayacaklarını ifade eder.¹⁴⁸ Böyle bir durum, insanların dünyada kendilerine ait bir yerleri olmadığı anlamına gelir ve insanların dünyadan yabancılaşmasına sebep olur. Arendt bu durumu yeryüzünün keşfedilmesiyle bağlantılı ele alır ve yeryüzünün keşfi ve mülk edilmişinde içkin olarak dünyadan yabancılaşma olduğunu düşünür.¹⁴⁹ Daha sonra değineceğimiz, mülksüzleşmeyi ya da dünyadan yabancılaşmayı da yurttaş olamamaya eşdeğer görür.

1. 4. Özel Alan-Kamusal Alan Arasındaki İlişki

Arendt, Antik Yunan düşüncesinde olduğu gibi, özel alan ve kamusal alanı kesin çizgilerle birbirinden ayırmaya çalışır. Bunu yaparken de, birbiri içine geçmiş başka ayrımları gündeme getirir ve bu temel ayrımı destekler*. Daha önceki ifadelerden de anlaşılacağı üzere, bu bağlamda gündeme gelen ayrımlar; özgürlük-zorunluluk, ölümsüzlük/ebediyet-fanilik, eylem-emek/iş, ikna etme-zorlama/şiddet gibi kavram çiftlerinden oluşur ve her biri kendisine uygun bir alanda yer alır. Bu kavram çiftlerinin de gösterdiği üzere, Arendt'in düşüncesinde özel alan ve kamusal alan, insana sadece farklı değil aynı zamanda karşıt olan ikili bir yaşam sunar. Yani özel alan, gizlilik

¹⁴⁷ Hannah Arendt, “Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, çev. Yasemin Tezgiden, *Cogito*, sayı. 41–42, Kış 2005, s. 344. Hannah Arendt, *Lectures On Kant's Political Philosophy*, ed. Ronalt Beiner, The University of Chicago Press, Chicago, 1982, s. 44.

¹⁴⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 350.

¹⁴⁹ *A. g. e.*, s. 343.

* Yaptığı kavramsal analizler ve ayrımlar konusunda özgün bir konuma sahip olan Arendt, felsefeciler tarafından geliştirilen açık teoriler ile felsefecilerin düşüncesini bilinç-dışı bir şekilde yöneten örtük ayrımları birbirinden dikkatli bir şekilde ayırır. Örtük ayrımlar, dil kullanıcısının doğruluğuna inandığı varlık anlayışını daha açık bir şekilde ortaya koydukları için, Arendt'in daha çok bunlarla ilgilendiği görülür. Bkz., Lewis P.-S. K. Hincman, *a. g. m.*, s. 130.

zorunluluk ve baskı ile karakterize edilip, siyasi olmayan etkinliklerin alanı olarak görülürken, kamusal alan, özgürlüğün gerçekleştiği ve insan olmanın ne anlama geldiğini belirleyen, siyasi etkinliklerin ortaya çıktığı bir görünüm alanı olarak belirir. Ancak bu iki alanın, insanlara birbirinden farklı ve karşıt ikili bir yaşam sunduğu görülse de, bu durum özel alan ve kamusal alan arasında hiçbir ilişki olmadığı anlamına gelmez. Arendt'in amacı, bu iki alanın farklı iki yaşam alanını temsil ettiğini ve farklı etkinlikleri içeren alanlar olduklarını gösterebilmektir. Dolayısıyla Arendt'in düşüncesinde, siyasi etkinliklerin yer almadığı ve en temel insani değerlerden yoksun kalınan bir alan olarak beliren özel alan, insani değerlerin sergilendiği ve siyasi faaliyetlerin yürütüldüğü kamusal alana kurban edilecek bir alan olarak yer almaz. Aksine, bu iki alan karşılıklı bağımlılık içerisinde düşünülür ve ancak birlikte var olabilecekleri vurgulanır. Ayrıca siyasi açıdan değil de, insani varoluş açısında bakıldığında özel alan ve kamusal alan arasındaki ayrım, gösterilecek olanlarla saklanması gereken şeyler arasındaki ayrıma karşılık gelir.

Arendt'in düşüncesinde, özel alan ve kamusal alan arasındaki bağı kuran unsur, mülkiyettir. Mülkiyet; "bir kimsenin şöyle ya da böyle dünyanın belli bir kısmında bir yer sahibi olması"¹⁵⁰ anlamına gelir ve insanın biyolojik yaşam sürecini korur. Bu yönüyle mülkiyet, özel alanın mekânsal boyutunu oluşturur. Dolayısıyla mülkiyet, özel alana ait bir olgu olarak değerlendirilir. Fakat mülkiyetin özel alana ait bir olgu oluşu, kamusal alanla hiçbir ilgisi olmadığı anlamına gelmez. Çünkü Arendt'e göre, özel/kişisel kelimesi mülkiyetle ilişkisinde, kişiselleştirici (gizleyici) özelliğini ve kamu alanıyla taşıdığı karşıtlığın büyük bölümünü kaybeder. Bu bağlamda mülkiyet, görünüşte özel alana ait bir olgu olsa da, kamusal alan için son derece önemli niteliklere sahiptir.¹⁵¹ Zira sahip olunan bu yer sayesinde yaşam zorunluluklarının üstesinden gelinir. Yaşam zorunluluklarının üstesinden gelmiş olmak ise, kamusal alanda yer alabilmenin ön koşuludur. Başka bir deyişle insan, yaşam koşullarına, yani zorunluluğa egemen olmakla kendisini özgür hissedebileceği kamusal alanda yer alma olanağını elde eder. Arendt'in ifadeleriyle "insan, zorunluluğa tabi olduğunu bilmezse, özgür de olamaz; zira özgürlüğünü, kendini zorunluluktan kurtarmak için giriştiği ve hiçbir

¹⁵⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 90.

¹⁵¹ *A. g. e.*, s. 89.

zaman tümüyle başarılı olamamış girişimler sayesinde kazanmıştır.”¹⁵² Dolayısıyla özgürleşmenin farkına varmak için, kamusal alanın karşısına konulacak zorunluluk alanı olarak beliren bir özel alana ihtiyaç duyulacaktır. Bu açıdan mekânsal olarak mülkiyetle özdeşleştirilen özel alan, kamusal alandan bakıldığında iyi yaşama kavuşmanın, yurttaş statüsüne yükselmenin, dolayısıyla özgür olabilmenin temelini oluşturur. Yani özel alan, kamusal alanda aydınlığa çıkmak isteyen kişi için bir önkoşul durumundadır.¹⁵³ Bu yönüyle de kamu alanının, her zaman bir özel alanın bulunmasına ihtiyaç duyduğu ve insanın, farklı da olsa ancak bu iki alana sahip olmakla kendini gerçekleştirebilme olanağına kavuşabileceği söylenebilir.

Arendt tarafından insani varoluş için mükemmel bir alan olarak sunulan kamusal alanın, insan varlığının bütününe kucaklayamadığı ve özel alanın, kamu alanının öteki karanlık ve gizli yüzü gibi sunulduğu görülmektedir. Arendt, bu bağlamda özel alana yüklediği anlamı şu sözlerle ifade eder: “Bütünüyle kamu alanında, başkalarının gözü önünde geçirilen bir yaşamın bir yerden sonra sığılması çok muhtemeldir. Sürekli göz önünde olduğundan, şayet tam da öznel olmayan anlamda gerçek derinliğin yitirilmesi istenmiyorsa, gizliliğin korunması gereken nispeten daha karanlık bir yerden ışığa çıkış (eyleminin) hususiyeti bu sığılıkta kaybedilir. Kamusal alanın aydınlığından kaçmanın ve karanlıkta kalmanın en emin yolu, saklanabilecek özel bir yere sahip olmak, yani özel mülkiyettir.”¹⁵⁴

Arendt’in kamusal alanda yer alan bir etkinlik olarak gördüğü eyleme yüklediği anlam düşünüldüğünde ise, özel alan ile kamusal alan arasında ontolojik bir ayrım yaptığı ve bu ayrımın yaşamlarımızı sürdürme tarzımızda fiilen karşımıza çıkan bir ayrım olamayacağı söylenebilir. Zira Arendt’in eyleme yüklediği anlam ve bu etkinlikten bağımsız olarak ele alınmayan konuşma, sadece kamusal alan içerisinde yerine getirilmez. Başka bir deyişle, eğer bu etkinlikler sadece kamusal alanda yerine getiriliyorsa, toplumsal yaşamın her yönü kamusal bir forma büründürülmüş olur. Çünkü birey, özel alana döndüğünde, eylemde bulunma ya da konuşma gibi yetilerini kaybetmez ya da onlardan vazgeçmez. Eylemde bulunmayı, konuşmayı sürdürür ve bu

¹⁵² A. g. e., s. 168.

¹⁵³ Sanem Yazıcıoğlu Öge, “Kimlik ya da Doğruluk?” *Metafizik ve Politika* içinde, yay. haz. S. Y. Öge-Ö. Sözer-F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, 2002, s. 298.

¹⁵⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 102–103.

anlamda bütün yaşamı kamusal bir form içerisinde geçer. Bu nedenle Simon Tormey'in de ifade ettiği üzere,¹⁵⁵ Arendt'in, özgürlük alanı olarak belirlediği kamusal alan ile bireyselliğin öne çıktığı ve zorunluluk alanı olarak beliren özel alan arasında yaptığı ayırım, analitik olarak savunulamaz durumdadır.

¹⁵⁵ Simon Tormey, *Totalitarizm*, çev. A. Yılmaz-O. Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992, s. 111.

İKİNCİ BÖLÜM

2. MODERN ÇAĞDA TOPLUMSAL ALAN

2. 1. Modern Çağ

Modern çağ, üç yüzyılı aşkın bir zamandır, düşünce ve davranışlarımıza yön vermekte ve bu süreç içerisinde farklı boyutlarıyla ele alınarak sorgulanmakta, reddedilmekte ya da yeniden tanımlanarak karakteri belirlenmeye çalışılmaktadır. Modern çağın eleştirisine oldukça farklı ve özgün bir yorum getiren Arendt, dünyaya yön veren olayları ve bilimsel buluşları dikkate alarak modern çağa ilişkin düşüncelerini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Arendt, Amerika'nın ve ardından bütün yeryüzünün keşfini, Reform hareketini ve teleskopun icadını çıkış noktası olarak modern çağın* karakterini belirlemeye çalışır.¹ Bütün bu olaylar, insan yaşamını kolaylaştıracak yeni bilimsel buluşların önünü açtığı gibi, insanın dünyaya yabancılaşmasına, insanların yapay bağlarla birbirlerine bağlanmasına, özel ve kamusal alanın çöküşüne eşlik etmiş, Arendt'in modern çağa özgü bir alan olarak gördüğü 'toplumsal alan'ın ortaya çıkma zeminini hazırlamışlardır.

Arendt'e göre yeryüzü, insana hiçbir çaba harcamadan, içinde hareket edebileceği, soluk alıp verebileceği, diğer canlılarla birlikte paylaşacağı doğal bir yaşam alanı sunar.² Fakat insan kendisine verilmiş olanla yetinmez ve daima daha ileriye gitmek ister. Varlığının sınırlarını aşmaya ve dünyevi bağlarından kurtulmaya çalışır.** Bu çaba sonucu insan, hazır olarak bulduğu dünyaya bir şeyler katarak, diğer insanlarla paylaşacağı bir dünya oluşturur. Arendt'in felsefi bir dille 'İnsanlık Durumu' olarak nitelendirdiği ve siyasi açıdan kamusal alana karşılık gelen bu dünya, diğer canlıların

* Arendt'te modern çağ ve modern dünya kavramları, birbirinden ayrı iki zaman dilimine tekabül eder. Bilimsel gelişmeler ışığında yorumlanan modern çağ, on yedinci yüzyıla başlayıp yirminci yüzyılın başlarına kadar devam ederken, modern dünya ilk atom bombalarının atılmasıyla başlayıp günümüzde devam eden ve siyasi içerikle tanımlanan zaman dilimine karşılık gelir (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 15). Arendt her ne kadar böyle bir ayırım yapsa da, yaptığı ayırımın kavramsal düzeyde kaldığı ve her iki dönemin, birbiri içine geçmiş, bilimsel gelişmeler ışığında siyasi bir anlam yüklenerek tanımlanmaya çalışıldığı görülmektedir.

¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 339.

² Anne Chapman, "Technology as World Building", *Ethics, Place and Environment*, vol. 7, no. 1-2, March/June 2004, s. 64.

** Modern çağda ortaya konulan bilimsel buluşlar sayesinde, o güne kadar bilinen dünyanın sınırları genişlemiş ve 'insanlık, sonsuza dek yeryüzüne bağlı' bir varlık olmayacağını anlamıştır. Bu durumun en güzel göstergesi ise, 1957 yılında uzaya gönderilen insan yapımı bir uydudur. İnsanlık tarihinde önemli bir aşamayı simgeleyen bu olay, Arendt için de insanın yeryüzüne olan mahkûmiyetinden kurtuluşunun ilk adımını oluşturur. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 9-10.

yaşadığı dünyadan farklıdır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere bu fark ise, insan elinden çıkma (yapay) bir dünya oluşudur. İnsan, böyle bir dünya kurmakla, verili dünya dışında başka bir dünya kurabileceği gücüne ve arzusuna sahip olduğunu göstermiştir. Fakat bu dünya oluşturulurken insanda var olan bu arzu ve güç, yeryüzündeki bütün organik hayatı yok etmeye de yönelebilir. Modern çağda ise, bu yok etme işlemi en üst düzeyde gerçekleşmiş, doğa doğallığından çıkarılarak insan amaçları için kullanılabilir hale getirilmiştir. Bu süreçte doğanın verdikleriyle yetinmeyen insan, aynı zamanda doğaya müdahale etmeseydi hiçbir zaman ortaya çıkmayacak olan doğal süreçleri de harekete geçirmiştir. Arendt'in ifadesiyle, "Doğal süreçleri harekete geçirdiğimiz anda –örneğin atomun parçalanması insan yapısı bir doğal süreçtir– sadece doğa üzerindeki gücümüzü artırmakla veya yeryüzünün verili güçleriyle ilişkilerimizde daha saldırgan olmakla kalmadık, ama ilk kez doğayı da insanın dünyasına soktuk ve daha önceki uygarlıkların doğal unsurlarla insan dünyası arasına çektiği sınırları yok ettik."³ Yani insanlık, modern çağda elindeki bilimsel ve teknik bilgileri kalıcı bir insan eseri dünya kurmak ve onu muhafaza etmek yerine, doğal süreçlere bağlı yeni bir dünya kurma yönünde kullanmış ve doğayı doğallığından çıkarmıştır. Arendt'in teknoloji dünyası* olarak nitelendirdiği bu dünyanın kuralları ise, artık insani ilişkiler alanında eyleyen insan tarafından değil, doğada eyleyen** insan tarafından belirlenir olmuştur.⁴

Gelinen bu nokta da Arendt'e göre asıl sorun ise, edindiğimiz "bilimsel ve teknik bilgilerimizi bu yönde kullanmak isteyip istemediğimizde yatmaktadır ve bu sorun bilimsel araçlarla, bilimsel yollardan karara bağlanamaz; öncelikle siyasi bir sorundur ve o nedenle meslekten bilimcilerin ya da meslekten siyasetçilerin kararına

³ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 87.

* Teknoloji dünyası yirminci yüzyılda ortaya çıkmıştır ve Sanayi Devrimiyle birlikte ortaya çıkan mekanikleşmiş dünyadan farklıdır. Arendt, bu farkı eylem ile imalat kavramlarına yüklediği anlamlarla ortaya koymaya çalışır. Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 85.

** Arendt, burada felsefi bir dille, doğanın ve insani ilişkiler alanı olarak kabul edilen kamusal alanın, farklı iki alan olduğunu ve farklı yasalara göre işlediklerini vurgular. Farklı yasalara tabi alanlar olmaları nedeniyle de, her alan için geçerli olan kuralların kendi sınırları içerisinde işletilmesi gerekir. Oysa modern çağla birlikte, kamusal alanda geçerli olması gereken eylem ilkeleri doğaya uygulanmış, öngörülemez ve geriye döndürülemez olan süreçler harekete geçirilmiştir. Arendt'in eylemde içkin olarak var olduğunu düşündüğü öngörülemezlik ve geriye döndürülemezlik gibi iki yetinin doğada işletilmesi ise, son derece tehlikeli sonuçlar doğuracaktır. Zira doğa alanı, yine eylemde içkin olarak varolan, öngörülemezlik ve geriye döndürülemezliğin sebep olacağı olumsuz sonuçları telafi eden, söz verme ve bağışlama gibi yetilerin kendilerini gösterebilecekleri bir alan değildir. Öngörülemezlik ve geriye döndürülemezliğin sebep olacağı olumsuz sonuçları ortadan kaldırmak için çare olarak düşünülmüş bağışlama ve söz verme, insani çoğulluk koşulları altında işlev görebileceklerinden insani alan dışında kalan doğada işletilemez ve doğada harekete geçirilmiş olan süreçlerin olumsuz sonuçlarını telafi edemezler. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 326. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 87–88.

⁴ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 85–86.

bırakılması hiç mümkün değildir.”⁵ Arendt’in siyasi sorun olarak gördüğü bu tür sorunların çözümü için ‘*İnsanlık Durumu*’ adlı eserinde öncelikle önerdiği şey; en yeni deneyimlerimizi ve yakın dönem korkularımızı çıkış noktası olarak insanlık durumunu yeniden düşündürmektir.* Temel amacı nasıl bir durumda olduğumuzu düşünmek olan 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.⁶ Düşünmeyen insanları da uyurgezer insanlara benzetir.⁷ Burada sözü edilen düşünme hali ise, felsefi bir görev olmaktan daha çok, siyasi bir görev olarak belirir.

Arendt, yaptıklarımız üzerine düşünmeme haline bağlı olarak, modern çağda ortaya konan bilimsel gelişmelerin bir bunalıma yol açtığını düşünür.** Özellikle kendisini doğa bilimlerinde gösteren bu bunalımın nedeni, modern bilimsel dünya görüşünün, ‘doğruları’ sadece matematik formüllerle göstermeye ve teknolojik yoldan kanıtlanabilir bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışmasıdır. Başka bir deyişle bilimler, konuşmaya dönüştürülemez, matematik simgeler ve formüllerden oluşan ayrı bir dil oluşturmuş ve insani dünyayı bu dille açıklamaya çalışmışlardır. Bu bakış açısı da sözün ve düşüncenin gücünü yitirmesine, insanların kendi yaptıkları makineler kadar bile değeri olmayan varlıklara dönüşmesine neden olmuştur. Bu durum ise, Arendt’e

⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 11.

* Arendt’in bütün düşüncesinin merkezindeki şey, düşünmeye duyduğu gereksinimdir. Fakat bu düşünme biçimi, meslektan düşünürlerde olduğu gibi doğruluk arayışı peşinde değil, anlam arayışı peşindedir. Bu düşünme, yargıda bulunmayı, tikelliği düşünmeyi içerir. Yani insan olaylarını tikellikleri içinde ve ‘örnek niteliğindeki gerçeklikleri’ içinde düşündürmektir. Arendt’i bağımsız bir düşünür yapan da doğruluk arayışı değil, anlamı ve anlamayı arayışıdır (Bkz., Ali Vahit Turhan, “Felsefe ile Siyaset Arasındaki Kayıp Halka: Hannah Arendt’in Yargı Kuramı”, *Metafizik ve Politika* içinde, yay. haz. S. Y. Öge-Ö. Sözer-F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, s. 283). Bu noktada felsefenin esas kaygısının, dünyayı yorumlamak ve ona anlam kazandırmak olduğunu ileri sürer. Onun nazarında siyaset felsefesinin öncelikli işi, siyasal kavramlardan daha çok siyasal deneyimleri ve olayları irdelemek olmalıdır. Bkz., Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 257.

⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 14–15.

⁷ Hannah Arendt, *The Life of the Mind (Thinking)*, Harcourt Brace, New York, 1978, s. 191.

** Bilimsel gelişmelerin önemli sonuçlarından birisi de, tefekkür ile eylem arasındaki ilişkinin ters yüz olması ve aynı zamanda *vita contemplativa* ile *vita activa*’nın karşılıklı konumunda büyük bir değişimin ortaya çıkmasıdır. Bu durumda *homo faber*’in özellikleri olan yapma ve imalat, *vita activa* içerisindeki etkinlikler sıralamasında tefekkürün yerini alacak şekilde yükselişe geçmiştir (Bkz., Öztan, *a. g. m.*, s. 105). ve bu ters yüz oluş beraberinde felsefenin düşüşünü getirmiştir. Yani insan, bilgi edinmek için artık yapmaya güvenmeye başlamış, gerçeğin bilgisine ulaşmada tefekkür değil, yapma belirleyici olmuştur. Değer kaybına uğrayan felsefe de Arendt’in deyimiyile ikinci hatta üçüncü keman konumuna düşmüştür.

göre zamanla insanları, düşünmek ve konuşmak için makinelere gerek duyan, idrak ve düşünce yoksunu aciz kölelere dönüştürebilir.⁸

İnsanların düşünmeme hali içerisinde olmaları ve sözün gücünü yitirmesi, eylemlerin ve kavramların içeriklerini yitirerek anlamsızlaşmasına neden olur. Zira Arendt'e göre, "insanlar neyi yapar ya da bilir veya tecrübe ederlerse etsinler, onları, yalnızca haklarında söz edebildikleri ölçüde anlamlı kılabilirler."⁹ Bir şeyi anlamlı kılmanın, onu tecrübe etmenin yolu da, başka insanlarla bulunmaya, yani insani çoğulluk durumuna bağlıdır. Çoğul halde bulunan insanlar, birbirleriyle konuşabiliyor oldukları için, o şeyi birbirleri ve kendileri için anlamlı hale getirebilir, bu yolla anlamlılığı tecrübe edebilirler. Modern çağ ise, sözün gücünü yitirdiği, insanların birbirlerini anlama ve etkileşimde bulunma olanağının ortadan kalktığı bir çağdır. Bu düşünce, insanın siyasal bir varlık olmaktan çıktığının bir başka ifade şeklidir. Çünkü Arendt'e göre insanı siyasi bir varlık yapan, sözdür.¹⁰

Arendt, modern çağda sözün gücünü yeniden kazanması ve kaybolan anlamların gün ışığına çıkarılması için kavramların tarihsel kökenlerine inerek, onların taşıdığı gerçek anlamları bulmaya çalışır.* Bir başlangıç olanağını gerçekleştirmenin yollarını arayan Arendt, daha öncede ifade ettiğimiz üzere, bu arayışın köklerini Antik Yunan düşüncesinde bulur. Onun bu çabası, modern çağda geçmişle kopan bağlantının** yeniden kurulması açısından da önemli bir aşamayı oluşturur. Çünkü ona göre geçmiş

⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 12–13.

⁹ *A.g.e.*, s. 13.

¹⁰ *A.g.e.*, s. 12.

* Arendt'in dile getirdiği düşüncelerin ve yaptığı açıklamaların arkasında, kavramlar arasında ayrımlar yapmanın başlı başına önem taşıdığına dair bir inanç yatar. Arendt, kavramlar arasında ayırım yapmanın önemini şu sözlerle dile getirir: "... kavramların herkesçe anlaşılır müşterek anlamlarını yitirdiklerini, yahut da ortak olarak kullanmakta olduğumuz kelimelerin hepimizce malum anlamlar taşıdığı müşterek bir dünyada yaşamaktan çıktığımızı; öyle ki kelimenin tam manasıyla anlamdan yoksun bir dünyada yaşamaya mahkûm 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 savlamadaki ve akıl yürütmedeki, yalın biçimselliğiyle temellendirme sürecindeki tutarlılığı anlamakta olduğumuzdur." Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 132–133.

** Arendt, bu kopuşun en büyük sebebi ve son noktası olarak, terör ve ideoloji yoluyla totaliter hareketler tarafından yeni bir yönetim ve tahakküm biçimi halinde billurlaştırılan tinsel alandaki kitle kanaatlerinin ve siyasi alandaki kitlesel karmaşaların yarattığı kaosu gösterir. Ona göre yirminci yüzyılda ortaya çıkan totaliter tahakküm daha önce hiçbir benzeri bulunmayan bir noktaya ulaşmış ve batı tarihinin sürekliliğinde daha önce başlayan bu kopuşu tamamlamıştır. Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 43.

ve gelecek* arasındaki köprü, geçmişten bir geleneğin miras alınması ve bu mirasın yaşatılması ile kurulabilir. Bu bağlamda geçmişi ölü bir durum olarak değerlendirmeyen ve geleneğe önem veren Arendt, geleneğin ortadan kalkması halinde, zamanda iradi olmayan bir süreklilik olacağını, ne bir geçmiş ne de bir geleceğin kalacağını düşünür. Ona göre bu durumda; “olsa olsa dünyanın her zaman kendiyile bir ve aynı kalan değişmesinden ve dünyada yaşayan canlıların biyolojik döngüsünden söz edilebilir.”¹¹

İşte Arendt’in gözünde modern çağ, gelenekle** bağları koparmış, bu döngüyü yaşayan bir çağdır. Bu çağda yaşayan insan, zihin karışıklığı içerisinde geleceğe ilişkin söyleyecek tek bir sözü olmayan ve sorunlara çözüm üretebilmekten uzak kalmış insandır. Hatta bu çağın insanı, aklın ve düşünce geleneğinin karmaşalarına bırakılmı bir cevap bulmayı, hakkında uygun ve anlamlı sorular sorma yetisine bile sahip olmadığı bir dünyada yaşar hale gelmiş ve dünyayı birçok noktada yitirmiştir.

Modern çağda ortaya çıkan tablo iç açıcı olmasa da Arendt’e göre, her yeni kuşak, sonsuz bir geçmiş ile sonsuz bir gelecek arasında olduğunu bilmeli ve bunu bilen insan düşüncenin yolunu keşfetmeli, keşfettiği bu yolu ağır ağır yeni baştan oluşturmalıdır.¹² Arendt’in bu noktada siyasi mesajı ise, dünyada olup biteni izlemek veya mukadder temayüllere teslim olmak yerine, sorumluluk almayı; bireysel veya kollektif fantezilere gömülmek yerine, gerçekle yüzleşme cesaretini göstermeyi içerir.¹³

Bu cesareti gösterme eğiliminde olan Arendt, bir siyaset felsefecisi olarak modern çağı değerlendirmekte ve modern çağda ortaya çıkan görüngüleri özel alan kamusal alan kavramları ekseninde yeniden tanımlamaya çalışmaktadır. Biz de izleyen bölümde, Arendt’in modern çağa özgü bir alan olarak gördüğü ‘toplumsal alanı’ ve bu alanın ortaya çıkışına eşlik eden görüngüleri değerlendirmeye çalıştık.

* Arendt’in ‘geçmiş’ ve ‘gelecek’ kavramları üzerine yaptığı felsefi değerlendirme için bkz., Önay Sözer, “Metafizik’in Örtüsüzleştirilmesi ve Politik Tarihin Aralığı”, *Metafizik ve Politika* içinde, yay. haz. S. Y. Öge-Ö. Sözer-F. Tomkinson, Boğaziçi Ün. Yayınları, İstanbul, 2003, s. 225–253.

¹¹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 16.

** “Arendt, geleneği, içine her an yepyeni bir kurucu deneyimin sokulduğu, geleneğe karşı olarak ortaya konulan yeniden başlama deneyimlerinin bizzat insanın kurma gücünü deneyimin tarihine kaydederek anlam kazandığı bir süreklilik olarak sunar; yoksa Arendt için gelenek, değişmez ortak düşünme kategorilerinin nesilden nesile aktarıldığı bir kalıp değil, farklı olanı, yepyeni olanı, öncesiz olanı içine alan ve ona anlam kazandıran deneyimler tarihidir.” Bkz., Toker Kılınç, “Hannah Arendt”, *Felsefe Ansiklopedisi*, s. 546.

¹² Arendt, *The Life of the Mind*, s. 210. Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 26.

¹³ Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, s. 11.

2. 2. Toplumsal Alan

Arendt, toplumsal alanı, modern çağın doğuşuyla birlikte ortaya çıkan, ne özel ne de kamusal nitelikte olan, tuhaf, melez bir alan olarak değerlendirir.¹⁴ Bu alanın doğuşuyla birlikte, Antik Yunan'da kesin çizgilerle ayrılan, kamusal ve özel alan arasındaki ayırım bulanıklaşmaya başlamış, hanenin/özel alanın sınırları içerisinde halledilmesi gereken ekonomik meseleler, siyasi bir mesele gibi görülerek kamusal alan sınırları içerisinde çözülmeye çalışılmıştır. Arendt, bu yönüyle toplumsal alanı, yaşam sürecinin kendi kamusal hâkimiyetini kurduğu yer olarak düşünür.¹⁵ Bu düşünce, özel alan sınırları içerisinde yer alması gereken emeğin, kamusal alana dâhil edildiğinin bir başka ifade şeklidir. * Özel alana ait bir etkinlik olan emeğin kamusal alana sokulması ise, doğanın doğal olmayan gelişimine giden yolu açmış, toplumsal alan karşısında ne özel ne de kamusal alan kendilerini koruyabilmişlerdir.¹⁶ Bu süreçte bütün çağdaş topluluklar, emekçiler ve işverenler toplumuna dönüşmüş,¹⁷ siyasette toplumun bir işlevi olarak görülmüştür. Siyasetin toplumun bir işlevi olarak görülmesi de, en temel siyasi etkinlikler olan eylem ve konuşmayı toplumsal çıkara bağlı üst yapılar haline getirmiştir.¹⁸

Arendt'e göre, toplumun –ev idaresinin, onunla ilgili etkinliklerin, sorunların ve örgütsel araçların– hanenin ücretlîğinden çıkararak kamu alanının parlak ışıkları altına yükselişi, yalnızca özel ile kamusal/siyasal olan arasında Antik Yunan'da var olan eski sınır çizgisini bulanıklaştırmakla kalmamış, aynı zamanda bu iki terimin anlamını ve birey ile yurttaşın yaşamı açısından taşıdığı anlamı da neredeyse bütün kabul

¹⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 55.

¹⁵ *A. g. e.*, s. 70.

* Emek biyolojik ihtiyaçları gideren bir etkinliktir ve bu yönüyle yaşam sürecinin ebedi tekrarına mahkûmdur. Arendt'e göre modern çağla birlikte, emeğin kamusal alana dâhil oluşu, onun yaşam sürecine bağlı olma özelliğini ortadan kaldırmamış, tersine bu süreci daireselliğinden, yeknesak tekrarından kurtarmış ve sonuçları da dünya sakinlerini birkaç yüzyıl zarfında toptan değiştirecek hızla ilerleyen bir gelişmeye dönüştürmüştür. (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 70). Bu dönüşüm ise, toplumsal alanın yükselişe geçmesini hızlandırmıştır.

¹⁶ *A. g. e.*, s. 71.

¹⁷ O'Sullivan, *a. g. m.*, s. 231. Arendt'e göre modern çağın başlarında özgür emek, hanenin özel alanındaki gizli barınağını/sığınağını kaybetmiş, emekçiler de özel alan sınırları içinden çıkarak, tıpkı suçlular gibi topluluktan ayrı, sürekli gözetim altında tutulacakları yüksek duvarların ardına sokulmuşlardır. Kadınlarında erkeklerle aynı kategoride değerlendirildiği ve bir anlamda azat edildikleri bu süreçte artık, bedensel işlevlerin ve maddi meselelerin gizlenmesi gereğine inanılmamaya başlanmıştır. Bu durum ise, daha önceki dönemlerde -Antik Yunan'da- varolan emeğe ilişkin düşüncenin değiştiğinin bir göstergesidir. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 104.

¹⁸ *A. g. e.*, s. 53.

edilebilirlik sınırlarının ötesinde değiştirmiştir. Zira Antik Yunan'da özel alan, gizlilik kelimesi çerçevesinde tanımlanmış en temel insani değerlerden mahrum kalınan bir alan olarak görülmüştür. Bu yönüyle özel alanda geçirilen yaşam, ahmakça (*idiotik*) bir yaşam olarak düşünülmüş ve hor görülmüştür. Bu açıdan sadece özel yaşamı olan biri, tam anlamıyla bir insan olarak değerlendirilmemiş ve kamu alanına girme olanağı olmayan köleler ya da böyle bir alan oluşturamamış barbarlar gibi değer görmüştür.¹⁹ Toplumsal alanın ortaya çıkışıyla birlikte özel alan, gizlilik kelimesi çerçevesinde değil, daha sonra değineceğimiz mahremiyet kavramı çerçevesinde tanımlanmıştır. Antik Yunan'da kamusal alan ise, mükemmeliyet kavramı çerçevesinde tanımlanmış ve en temel insani değerlerin sergileneceği mükemmel bir alan olarak düşünülmüştür. Yunanlılar'ın *arete*, Romalılar'ın *virtus* dedikleri mükemmeliyet kelimesi daima, kişinin farkını ortaya koyarak başkalarından üstünlüğünü gösterebileceği kamu alanını ifade etmiştir.* Toplumsal alanın doğuşuyla birlikte kamusal alanı tanımlamak için kullanılan mükemmeliyet kelimesi de farklı bir anlama bürünmüş, toplumsal alan mükemmel anonimleştirilmiştir. Bu çerçevede insanların başarılarından ziyade, insan cinsinin ilerleyişi öne çıkarılmış ve insanlar artık kamu alanında yerine getirdikleri eylem ve konuşmayla değil, emekle mükemmel olmaya başlamışlardır. Eylem ve konuşma da mahrem ve özel alan sınırları içerisine sürülmüştür.²⁰ Artık bütün eylemler tanımı gereği zorunluluğun hükmü altına sokulmakta** ve kamusal/siyasal alanı gölgede bırakan toplumsal yaşam alanı durmadan genişlemektedir. Yaşamdan başka hiçbir şeyin söz konusu olmadığı toplumsal alanda insanlar arası ilişkileri belirleyici güç, ekonomi olmuştur.*** Ekonomik meselelerin söz konusu olduğu bir yerde ise, siyasi yaşam

¹⁹ A. g. e., s. 59–60.

* Antik Yunan'da kamu alanında yapılan her etkinlik, gizlilik alanında (özel alan) karşılığı olmayan bir mükemmelliğe ulaşır. Bu bağlamda mükemmellik ise, tanımı gereği başkalarının bulunuşunu gerektirir. Antik Yunan'da kölenin mükemmellikten uzak oluşunun nedeni, mükemmelliği teşhir edilebileceği yegâne yer olan kamu alanına yükselme ve bu alana giriş olanağını bulamayışından kaynaklanır. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 73.

²⁰ A. g. e., s. 72–73.

** Arendt'e göre birey, kamusal yaşam karşısına zorunluluğa bağlı etkinliklerle çıkarsa, kendi özel yaşamına ve kişisel yazgısına artan bir ilgi göstermeye başlar. Bu durumda ise birey, hak sahibi olarak toplumdaki konumunu ve hemcinsleriyle olan doğal bağını yitirir. Artık bireysel özel yaşamını ancak başkalarının bireysel özel yaşamlarıyla karşılaştırarak yargılayabilir. Hemcinsleriyle toplum içindeki ilişkileri de rekabete dönüşür. Rekabet halindeki bireylerin kamusal kariyerlerinde talihin etkisi altına girer. Bkz., Arendt, *Emperyalizm*, s. 40.

*** Arendt, toplumsal alanda insanlar arası ilişkileri belirleyici gücün ekonomi olduğunu ifade etmesine karşın, ülkeler arasındaki ilişkilerin henüz ekonomik etkenlere indirgenmesi mümkün olmayan düşmanlıklar barındırdığını söyler. Bu yönüyle de saf siyasi bir alan olarak, kala kala sadece dış ilişkiler kaldığını vurgular. Fakat burada bile hâkim eğilim uluslararası güç ilişkilerinden doğan sorunların ve çekişmelerin, nihai olarak ekonomik etkenler ve çıkarlardan kaynaklandığı şeklindedir. Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 211.

gücünü ve etkisini yitirir. Çünkü Arendt'e göre siyaset, ekonomik meselelerini çözmüş insanların işidir. Arendt bu düşüncesi bağlamında, yoksulluğun siyasi araçlarla çözülemeyeceğini ileri sürer.

Yukarıda ifade ettiğimiz değişime bağlı olarak, toplumsal alanda eşitlik ve farklılık ilkeleri de anlamını yitirir. Kamusal alanda geçerli olan bu ilkeler, insanların birbirlerini anlamasını, geleceği planlamasını ve benzersiz kişisel kimliklerini ortaya koyabilmesini sağlar. Oysa Arendt'in düşündüğü şekilde siyasi bir yapıya sahip olmayan toplumsal alanın örgütlenme biçimi, bu ilkelerin kendilerini göstermesine olanak tanımaz. Arendt'e göre toplum, mensuplarından her zaman için büyük bir ailenin fertleri gibi davranmalarını ister. Bu durumda bireyler, bir tek çıkara ve tek bir kanaate hizmet eder hale gelirler ve eylem olanağından mahrum olurlar. Bireylerden istenen, kendiliğinden eylemlerde ya da sivilliklerde bulunmayacak biçimde davranmaları ve belirlenmiş kurallara uymalarıdır. Toplumsal alana uygun bu konformist anlayışa uymayanlar da asosyal ya da anormal olarak görülürler. Bütün bunlar insan ilişkilerinde 'insanlar eylemez, davranırlar' ilkesi uyarınca hareket edildiğini ve eylemin yerini davranışın aldığını göstermektedir. Arendt'e göre ise, davranışın varlığı, istatistikî tespitlere yani bilimsel bakımdan doğru öngörülere bağlıdır. Bu yönüyle davranış, eylemin sahip olduğu öngörülemezlik ve geriye döndürülemezlik ilkelerini doğasında barındıramaz. Davranışta önceden belirlenmişlik söz konusudur. Dolayısıyla davranış, siyasi eylem biçimi olarak değerlendirilemez ve insan özgürlüğüne ket vurur. Böyle bir yapı içerisinde, eşitlik ve farklılık ilkeleri de anlamını yitirir. Artık toplumun bütün fertleri eşit olarak kabul edilirler. Toplum her koşul altında eşitlenir; modern dünyada eşitliğin zaferi, toplumun kamu alanını fethettiği ve ayırım ile farkın bireyin özel meselesi durumuna geldiği gerçeğinin siyasi ve yasal tescilinden başka bir şey değildir. Bu modern eşitlik, Antikitede, özellikle de Yunan kent devletlerinde, bir avuç 'eşit'e (*homoioi*) dâhil olmak, kişinin akranları arasında yaşama olanağına sahip olması anlamına gelmektedir.²¹ Böyle bir eşitlik anlayışı adaletle bağlantılı bir şekilde düşünüldüğünde, adaletsizlik üzerine kurulu bir eşitlik düşüncesi olduğu görülecektir. Arendt'e göre böyle bir yapı içerisinde eşitlik artıça, insanlar arasında gerçekte varolan farklılıklar daha az açıklanabilir olur. Bu yüzden bireylerle gruplar her zamankinden

²¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 62-64.

çok daha eşitsiz hale gelirler. Arendt, bu durumu şu sözlerle ifade eder: “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. Eşitlik, kendisinin ölçülebilmesini ya da açıklanabilmesini sağlayacak herhangi bir ölçüt olmaksızın kendi başına dünyasal bir olgu durumuna geldiğinde, aksi halde eşit olmayan insanların eşit haklara sahip olacağı siyasi bir örgütlenmenin geçerli bir ilkesi olarak kabul edilme şansı ancak yüzde birdir; yüzde doksan dokuz yanlış anlaşılacak; herkes gibiyse ‘normal’, yazgısı farklıysa ‘anormal’ olan her bireyin doğuştan eşit olması biçiminde düşünülecektir. Eşitliğin, saptırılarak siyasi 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.”²²

Toplumsal alanın ortaya koyduğu bu eşitlik anlayışı, kendisini en belirgin şekilde modern ırkçılıkta gösterir. Zira artık eşitlik anlayışı doğal farklılıklar üzerine kurulmuştur. Arendt’ göre, bu durumda “herkesi eşitlik olarak kabul ederim, çünkü eşitlik bunu gerektirir; kendilerine özgü nedenlerden dolayı karşısındakine bu temel eşitliği tanımakta gönülsüz davranan farklı gruplar arasındaki çatışmalar son derece zalim, insafsız biçimler alır, çünkü eşitlik bunu gerektirir”.²³ Arendt, bu anlamda ortaya çıkan eşitlik anlayışının Yahudiler’e karşı takınılan tavırda kendisini gösterdiğini düşünür. Ona göre, Yahudiler eşit kabul edildikçe, Yahudiler’e özgü farklılıklar da o denli şaşırtıcı gelmeye başlamış ve bu durum Yahudiler’e karşı toplumsal bir antipatinin yanı sıra, onlara karşı belirli bir ilginin doğmasına da yol açmıştır.²⁴

Toplumsal alanın yalnızca tek bir çıkar ve tek kanaate olanak tanıyan monolitik yapısı, doğal olarak yönetim biçimini de şekillendirecektir. Arendt’e göre toplumun, mensuplarından her zaman için büyük bir ailenin fertleri gibi davranmalarını istemesi, bu yapının tek adamın bilfiil yönetimine uygun bir yapıda olduğunu gösterir. Ona göre, Antiklerce hanenin örgütsel aracı olarak görülen tek adam yönetimi yani monarşi, toplumda hiç kimsenin yönetim tarzına dönüşmüştür. Fakat hiç kimsenin yönetimi, yönetimsizlik anlamına gelmez. Arendt, en toplumsal hükümet biçimi olarak

²² Hannah Arendt, *Antisemitizm*, çev. B. Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 108.

²³ *A. g. e.*, s. 108.

²⁴ *A. g. e.*, s. 108.

bürokrasiyi gösterir ve bu anlamda bürokrasinin hiç kimsenin yönetimi olarak görülse de yönetimsizlik anlamına gelmeyeceğini belirtir. Hatta Arendt'e göre, hiç kimsenin yönetimi belli koşullar altında en zalim, en tiranik yönetimlerden biri haline de gelebilir.* Çünkü bu yapı içerisinde hesap vermekle yükümlü kimse bulunamaz. Yani bürokraside karşınıza alıp tartışabileceğiniz, sıkıntılarınızı anlatabileceğiniz kimse yoktur. Bürokrasi, herkesin siyasal özgürlükten, eyleme kudretinden yoksun bırakıldığı bir hükümet biçimidir²⁵ ve insanın insan üzerindeki egemenliğini ifade eder.

Tek adam yönetimi, ilk evresini âlicenap despotizm ile mutlakiyetçilikte, son evresini de milli devlette bulur.²⁶ Milli devlet de, toplumsal alanın siyasal örgütlenme biçimini yansıtır.²⁷ Arendt'in toplumsal alanın yönetim biçimi olarak belirlediği milli devlet,** Antik Yunan'daki tek adam yönetimine karşılık gelir.²⁸ Antiklerdeki tek adam yönetimi ise, özel alanın/ailenin yönetim biçimini yansıtır. Yani Arendt, modern çağda halkların ve siyasal toplulukların idaresinin, hanenin/evin idaresi şeklinde düşünüldüğünü ifade eder.

Bu alanda geçen yaşamın özelliği, başkalarını dâhil etmemecesine kendi kendine karşı duyulan bir ilgi ile tanımlanıyor olmasıdır. Burada gerek dünya ile gerek diğer

* Arendt, bürokratik yönetimin adaletsizliği ve keyfiliği çağrıştırdığını düşünür. Ona göre, hukuki açıdan bürokrasiyle yönetim, kararnameyle yönetim anlamına gelir ve bu durumda anayasal bir yönetimde, sadece yasaları ve hukuku uygulayan iktidarın, bütün yasamanın doğrudan kaynağı haline gelmesi demektir. Yasalar belirli kişi veya belirli topluluklar dikkate alınarak her zaman ayrıntılandırılabilirken, kararnameler anonimdir ve yaptığı hiçbir şeyi gerekçelendirme gereği duymayan kapsayıcı bir iktidara bağlıdır. Kararnamelerin arkasında, basit aklın anlayabileceği genel ilkeler yoktur; ancak bir uzmanın ayrıntılarını bilebileceği sürekli değişen koşullar vardır. Bu yapı içerisinde idareciler de yönetimleri altındaki halka özel durumlar ve bu durumların pratik sonuçları hakkında bilgi vermezler. Bu bilgisizlik nedeniyle de kararnamelerle yönetilenler, onlara neyin hükmettiğini hiçbir zaman bilemezler. Bu bilgisizlik durumu ise, insanın yargıda bulunamamasına neden olur ve istenen de budur. Bu nedenle Arendt, iyi yasaların yönetimine zaman zaman bilgeliğin yönetimi dendiği gibi, uygun kararnamelerle yönetmeye de haklı olarak kurnazlığın yönetimi denebileceğini söyler. Çünkü açığa vurulmamış güdülerini ve amaçlarını hesaplamak kurnazlık ve genel olarak kabul edilmiş ilkelerden çıkarımda bulunarak anlamak ise, bilgeliğidir. Arendt, sadece kararnameleri uygulamakla kendisini sürekli bir eylem içinde sanan bürokrati, sonsuza dek yasal inceliklerin içine gömülmüş ve her şeyin kaynağı olarak gördüğü iktidar alanının dışında kalan insanlara karşı devasa bir üstünlük duygusu taşıyan kişi olarak tanımlar. (Bkz., Arendt, *Emperyalizm*, s. 216–218). Bürokratik yapının sahip olduğu bütün bu özellikler ve halka yönelik tavırlar, özel alana ait yaşam biçimini destekler ve güçlendirir. Bu durum totaliter yönetime giden yolu açmak anlamına gelir. Bkz., Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power", s. 217.

²⁵ Arendt, *Şiddet Üzerine*, s. 97. Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 62.

²⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 63.

²⁷ A. g. e., s. 47.

** Arendt, modern milli devlet sistemine eleştirel yaklaşır ve bu sistemin kendi içinde daima, dışarıda bırakmaya dayalı adaletsizlik tohumlarını ve ülke sınırları dışında saldırganlık potansiyelini taşıdığını düşünür. Bu durum ise, milli devlet sisteminin en zayıf yönünü oluşturur. (Bkz., Seyla Benhabib, *Ötekilerin Hakları -Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar-* s. 71). Bu noktada, Arendt'in dünya devletinin ideallerine de şüpheli bir tavırla yaklaştığı hatırlanırken, bu konularda net bir tavır sergilemediği, yaptığı felsefi ve siyasal değerlendirmelerin yeterince açıklayıcı olmadığı söylenebilir.

²⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 63.

insanlar ile olan tüm ilişkiler azalma eğilimi gösterirken, insanın kendi kendisi ile olan ilişkileri artma eğilimi göstermektedir.²⁹ Başka bir deyişle toplumsal alan insanlara, kamusal sorunların bir kenara bırakıldığı, özel çıkarların ön plana alındığı bir yaşam sunar. Bu tarz bir yaşama sahip birey, ‘ortak çıkar’, ‘iyi’ ya da ‘adil toplum’ konusunda kayıtsız, şüpheli ya da ihtiyatlı olma eğilimi gösterir. Kendisini ifade edebileceği ve yeteneklerini sergileyebileceği bir alandan yoksun olduğu için de, bu amaçlarını gerçekleştirebilmek için çıkar ya da baskı guruplarının güdümüne girer.

Yukarıda ortaya koyduklarımızdan, toplumsal alanın, hane ile ev idaresine ait etkinliklerin kamu alanına girişiyle ortaya çıkmış bir alana karşılık geldiği ve gücünü, yaşam sürecinin toplum aracılığıyla şu ya da bu biçim altında kamu alanına aktarılmasından aldığı anlaşılmalıdır. Bu yeni alanın en belirgin özelliklerinin ise, mahremiyet alanının, doğuşuna eşlik etmesi ve kamusal/siyasal ve özel alanın Antik Yunan’da taşıdığı anlamın ötesinde tanımlanması gösterilebilir. Bu alanın ortaya çıkışıyla birlikte, önceleri ailenin özel alanına dâhil olan bütün meseleler kollektif bir mesele haline gelmiş, halkların ve siyasi toplulukların teşekkülü de, hane/ev örnek alınarak ortaya konmuştur. Bir başka ifadeyle zorunluluk alanı kamusal/siyasal alan üzerinde egemenliğini kurmuş, o güne kadar gölgede kalmış olan ev işleri alanı ile sınırlı olan ekonomik süreçler özgürleşerek kamu sorunu haline gelmiştir.³⁰

Arendt’in modern çağa özgü bir alan olarak gördüğü toplumsal alan, bir dizi yeni görüngünün ortaya çıkışıyla birlikte kendini hissedilir kılmıştır. Bu görüngüler birbirinden bağımsız olmadığı gibi, içice geçmiş, birbirlerini ortaya çıkarıcı niteliktedirler. Arendt’in çok dağınık ve karmaşık bir şekilde ortaya koyduğu bu görüngüleri, biz de aşağıdaki şekilde belirledik ve açıklamaya çalıştık. Bu görüngüler, toplumsal alanın temel özelliklerini ortaya koydukları gibi, modern toplumun bir aile olarak örgütlenme nedenlerini ve nasıl bir toplum olduğunu gösterir niteliğe sahiptirler.

2. 2. 1. Emek etkinliği ve *Animal Laborans*’ın konumu

Emek (*labor*) etimolojik olarak, ağır, acılı bir çalışma sürecini ifade eder ve Arendt tarafından insani etkinlikler arasında en alt sraya yerleştirilir. İnsanın biyolojik

²⁹ O’Sullivan, *a. g. m.*, s. 233.

³⁰ Benhabib, “Kamu Alanı Modelleri”, s. 239.

gereksinimlerini gidermek için yaptığı etkinlik biçimine karşılık gelen emek, türün hayatta kalabilmesi için zorunlu olan, tüketim ürünlerini ortaya çıkarır. İnsan emek harcama/çalışma durumuyla hem bireysel sürekliliğini, hem de türünün devam etmesini sağlar.³¹

Emek harcama/çalışma durumunda insan, tüketim konusu olan şeyler üretir. Emek sonucu ortaya çıkan salt tüketim amaçlı malların insani dünyada varlığını sürdürmeleri ise, tekrar üretilmelerine bağlıdır. Ayrıca emek sonucu ortaya çıkan ürün bir amaca yönelik görünse de, amaç değil araç konumundadır. Çünkü kendi üretimi sırasında tükenen emek gücünün tekrar yerine gelmesi için tüketilir. Bu durum her defasında tekrar eder ve emek sonucu ortaya çıkan ürün her defasında kaybolan emek gücünün yeniden oluşması için bir araç konumunda kalır. Bu yönüyle bedensel yaşam sürecinin dairesel hareketine kapılmış olan emeğin ne bir başlangıcı ne de bir sonu/amacı olacaktır.³² Emek sonucu üretilen şeyler, tüketim konusu olduklarından, sadece yok edilme anlamında bir sona sahiptirler.

Emek harcayan/çalışan insan, hayatta kalabilmek için gerekli biyolojik ihtiyaçlarını giderirken, emek aracılığıyla çalışan hayvana (*animal laborans*) dönüşür.³³ Arendt bağlamında, çalışan insan ya da *animal laborans* bir dünya kurmak için değil, kendi yaşam sürecinin gereklerini yerine getirmek için çalıştığından, dünyasız ve sürüvari bir toplumsal yaşama sahiptir. Çalışmanın doğasında varolan özelliklerden dolayı da kamusal bir alan inşa etmekten* ya da bu alanda bulunmaktan acizdir.³⁴

İnsan çalışma durumunda ne dünyayla ne de başka insanlarla birliktedir.* Yaşamını sürdürmek gibi bir zorunluluk karşısında bedeniyle yalnız ve baş başadır.

³¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 17, 19.

³² *A. g. e.*, s. 197.

³³ Skirberk-Gilje, *a. g. e.*, s. 579.

* Arendt, *animal laborans*'ın kamusal alan inşa etmek ve bu alanda bulunmaktan aciz bir varlık olduğunu ifade etse de, *animal laborans*'ın dünyadan kaçan bir yapıya sahip olduğunu söylemez. *Animal laborans*, kendi bedeninin özelliğine/kişiselliğine mahkûm olmuş kimselerce paylaşılması ve kimseyle iletişim kurması mümkün olmayan bir sürece çakılıp kalmış olması anlamında, dünyadan atılmıştır. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 165.

³⁴ *A. g. e.*, s. 219.

* Arendt, belli sayıda bireyin, tek kişiymiş gibi birlikte çalıştıkları ekip çalışmasında yer alan insanın durumunu da değerlendirir. Ona göre, birlikte çalışma, çalışmanın zorluk ve meşekkatini hafifletir ve en iyi toplumsal koşulları oluşturur. Fakat olumlu kabul edilecek bu özelliğinin yanında, bireysellik ile kimliğe dair farkındalığın yitirilmesine sebep olur. Çünkü emekten türeyen bütün değerler tamamıyla toplumsaldır ve bu nedenle eşitliğe değil, aynılığa dayanır. Dolayısıyla emeğe ve tüketime dayalı bir toplumda çalışanlar bir birey olarak değil, bütün herkesle tek ve aynı hissedebilecekleri duruma gelirler. Bu durum ise, siyasal topluluklarda görülen, eşitliğe

İnsanlarla temas halinin tamamen dışındadır. Çalışma, bu özelliğinden dolayı siyaset dışı olduğu gibi siyaset karşıtı olarak da nitelendirilir.³⁵ Dolayısıyla Arendt'in yaptığı kavramsal analize göre emek, insan yaşamında hayvanlara en çok benzeyen yönü tatmin eden bir etkinlik olarak belirlemekte ve en az insani olan faaliyet olarak kendini göstermektedir. Bu çerçevede emeğin, insani bir varoluş alanı olarak kabul edilen kamusal alan kurmaya giden yolu açan bir etkinlik olmadığı görülmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde emeğin konumunu değerlendiren Arendt, emeğin, doğasında var olan özelliklere uygun bir konumda bulunduğu dönem olarak Antik Yunan kültürünü gösterir. Antik Yunan'da emek ve iş arasında net bir ayırım yapılmadığını,^{**} çoğu zaman eşanlı kullanıldığını ifade eden Arendt, her iki etkinliğin de özel alana ait zorunlu etkinlikler olarak görüldüğünü ve insani etkinlikler alanı olarak kabul edilen polis alanına dâhil edilmediğini vurgular. Kavramsal ayrımlara dikkat eden Arendt,^{***} Antik dönemde emek ve iş ayrımı üzerinde durulmamasının ve daha sonraki dönemlerde de aynı anlama gelecek şekilde kullanılmasının sebeplerinden birisi olarak, emeğe karşı takınılan olumsuz tavrı gösterir. Antik Yunan şehir devletlerinde, bedensel ihtiyaçlar yüzünden mecbur olunan bedensel çalışmanın kölelik olduğu düşünülür ve hor görülür. Bedensel çalışma zorunluluğa bağlıdır ve bundan kurtulmanın yolları aranır. O yüzden emek içermemekle/çalışma gerektirmemekle birlikte, kendisi için değil sadece yaşamın zorunluluklarını temin için yapılan meslekler de emek başlığına dâhil edilirdi. Emek harcamak/çalışmak

dayalı olarak ortaya çıkan biraradlığın tersidir. Bu noktada şunu da ifade edelim ki, elbette emekçi de yaşarken başkalarıyla bir aradadır. Fakat yine bu biraradalıkta Arendt'in siyasal topluluklarda görüleceğini düşündüğü, gerçek çoğulluğun hiçbir ayırt edici belirtisi bulunmaz. Bu biraradalıkta insanlar canlı organizmalar olarak bulduklarından, birbirlerine benzeşen türdeşlerden oluşma bir çokluk halinde vardılar. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 292–293.

³⁵ A. g. e., s. 291-292.

^{**} Arendt, emek ve iş arasındaki ayrımın klasik Antikite'de ihmale uğramış olmasında şaşkıncu bir yan görmez. Çünkü ona göre Antikler için önemli olan, emek ve iş arasındaki ayırmadan ziyade, zaman ve mesainin nerede harcanıyordu. Harcanan zaman özel alanda mı yoksa kamu alanında mı daha fazla harcanırdı ona bakılırdı. Yani belirleyici ölçüt, yapılan mesleğin, özel iş olarak mı, yoksa kamu işi olarak mı yapıldığı olmaktadır. Bu ölçüt, aynı zamanda özel hane ile siyasal kamu alanı, bir köle ile hane reisi ve özel yaşam içinde gizlenmesi gerekenler ile başkalarınca görülecek, duyulacak, hatırlanacak olan etkinlikler arasındaki ayrımı da belirleyecek niteliktedir. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 120–121.

^{***} Arendt, emek ve iş kavramları arasında sıra dışı bir ayırım yapar ve yaptığı bu ayrımı sadece bir derece farkına dayandırmaz. Yaptığı ayrımın sıra dışı olduğunun farkında olan Arendt, bu durumu şu sözleriyle ifade eder: "Ne var ki tarihsel olarak, üstelik yazarlarının teorilerinde bile asla geliştirilmemiş birkaç nadirattan bölük pörçük söz dışında, ne modern öncesi siyasi düşünce geleneğinde ne de modern emek teorilerinin külliyatında bu ayrımı destekleyecek bir şey bulmak mümkündür." (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 114). Tarihsel kanıtlardaki bu seyrekliğe rağmen Arendt, bu kavramların etimolojisini ve bu etkinlikler sonucu ortaya çıkan ürünün yeri, işlevi ve dünyada kalma süresini dikkate alarak, bu iki etkinlik arasındaki farkı belirlemeye çalışır.

zorunluluğun esiri olmak anlamına gelirdi ve bu esaret insanın yaşam koşullarına içkin bir durumu ifade ederdi. İnsanlar, yaşam zorunluluklarına tâbi olduklarından, özgürlüklerini ancak kendilerini zorunluluğa tabi kılan şeylere egemen olmakla* sağlayabilirdi.³⁶

Yunanlılar nazarında emeğin hor görülmesinin bir başka nedeni de, geride bir iz, anıt, hatırlanmaya degecek büyük bir iş bırakmayacak her mesaiye/harcanan zamana olumsuz bakılmasıydı. Polis yaşamı siyasi yaşam alanıydı ve siyasi yaşamda yer almak da zaman/mesai isteyen bir işti. Fazla zaman/mesai gerektiren işler, siyasi hayata katılmayı engellediği için de aşağılayıcı bir tavra maruz kalırdı.³⁷ Bu açıdan fazla mesai gerektiren emek de, siyasi faaliyetlerin gelişimi adına yüceltici bir tavırla ele alınmamıştır.

Antik Yunan'da varolan anlayıştan çok farklı olarak modern çağda emek, bütün etkinlikler arasında en itibarlısı olarak kabul edilip en yüksek mertebeye yükselmiştir. Arendt bu gelişmenin düşünsel uzantılarını J. Locke, A. Smith ve K. Marx'da bulur. 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 mülkiyetin kaynağının emek olduğunu keşfetmesiyle başlamış, A. Smith'in bütün zenginliğin kaynağının emek olduğunu ileri sürmesiyle ve Marx'ın emeği bütün üretkenliğin kaynağı olarak gören emek teorisini geliştirmesiyle rayına oturmuştur.³⁸ Arendt, söz

* Bu egemenliği elde etmenin yolu da, yaşamı sürdürmek için gerekli ihtiyaçları karşılayan kölelere sahip olmaktan geçirdi. Dolayısıyla Yunanlılar, insani bir yaşam sürmek için, kölelere sahip olmayı bir zorunluluk olarak görür ve bu gerekçeyle meşrulaştırırlardı. Bu noktada şunu da ifade edelim ki Arendt, yaygın kanaatin aksine, Antikitede emek ve iş ile sadece köleler uğraştığı için bunların hor görüldüğü, aşağılandığı kanaatini taşımamaktadır. Ona göre, yaşamı sürdürmek için gerekli ihtiyaçları karşılayan bütün meslekler doğaları gereği kölece oldukları için hor görülürdü. Kölelik kurumu, bir ucuz emek aracı ya da kazanç amacıyla sömürülecek bir araç olmaktan ziyade, emeği/çalışmayı insanın yaşam koşulları arasından çıkarmaya yönelik bir teşebbüstü. Bu bakış açısına göre de, kölelere sahip olmak bir zorunluluk olacak ve bu gerekçeyle meşrulaştırılmaya çalışılacaktır. Arendt köleliği açıkça savunan Aristoteles'in ölüm döşeğinde iken kölelerini azat etmiş olmasını da birçok kişinin düşündüğü gibi bir tutarsızlık olarak görmez. Çünkü ona göre Aristoteles, kölelerin insan olmaya yetenekli olduklarını reddetmedi. Aristoteles zorunluluk bağlamında yapılması gereken işlerin olduğunu ve bu işlerin de birileri tarafından yapılması gerektiğini savundu. Zorunlu ihtiyaçların giderilmesini sağlayanlar, yani köleler ise yaptıkları işlerden dolayı Aristoteles tarafından insan olarak kabul edilmediler. Zira Aristoteles'e göre, "kölede bulunmayan iki nitelik -ki kölenin insan olmaması bu eksikliklerden ötürüdür- düşünmek ve karar vermek (*to bouleutikon*) ile öngörmek ve seçimde bulunmak (*proairesis*) yeteneğidir." Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 120.

³⁶ A. g. e., s. 118-119. Ayrıca Antik Yunanda emeğin nasıl değerlendirildiği konusunda bkz., Dominique Meda, *Emek -Kaybolma Yolunda Bir Değer mi?-,* çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 38-47.

³⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 116.

³⁸ A. g. e., s. 142.

konusu üç kişide ortak olan özelliği ise –Marx da daha fazla olmak kaydıyla– emekte insanın üstün dünya inşa etme yeteneğini görmüş olmalarında bulur.

Emeğe ilişkin ayrıntılı açıklamalar yapan Marx,^{*} geliştirdiği emek teorisini, üretken olan ve üretken olmayan emek ayrımına dayandırmış ve insanı, emeğin doğasında içkin olarak varolan acı ve mesaiden kurtarmaya çalışmıştır. Bu bakış açısı da emeğin yükselişe geçmesine sebep olmuştur.^{**} Arendt e göre ise, Marx'ın yapmaya çalıştığı gibi insanı emeğin acı ve mesaisinden tam anlamıyla sıyırmak, biyolojik yaşamı en doğal hazlarından ve insani yaşamı kendine özgü bütün canlılığından yoksun bırakmak anlamına gelir. Ona göre, insanlık durumu öyle bir haldir ki, acı ve mesai, yaşamın kendisi değiştirilmeden giderilebilecek basit semptomlar değildir. Bunlar bağlı olduğu zorunlulukla^{***} birlikte bizzat yaşamın kendini hissedilir kıldığı hallerdir. Başka bir deyişle, insanı, emeğin doğasında varolan acı ve mesaiden kurtarmak, insan için tanrısal bir yaşam inşa etmek demektir. Arendt ise, ölümlüler için tanrısal bir yaşamı, yaşamsız bir yaşam olarak kabul eder³⁹ ve emeği yüceltici tavırları özel alana ait bir yaşamın buyruğunu pekiştirmeye çalıştıkları için eleştirir.^{*} Çünkü ona göre, özel alana ait bir yaşamı yüceltmek, siyasi etkinliklerden uzak durmayı telkin etmek anlamına gelir.⁴⁰

* Marx'a eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşan Arendt, Marx'ın düşüncesinin tam da merkezini oluşturan emek karşısındaki tutumunun çift anlamlılıktan hiçbir zaman kurtulmadığını ifade eder. Arendt'in değerlendirmesine göre, Marx, emeği bir yandan doğanın dayattığı ebedi bir zorunluluk ve insani etkinlikler arasında en insani ve üretici etkinlik olarak görmüş, diğer yandan devrimin görevinin, emekçi sınıfları kurtarmak değil, insanı emekten kurtarmak olduğunu söylemiştir. Arendt nazarında emeğe ilişkin böyle bir değerlendirme, ikinci sınıf yazarlarda bile az rastlanan bariz bir çelişkinin ifadesidir. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 146.

** Modern çağda, emeğin yükselişe geçişinin en önemli nedeni, üretken olan ve üretken olmayan emek arasında ayrım yapılmasıdır. Bu ayrıma bağlı olarak üretkenlik ön plana çıkarılmış ve emek yükselişe geçmiştir. Arendt'e göre, Marx ın yaptığı ise, modern çağda emeğin üretkenliğinden kaynaklanan yüceltici tavrı en radikal şekilde formüle etmek olmuştur. Marx, insanın Tanrı tarafından değil, emek tarafından yaratıldığını veya insanı diğer hayvanlardan ayıran özelliğin akıl değil, emek olduğunu söylemiştir. Marx, yaptığı bu tanımla, geleneksel insan tanımını olan *animal rationale* (akıl sahibi hayvan) tanımını kaldırmış, yerine *animal laborans* (çalışan hayvan) tanımını koymuştur. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 122.

*** Arendt'e göre, üretkenlik karşısında nutukları tutulan genelde modern çağ düşünürleri özelde de Marx, emeği ve zorunluluğu tümüyle ortadan kaldırmak için atılacak sadece tek bir adım kaldığı umuduyla, emeği iş gibi görmek ve *animal laborans*'ı daha çok *homo faber*'e uygun düşen terimlerle ele almak yönünde bir eğilime kapılmışlardır. Bu eğilim doğrultusunda Marx'ın amacı da emeği kurtarmak değil, onu kaldırmak olmuştur. Çünkü ona göre, özgürlük ülkesi, fiilen çalışmanın bittiği yerde başlar. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 124.

³⁹ A. g. e., s. 167.

* Arendt, yaşam felsefelerini ise, yaşama sürecinin devamı için zorunlu yegâne etkinlik olan emeği gözden kaçırdıkları düşüncesiyle eleştirir. Ona göre Nietzsche ve Bergson, bütün değerlerin yaratıcısının emek değil, yaşam olduğunu beyan ederek, yaşam sürecinin katıksız dinamizmini yüceltmiş, insanı, zorunluluğun dayattığı etkinliklerden kurtarmaya çalışmışlardır. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 162.

⁴⁰ A. g. e., s. 430.

Modern çağda emeği yüceltici teorilerin gelişmesine paralel olarak, pratik düzlemde de emeğe yönelik bakış açısı değişmeye başlamıştır.** Teknolojik gelişmeler sayesinde *homo faber*'in ürünleri gelişmiş ve *animal laborans*'ın hizmetine sokulmuştur. *Homo faber*'in ürünlerinin gelişmesi ve *animal laborans*'ın hizmetine sokulması da, emeğin iki yanını oluşturan, hayat gâilesiyle ilgili mesaiyi ve hayata getirmenin acısını çok daha kolay ve acısız kılmıştır. Arendt'in yadsınamaz bir durum olarak gördüğü bu gelişmeler, emeğin doğasının değişmesine sebep olmuştur. Emekte içkin olan zorunlu ve acılı durum daha az hissedilir hale gelmiş ve emeğin doğasında var olan özellikler unutulmaya başlanmıştır. Arendt bağlamında *homo faber*'in ürünlerinin bu şekilde *animal laborans*'ın hizmetine sokulması ve emeğin mesaisini kolaylaştırarak emekte içkin olan zorunluluğun unutulmaya başlaması, tehlikeli bir duruma işaret eder. Çünkü ona göre insan, zorunluluğa tabi olduğunu bilmezse, özgür de olamaz. Zira insan, özgürlüğünü, kendini zorunluluktan kurtarmak için giriştiği ve hiçbir zaman tümüyle başarılı olamamış girişimler sayesinde kazanmıştır.⁴¹ Ayrıca Arendt'e göre, zorunluluktan mutlak özgürleşmenin bedeli, bir anlamda yaşamın kendisi veya daha ziyade gerçek yaşamın yerine vekâleten bir yaşamın ikame edilmesi anlamına gelir.⁴²

Bütün bu gelişmelerin belirli ölçülerde dünyayı değiştirdiği görülmektedir. Ancak Arendt'e göre, ortaya çıkan bu gelişmeler dünyayı değiştirse de, insan yaşamının zorunlu ve ihtiyaca tabi olma niteliğini tam olarak ortadan kaldıramaz ve yeryüzündeki insan yaşamının temel durumunu değiştiremezler. Ayrıca insanın hizmetine sunulup yaşamdaki emeği kolaylaştıran gereçler, doğaları gereği bir takım sınırlılıklar taşırlar. "Mutfakta yüzlerce zımbırtı, kilerde yarım düzine robot, bir hizmetçinin yerini hiçbir zaman tam anlamıyla dolduramaz."⁴³

Teknolojik alanda görülen gelişmeler, toplumsal alanda da bazı değişikliklere neden olacak yeni bir toplum yapısından söz edilecektir. Ortaya çıkan toplum, bir

** Modern çağda emeğin yüceltilmesi karşısında entelektüel mesleklerin yararlılığı şüpheli hale gelmiş ve tartışılmaya başlanmıştır. Bu durumda entelektüeller de, kendilerinin çalışan sınıftan sayılmasını istemişlerdir. Arendt göre, bu şartlar altında entelektüellerin bu istekleri son derece doğal kabul edilebilir. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 129.

⁴¹ A. g. e., s. 168.

⁴² A. g. e., s. 166.

⁴³ A. g. e., s. 169.

tüketim toplumu olarak adlandırılacaktır. Arendt'e 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 aynı sürecin iki evresine karşılık gelir.⁴⁴

Arendt, ortaya çıkan bu toplumu, çalışan sınıfların kurtuluşunun değil, çalışma etkinliğinin kendisinin kurtuluşunun bir eseri olarak görür. Emeğin kurtuluşu demek, emeği *vita activa* etkinlikleri arasında en alt sıradan en üst sıraya çıkarmak anlamı gelir. Bu durumda insanlar, yaptıkları her şeyi hayatlarını kazanmak adına yaptıklarını düşünmeye başlayacaklar ve özgürlük uğruna yapılan diğer bütün yüksek ve anlamlı etkinliklerden bihaber olacaklardır. Arendt'e göre bu yargı toplumun boynuna asılmış bir hükümdür ve buna başkaldırabilecek insanların sayısı her geçen gün azalmaktadır.⁴⁵ Hatta böyle bir toplum yapısında "başkanlar, krallar ve başbakanlar bile resmi görevlerini toplumun yaşaması için zorunlu birer iş gibi düşünmektedirler; entelektüeller arasında da geriye, yaptıklarını canlandırmak olarak değil, iş olarak gören yalnız bireyler kalmıştır."⁴⁶

Modern çağda emeğin kurtuluşuyla birlikte, ortaya çıkan bir başka düşünce, herkes için bir özgürlük çağının başladığı düşüncesidir. Arendt ise, emeğin kurtuluşu ile birlikte tam tersi bir durumun ortaya çıkacağını ve bütün insanlığın zorunluluğun boyunduruğu altına sokulacağını düşünür. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Arendt'e göre insan, zorunluluğa tabi olduğunu bilmezse özgür de olamaz. Zira insan, özgürlüğünü, kendini zorunluluktan kurtarmak için giriştiği ve hiçbir zaman tümüyle başarılı olamamış girişimler sayesinde kazanmıştır. Ayrıca ona göre, meşakkatsiz ve mesaisiz bir tüketim, biyolojik yaşamın öğütücü niteliğini değiştirmez. Olsa olsa onu, ızdırıp ile mesainin zincirinden tümüyle kurtulmuş bir insanlığın bütün dünyayı özgürce tüketebileceği ve tüketmek istediklerini her gün yeniden üretebileceği bir noktaya kadar yükseltir.⁴⁷

Bütün bu akıl yürütmelerle Arendt, günümüz toplumunun ulaşmaya çalıştığı ideali göstermeye çalışır. Ona göre, günümüz toplumunun ideali, gerçek bir tüketim

⁴⁴ A. g. e., s. 175.

⁴⁵ A. g. e., s. 175-176.

⁴⁶ A. g. e., s. 14.

⁴⁷ A. g. e., s. 181.

toplumu olmaktadır. Modern toplumun bu idealini eski bir hayal olarak değerlendiren Arendt, bu idealin gerçekleşmesi halinde, bu dünyanın bir miskinler cennetine dönüşeceğini ifade eder. Ona göre; “*Animal laborans*’ın artık zamanı tüketim dışında başka bir şeyle geçmemektedir ve artık zamanı çoğaldıkça açgözlülüğü de artmakta, iştahı bilenmektedir. Bu iştihanın, tüketimin bundan böyle zorunluluklarla sınırlı olmaktan çıkıp tam tersine yaşamın zaruri olmayan yanları üzerinde yoğunlaşarak incelmeye, toplumun karakterini değiştirmedeği gibi, sonunda dünyadaki hiçbir nesnenin kendisini tüketilmekten, dolayısıyla yok olmaktan kurtarmaması gibi ciddi bir tehlike de taşımaktadır.”⁴⁸

Arendt’e göre ‘*animal laborans*’ın idealinin gerçekleşmesi demek, bir israf ekonomisinin ortaya çıkması anlamına gelir ve “şayet bu ideal zaten gerçekleşmişse ve bizler de aslında tüketim toplumunun mensuplarından başka bir şey değilsek, bunun anlamı, çoktandır dünyada yaşamaktan çıkmış olmakla kalmayıp, şeylerin aradaki yaşam sürecini sarabilecek yeterli süreyi bulamadan gördükleri ve silindikleri, kendilerini duyurdukları ve yok oldukları, sürekli tekrarlanan bir şeyler çevrimine kapılmışız demektir.”⁴⁹ Böyle bir yapı içerisinde ise, yaşamı bir anlamda anlamlı kılan zorunluluğun dürtüşlerine dair bir bilinci sürdürmek giderek zorlaşacaktır. Arendt, asıl tehlikeyi bu bilinç kaybında görür ve bu durumu şu sözlerle ifade eder; “sürekli büyüyen üretkenliğin yarattığı bollukla gözleri kamaştıran, asla bitmeyen bir sürecin pürüzsüz işleyişine kapılmış böyle bir toplum, artık kendi beyhudeliğini, çalışmasını tamamladıktan sonra var olmaya devam eden herhangi bir kalımlı nesnede kendini gerçekleştiremeyen ya da böyle bir nesnede tutunamayan bir yaşamın beyhudeliğini bile tanıyacak yeteneği gösteremeyecektir.”⁵⁰ Sonuç olarak, Arendt’in yaptığı değerlendirmelere göre, tüketicilerden oluşan bir toplum, ne dünyayı ne de dünyanın görünüş alanına ait şeyleri sakınmayı bilecektir. Çünkü onun bütün nesnelere karşı takındığı temel tavır, tüketici tavrıdır. Bu tavrı hareket eden bireylerse, dokunduğu her şeyi yalın işlevselliğinden çıkarıp birer harabeye dönüştüreceklerdir.

Buraya kadar ortaya koyduklarımızı özetlersek, emeğin, biyolojik ihtiyaçları gideren bir etkinlik olduğu ve bu özelliğiyle insana tekbenci bir sürü bilinci

⁴⁸ A. g. e., s. 183.

⁴⁹ A. g. e., s. 184.

⁵⁰ A. g. e., s. 185.

kazandırdığı görülmektedir. Emeğin sahip olduğu bu anlam, Antik Yunan'da varlığını korumuş, insanın zorunluluğa boyun eğişinin bir simgesi olarak görülmüştür. Modern çağda ise emeğe yönelik bu bakış açısı değişmiş, emek, üretme özgürlüğünün bir ifadesi olarak değerlendirilmiştir. Bu anlam değişimine bağlı olarak emek, kamusal hale* gelmiş ve kendi ortak alanını kurmasına olanak tanınmıştır. Bir başka ifadeyle modern çağ zorunluluk karşısında bir zafer kazanmış, *animal laborans* kamu alanına sokulmuştur. Arendt ise, bu durumu rahatsız edici bulur ve *animal laborans*'ın tasarrufunda bulunan bir toplumda gerçek bir kamu alanından söz edilemeyeceğini belirtir.** Ona göre, böyle bir toplumda sadece özel etkinlikler açıkta sergilenmiş, teşhir edilmiş olur. Bu durumun sonu ise, en iyi ifadeyle kitle kültürü*** denen şeydir.⁵¹

2. 2. 2. İş etkinliği ve *Homo Faber*'in konumu

Arendt, emeğe ilişkin yaptığı açıklamalarda olduğu gibi, 'iş'e (*work*) ilişkin yaptığı açıklamalarda da bu etkinliğin doğasında var olan özellikleri dikkate alır ve bu özellikler doğrultusunda 'iş'in insan yaşamındaki yerini belirler. Modern çağa ilişkin birtakım özellikleri de bu etkinliğe bağlı olarak ortaya koyar.

* Arendt, modern çağla birlikte emeğin kamusal alana dâhil olduğunu belirtse de, bu durumun onun yaşam sürecine bağlı olma özelliğini ortadan kaldırmadığını vurgular. Ona göre bu değişim, tam tersine bu süreci daireselliğinden, yeknesak tekrarından kurtarmış ve sonuçları dünya sakinlerini birkaç yüzyıl zarfında toptan değiştirecek hızla ilerleyen bir gelişmeye dönüştürmüştür. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 70.

** Arendt'in modern çağda emeğin konumunu değerlendirirken, Heideggerci felsefeyle bağ kurduğu söylenebilir. Zira Heidegger gibi Arendt de, modern çağdaki gelişmelerle birlikte, insanın dünyayla sürdürdüğü çok sayıdaki ilişkinin (dinlenme, tefekkür, eylem ilişkilerinin) tek bir ilişkiye yani üretim-tüketim ilişkisine indirgenliğini ifade eder. Bkz., Meda, *a. g. e.*, s. 158.

*** Arendt, kitle kültürünün taşıyıcısı olan insanın hedefinin eğlence olacağını ifade eder. Ona göre, modern koşullarda insanlar, biyolojik ihtiyaçlarını giderdikten sonra, arta kalan zamanlarını Antik Yunanlılar'da olduğu gibi kendilerini mükemmelleştirmek için harcamamaktadırlar. Yani Antik Yunanlılar'ın biyolojik ihtiyaçlarını giderdikten sonra siyasi etkinliklere katılarak doldurdukları boşluk, modern koşullarda eğlence ile doldurulmaktadır. Arendt ise eğlenceyi insan için gerekli görmekle birlikte, biyolojik yaşam sürecini koruyan etkinliklerle aynı kategoride değerlendirmekte ve bundan dolayı da insan yaşamının modern koşullarda bütün zamanın biyolojik ihtiyaçları gidermeye yönelik etkinliklerle doldurulduğunu düşünmektedir. Ona göre, eğlence endüstrisinin sunduğu ürünlerle, biyolojik yaşam sürecinin korunmasına hizmet eden ürünler (örneğin ekmek) aynı yapıdadır. Her ikisi de biyolojik yaşam sürecinin geri alınmaz bir parçasıdır ve yaşam için gereklidir. Yaşamın durmaması için, biyolojik yaşam sürecinin korunmasına hizmet eden ürünler gibi eğlence endüstrisinin sunduğu malların da yeni baştan üretilmesi gerekir. (Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 243-244). Dolayısıyla eğlence endüstrisinin sunduğu malları tüketen insanın tek kaygısı, biyolojik yaşam sürecini korumak olacaktır. Bu kaygıları taşıyan insan ise, kamusal alanda eyleyen bir insan değil, yaşam sürecini korumaya yönelik etkinlikleri yerine getiren *animal laborans*'tır.

⁵¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 183.

Arendt'in insani etkinlikler sıralamasında ikinci sıraya yerleştirdiği iş; sonuçta ürünü ortaya çıkarıcı bir süreci ifade eder ve emek gibi zorunluluğa bağlı bir etkinlik biçimi değildir. İş, insanın hazır olarak bulduğu dünyaya bir şeyler katar ve iş sonucu oluşan insan eseri dünya, ölümlü hayata ve gelip geçen zamana kalıcılık ve süreklilik kazandırır.⁵² Çünkü iş sonucu ortaya çıkan nesnelere, amaçlarına uygun olarak kullanıldıklarında ortadan kalkmazlar ya da onları yapan ve kullananların doymak bilmez istek ve ihtiyaçlarına en azından belli bir süre karşı durabilme, direnme ve dayanma gücüne sahiptirler. Sahip oldukları bu özellik sayesinde de insan eseri dünyaya istikrar ve kalıcılık kazandırır. Böylelikle insan eseri dünyaya bir güven duyulur.⁵³ Arendt'e göre, emek sonucu ortaya çıkan tüketim malları insanın yaşamı için ne ise, iş sonucu ortaya çıkan kullanım nesnelere de insani dünya için odur.⁵⁴

Emek sonucu ortaya konan salt tüketim amaçlı malların, mevcut haliyle insani dünyada varlığını sürdürebilmesi için tekrar tekrar üretilmesi gerekirken, iş sonucu ortaya çıkan kullanım amaçlı ürün, tekrar tekrar üretilmeye ihtiyaç duymadan varlığını sürdürebilir. Mesela bir ayakkabı, eğer sebepsiz yere yok edilmezse, kullanılsa da kullanılmasa da bir süre bu dünyada kalacaktır. Bir süre varlığını sürdürmesini mümkün kılan özellik ise, kendine özgü bir bağımsızlığa sahip olmasıdır.⁵⁵

İş'in bir başka özelliği ise, kesin bir başlangıcı ve kesin bir amacı/sonu olmasıdır. Arendt bu özelliği, işi diğer etkinliklerden ayıran temel özellik olarak gösterir. Bedensel yaşam sürecinin dairesel hareketine kapılmış olan emekte ortaya çıkarılan ürün, kendi üretimi sırasında kaybolan emek gücünü yeniden üretmek için araç olarak kullanıldığından, kesin bir başlangıca ve kesin bir amaca/sona sahip değildir. Siyasi etkinlik biçimi olan eylemin ise, kesin bir başlangıcı olmasına karşın, kesin bir amacı/sonu yoktur. Arendt'e göre işin sahip olduğu bu özellik, ona büyük bir güven duyulmasını sağlar ve bu güven, eylemden farklı olarak, imalat sürecinin tersine döndürülemez olmayışında yansısını bulur.⁵⁶

⁵² *A. g. e.*, s. 17, 19.

⁵³ *A. g. e.*, s. 188–189.

⁵⁴ *A. g. e.*, s. 133.

⁵⁵ *A. g. e.*, s. 190.

⁵⁶ *A. g. e.*, s. 197.

İş aracılığıyla insanoğlu bir *homo faber*'e, yani kendisini ve çevresini dönüştüren yaratıcı bir varlığa dönüşür.⁵⁷ İnsan eseri bir dünya yaratmış olmakla da *homo faber* bütün yeryüzünün efendisi ve Tanrı'sı gibi davranır.* Bu durum ne kendi yaşamının zorunluluğuna boyun eğen *animal laborans* için ne de siyasi eylemde bulunan kişi için geçerlidir. Ancak bu efendilik, siyasi tahakküm biçimlerine benzemeyen bir efendiliktir. Çünkü dünyanın yapıcısı ve şeylerin üreticisi olan *homo faber* bu ürünleri yalıtılmışlık** durumunda üretir ve eşyalar dünyası içinde hareket eder. Başkalarından yalıtılmışlık hali de, ortaya konacak şeyin zihinsel imgesi olan ideayla baş başa kalmak anlamına gelir.*** Dolayısıyla bu efendilik, insanların değil, şeylerin ve malzemelerin üzerinde bir efendilik olur ve *animal laborans* gibi *homo faber*'de hiçbir zaman insani gelişmenin en yüksek düzeyine ulaşamaz.

Homo faber, insani gelişmenin en yüksek düzeyine ulaşamasa da, bu dünyayı yapan ve aynı zamanda bu şeyleri imal etmiş olan kimselerle dolaylı da olsa yine bir aradadır. Ancak diğer insanlarla olan bu birarada oluş, onların üretici olarak sınırlı yetenekleri çerçevesindedir ve *homo faber* onlarla sadece ürünlerini teşhir edeceği mübadele piyasasının sınırları içinde biraraya gelir.⁵⁸ Arendt'e göre insanlar, mübadele piyasasında kişiler olarak değil, ürünlerinin üreticileri olarak karşılaşılır ve sergiledikleri asla kendileri ya da bilgi ve becerileri değil, ürünleridir. Başka bir deyişle, mübadele piyasasında karşılaşan insanlar, artık birer kişi ve imalatçı olarak değil, meta ve değişim değeri sahipleri olarak karşılaşmaktadırlar. Böyle bir toplumda ise ürün mübadelesi başlıca kamusal etkinlik haline gelir ve insanlar kişiler olarak değil de ürettikleri ürünün niteliğine göre, yani üreticiler olarak değerlendirilirler. İmalatçıyı

⁵⁷ Skirbk-Gilje, *a. g. e.*, s. 579.

* Tanrı ile insanın yaratıcılığı arasındaki fark, Tanrı *ex nihilo* (hiç'ten) yaratırken, insan belli bir cevherden yaratır. Bu anlamda insanın yaratıcılığı, daha doğrusu üretkenliği, Tanrı'nın yarattığı doğanın bir kısmını tahrir etmekle gerçekleşir. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 192.

** Toplumsal alanın ortaya çıkışıyla işçinin yalıtılmışlık hali de tehdit edilir hale gelmiştir. Arendt'e göre, toplumsal alanda yer alan insanlar, Ortaçağ pazar yerlerindeki insanlar gibi seyirci olarak kalmamış ya da temaşa etmek, yargıda bulunmak ve hayranlık duymakla yetinmemiş, zanaatkârlara ortak olmak ve iş sürecine eşit olarak da katılmak istemişlerdir. Bu durum ise, işçinin -zanaatkârın- yalıtılmışlık halini bozmuş, dolayısıyla beceri ve mükemmeliyet kavramlarının da altını oymuştur. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 220-221.

*** Arendt, usta çırak ilişkisi ve emek bölümüne dayalı ekip çalışmasına ilişkin de bir değerlendirme yapar. Arendt'in yaptığı değerlendirmeye göre bu tür durumlar, iş-çiliğe yabancı ve tahripkârdır. Bu durumlarda biraradalık söz konusu olsa da, üretime gömülündüğü durumlarda, başkalarıyla birarada bulunmanın özgül siyasi biçimleri olan, kişilerin birbiriyle uyum halinde eylemeleri ve konuşmaları görülmez. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 220.

⁵⁸ O'Sullivan, *a. g. m.*, s. 224.

kamusal pazaryerine götüren dürtü de, insanlara değil ürünlere duyduğu istektir. Bu piyasayı bir arada tutan ve var eden de, her birinin yalıtık halde edindiği mübadele gücüdür.⁵⁹

Arendt, mübadele piyasasında *homo faber*'in ortaya koyduğu ürünün niteliğinin de değişeceğini ifade eder. Mübadele piyasasının ilkelerinin geçerli olduğu bu tip ticari toplum yapılarında, ürünün kullanım değeri ile değişim değeri ayrılaşır ve *homo faber* sadece kullanım nesnelere üretmez ve ürünlerini yalıtılmışlığın özelliği/gizliliği içinde ortaya koymaz. *Homo faber*, aynı zamanda yalıtılmışlığın içinden çıkarak kamuya girmek üzere, mübadele piyasasında metalar haline gelecek ürünler üretir. Arendt'e göre, her şeyin her şeyle mübadele edildiği mübadele piyasasında,* ister emek ister iş ürünü olsun (tüketim malı ya da kullanım nesnesi olsun) ister yaşamın konforu ister zihnin yaşamı ya da bedeninin yaşamı için zorunlu olsun, her şey 'değerler'** haline gelir. Bu değerler sadece, şeylerin kamu alanında metalar olarak gördüğü rağbet ve itibarla kaimdir. Bir nesneye değer bahşeden, emek, iş, sermaye, kâr ya da malzeme değil, sadece nesnenin rağbet ve talep gördüğü ya da es geçildiği kamu alanıdır. Dolayısıyla 'değer', bir şeyin özelliği/gizliliği içerisinde asla sahip olamayacağı ama kamu alanında görünmekle otomatik olarak kazanacağı bir niteliktir. Bu yönüyle 'değer', özgül bir insani etkinliğin ürünü olmayıp, insanın ortaya koyduğu ürünün, toplumun fertleri arasına sokulmasıyla ortaya çıkan bir durumdur.⁶⁰ Başka bir deyişle 'değerler', kendi başlarına anlamları olmayan, diğer mallar gibi ancak toplumsal bağların ve ticaretin

⁵⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 287.

* Arendt'e göre, insan eseri dünyaya istikrarını kazandıran şeyler arasında yararı olmayan ve benzersiz oldukları için mübadele edilemeyen nesnelere vardır. Bu nesnelere, mübadele piyasasına girdiklerinde keyfi biçimde fiyatlanabilirler. Sanat eserleri bu tür nesnelere dendir ve onlar kullanılmak için meydana getirilmemişlerdir. Arendt, bu tür nesnelere (sanat eserlerini) yaşamın zorunluluk ve ihtiyaçlarına hizmet eden nesnelere ayrı bir kategoride değerlendirir. Sanat eserlerinin süresellikleri bütün şeylerden daha yüksek bir derecededir ve kalımlılıklarını çağlar boyunca sürdürebilirler. Bu nedenle Arendt, sanat eserlerini bütün ele gelir şeyler arasında en dünyevi olan şeyler olarak görür. Sanat eserlerinin ölümlü varlık olan insan tarafından miras olarak bırakılma özelliğine sahip olması da, ölümlü insana ölümlü olmayan bir dünya oluşturabilme fırsatı verir. (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 228–229). Bu dünya sayesinde insan, potansiyel olarak ölümsüzlüğü tadar ve diğer varlıklardan farklı olduğunu göstermiş olur.

** Bu noktada şunu da ifade edelim ki, Arendt'in yaptığı ayrıma göre bir şeyin pazarlanabilir 'değeri', herhangi bir şeyin doğasından kaynaklanan 'kıymet'le aynı anlama gelmez. Bir şeyin sahip olduğu için 'kıymet', yalnızca şeyin kendisini değiştirmek suretiyle değişirken, sahip olduğu 'değer', o şeyin başka bir şey karşısındaki oranında yapılacak oymalarla değişir. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 224.

⁶⁰ A. g. e., s. 223.

durmadan değişen göreceliği içinde varolan toplumsal mallardır. ‘Değerler’in taşıyıcısı, onları üreten, kullanan ve değerlendiren insan değil, toplumdur.⁶¹

Daha önce de ifade ettiğimiz üzere *animal laborans*, dünyasız ve sürüvari bir toplumsal yaşama sahipti ve bu yüzden kamusal bir alan inşa etmek ya da bu alanda bulunmaktan acizdi. *Animal laborans*’ın bu özelliğine karşılık, *homo faber*’in bir siyasi alan olmamakla birlikte yine de kendine ait bir kamu alanı oluşturabileceği görülmektedir. *Homo faber*’in oluşturacağı kamu alanıysa, el ürünlerini teşhir edeceği ve bu sayede itibar göreceği mübadele piyasasıdır. Yani dünyanın yapıcısı ve şeylerin üreticisi olan *homo faber*, bu ürünleri bir yalıtılmışlık durumunda üretse de, başkalarıyla ürünlerini değiştirmek suretiyle ilişki kurabilecek bir yapıya sahiptir.⁶² Başka bir deyişle iş etkinliği, insanların insan olma sıfatıyla ortaya çıkabilecekleri özerk bir kamu alanı oluşturabilmekten uzak olsa da, yine de tezahür sahasının mekânıyla pek çok bakımdan bağlantılıdır. En azından ürettiği elle tutulur şeyler dünyasıyla ilişkisini sürdürür. Bu özelliğinden dolayı Arendt, iş-çiliği siyaset dışı bir yaşam tarzı olarak nitelendirse de, siyaset karşıtı olarak görmez.⁶³

Buraya kadar ortaya koyduklarımızla Arendt’in göstermeye çalıştığı şey, *homo faber*’in oluşturduğu toplum yapısının, ticari toplum yapısı olduğu ve bu yapı içerisinde her şeyin mübadele edilir bir değer, bir meta haline geldiğidir. Ticari toplumda her şeyin mübadele edilir bir değer, bir meta haline gelişini ticari toplumun günahı olarak değerlendiren Arendt’in⁶⁴ ulaşmaya ya da oluşturmaya çalıştığı ideal toplum yapısı eylem etkinliğiyle oluşturulacak olan siyasi bir toplum yapısıdır. Modern çağ ise, ticari toplum yapısına uygun düşmekte ve *homo faber*’in kişiliğinde cisimleşmektedir. Bu bağlamda Arendt, başlangıcından zamanımıza dek, modern çağın en belirgin özelliklerini *homo faber*’in tutumlarında bulabileceğimizi söylemekte ve bu tutumları şöyle özetlemektedir; “ dünyayı araçsallaştırması; iş aletlerine ve yapay nesnelere yapan insani üretkenliğe beslediği güven; amaç-araç kategorisinin oluşturduğu menzilin bütüne şamil olduğuna inancı; her meselenin halledilebileceği ve her insani güdünün yarar ilkesine indirgenebileceği yolundaki kanaati; her şeyi kendisine birer malzeme

⁶¹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 51.

⁶² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 219.

⁶³ *A. g. e.*, s. 291.

⁶⁴ *A. g. e.*, s. 225.

olarak verilmiş olarak gören ve bütün doğayı ‘gönlümüze göre yeniden biçip dikmek üzere kesip biçebileceğimiz muazzam bir kumaş’ olarak düşüncüsü; zekâyı marifetle bir tutması, yani ‘yapay nesnelere özellikle de araç yapan, imalat sürecini sonsuz biçimde başkalaştıran araçların imali için atılacak ilk adım’ olarak görmediği bütün düşünceleri mahkûm edişi ve son olarak çok tabii bir biçimde imalatla eylemi özdeşleştiği...’’⁶⁵

Buraya kadar ortaya koyduklarımızdan, *animal laborans*’ın tüketim, *homo faber*’in de kullanım amaçlı nesnelere üreterek, insan eseri dünyanın oluşturulmasına katkıda buldukları anlaşılmaktadır. Ancak *animal laborans* ve *homo faber* tarafından oluşturulan bu dünya, mutlak anlamda bir kalıcılığa sahip değildir. Bu dünyanın mutlak anlamda bir kalıcılığa sahip olması ve insanların yeryüzündeki ömürleri süresince kalıcı bir yuva anlamı taşıması, farklı türden bir etkinliğe bağlıdır. Bu etkinlik, biyolojik yaşamın zorunluluğuna bağlı emekten de, kullanım amaçlı nesnelere üreten işten de farklı doğaya sahip olan ve insani çoğulluk durumunu şart koşan ‘eylem’dir.

2. 2. 3. Eylem ve siyasal insanın konumu

Arendt, insani etkinlikler arasında en üst sıraya yerleştirdiği eylemi (*action*), en genel anlamda, “inisiyatif almak, başlamak bir şeyleri harekete geçirmek”⁶⁶ şeklinde tanımlar ve insani çoğulluk durumuyla bağlantılı bir şekilde ele alarak, bu kavrama siyasi bir anlam yükler.* Bu anlamda eylem, maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen, insanı diğer varlıklardan ayıran, sadece insana özgü bir etkinlik biçimi olarak düşünülür. Arendt’in ifadeleriyle “...ne bir hayvan ne de bir tanrı” buna

⁶⁵ A. g. e., s. 415-416.

⁶⁶ A. g. e., s. 242.

* Arendt’te eylem kavramı, siyasi anlamını insani çoğulluk durumundan alırken, felsefi anlamını doğmak olgusunda bulur. Çünkü eylemin başlamak anlamına gelmesi, öncelikle doğmak gerçeğine karşılık gelir. Arendt’e göre insan, doğmuş olmakla dünya sahnesine yeni bir başlangıç getirir ve her doğumla benzersiz biri dünyaya gelir. Hatta bu benzersiz kişi için kendisinden önce kimsenin var olmadığını bile söylemek mümkündür. (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 243). Bu anlamda doğum, insanlar arasındaki temel ayrımı ve bir şeylere başlama kapasitesini ifade eder. Başlangıç kapasitesinin edimsel olarak gerçekleşmesi ise, doğumun ya da bir şeylere başlama anlamında eylemin siyasallaşmasıyla mümkündür. Bu durum ise, insani çoğulluk şartlarında gerçekleşir ve dünyadaki ikinci bir doğum olarak değerlendirilir. Siyasal eylem ve doğumluluk arasındaki özel ilişki konusunda daha geniş bilgi için bkz., Christina Schües, “Doğumluluğun Anlamı”, çev. Uluğ R. Sungur, *Metafizik ve Politika* içinde, yay. haz. S. Y. Öge-Ö. Sözer-F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, 2002, s. 180–223. Jürgen Habermas, *İnsan Doğasının Geleceği*, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2003, s. 95–96.

* Arendt’in burada ‘hayvan’ ve ‘Tanrı’ kavramlarıyla, *animal laborans*’ ve *homo faberi*’ kastettiği anlaşılmaktadır.

ehildir.”⁶⁷ İnsana özgü bu etkinlik sayesinde siyasi yapılar kurulur, kurulan bu siyasi yapılar muhafaza edilir ve insanlık tarihi^{**} oluşturulur.⁶⁸ İnsan eylemde bulunmakla, yaşamsal zorunluluklar ve araçsal sınırlamalardan kurtulduğunu gösterir, kendi biricikliğini açıkça ortaya koyar.⁶⁹ En yüksek gelişme düzeyine de ancak, insanlar arasında gerçekleşen bu etkinlik sayesinde ulaşır.

Arendt için eylemin taşıdığı anlam ve insani etkinlikler arasındaki konumu modern çağda değişmiştir. Eylemin yerini iş, yani *homo faber* (üreten insan) onun yerini de emek/çalışma, yani *animal laborans* (çalışan hayvan) almıştır.⁷⁰ Başka bir deyişle, *vita activa* içerisindeki geleneksel hiyerarşi modern çağda alt üst olmuş, devlet adamının eylemi en alt konuma, zanaatkar ile sanatçı orta mevkie ve insan organizmasının işleyebilmesi için gerekli ihtiyaçları temin eden çalışma etkinliği en üst sıraya yerleştirilmiştir. Bu durumda eylem, çalışmanın/emeğin meydana getirdiği üretim ilişkilerinin bir işlevi olarak görülmüştür. Dolayısıyla Antik Yunanlılar’ın *homo faber*’i ve *animal laborans*’ı dışlaması gibi, modern çağda siyasi insanı, yani eyleyen ve konuşan insanı dışlamıştır.^{***} Oysa Arendt’e göre “İnsanlar eylemde bulunarak ve konuşarak^{****} kim olduklarını gösterir, benzersiz kişisel kimliklerini etkin bir biçimde

⁶⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 40.

^{**} Arendt’in burada tarihin koşulu olarak gördüğü eylem, onun anımsama konusundaki düşüncelerini içinde barındırır. Arendt’in anımsama düşüncesine ilişkin görüşleri konusunda daha geniş bilgi için bkz., Jeffrey Andrew Barash, “M. Heidegger, H. Arendt ve Anımsamanın Politikası”, *Metafizik ve Politika* içinde, yay. haz. S. Y. Öge-Ö. Sözer-F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, 2002, s. 49–79.

⁶⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 19.

⁶⁹ Andreas Grossmann, “Eylemin Öbür Yanında: Arendt’te Politik-olanın Yorumbilgisi”, çev. Uluğ R. Sungur, *Metafizik ve Politika* içinde, yay. haz. S. Y. Öge-Ö. Sözer-F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, 2002, s. 171.

⁷⁰ Alain Touraine, *Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?*, çev. Olcay Kunal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005, s. 180.

^{***} Modern çağın eyleyen ve konuşan insanı dışlaması, ilginin yapma ve imalata kaymasına neden olmuştur. *Homo faber*’in özellikleri olan yapma ve imalat, *vita activa* içerisindeki etkinlikler sıralamasında tefekkürün yerini alacak şekilde yükselişe geçmiş (Bkz., Öztan, *a. g. m.*, s. 105), insani yetenek de, eylemde bulunan ve konuşan (siyasal insan) insanın değil, *homo faber*’in üretkenliğine dayandırılmıştır. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 218.

^{****} Arendt’e göre eylemde bulunan insan, ortaya bir şeyler serer ve kendini açığa çıkarır. Açığa çıkma durumunda eyleme eşlik eden temel unsur ise insana özgü bir yeti olan konuşmadır. Ona göre konuşmanın eşlik etmediği eylem, açığa çıkarıcı özelliğini ve öznesini kaybedebilir. Öznesi belli olmayan bir eylem ise, insani olma özelliğini yitirir. Bu açıdan konuşmasız eylem, ortada bir eyleyen kalmayacağı anlamına gelebileceği için eylem olmaktan çıkar. Eyleyen, yani edimlerin faili, eğer aynı anda sözler de sarfediyorsa varolabilir. Dolayısıyla konuşma sayesinde eylem, kaba fiziki tezahür olmaktan çıkarak anlamlı hale gelir. Bu sayede insanlar, eşitleri arasında yer almakla kazandıkları farklı ve emsalsiz yaşamlarını fiilleştirmiş olurlar (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 243–244). Bu fiilleşmeyle birlikte ise, ancak insanın ölümüyle son bulacak olan benzersiz yaşam hikâyesi başlar.

ortaya koyar ve bu sayede insani dünyaya dâhil olurlar.”⁷¹ Arendt için konuşma ve eylemin olmadığı bir yaşam, yaşarken ölmek anlamına gelir. Bu durum, *vita activa*'nın diğer etkinlikleri olan emek ve iş için geçerli değildir. Zira insanlar, başkalarını çalışmaya zorlayarak kendileri çalışmadan da yaşayabilirler ya da kendileri dünyaya hiçbir şey katmadan dünyadaki varolan şeylerden faydalanabilirler. Buna karşılık konuşma ve eylemin olmaması, insanlar arasından çıkmak, bir anlamda yaşarken ölmek demektir.⁷²

Ayrıca Arendt için dünya, sadece insanlardan oluştuğu için ve sırf içinde insan sesi yankılamıyor diye insani olamaz. Dünya ancak söylemin nesnesi olduğu zaman insani bir hal alır. Ona göre; dünyaya ilişkin şeylerden ne denli etkilenirsek etkilenelim, bunlar bizi ne denli harekete geçirirse geçirsin, bizim için ancak başkalarıyla konuşabildiğimiz zaman insanileşirler. Dünyada ve kendi içimizde olup bitenleri, ancak onlarla konuştuğumuz zaman insani kılarız ve bu konuşma süreci içinde insan olmayı öğreniriz.⁷³ Ancak bu süreçte ortaya çıkan eylem ve konuşma ürünlerinin dünyevi şeyler olmaları için, öncelikle görülmeleri, işitilmeleri ve hatırlanmaları, sonra şeyleştirilmeleri yani şiirsel deyişlere, yazılı sayfalara ya da basılı kitaplara, resim veya heykele, çeşitli türde kayıtlara, belgelere ve anıtlara dönüştürülmeleri gerekir. Başka bir deyişle, insani ilişkilere bağlı olarak oluşan bu olgusal dünyanın gerçekliği ve daimi varlığı öncelikle, görmüş, işitmiş ve hatırlayacak olan birilerinin varlığına, ikinci olarak da elle tutulamaz olan şeylerin elle tutulabilir hale dönüştürülmesine bağlıdır. Yani bu dünyada kalmaları için maddileştirilmeleri gerekir. Eylem ve konuşma ürünlerinin maddileştirilmesi, yani bu dünyada kalabilmeleri ise, tamamen farklı doğaya sahip bir etkinliğin yardımına bağlıdır. Bu etkinlik insan eseri dünyadaki başka şeylerin de yapıcısı olan iş-çiliktir.⁷⁴ Bir başka ifadeyle, eyleyen ve konuşan insanların *homo faber*'in yardımına, yani sanatçıların, şairlerin, tarihçilerin, anıt inşacılarının ya da yazarların yardımına

⁷¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 245.

⁷² Marit Rullmann, *Kadın Filozoflar-II-*, çev. Tomris Mengüşoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, s. 169. Serena Parekh, “A Meaningful Place in the World: Hannah Arendt on the Nature of Human Rights”, *Journal of Human Rights*, vol. 3, no. 1, March 2004, s. 46.

⁷³ Arendt, *Men in Dark Times*, s. 24–25.

⁷⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 133–134.

ihtiyaçları vardır. Çünkü onlar olmadan, etkinliklerinin yegâne ürünü olan, oynadıkları ve anlattıkları hikâye asla geleceğe kalamayacaktır.⁷⁵

Arendt, *vita activa* terimiyle ifade ettiği emek, iş ve eylem arasında yaptığı kavramsal ayrımlarla, modern çağda siyasi yapının nasıl bir zemin üzerine oturduğunu göstermeye çalışır. Modern çağda, insanlar arasındaki işler, mühendislik yöntemleriyle çözülmeye çalışılmış ve siyasete bir tür sosyal mühendislik biçimi olarak yaklaşmıştır. Sonuçta eylem alanı olarak kabul edilen kamusal alan ortadan kalkmış, emek ve iş siyasi yaşamı sömürgeleştirmiş ve siyasi sorunlar toplumsal sorunlara indirgenmiştir. Oysa Arendt'e göre toplumsal sorunlara siyasi sorunmuş gibi yaklaşamaz ve bu sorunlar siyasi araçlarla çözülemez. Örneğin yoksulluk gibi bir sorunun çözüm yeri, siyasi alan değildir. Bu tür sorunlar, ya özel alanda çözülmeli ya da bunları çözecek uzmanların eline bırakılmalıdır.⁷⁶ Çünkü ona göre siyaset, ekonomik meselelerini çözmüş, yani zorunluluk alanının dışına çıkabilmiş ve artık bu işlerle uğraşmayan özgür insanların işidir.

Arendt, aynı zamanda bu kavramları totalitarizmle bağlantılı ele alarak, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki siyasi hareketleri açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Stalinizm'i ve Nazizm'i değerlendiren Arendt, bu tür hareketleri totaliter yönetimler sınıfına sokmuştur.* Arendt'e göre, Stalin'in Sovyetler Birliği'nde, Hitler'in ise Almanya'da yaptığı şey, yeni bir insan ve yeni bir siyasi düzen üretme girişimi olmuştur. "Daha önceki diktatörlüklerden farklı olarak bu rejimler, kendilerini totaliter bir ideolojiye, yığınların geniş ölçekte harekete geçirilmesine, sistematik bir yönlendirmeye ve beyin yıkamaya ve siyaset üzerine tutarlı bir biçimde teknokrat bir

⁷⁵ A. g. e., s. 237.

⁷⁶ Skirbekk-Gilje, a. g. e., s. 579, s. 582.

* Arendt'e göre Nazizmi ve Stalinizmi totaliter kılan ilke, yaptıkları zulüm ve işkencenin boyutu değil, determinizm ve gururu eşsiz bir şekilde birleştirmiş olmalarıdır. (Bkz., Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*, s. 12). Bu iki ilkeye olan inançları doğrultusunda, bir yandan insan özgürlüğünü karşı koyulmaz güçlere teslim ederek determinist bir tavır sergilerken, diğer yandan her şeyin mümkün olabileceği konusundaki inançlarıyla huzursuz bir aktivizm sergilemişlerdir. Diğer yandan ise, hem sözde doğal güçlerin yardımıyla her şeyin mümkün olduğunu fark etmenin gururunu yaşamış hem de bu güçlere istikrar, kendiliğindenlik ve çoğulluğu –yani insani olan her şeyi– kurban etmişlerdir. (Bkz., Arus Yumul, "Kafka'nın Kehanetleri, Arendt'in Tanıklıkları", *Doğu Batı*, sayı. 30, Ankara, Kasım, Aralık, Ocak 2004/05, s.12). Arendt'in, Stalin ve Hitler'in uyguladıkları politikalar ve totalitarizm konusundaki görüşleri için bkz., Andrew Arato, "Dictatorship Before and After Totalitarianism", *Social Research*, vol. 69, no. 2, Summer 2002. s. 473–503. Richard J. Bernstein, "The Origins of Totalitarianism: Not History, But Politics", *Social Research*, vol. 69, no.2, Summer 2002, s. 381–401. Jerome Kohn, "Arendt's Concept and Description of Totalitarianism", *Social Research*, vol. 69, no. 2, Summer 2002, s. 621–655. Roy T. Tsau, "The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism", *Social Research*, vol. 69, no. 2, Summer 2002, s. 579–619.

görüğe dayandırmışlardır. Karizma sahibi Führer, tıpkı bir zanaatkârın şekilsiz bir ham maddeden bir nesneyi yoğurması gibi, yeni bir insan tipi ve yeni bir toplum yaratmayı istemiştir. İnsanlar ve toplum, Führer'in ellerindeki macun gibidir. Bu totaliter rejimlerde eylem, üretime indirgenmiştir; yani *praxis poiesis*'e."⁷⁷ Başka bir deyişle bu tür yönetimler, insanın eylemde bulunma yetisini elinden alarak, tamamıyla biyolojik bir varlığa indirgemişler ve "egemen oldukları her yerde insanın özünü yıkmışlardır."⁷⁸ Bu bağlamda toplama kampları da* insan doğasındaki değişimlerin denendiği laboratuvarlar gibidir. İnsana yönelik her türlü saldırının mümkün olduğu, insanın herhangi bir maddeye indirgendiği yerlerdir.⁷⁹

Totaliter sistemde** biyolojik varlığa indirgenen bireyin düşünebilme yetisi elinden alındığı gibi, evrensel ve rasyonel referans noktaları da silikleşir. İnsanlar, kendisine başvurarak düşündükleri ve yargıladıkları evrensel bir değeri ya da yargılama yetilerini kaybettiklerinde ise, yasaya uymak, düşünmeden, yargılamadan, değerlendirmeden yerine getirilmesi gereken bir ödev haline gelir.⁸⁰ Bu bağlamda toplama kampı yöneticiliği yapmış olan Nazi subayı Adolf Eichmann'ın durumunu

⁷⁷ Skirbek.-Gilje, *a. g. e.*, s. 580.

⁷⁸ Arendt, *Antisemitizm*, s. 11.

* "Toplama kamplarında bireyin üç aşamalı olarak biyolojik varlığa indirgendiğini ifade eden Arendt, bu süreçte önce hukuki kimliğin, daha sonra ahlaki kimliğin, son olarak da bireyselliğin tümüyle yok edildiğini yazar. Bu durum, Arendt'e göre totalitarizmin insan doğasını değiştirme deneyimidir." (Bkz., Öztan, *a. g. m.*, s. 107). Bu noktada şunu ifade edelim ki bazı yazarlar Arendt'in Nazi Almanyası ve Stalinist Rusya gibi rejimlerin insan doğasını değiştirmiş olduğunu nasıl ileri sürebildiğini anlayamadıklarını ifade ederler. Örneğin Eric Voegelin bu kanaattedir. Voegelin, batı felsefesinin en saygıdeğer geleneklerinden birine başvurarak, bir şeyin doğasının, tesadüf ve olumsuzluk alanı dışında tanım gereği, o şeyin değişmez özü olduğunu söyler. Oysa Arendt, çok daha yeni bir geleneği (anti-metafizik) izleyerek, insanların, diğer şeylerin olduğu anlamda bir 'öz'e sahip olmadığını vurgular ve insanların 'doğa'sının, onların yaşamlarının koşullarından ve birbirlerine hangi şekilde göründüklerinden ayrılamaz olduğunu ifade eder. Bu yüzden, insanın 'doğa'sının, yaşam koşullarının –Arendt'in totaliter rejimlerde olduğuna inandığı gibi– temelden değişmesi halinde değiştiğini söylemek, daha uygun görünmektedir. Bkz., P. Lewis-S. K. Hinchman, *a. g. m.*, s. 120.

⁷⁹ Elisabeth Young-Bruehl, *a. g. e.*, s. 204.

** Arendt, totaliter sistemin örgüt yapısını soğan imgesiyle açıklar. Buna göre, totaliterlik bir takım değişik tabakalardan oluşur. Bu tabakalar, sistemi, gerçek dünyanın olgusallığından gelebilecek şoklara karşı dayanıklı kılar. Bu yapının, "merkezinde, bir tür boş alanda, lider yer alır; lider ne yaparsa yapsın –ister siyasi teşekkülü otoriter bir hiyerarşi olarak bütünleştiresin, isterse bir tiran gibi kendi uyruklarını ezsin– bunları dışardan ya da yukarıdan değil, içeriden yapmaktadır. Hareketin olağanüstü derecede çok katlı parçalarını oluşturan cephe örgütleri, çeşitli meslek kuruluşları, parti üyeleri, parti bürokrasisi, elit yapıları ve polis grupları, bunların hepsi birbirleriyle öyle bir ilişki içerisindedirler ki, her biri bir yönüyle dış cepheyi, diğer yönüyle merkezi oluştururlar; yani bir katman için normal dış dünya, diğer katman için radikal bir aşırılık rolünü oynarlar." (Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 137). Sistem sempatanlığı ya da fanatiklik, merkezden dışarıya gidildikçe de azalır.

⁸⁰ Toker, "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk Yurttaş Sorumluluğu", s. 50.

değerlendiren Arendt,^{*} Eichmann'ın düşünme yetisinin sistem tarafından yok edildiğini düşünür. II. Dünya savaşı sırasında Nazilerin soykırım planlarını uygulayan ve savaş sonrası yargılanarak idama mahkûm edilen Eichmann, Arendt'e göre ne bir canavar ne de anormal bir insandır. Yaptığı işleri emir komuta zinciri içerisinde yapan ve bunları yaparken de sebep olacağı felaketlerin bilincinde olmayan birisidir. Eichmann daha çok banaldır, insana verilmiş olan düşünme ve yargı yetisini kullanmamıştır.⁸¹ Bir başka ifadeyle Eichmann, sistem tarafından düşünme yetisi elinden alınmış^{**}, kendi zihnine kapalı biçimde yaşayan kör bir iradedir.

Bu noktada Arendt'in temel amacı da, anlam arayışı içerisinde, 19. ve 20. yüzyıldaki siyasi liderlerin insanlara istedikleri şekli verebilecekleri esnek bir maddeymişçesine davrandıklarını ve bu davranışın olumsuz sonuçlara sebep olduğunu gösterebilmektir. Bu açıdan Arendt, totalitarizm teriminin kullanılmasını haklı çıkarmakla ya da terime yeni uygulama alanları açmakla hiç ilgilenmemiştir. O daha çok, totalitarizm gibi bir rejimin ortaya çıkmasına nasıl olup da fırsat verildiğini açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda Arendt, “totalitarizmi Avrupa kültürü içindeki bir ucube ya da deformasyon olmaktan çok, modernlik içindeki eğilimlerin mantıksal bir uzantısı olarak görmektedir.”⁸² Bu uzantının temelindeyse, kamusal/siyasal alanın ortadan kalkması yer alır. Kamusal alanın ortadan kalkmasıyla, siyasi topluluğun yerini kitle toplumu almış ve bu toplum yapısına uygun yeni bir alan -toplumsal alan- oluşmuştur.

* Hitler döneminin üst düzey görevlilerinden olan Adolf Eichmann, II. Dünya Savaşı sonrası Arjantin'e kaçmış ve bir süre bu ülkede yaşamıştır. 1960 yılında İsrail gizli servisi (*mossad*) tarafından Arjantin'den kaçırılan Eichmann, Kudüs'e getirilmiş ve burada mahkemeye çıkarılmıştır. Eichmann'ın yargılanma sürecini Arendt, “*The New Yorker*” dergisi muhabiri olarak takip etmiş ve izlenimlerini daha sonra kitap olarak yayınlamıştır. Arendt'in Eichmann davası ile ilgili izlenimleri konusunda bkz., Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Penguin Books, New York, 1977.

⁸¹ Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, s. 287. Cem Deveci, “Siyasetin Sınırı Olarak Kamusal Alan: Arendt'in Kant'tan Çıkarsadıkları”, *Doğu Batı* (2. Baskı), sayı. 5, Ankara, Kasım, Aralık, Ocak 1998-9, s. 105.

^{**} Eichmann'ın ‘düşünme yeteneğinden yoksun’ kişiliği, Arendt'e şu soruyu sordurmuştur: Kötülük, ‘kötü davranışın’ zorunlu nedeni midir? Yoksa ‘iyi ve kötü sorunu bizim düşünme yetimizle mi ilgilidir?’ Arendt, ahlâki yargı gücü ve düşünme arasında bir bağ olduğu ve bu yüzden düşünmede ‘düşünme mesleğinden’ olanlara bir öncelik hakkı tanınmaması gerektiği sonucuna varmıştır. Her iki güç de, hem düşünme hem de pratik akıl, Arendt'e göre, insan için varoluşsal bir ilgi taşır. ‘Çünkü akıl, hakikati değil, anlamı arar’. (Bkz., Rullman, *a. g. e.*, s. 170). Ona göre anlama da, ‘eylemin öbür yüzüdür.’ Arendt'in eylem ve anlama arasında kurduğu içsel ilişki için bkz., Grossmann, *a. g. m.*, s. 149.

⁸² Tormey, *a. g. e.*, s. 69.

2. 2. 4. Kitle toplumu *

Arendt, modern çağda kamusal ve özel alanın çöküşüne yolaçan bir başka etken olarak, toplumsal alanın son tarihsel durağını oluşturan kitle toplumunun ortaya çıkışını gösterir. Arendt'e göre "kitle toplumunun ortaya çıkmasıyla toplumsal alan, yüzlerce yıllık gelişiminin ardından nihayet belli bir toplumun bütün fertlerini eşitler olarak ve eşit bir güçle kucakladığı ve denetimi altına aldığı bir noktaya ulaşmıştır."⁸³ Geline bu noktada, ayırım ile fark bireyin özel meselesi haline gelmiş, kamusal alana ait ilkeler yıkılmaya başlamıştır. İnsanlar, başkalarını görmek, duymak ve onlar tarafından görülüp duyulmak olanağını yitirmiş, kendi tekil deneyimlerinin öznelliğine hapsolmuşlardır. ** Yani kitle toplumu koşullarında insanlar, özel hale gelmiş, bir ailenin fertleri gibi davranmaya başlamışlardır.⁸⁴ Bu bağlamda Arendt, kitle toplumunu, hâlâ birbirleriyle ilişkili olan ama bir zamanlar hepsi için ortak bir anlamı bulunan dünyayı yitirmiş *** insanlar arasında otomatik olarak ortaya çıkan bir örgütleniş biçimi olarak tanımlar.⁸⁵ Bu örgütleniş biçiminde insanların eylem imkânları, yani kendisi için farklı bir kimlik oluşturma ve dünyevi bir görüşler alanı kurma yetisi elinden alınmıştır.

* Arendt, 'toplum' ile 'kitle toplumu' kavramları arasında bir ayırım yapar ve bu iki kavram arasındaki başlıca farkı 'kültür'de bulur. Toplum, kültürel şeyleri toplumsal metalar haline getirir, kendi bencil amaçları için kullanır ve istismar ederken onları tüketmez. Toplumda kültürel şeyler, nesnel bir niteliğe sahip olurlar ve bütünüyle ortadan kalkmazlar. Bu yönüyle de toplum, kültüre ihtiyaç duyar ve kültürel şeylere bir değer yükler. Buna karşılık kitle toplumunun ihtiyacı kültür değil, eğlencedir. Eğlence endüstrisinin sunduğu eşyalar, toplum tarafından tıpkı diğer tüketim metaları gibi tüketilirler. Toplum ile kitle toplumu sahip oldukları özellikler bakımından farklı oldukları gibi, ortaya çıkışları da aynı tarihsel döneme denk gelmez. Toplumun ortaya çıkışı (modern çağdan önce değildir) tarihsel olarak kitle toplumunu önceler. (Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 235-244). Bu kavramlar Arendt'in düşüncesinde her ne kadar birbirinden ayrı duruyor olsa da, sonuçta her ikisinin de modern toplumu ve modern çağa özgü bir görüngü olan toplumsal alanı niteleyecek şekilde kullanıldığı görülmektedir.

⁸³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 63.

** Öznelleşme karşısında ise hiçbir yargı gücü tutunamaz. Arendt'e göre, öznelleşmenin ön plana çıktığı durumlarda, bütün yargılar duyular seviyesine, duyular arasında da en düşük seviyede olan zevk duyumuna indirgenir. Bkz., Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 78.

⁸⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 85.

*** Arendt, ortak dünyaya olan ilgilerini yitirmiş ve artık aralarında birleştirici ve ayırıcı olacak bir dünyanın bulunmadığını düşünen kitle toplumunun insanlarını ebediyen bir arada tutmak için ise, düşünülmüş bir tek ilke olduğunu söyler. Bu ilke, Hıristiyanlık'tan kaynaklanan şefkat ilkesidir. Şefkat dünyadışı bir yapıya sahiptir ve genel insani sevgi deneyimine karşılık gelir. Hıristiyanlık, mensuplarına, şefkat bağıyla birbirine bağlanacakları bir cemaat yapısı sunar. Bu yapı, aile fertleri arasındaki ilişkiler örnek alınarak kurulmuştur. Ona göre, Aile fertleri arasında bir kamu alanının ortaya çıktığı görülmediğinden, yalnızca şefkat ilkesince yönetildiği sürece Hıristiyan cemaat yaşamından da böyle bir alanın oluşması mümkün olmayacaktır. (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 78-80). Arendt'in bu ifadeleri onun kamusal alan anlayışının cemaat tipi örgütlenme biçimine karşı olduğunu göstermektedir. Bu konuda bkz., Margaret Canovan, "Politics as Culture: Hannah Arendt and Public Realm", s. 193.

⁸⁵ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 125.

Kitle toplumu, sadece kamu alanını değil, özel alanı da tahrip etmiştir. Yani insanları yalnızca bu dünyadaki yerlerinden değil, içinde kendilerini bu dünyaya karşı bir zamanlar korunmuş hissettikleri, hatta bu dünyadan dışlanmış olanların bile aile yaşamının dar gerçekliğinde, yuvanın sıcaklığında bir ikamet bulabildikleri özel evlerinden de yoksun bırakmıştır. Bu yoksunluk, beraberinde kitlesel yalnızlığı getirmiştir. Kitlesel yalnızlık, özel alanda yer alan insanın yaşadığı bireysel yalnızlıktan farklı olarak, en uç ve en gayri insani yalnızlığa karşılık gelir.⁸⁶ Bu yalnızlık duygusu, aynı zamanda dünyaya yabancılaşmayı da en üst noktaya vardırır.

Kitlesel yalnızlığı yaşayan bu insanların yaşamında büyük bir boşluk olduğu görülür. Bu boşluk ise onlarda, dünyada evinde olma duygusunu geri getirme yönünde muğlak bir dürtü uyandırmaya başlar. Bu durumda, daha iyi bir alternatifleri olmadığı için, kitlesel yalnızlığı yaşayan bu insanlar, bir kitle hareketine veya bir başka insani dünya taklidine üye olmayı seçebilirler.⁸⁷ Bu seçim, insanları bir sürünün üyesi haline getirir ve düşünmeden, yargılamadan yaşayan bireylere dönüştürür. Bu bağlamda Arendt, totaliter tahakkümü mümkün kılan en önemli unsurlardan birinin toplumda yaygınlaşan bu yalnızlık* hissi olduğunu söyler.⁸⁸

Kitle toplumu koşullarında, insan yaşamı değiştiği gibi entelektüel, ahlâki ya da hakkını korumak adına oluşturulan gönüllü birliklerin -cemiyetlerin- yapısı da değişmiştir. Bu tür gönüllü birlikler amaçlarından sapmış, özel çıkarların, baskı gruplarının korunmasına hizmet eder hale gelmişlerdir. Arendt'e göre, bu tür birliklerin sahip olduğu ruhun, sosyal yaşamın bütün etkinliklerini kapsamaması artık söz konusu değildir. Bu durum, cemiyet üyelerinin sayısının azalmasına sebep olduğu gibi, siyasi eyleme olan ilgiyi de azaltmıştır.⁸⁹ Siyasi eyleme olan ilginin azalması da, insanların kendilerini ifade edebilecekleri, eşitlik ve farklılıklarının farkına varabilecekleri bir alanın, yani kamusal alanın yokluğuna karşılık gelir. Böyle bir alanın yokluğunda

⁸⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 87.

⁸⁷ Lewis-Hinchman, *a. g. m.*, s. 130.

* Arendt, yalnızlık (*loneliness*) ve tek başlılığı (*solitude*) birbirinden ayırır. Tek başlılıkta birey, kendisiyle bir diyalog içerisindedir. Birey, diyalog yoluyla kendisiyle bir beraberlik kurar ve bu beraberlik başkalarıyla konuşabilme yetisine sahip olduğunu gösterir. Oysa yalnızlıkta birey, başkalarından mutlak anlamda yalıtılmış durumdadır. Başkalarıyla ne iletişime geçme ne de ortak eylemde bulunma imkânına sahiptir. Bkz., Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, Meridian Books, Cleveland and New York, 1963, s. 476.

⁸⁸ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 475.

⁸⁹ Arendt, "Sivil İtaatsizlik", s. 112–113.

insanlar, benzersiz kişisel kimliklerini ortaya koyamaz ve başkalarının güdümü altına girerler.

Kamusal ve özel alanın çöküşünü kitle toplumunun ortaya çıkışıyla ilişkilendiren Arendt, kitle toplumunu belirleyen en önemli özellik olarak ise, çok sayıda insandan oluşmasını gösterir. Ona göre, insanlar kalabalıklaştıkça davranış gösterme olasılıkları artar, fakat davranış-olmayan karşısındaki tahammülleri de azalır. Bu durumsa, kamusal alana ait ilkeleri dumura uğratar. Zira Arendt'e göre, en bireyci ve en az boyun eğici siyasi teşekküle sahip olan Yunanlılar bile, polis'in sadece yurttaş sayısının sınırlı tutulması kaydıyla varlığını sürdürebileceğinin farkındaydılar. Ayrıca Ona göre, bir araya yığılmış çok sayıda insan, bu ister tek bir kişinin ister çoğunluğun yönetimi olsun, despotizm yönünde neredeyse karşı konulmaz bir eğilim sergiler.⁹⁰ Arendt'in ortaya koyduğu bu mantık gereği kitle toplumu da, çok sayıda insanı barındırması yüzünden, doğasında despotik eğilimler taşıyan bir toplum olarak belirir.

2. 2. 5. Mülkiyet ve mülksüzleş(tir)me

Arendt, mülkiyetin nasıl elde edildiği üzerinde durmaksızın, Antik Yunan'da taşıdığı anlama bağlı olarak insan yaşamındaki yerini belirlemeye çalışır. Ona göre, köken olarak mülkiyet, bir kimsenin şöyle ya da böyle dünyanın belli bir kısmında bir yer sahibi olması anlamına gelir.⁹¹ Sahip olunan bu yer, insanın biyolojik yaşam sürecini koruduğu gibi, insani özelliklerin sergileneceği ve siyasi etkinliklerin yer alacağı kamusal alana yükselişin de temel şartını oluşturur. Antik Yunanlılar için olduğu gibi Arendt için de böyle bir mekândan yoksun olmak, insani özelliklerin sergileneceği ve siyasi etkinliklerin gerçekleştirileceği kamusal alanda yer alamamak demektir.

Arendt, mülkiyet ile servetin farklı iki doğaya sahip olduklarını vurgular ve ikisi arasında bir ayrım yapar. Mülkiyet, ortak bir dünyada kişinin özel olarak kendi payına düşen hisseyi ifade eder ve bu nedenle insanın dünyeviliği açısından en temel siyasi durumu oluştururken,⁹² servet; kişinin geçim araçlarından sağladığı durumu ifade eder⁹³

⁹⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 66.

⁹¹ *A. g. e.*, s. 90.

⁹² *A. g. e.*, s. 345.

ve siyasi bir anlam taşımaz. Mülkiyet birikim süreci olmadan varlığını devam ettirebilirken, servet birikim süreci olmadan, kullanım ve tüketim yoluyla bir anda karşıtına, yani çözüme sürecine dönebilir.⁹⁴ Başka bir deyişle mülkiyet taşınmaz bir yapıdadır ve bireyin hayatında kalıcı olmak gibi bir özelliğe sahiptir.⁹⁵ Buna karşılık servet taşınabilir bir özellik gösterir ve bireyin hayatında bir geçicilik arz eder. Arendt, yaptığı bu ayrımı, potansiyel olarak zengin ama aynı zamanda mülkiyetsiz toplumların varlığını örnek göstererek destekler.⁹⁶ Bu düşünce bağlamında Yahudiler, zengin ama mülkiyetsiz, dolayısıyla siyasi etkinliklerin gerçekleştirildiği kamusal alandan yoksun bir toplum olarak değerlendirilecektir.

Arendt, mülkiyet ile servet arasında var olan ayrımın net bir şekilde ortaya konduğu dönem olarak, Antik Yunan kültürünü gösterir. Yunanlılar için bir yere sahip olmak, kamu alanını oluşturan ailelerden birinin reisi olmak anlamına gelir. Bu durum ise, potansiyel olarak bir siyasi teşekküle ait olmak demektir. Çünkü Yunanlılar'ın bakış açısına göre mülk sahip olmak, yaşam zorunluluklarının üstesinden gelerek herkesin eşit kabul edildiği kamu alanına girme olanağı sağlar.⁹⁷ Kişinin kendi yaşam zorunluluklarına hükmediyor olması, kendi yaşamını aşarak herkese ortak olan dünyaya girmek için özgür biri olması demektir. Mülkünü siyasi bir yaşam sürdürebileceği kamu alanına girmek için kullanmak yerine büyütmei yeğleyen bir mülk sahibi, özgürlüğünü sanki kendi elleriyle kurban etmiş ve kendi iradesiyle köle, yani zorunluluğun hizmetkârı olmuş demektir.⁹⁸

Arendt'e göre Antik Yunan'da dünyanın özel olarak sahiplenilmiş o kısmı, kutsal olarak kabul edilmiş ve aile ile mükemmel bir şekilde özdeşleştirilmiş durumdaydı.* Bir kimsenin evinin yerle bir edilmesi, aynı zamanda yurttaşlıktan çıkarılması anlamına gelirdi. Dolayısıyla bir mülke sahip olmak, yurttaşlık haklarından

⁹³ A. g. e., s. 93.

⁹⁴ A. g. e., s. 99

⁹⁵ A. g. e., s. 100.

⁹⁶ A. g. e., s. 90.

⁹⁷ A. g. e., s. 90.

⁹⁸ A. g. e., s. 94.

* Arendt burada, Antik Yunanlılar'ın mülkiyeti aile ile mükemmel bir şekilde özdeşleştirerek ona kutsallık attiklerini söylemekle, aileyi/özel alanı yüceltmış olur. Fakat daha önceki ifadeler hatırlanırsa, Antik Yunanlılar özel alanı gizlilik kavramı çerçevesinde değerlendirip, gizliliği de ahmakça bir durum olarak nitelendirmişlerdi. Bu durum düşünüldüğünde, Arendt'in bu farkı gözden kaçırdığı ya da yeterince açıklayamadığı söylenebilir.

faydalanmak demektir. Köleler ile yabancılar ise, bir mülkün sahibi sayılmazlardı. Oysa köleler ve yabancıların servetleri olabilirdi ve sahip oldukları bu servet hiçbir zaman mülkiyetin yerini tutamazdı.⁹⁹ Yoksulluk ise, servetle değil, mülkiyetle bağlantılı bir şekilde düşünülürdü. Bir kimsenin mülkiyetinin elinden alınması, yoksul olduğu anlamına gelirdi.¹⁰⁰

Arendt, modern çağda mülkiyet ile servet arasında var olan ayrımın kaybolduğunu ve her iki terimin aynı anlama gelecek şekilde kullanıldığını düşünür. Ona göre modern çağda servet de mülkiyet gibi kamu alanına girişin ve yurttaşlığa yükselişin ana koşulu gibi görülmüş, daha doğrusu mülkiyet kaldırılarak onun yerine servet geçirilmiş, o zamana kadar kutsal kabul edilmeyen servete kutsallık atfedilmiş ve siyasi bir anlam kazandırılmıştır.¹⁰¹ Başka bir deyişle, taşınmaz mülkiyet olarak sahip olunan mekân, modern çağda taşınır mülkiyet haline dönüştürülmüştür. Yani bireylerin hayatında kalıcı olma özelliğini yitirerek bir geçicilik kazanmış, para ortak paydasıyla değer biçilir ve her an mübadele edilir hale getirilmiştir. Bu durum ise, elle tutulur nitelikte olan mülkiyetin, özel kullanım yararını yitirerek, toplumsal bir değer kazanmasına¹⁰² ve insanların bir mülke sahip olmadan da zenginliğe kavuşabilecekleri düşüncesine neden olmuştur. Arendt'e göre ise, bir yere sahip olmak anlamına gelen özel mülkiyet olmadan insanların bir zenginliğe kavuşmaları yoksulluğa çare olsa da, özel mülkiyetin kaldırılması olsa olsa daha kötü olan bir tiran belâsına davetiye çıkarmak anlamına gelir.¹⁰³

Arendt, modern çağda görülen mülkiyetle ilgili bu zihniyet değişiminin temelinde yer alan olay olarak, reform hareketini gösterir. Ona göre, modern çağın eşiğinde yer alan ve bu çağın karakterini belirleyen olaylardan Reform, kilise ve manastır mülklerinin müsaderesi yoluyla bireysel mülksüzleştirme ve toplumsal servet birikimi gibi iki yanlı bir sürecin önünü açmıştır¹⁰⁴ ve reformla başlayan bu

⁹⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 91.

¹⁰⁰ *A. g. e.*, s. 90.

¹⁰¹ *A. g. e.*, s. 89-90.

¹⁰² *A. g. e.*, s. 100.

¹⁰³ *A. g. e.*, s. 96.

¹⁰⁴ *A. g. e.*, s. 339.

mülksüzleştirme süreci hâlâ devam etmektedir. Bu süreçte servet birikimi* özel mülkiyetten daha saygı değer görülmüş, servet birikimi adına özel mülkiyet kurban edilmiştir. Oysa ona göre, “Bireysel servet sahipliği uzun vadede mülkiyete birikim sürecinin toplumsallaşmasına gösterdiği saygıdan daha fazlasını göstermeyecektir.”¹⁰⁵

Arendt, mülkiyet ile servet arasındaki ayrıma dikkat etmedikleri ya da bilinçli olarak bu ayrımı göz ardı edip, yanlış anladıkları gerekçesiyle Proudhon, Karl Marx ve Liberalleri eleştirir. Ona göre, Proudhon, eserlerinde mülkiyet ile servet arasındaki ayrıma dikkat etmezken; Marx, özel mülkiyeti toplumsal üretimin ve toplumsal servet birikiminin önünde bir engel olarak görmüştür. Liberal ekonomistler ise, özel servetin özel mülkiyetle aynı rolü oynayacağını sanarak, bireysel özgürlükleri koruyacağı yanılığısına düşmüşlerdir.¹⁰⁶

Arendt’in mülkiyet ile servet ayrımı üzerinde bu kadar durmasının nedeni, özel servet birikiminin özel mülkiyeti yıkacağını ve bunun da özel ve kamusal alan arasındaki ayrımı ortadan kaldıracağını düşünmesidir. Zira özel alanın mekânsal boyutunu oluşturan mülkiyet, hem her iki alanı birbirinden ayırmakta hem de aralarındaki bağı kurmaktadır.¹⁰⁷ Modern çağın doğuşuna eşlik eden reform hareketi de, bu bağlamda özel alanın ortadan kaldırılmasının temellerini atmıştır. Özel alanın ortadan kalkması ise, insani varoluşun en yüksek olanağına erişme imkânı veren kamusal alanın sönmesini sağlar. Çünkü kamusal alanı kuran insanlar özel alanda zorunlu ihtiyaçlarını gideren ya da bir mülke sahip olan insanlardır. Bu yönüyle bir mülke sahip olmak demek, potansiyel olarak insani varoluşun en yüksek olanağına sahip olmak demektir. Dolayısıyla kamusal alandan bakıldığında mülkiyet, yurttaşlık statüsüne yükselmenin ve özgür olabilmenin de temelini oluşturur.

* Arendt, başlıca ilgi konusunun mülkiyet değil de zenginlik artışı ve birikim süreci olduğunda, meselenin tamamen farklı bir yöne sapacağını ifade eder. Ona göre böyle bir durumda söz konusu süreç, sonsuz hale gelebilir. Fakat özel bireylerin sonsuza dek yaşayamayacak olmaları ve önlerinde sonsuz bir zamanın bulunmayışı gibi bir gerçek, bu sürecin sonsuzluğuna sürekli meydan okuyacaktır. Yalnızca tek tek insanların yaşamları yerine, bir bütün olarak toplumun yaşamı birikim sürecinin dev öznesi haline getirilirse bu süreç, bireylerin yaşam süreçlerinin ve bireysel mülkiyetlerin dayattığı sınırlarla engellenmeden, tamamen özgür bir biçimde varlığını devam ettirebilir. Bu durumda insan, sadece kendi bekasıyla ilgilenen bir birey değil, türün bir üyesi olarak davranır ve sadece zorunluluğa bağlı biyolojik ihtiyaçların peşinde koşan bir varlık konumuna gelir. Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 161.

¹⁰⁵ A. g. e., s. 96.

¹⁰⁶ A. g. e., s. 96–97.

¹⁰⁷ Zabcı, a. g. e., s. 120.

İnsanların mülksüzleştirilmeleri, Arendt'in ifadesiyle yaşamın zorunlulukları karşısında üryan kalmaları,¹⁰⁸ siyasi ve ekonomik alanda birçok dönüşüme neden olduğu gibi, insanın dünyadan yabancılaşmasını da beraberinde getirmiştir. Zira Arendt'e göre mülkiyet, servet ve el koymadan farklı olarak, ortak bir dünyada kişinin özel olarak kendi payına düşen hisseyi ifade eder ve bu nedenle insanın dünyeviliği açısından en temel siyasi durumu oluşturur. Bu mantık gereği de mülksüzleşme ile dünyadan yabancılaşma, birbiriyle çakışan iki olguya karşılık gelir.¹⁰⁹

2. 2. 6. Yabancılaşma

Mülksüzleşmenin paralelinde ortaya çıkan yabancılaşmayı Arendt, modern çağa özgü bir görüngü olarak değerlendirir. Modern bireyin yaşadığı bu yabancılaşma, K. Marx'ın düşündüğü gibi kendine değil, dünyaya yabancılaşma durumudur.* Arendt, mülksüzleşmenin yarattığı dünyaya yabancılaşmanın ilk evresi olarak, aile ile mülkiyet arasındaki ilişkinin yok olmasını gösterir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Arendt nazarında bu ilişkinin mükemmel bir şekilde kurulduğu dönem, Antik Yunan dönemi idi. Antik Yunan'da mülkiyet, dünyanın belli bir kısmında bir yer sahibi olmak anlamına gelir ve aile ile özdeşleştirilirdi. Bu bağlamda eş anlamlı kullanılan mülkiyet ve aile, bireyin yaşam sürecini koruyan emek/çalışma etkinliğini içinde barındırırdı. Modern çağla birlikte emek/çalışma etkinliği özgürleşmiş ve özel alan sınırlarının dışına taşınmıştır. Bu değişime bağlı olarak mülkiyet ve aile arasındaki ilişki de eski anlamını yitirmiştir. Artık aile, insanın temel gereksinimlerini giderecek etkinliklerin yer aldığı bir yapı olarak görülmemiş, mülkiyetle özdeşleştirilmemiştir. Arendt'e göre bu ilişkinin

¹⁰⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 347.

¹⁰⁹ *A. g. e.*, s. 345.

* Bir yuvarlak masa toplantısında, 'Bugün için en önemli kaygı nedir?' sorusunun cevabının neredeyse oybirliği ile 'dünya' değil de 'insan' olması Arendt'i çok rahatsız etmiştir. Ona göre, dünya insanlar arasında uzanmakta ve uzanan bu aralık politik bir anlam taşımaktadır. Eğer kaygı konusu 'dünya' değil de 'insan' olursa, siyaset dışı bir alana sapılmış olur ve siyasal alanın dışına çıkma da bir dünya yitimini beraberinde getirir. Arendt'te dünya için kaygı, eylem ve konuşmada olduğu gibi, dünyayı insanlaştıran bir kategori olarak görülürken, dünyasızlık deneyimi barbarlığın bir biçimi olarak kabul edilir. Çünkü ona göre, politikanın merkezinde insan için kaygı değil, dünya için kaygı vardır. Bkz., Arendt, *Men in Dark Times*, s. 4. Sylvie Courtine-Denamy, "Eyleme ve Düşünme -M. Heidegger ve H. Arendt'te Kaygı ve Dünya Kavramları-", çev. Okhan Gündüz, *Metafizik ve Politika* içinde, yay. haz. S. Y. Öge-Ö. Sözer-F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, s. 93, 97.

yok oluşu da beraberinde, zalimliği, sefaleti ve maddi perişanlığı getirmiş, yoksul emekçilerin sayılarını artırmıştır.¹¹⁰

Mülksüzleşmeye bağlı olarak ortaya çıkan dünyaya yabancılaşmanın ikinci evresini ise, toplumun ailenin yerine geçerek yaşam sürecinin öznesi haline gelmesi oluşturur. Bu evrede aileye mensup olmanın sağladığı güven ve korunma duygusunun yerini bir toplumsal sınıfa mensup olma duygusu almış, aileye hakim olan doğal dayanışmanın yerine de toplumsal dayanışma geçmiştir. Artık toplumun üyeleri arasındaki ilişkinin kuralını da, kan ile toprağın koyduğu kurallar belirlemeye başlamıştır.¹¹¹

Bu değişime bağlı olarak modern toplumda ailenin ve hanenin yerine, milli devlet ve onun ülkesi geçmiş, hanedeki mülkiyetin yerini, ülkenin topraklarının mülkiyeti almıştır. Bu durum ise, özel alanın ve ondan bağımsız bir kendilik olarak ortaya çıkamayacak olan kamusal alanın çöküşünü getirmiştir. Zira Arendt'e göre, "insanlar ve toplumsal insanlar ülkelerin vatandaşı olur gibi dünyanın vatandaşı olamazlar ve toplumsal insanlar da aile ile hanede yaşayanların yaptığı gibi kendi özel mülklerine kolektif olarak sahip olamazlar."¹¹² Bu durum onların dünyada bir yeri olmadığını gösterir. Dünyada bir yere sahip olmamak da dünyaya yabancılaşmanın temellerini oluşturur.

Mülksüzleşmeden sonra yabancılaşmayı ortaya çıkaran ikinci etmen, bilgi ve bilim anlayışında ortaya çıkan gelişme ve değişmedir. Arendt'in modern çağın eşliğinde yer alan olaylar olarak gördüğü yerkürenin keşfi ve teleskopun icadı, dünyaya dışardan bakabilmenin getirdiği bir yabancılaşmaya neden olmuştur. O güne kadar sonsuz olarak bilinen dünya, bu yenilikler sayesinde avuç içi gibi bilinir hale gelmiştir. Fakat bu yeniliklerle birlikte yeryüzü ile insan arasında bir mesafe girmiş, insanın evrene ve evren içindeki insana bakış, farklılaşmıştır. Yeryüzü artık yeryüzü merkezli bir bakışla değil, evren merkezli bir bakışla anlaşılmaya çalışılmıştır.¹¹³ Sonuçta 'yabancılaşan yeryüzü', mülksüzleşmenin sonucunda ortaya çıkan 'yabancılaşan dünya'ya eşlik eder hale gelmiştir. Arendt'e göre, "her halükarda, yabancılaşan dünya modern toplumun seyrini

¹¹⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 349.

¹¹¹ *A. g. e.*, s. 349.

¹¹² *A. g. e.*, s. 350.

¹¹³ *A. g. e.*, s. 339-343.

ve gelişimini belirlerken, yabancılaşan yeryüzü de modern bilimin * alamet-i farikası halini almış ve öyle de kalmıştır.”¹¹⁴

Bilimsel gelişmeler insanın yeryüzüne yabancılaşmasına neden olsa da, bunların ortaya konuluşundaki asıl amaç bu değildir. Asıl amaç, yaşamı kolaylaştırmak, insanı mutlu kılmaktır. Dolayısıyla bilimsel gelişmelere bir bütün olarak bakıldığında, hem umutsuzluğun hem de zaferin bir arada bulunuşuna eşlik ettikleri görülür. Arendt bağlamında da bilimsel gelişmeler sadece olumsuz özeliği ile ele alınmamakla beraber, onun için önemli olan bu gelişmelerin sonuçlarını nasıl yaşadığımızdır. Ona göre sonuçta ortaya çıkan, dünyadan giderek daha çok yabancılaşma olmuş, ‘tarih’ de ‘doğa’ da anlaşılmaz hale gelmiştir. Arendt’e göre, “dünyanın bu iki noktada yitirilmiş olması, geride onları hem birleştiren hem de ayıran müşterek bir dünyadan yoksun, ya umutsuz bir terkedilmişlik içinde ayrı düşmüş ya da kitle halinde bir araya getirilmiş insanlardan oluşan bir toplum bırakmıştır.”¹¹⁵ Kitle toplumu olarak adlandırılan bu yapı içerisinde dünyaya yabancılaşma durumunu yaşayan insan, kendi çıkarlarını merkeze koyarak yaşayan, ben-merkezci bir yapıya sahip bireyselleşmiş insandır. Bireyselleşmiş insanların ise, kamusal bir alan oluşturma ya da cumhuriyetçi yurttaşların oluşturduğu alana girme olanakları yoktur. Çünkü bireyselleşmiş insan, kamusal çıkarlar konusunda kayıtsız kalma eğilimindedir. Onun duyduğu kaygı özel çıkarlara yöneliktir. Bu kaygılarla hareket eden insanın, kendisini kabul ettirebilmesi, dolayısıyla benzersiz kişisel kimliğini etkin bir biçimde ortaya koyabilmesi artık mümkün değildir.

2. 2. 7. Mahremiyetin doğuşu

Daha öncede ifade ettiğimiz üzere, Antik Yunanlılar ‘özel’ kelimesini mahrum edici (giz-ediş) bir anlamda kullanmış ve buna bağlı olarak özel alanı, bir şeyden, en yüksek ve en insani yeteneklerden yoksun kalınan bir alan olarak değerlendirmişlerdi. Günümüzde ise, gizlilik kelimesinin yoksunluğu ifade edecek şekilde kullanılmadığı ve

* Arendt, yabancılaşan yeryüzü ile birlikte bütün bilimlerin içerikleri bakımından radikal bir değişikliğe uğradıklarını ifade eder. Bu durum en açık şekilde, yeni bilimin en önemli zihinsel aracı olarak kabul edilen modern cebir de gözlenir. “Modern cebirde matematik, kendini mekânın (uzamın) zincirlerinden kurtarmıştır. Yani adındanda anlaşılacağı gibi yersel ölçü ve ölçümlere bağlı olan geometriden.” Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 360.

¹¹⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 360.

¹¹⁵ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 125.

özel alanın en temel insani değerlerden yoksun kalınan bir alan olarak kabul edilmediği görülmektedir. Yani gizlilik özel alana ait bir özellik olarak görülmekte ve mahremiyeti ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Bu anlamda özel alan bir hak olarak kabul edilip, siyasal ve toplumsal alanla karşıtlık taşıyan bir alan olarak değerlendirilmektedir. Referans noktası Antik Yunan olan Arendt, bu anlam değişikliğinin bir nedeni olarak, modern bireycilik sayesinde özel alanda gözlenen olağanüstü zenginliği gösterir¹¹⁶ ve mahremiyeti, özel mülkiyet alanının ortadan kalkışıyla birlikte ortaya çıkmış, tehlikeli modern bir görüngü olarak değerlendirir.¹¹⁷ Çünkü ona göre, modern çağ ile birlikte ortaya çıkan “özel yaşamın mahremiyeti, bütün özel duygular ve özel hisler alanına derin bir yoğunluk kazandırıp zenginleştirirken bu yoğunlaşma, daima dünya ile insanların gerçekliğine duyulan güven duygusunu yitirme pahasına gerçekleşmiştir.”¹¹⁸ Zira, “modernin mahremiyeti keşfi, bireyin dış dünyadan, eskiden özel alanın şemsiyesi altında korunan içsel öznelliğine tam anlamıyla bir kaçış gibi görünmektedir.”¹¹⁹ Bu kaçış ise, son noktada dünyasızlık deneyimine karşılık gelir. Bu düşünce bağlamında Arendt, ‘*Men in Dark Times*’ (Karanlık Zamanlarda İnsanlık) adlı denemesinde, Nazi dönemi sırasında Yahudiler’de olduğu gibi, mahremiyet arayışının kamu alanından dışlanmış gurupların tipik bir özelliği olduğunu, fakat böyle bir mahremiyetin her zaman bir barbarlık biçimi olan dünyasızlık pahasına sağlandığını yazar.¹²⁰

Arendt’in kullandığı anlamda, modern çağda ortaya çıkmış bir olgu olsa da, mahremiyetin,* sadece bu çağa özgü olmadığı, Roma’nın geç dönemlerinde bu kavramın özel alanı ifade edecek şekilde kullanıldığı görülmektedir. Ancak Arendt, Antik Yunan’da özel alan sınırları içerisinde yer alan gizlilik ile modern bir olgu olarak ortaya çıkan mahremiyet arasındaki ince ayrıma dikkat çekerek, mahremiyetin kendine özgü renkliliği ile çeşitliliğinin modern çağdan önce kesinlikle bilinmediğini vurgular.

¹¹⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 60

¹¹⁷ *A. g. e.*, s. 101.

¹¹⁸ *A. g. e.*, s. 75.

¹¹⁹ *A. g. e.*, s. 100.

¹²⁰ Arendt, *Men in Dark Times*, s. 13. M. Passerin D’Entreves, “Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı”, s. 71.

* Mahremiyet teorisini keşfeden kişi olarak J. J. Rousseau gösterilir. Arendt’e göre Rousseau bu keşfe, devletin baskısına karşı değil, toplumun insan yüreğinin kaldıramayacağı dalaletlerine, insanın o zamana dek özellikle korumaya gerek duymadığı en deruni yanına yönelttiği sırtışık tecavüzlerine karşı bir başkaldırı içinden varmıştır. (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 61). Yani Rousseau devlete değil topluma karşı bir düşünceyle mahremiyeti keşfetmiştir.

Ona göre Romalılar için gizlilik, *res publica** işlerinden başlarını dinledikleri geçici bir sığınak gibidir.¹²¹ Yani Yunanlılar için olduğu gibi Romalılar için de gizlilik, özel alan içerisinde oluşturulan, insanın başkalarından uzaklaşma ve saklanma yeri gibidir. Dolayısıyla gizlilik Romalılar için de, başkalarıyla birlikte yapılacak etkinliklerden uzak olma anlamına gelir ve bir şeylerden yoksun olma durumunu ifade eder. Yoksun olma anlamında kullanılması da, onu modern çağdaki mahremiyete yüklenen anlamdan ayırır. Çünkü mahremiyetin modern çağda taşıdığı anlam, özel yaşamın zenginliğine dayandırılmıştır. Bu duruma bağlı olarak modern çağda özel yaşam, daha önceki dönemlerde olduğu gibi kamusal yaşam için bir araç olarak görülmemiş, kendi başına bir amaç haline getirilmiştir.

Mahremiyetin modern çağda yüceltici bir tavırla ele alınmış olması da özel alanın yükselişe geçmesine neden olmuş ve insanlar artık özel alanda yerine getirdikleri etkinliklerle tanımlanır hale gelmişlerdir. Oysa Arendt'e göre insani değerlerin yer aldığı ve insanın insan olarak tanımlandığı yer, özel alan değil, siyasi etkinliklerin gerçekleştirildiği yer olan kamusal alandır. Özel alanın mahremiyet alanı olarak görülüp bu şekilde yükselişe geçmesi aynı zamanda, özel ve kamusal alan arasındaki ayrımın silikleşmesini ve her iki alanın toplumsal alan içerisinde erimesini de beraberinde getirecektir.

* "İ.Ö. 510–27 yılları arasında Roma devletine verilen isim. Cumhuriyet olarak adlandırılan bu sözcük, o zamanlar yönetim biçimini *regnum*'dan (monarşi, krallık) ayırmak için kullanılmıştır. Kamu malı, yani kamu ya da devlete düşen görev ve yararların toplamı, genel anlamda 'devlet' demektir. Önceleri bir rejimi belirtmeyen bu deyim, sonraları monarşinin zıddı anlamında kullanılmıştır. 16. Yüzyılda Bodin *res publica*'yı eski anlamında, aynı yüzyılda Machiavelli, 'imparatorluğun zıddı olan yönetim' anlamında kullanmıştır. Daha sonra Montesquieu, 'despotik yönetim'in zıddı olarak, halkın kendi kendini yönetmesi anlamında kullanarak, sözcüğe bugünkü anlamını vermiştir." (Bkz., Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 59–60). *Res publica* genel olarak, aralarında aile bağı ya da yakın ilişkiler olmayan insanlar arasındaki birliktelik ve karşılıklı taahhüt bağlarını temsil eder. Bu bağ, bir kitleye, bir halka, bir siyasi uygulamaya ilişkin bağıdır. Bkz., Sennett, *a. g. e.*, s. 16.

¹²¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 60.

SONUÇ

Hannah Arendt, birçok alanda yoğun mücadelelerin yaşandığı 20. yüzyılın bunalmış ortamında yetişmiştir. İki dünya savaşı görmüş, Hitler Almanya'sında bir Yahudi olarak yaşamış, insanlığın en acı tecrübelerine tanıklık etmiştir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Arendt, yine de mutlak bir kötümserlik içine girmemiş, dünyanın yaşanabilir bir yer haline getirilebilmesi için, modernite koşulları altında geçmişin kaybolan hazinelerini bulup gün yüzüne çıkarmaya çalışmış, bu noktadan hareketle, insani varoluşun ne anlama geldiğini bulmaya yönelmiştir.

Arendt, insan olmanın ne anlama geldiğini belirlerken, metafizik ya da teolojik açıklama geliştirmekten kaçınmış, bu sorunu insanların yaptıklarına bakarak çözmeye çalışmıştır. Bu bağlamda özel alan-kamusal alan, özgürlük-zorunluluk, ölümsüzlük-fanilik, eylem-emek-iş, güç-şiddet gibi birçok kavramsal ayrıma başvurmuştur. Bu ayrımlar içerisinde, özel alan-kamusal alan ayrımı, diğer ayrımlar tarafından desteklenen temel ayırım konumundadır. Ona göre insan, özel alandan ayrılmış olan kamusal alan içerisinde kendini gerçekleştirir ve çevresine kim olduğunu duyurur.

Özel alan, insanların dünyaya geldiklerinde kendilerini içinde buldukları doğal bir alandır. Bu alan, siyaset öncesi örgütlenme biçimine karşılık gelir; gizlilik, zorunluluk ve baskı ile karakterize edilir. Bu alanda, eylemlere ve davranışlara hâkim olan, yaşam zorunlulukları ile yaşamın korunmasına yönelik kaygılar ve ilgilerdir. Bu yönüyle Arendt, özel alanda geçen yaşamı, insani yaşam için gerekli olan birtakım özsel şeylerden yoksun kalınan bir yaşam olarak görür ve hakiki bir insani yaşam olarak değerlendirmeyi. Buna karşılık kamusal alan, eylem etkinliğiyle oluşturulmuş bir alandır. Kamusal alan, siyasi etkinliklerin gerçekleştirildiği bir görünüm alanıdır. Bu alanda yer almak özgür olabilmek, dolayısıyla yurttaşlık statüsüne yükselip insani değerlerden faydalanabilmek demektir. Bu yönüyle de Arendt, kamusal alanı, insanın kendini gerçekleştirebileceği mükemmel bir alan olarak sunar. Bu alan, aynı zamanda bireysel yaşamların geçiciliğine ve boşunluğuna karşı da bir güvence oluşturmaktadır. Yani kamusal alan, insanın biyolojik ölüm sürecini aşabileceği ve diğer varlıklardan farklı olduğunu gösterebileceği etkinlikleri gerçekleştirme imkânı bulduğu bir alan olarak görülür. Dolayısıyla insani varoluş açısından özel alanın, biyolojik yaşamın

ortadan kalkışına bağlı olarak bir sonu ifade ettiği yerde, kamusal alan, ölümsüzlüğe giden yolu açmaktadır.

Arendt'in insan olmanın ne anlama geldiğini, insanın yaptıklarına bakarak açıklama çabası, varoluşçu (egzistansiyalist) felsefe paralelinde görüş geliştirdiğini göstermektedir. Zira varoluşçuluğun temel tezi, insanın yaptıklarıyla tanımlanabileceği anlayışına dayanmaktadır. Bu belirlemeler ışığında baktığımızda Arendt, her ne kadar kendisini felsefe çevrelerine ait birisi olarak görmeyip, siyaset teorisyeni olarak sunsa da, felsefi kaygılarla hareket ettiği, düşüncelerinin odağına insan problemini yerleştirdiği, dolayısıyla 'insan felsefesi' yaptığı izlenimi uyandırmaktadır. Arendt'in, entelektüel kariyerinde önemli rol oynamış Karl Jaspers ve Martin Heidegger'in etkisiyle, temel sorunu olarak belirlediği siyaset alanını, 'insanlık durumu' kavramsallaştırmasının da gösterdiği üzere, spekülatif felsefi bir temelde tartıştığı görülmektedir.

Arendt, özel alan ve kamusal alanı kesin çizgilerle birbirinden ayırmaya çalışır. Ona göre özel alan ve kamusal alan, insana sadece farklı değil, aynı zamanda karşıt olan ikili bir yaşam sunar. Bu bağlamda Arendt'in varsayımı, eğer özel alan ve kamusal alan arasındaki sınır çizgisi ve bu alanlarda yerine getirilmesi gereken etkinlikler doğru bir şekilde belirlenebilirse, ne kamu alanının özel alan sınırları içerisinde geçen yaşamı bulanıklaştırabileceği ne de özel alanın kamu alanındaki işlerin yönünü değiştirebileceği yönündedir. Fakat Arendt'in varsayımının problematik yanı, insan yaşamının durağan bir yaşammış gibi algılanmış olmasıdır. Modern koşullarda hiçbir insan yaşamı durağan bir yapı göstermez ve her iki alanda geçen dinamik bir yaşam olarak belirir. Ayrıca modern çağda görülen toplum yapılarında, yerine getirilen etkinlikler konusunda, Arendt'in yapmaya çalıştığı gibi katı ayrımların yapılmadığı, yapılsa bile varlığını uzun süre devam ettiremeyeceği de bir gerçektir.

Arendt'in özel alan kamusal alan ayrımının, siyasal olanı ve siyasal olmayanı belirlerken büyük ölçüde kolaylık sağlayabileceği söylenebilir. Çünkü Arendt net bir ayırım yapar ve özel alanı siyasi olmayan etkinliklerin alanı, kamusal alanı da siyasi etkinliklerin alanı olarak görür. Fakat bu net ayırımın yanında Arendt, neyin siyasi bir tema olarak ele alındığını her zaman açık ve net bir şekilde ortaya koymaz. Örneğin, özel alanı siyasi olmayan etkinliklerin alanı olarak görmesine karşın, bu alanı mekânsal olarak ailenin sahip olduğu mülkiyetle özdeşleştirir ve daha sonra özel alana ait bir

olguyu, yani mülkiyeti, siyasi bir tema olarak sunar. Arendt'in bu yaklaşımı, ele aldığı her kavrama siyasi bir anlam yükleme çabasının sonucu olarak görülebilir. Ancak bu durum yine de Arendt'in açıklamalarının netlikten uzaklaştığı ve ifadelerinin karanlıkta kaldığı düşüncesini değiştirmez.

Arendt'in, özel alan kamusal alan ayrımının tarihsel olarak oluşumunu, mahiyetini ve yapısal dönüşümünü ortaya koymak için de Antik Yunan'a başvurduğu ve bu dönemde gördüğü ilkeleri modern çağa uygulayarak toplumsal alan olarak adlandırdığı yeni bir alandan söz ettiği görülmektedir. Onun düşüncesinde toplumsal alan, ne özel ne de kamusal nitelikte olan bir alandır. Bu alanın doğuşuyla birlikte, Antik Yunan'da kesin çizgilerle ayrılan, kamusal ve özel alan arasındaki ayrım bulanıklaşmaya başlamış, özel alan sınırları içerisinde halledilmesi gereken ekonomik meseleler, siyasi bir mesele gibi görülerek kamusal alan sınırları içerisinde çözülmeye çalışılmıştır. Yani bu alanın ortaya çıkışıyla birlikte önceleri ailenin özel alanına dâhil olan bütün meseleler kollektif bir mesele haline gelmiş, halkların ve siyasi toplulukların teşekkülü de, hane/ev örnek alınarak ortaya konmuştur. Başka bir deyişle zorunluluk alanı kamusal/siyasal alan üzerinde egemenliğini kurmuş, o güne kadar gölgede kalmış olan ev işleri alanı ile sınırlı olan ekonomik süreçler özgürleşerek kamu sorunu haline gelmiştir. Dolayısıyla, insanlar arası ilişkileri belirleyici güç ekonomi olmuştur. Arendt'e göre, ekonomik meselelerin söz konusu olduğu bir yerde siyasi yaşam gücünü ve etkisini yitirir. Çünkü ona göre siyaset, ekonomik meselelerini çözmüş insanların işidir. Arendt, bu düşüncesi bağlamında, yoksulluğun siyasi araçlarla çözülemeyeceğini ileri sürer. Fakat bu noktada yine belirtmek gerekir ki, modern koşullarda insanlar kamusal/siyasal alana sırf tanınmak, üstün olmak ve itibar görmek için katılmazlar. Aynı zamanda ekonomik meselelerini çözmek için de katılırlar.

Ayrıca Arendt'in düşüncesine göre, özel alana ait etkinliklerin kamusal alana sokulması, bu iki terimin içeriğini ve birey ile yurttaşın yaşamı açısından taşıdığı anlamı da değiştirmiştir. Antik Yunan'da özel alan, gizlilik kelimesi çerçevesinde tanımlanmış ve en temel insani değerlerden mahrum kalınan bir alan olarak görülmüştür. Bu yönüyle özel alanda geçirilen yaşam, ahmakça (*idiotik*) bir yaşam olarak düşünülmüş ve hor görülmüştür. Bu açıdan sadece özel yaşamı olan biri, tam anlamıyla bir insan olarak değerlendirilmemiş ve kamu alanına girme olanağı olmayan köleler ya da böyle bir alan oluşturamamış barbarlar gibi değer görmüştür. Toplumsal alanın ortaya çıkışıyla birlikte

özel alan, gizlilik kelimesi çerçevesinde değil, mahremiyet kavramı çerçevesinde tanımlanmış ve itibar gören bir alan olarak ortaya çıkmıştır. Antik Yunan'da kamusal alan ise, mükemmeliyet kavramı çerçevesinde tanımlanmış ve en temel insani değerlerin sergileneceği mükemmel bir alan olarak düşünülmüştür. Toplumsal alanın doğuşuyla birlikte, kamusal alanı tanımlamak için kullanılan mükemmeliyet kelimesi de farklı bir anlama bürünmüş, toplumsal alan mükemmel anonimleştirilmiştir. Bu çerçevede insanların başarılarından ziyade insan cinsinin ilerleyişi öne çıkarılmış ve insanlar artık kamu alanında yerine getirdikleri eylem ve konuşmayla değil, emekle mükemmel olmaya başlamışlardır. Eylem ve konuşma da mahrem ve özel alan sınırları içerisine sürülmüştür. Artık bütün eylemler tanımı gereği zorunluluğun hükmü altına sokulmuş, insanların yaşamı da bireysel bir yapıya bürünmüştür. Arendt'in modern çağa yönelik bu eleştirileri, birçok noktada haklılık payı yüksek olan eleştirilerdir. Ancak modern çağa ilişkin çizdiği bu karamsar tabloyu antik çağın değerleri doğrultusunda ortaya koymuş olması, Arendt'in modern çağın gerçekleriyle yüzleşmediğini ya da bilinçli olarak bu gerçekleri göz ardı ettiğini göstermektedir. Antik çağdan modern çağa kadar geçen zaman, insanların yaşamını ve toplumların (ya da Arendt'in terminolojisiyle söylersek toplulukların) yapısını değiştirmiştir. Artık özel alan, Antik Yunan'da olduğu gibi, en temel insani değerlerden yoksun kalınan bir alan olarak değil, bir hak olarak kabul edilip, insanı insan kılan değerlerin sergilenebileceği mahremiyet alanı olarak görülmektedir. Özel alanın Antik Yunan'daki anlamının değişmesi ve mahremiyet kavramı çerçevesinde tanımlanıp itibar gören bir alan olarak kabul edilmesi, modern çağa bu noktada bir eleştiri getirmeyi gerektirmez.

Arendt'in yaptığı özel alan-kamusal alan ayrımının arka planını oluşturan Antik Yunan düşüncesinde, erkek kamusal alanla, kadın ise özel alanla özdeşleştirilmiştir. Cinsiyet ayrımının ön plana çıktığı bu düşünce geleneğini Arendt'in yüceltici bir tavırla ele aldığı ve kendisinin de bir kadın olduğu düşünüldüğünde, geliştirdiği kuramı bir çıkmaza soktuğu ya da kadınların haklarını savunamayacak bir noktada durduğu söylenebilir. Nitekim bu durum, çağdaş feminist teorinin eleştirel kısılcısından kurtulamamıştır.

Arendt'in modern çağda yıkıma uğrayan kamusal alanı yeniden eski haline getirmek için atılması gereken adımlara ilişkin yaklaşımı da savunulur bir yaklaşım izlenimi vermez. Zira Arendt, yıkılan kamusal alanın modern çağ koşullarında devrimci

eylem sayesinde kurulabileceğini düşünmektedir. Her ne kadar onun düşüncesinde devrim şiddet ögesi içermeyecek şekilde kurgulansa da, gerçeklik zemini durumun böyle olmadığını, devrimlerin şiddet ile birlikte ortaya çıktığını göstermektedir. Diğer taraftan kamu alanı eğer tekrar eski haline gelecek olursa, modern koşullarda nasıl bir biçim alacağı da doyurucu bir tarzda ele alınmamıştır. Arendt'in yaptığı şey, keskin kavramsal analizlere başvurarak, her fırsatta önemini vurguladığı kamusal alanı gölgede bırakmak ve bu alanı modern çağ koşullarında anlaşılması ve yaşanması güç bir hale sokmak olmuştur.

Bütün bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere, Arendt'in özel alan kamusal alan ayırımına ve modern çağa ilişkin geliştirdiği eleştirel ve düşünsel analize, iç içe geçmiş birçok kavram yön vermektedir. Kullandığı kavramları felsefi ve siyasi bir dille açıklayan Arendt, kavramların karşılık geldiği anlamları ise, Antik Yunan düşüncesinden çıkarmaya çalışmaktadır. Bunu yaparken amacı, modern çağ koşullarında olup biteni anlamak ve insanın kendini gerçekleştirebileceği ideal bir kamusal alan modeli ortaya koyabilmektir. Ancak, düşüncelerini ortaya koyarken tarihsel ve toplumsal gerçekleri bir kenara bırakarak, Antik Yunan modelini fazlasıyla idealize etmiştir. Bu durum ise, birçok sorunu ve belirsizliği beraberinde getirmiştir. Zira modern çağın gerçekleri ile Antik Yunan'ın idealleri birbiriyle uyuşmayacak düzeydedir. Bütün bunlara bağlı olarak Arendt'in yaptığı özel alan-kamusal alan ayırımının ve açıklık, eşitlik, farklılık ve iletişime dayalı çoğulculuk ilkeleri üzerine kurduğu kamusal alan modelinin, modern toplumlardaki gelişmeleri ve yaşanan sorunları çözümlerken yeterince açıklayıcı ve tatmin edici olmadığı, düşüncelerinin ütopyik düzeyde kaldığı söylenebilir. Ancak bu durumun Arendt'i özgün bir düşünür olmaktan çıkarmayacağını da belirtmek gerekir.

KAYNAKÇA

- ARENDDT, Hannah. **Antisemitizm**, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- _____ **Crises of the Republic**, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1972.
- _____ “Diktatörlük Döneminde Kişisel Sorumluluk”, çev. Yakup Coşar, **Birikim**, sayı: 65, İstanbul, Eylül 1994.
- _____ **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil**, Penguin Books, New York, 1977.
- _____ **Emperyalizm**, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
- _____ **Geçmişle Gelecek Arasında**, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- _____ **Lectures On Kant’s Political Philosophy**, ed. Ronalt Beiner, The University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- _____ **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- _____ “Kant’ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar”, çev. Yasemin Tezgiden, **Cogito**, sayı. 41–42, İstanbul, Kış 2005.
- _____ **Men in Dark Times**, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1983.
- _____ **On Revolution**, The Viking Press, New York, 1968.
- _____ “Philosophy and Politics”, **Social Research**, Spring 90, vol. 57, Issue1. <http://weblinks3.epnet.com.content.lib.utexas.edu:2048/DeliveryPrintSave...01.11.2005>.
- _____ “Sivil İtaatsizlik”, **Kamu Vicdanına Çağrı –Sivil İtaatsizlik–** içinde, çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001.
- _____ **Şiddet Üzerine**, çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- _____ **The Human Condition**, The University of Chicago Press, Chicago, 1959.

- _____ **The Life of the Mind (Thinking)**, Harcourt Brace, New York, 1978.
- _____ **The Origins of Totalitarianism**, Meridian Books, Cleveland and New York, 1963.
- AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali. **Kent Devletinden İmparatorluğa**, İmge Yayınları, Ankara, 2004.
- AKTAY, Yasin. “Sivil Toplum ve Sıkıntıları: Oryantalizm, Şiddet, Vesaire...”, **Sivil Toplum: Farklı Bakışlar** içinde, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.
- ARATO, Andrew. “Dictatorship Before and After Totalitarianism”, **Social Research**, vol. 69, no. 2, Summer 2002.
- ARİSTOTELES. **Eudemos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
- _____ **Nikomakhos’a Etik**, çev. Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997.
- _____ **Politika**, çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1993.
- ARSLAN Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi-I**, İzmir, 1995.
- BARASH, Jeffrey Andrew. “M. Heidegger, H. Arendt ve Anımsamanın Politikası”, çev. S. Y. Öge, **Metafizik ve Politika** içinde, yay. haz. S. Y. Öge-Ö. Sözer-F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, 2002.
- BAUMAN, Zygmunt. **Bireyselleşmiş Toplum**, çev. Yavuz Alagon, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2005.
- _____ **Siyaset Arayışı**, çev. Tuncay Birkan, Metis Yayınları, İstanbul, 2000.
- BENHABİB, Seyla. “Kamu Alanı Modelleri”, çev. Doğan Şahiner, **Cogito**, sayı. 8, İstanbul, Yaz 1996.
- _____ **Ötekilerin Hakları –Yabancılar, Yerliler, Vatandaşlar–**, çev. Berna Akkıyal, İletişim Yayınları, İstanbul, 2006.
- BERKTAY, Fatmagül. “Hannah Arendt: Bir İnci Avcısı”, **Metafizik ve Politika** içinde, yay. haz. S. Y. Öge-Ö. Sözer-F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, 2002.
- _____ **Tarihin Cinsiyeti**, Metis Yayınları, İstanbul, 2003.

- BERLIN, Isaiah. "Two Concepts of Liberty", **Political Philosophy** içinde, ed. Anthony Quinton, Oxford University Press, 1982.
- BERNSTEIN, J. Richard. "The Origins of Totalitarianism: Not History, But Politics", **Social Research**, vol. 69, no. 2, Summer 2002.
- BORA, Aksu. "Kamusal Alan Sahiden Kamusal mı?", **Kamusal Alan** içinde, ed. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004.
- BRUEHL, Elisabeth Young, **Hannah Arendt: For Love of the World**, Yale University Press, New Haven and London, 1982.
- CAN, Nevzat. **Siyaset Felsefesi Problemleri**, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- CANOVAN, Margaret. "Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics", **The Journal of Politics**, vol. 45, 1983.
- _____ **Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought**, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
- _____ "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public Realm", **Hannah Arendt: Critical Essays** içinde, ed. L. P. Hinchman–S. K. Hinchman, State University of New York Press, Albany, 1994.
- CASANOVA, Jose. "Private and Public Religions", **Social Research**, vol. 59, no. 1, Spring 1992.
- CASTORIADIS, Cornelius. **Dünyaya, İnsana ve Topluma Dair**, çev. Hülya Tufan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
- CHAPMAN, Anne. "Technology as World Building", **Ethics, Place and Environment**, vol. 7, no: 1–2, March/June, 2004.
- COHEN, Jean L. "Demokrasi, Farklılık ve Özel Yaşam Hakkı", **Demokrasi ve Farklılık** içinde, yay. haz. Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999.
- D'ENTREVES, Maurizio Passerin. "Hannah Arendt ve Yurttaşlık Kavramı", çev. Ertuğrul Başer, **Birikim**, sayı. 55, İstanbul, Kasım 1993.
- _____ **The Political Philosophy of Hannah Arendt**, New York, Routledge, 1994.
- DENAMY, Sylvie Courtine, "Eyleme ve Düşünme: M. Heidegger ve H. Arendt'te Kaygı ve Dünya Kavramları", çev. Okhan Gündüz, **Metafizik ve Politika** içinde, yay. haz. S. Y. Öge–Ö. Sözer–F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, 2002.

- DEVECİ, Cem. “Siyasetin Sınırı Olarak Kamusalılık: Arendt’in Kant’tan Çıkarımları”, **Doğu Batı** (2. Baskı), sayı. 5, Ankara, Kasım, Aralık, Ocak 1998–9.
- DOĞAN, D. Mehmet. **Büyük Türkçe Sözlük**, Rehber Yayınları, Ankara, 1992.
- EBENSTEIN, William. **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, çev. İsmet Özel, Şule Yayınevi, İstanbul, 1996.
- ETTINGER, Elzbieta. **Bir Aşkın Anatomisi, Hannah Arendt/Martin Heidegger**, çev. Pınar Kür, Oğlak Yayınları, İstanbul, 1996.
- FRIEDEL, Egon. **Antik Yunan’ın Kültür Tarihi**, çev. Necati Aca, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1999.
- FRAZER, Nancy. “Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek: Gerçekte Varolan Demokrasinin Eleştirisine Bir Katkı,” çev. M. Özbek–C. Balcı, **Kamusal Alan** içinde, ed. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004.
- GÖZE, Ayferi. **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler**, Beta Yayınları, İstanbul, 1995.
- GROSSMANN, Andreas. “Eylemin Öbür Yanında: Arendt’te Politik-olanın Yorumbilgisi”, çev. Uluğ R. Sungur, **Metafizik ve Politika** içinde, yay. haz. S. Y. Öge–Ö. Sözer–F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, 2002.
- HABERMAS, Jürgen, “Kamusal Alan: Ansiklopedik Bir Makale”, çev. Nuran Erol, **Birikim**, sayı. 70, İstanbul, Şubat 1995.
- _____ “Hannah Arendt’in İletişimsel Erk Kavramı”, çev. Zeynep Çağlayan, **Cogito**, sayı. 5, İstanbul, Yaz 1995.
- _____ “Hannah Arendt’s Communications of Power”, **Hannah Arendt: Critical Essays** içinde, ed. L. P. Hinchman–S. K. Hinchman, State University of New York Press, 1994.
- _____ **İnsan Doğasının Geleceği**, çev. Kaan H. Ökten, Everest Yayınları, İstanbul, 2003.
- _____ **Kamusalığın Yapısal Dönüşümü**, çev. T. Bora, M. Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- HOWLE, Vanessa Bridget. **Hannah Arendt: The Relationship Between the Vita Activa and The Vita Contemplativa**, Ph. D. (in press) Duquesne University, 1991.

- KOHN, Jerome. "Arendt's Concept and Description of Totalitarianism", **Social Research**, vol. 69, no. 2, Summer 2002.
- KÖKER, Levent. **İki Farklı Siyaset**, Vadi Yayınları, Ankara, 1998.
- LEWIS P.-HINCHMAN, Sandra K. "Heidegger'in Gölgesinde: Hannah Arendt'in Fenomenolojik Hümanizmi", çev. Solmaz Zelyüt Hünler, **Felsefe Tartışmaları**, sayı.19, İstanbul, Nisan 1996.
- LILLA, Mark. **İlkesiz Deha –Felsefeyi Siyasete Alet Edenler–**, çev. Ahmet Ergenç, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- LIPSON, Leslie, **Siyasetin Temel Sorunları**, çev. Fügen Yavuz, İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2005.
- LLOYD, Genevieve. **Erkek Akıl**, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1996.
- LUKAS, Steven. "İktidar ve Otorite", çev. Sabri Tekay, **Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi** içinde, der. T. Bottomore–R. Nisbet, Ayraç Yayınevi, Ankara, 1997.
- MANSBRIDGE, Jane. "Güç Kullanımı/Güçle Mücadele: Yönetim Biçimi", **Demokrasi ve Farklılık** içinde, yay. haz. Seyla Benhabib, Demokrasi Kitaplığı, İstanbul, 1999.
- MANSEL, Arif Müfit. **Ege ve Yunan Tarihi**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- MEDA, Dominique. **Emek –Kaybolma Yolunda Bir Değer mi?** –, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004.
- MENDEL, Gerard, **Bir Otorite Tarihi**, çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005.
- MOUFFE, Chantal. "Demokratik Yurttaşlık ve Siyasi Topluluk", çev. Koray Çalışkan, **Birikim**, sayı. 55, İstanbul, Kasım 1993.
- MOYNAGH, Patricia. "A Politics of Enlarged Mentality: Hannah Arendt, Citizenship Responsibility, and Feminism", **Hypatia**, vol. 12, no. 4, 1997.
- MÜFTÜOĞLU, Aydın. "Liberal Kamusal Alan Tanımına Yeni Bir Bakış: Rawls'ın Uzlaşmacı Liberal Kültürü", **Sivil Bir Kamusal Alan** içinde, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.
- NEGT, Oskar–KLUGE, Alexander. "Kamusal Alan ve Tecrübeye Giriş", çev. Meral Özbek, **Kamusal Alan** içinde, ed. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004.

- O'SULLIVAN, Noel. "Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu", çev. Gülayşe Koçak, **Çağdaş Siyaset Felsefecileri** içinde, der. A. Crespigny–K. R. Minogue, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1994.
- OKUTAN, Cevat. **Cumhuriyetçi Paradigma/Paradigmatik Cumhuriyet**, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- ÖGE, Sanem Yazıcıoğlu. "Kimlik ya da Doğruluk", **Metafizik ve Politika** içinde, yay. haz. S.Y.Öge–Ö.Sözer–F.Tomkinson, Boğaziçi Ün. Yayınları, İstanbul, 2002.
- ÖZBEK, Meral. "Kamusal Alanın Sınırları", **Kamusal Alan** içinde, ed. Meral Özbek, Hil Yayınları, İstanbul, 2004.
- ÖZTAN, G. Gürkan. " 'Politik Olan'a İtibarını İade Etme Teşebbüsü: Hannah Arendt Üzerine", **Doğu Batı**, sayı. 36. Ankara, Şubat, Mart, Nisan 2006.
- ÖZTİMUR, Neşe. "Hannah Arendt ve Kadınlık Durumu," **Birikim**, sayı, 168, İstanbul, Nisan 2003.
- PAREKH, Serena. "A Meaningful Place in the World: Hannah Arendt on the Nature of Human Rights", **Journal of Human Rights**, vol. 3, no. 1, March 2004.
- PETTIT, Philip. **Cumhuriyetçilik**. çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998.
- PLATON. **Devlet**, çev. S. Eyuboğlu–M. A. Cinboz, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.
- RAWLS, John. **Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması**, çev. Gül Evrin, Bilgi Ün. Yayınları, İstanbul, 2006.
- _____ **Siyasal Liberalizm**, çev. M. Fevzi Bilgin, Bilgi Ün. Yayınları, İstanbul, 2007.
- _____ **A Theory of Justice**, Oxford University Press, New York, 1999.
- RULLMAN, Marit. **Kadın Filozoflar–II–**, çev. Tomris Mengüşoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.
- SCHÜES, Christina, "Doğumluluğun Anlamı", çev. Uluğ R. Sungur, **Metafizik ve Politika** içinde yay. haz. S. Y. Öge–Ö. Sözer–F. Tomkinson, Boğaziçi Ün. Yayınları, İstanbul, 2002.
- SENNETT, Richart. **Kamusal İnsanın Çöküşü**, çev. S. Durak–A. Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2002.
- SKIRBEKK, Gunnar–GILJE, Nils. **Felsefe Tarihi**. çev. E. Akbaş–Ş. Mutlu, Üniversite Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz.

- SÖZER, Önay. “Metafiziğin Örtüsüzleştirilmesi ve Politik Tarihin Aralığı”, **Metafizik ve Politika** içinde, yay. haz. S. Y. Öge–Ö. Sözer–F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, 2002.
- TOKER, Kılınç Nilgün, “Hannah Arendt”, **Felsefe Ansiklopedisi**, Cilt 1, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, İstanbul, 2003.
- TOKER, Nilgün. “Hannah Arendt’te Politik Sorumluluk Yurttaş Sorumluluğu”, **Felsefe Logos**, sayı. 24, İstanbul, Kasım 2004.
- _____ “Şiddete Karşı Politika: Hannah Arendt’in Şiddet Analizi”, **Birikim**, sayı. 41, İstanbul, Eylül 1992.
- TOKU, Neşet. **Siyaset Felsefesine Giriş**, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2005.
- TORMEY, Simon. **Totalitarizm**, çev. A. Yılmaz–O. Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1992.
- TOURAINÉ, Alain. **Eşitliklerimiz ve Farklılıklarımızla Birlikte Yaşayabilecek miyiz?**, çev. Olcay Kınal, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2005.
- TSAU, T. Roy. “The Three Phases of Arendt’s Theory of Totalitarianism”, **Social Research**, vol. 69, no. 2, Summer 2002.
- TURHAN, Ali Vahit. “Felsefe ile Siyaset Arasındaki Kayıp Halka: Hannah Arendt’in Yargı Kuramı”, **Metafizik ve Politika** içinde yay. haz. S. Y. Öge–Ö. Sözer–F. Tomkinson, Boğaziçi Üniv. Yayınları, İstanbul, 2002.
- Türkçe Sözlük**. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.
- VERGİN, Nur. **Siyasetin Sosyolojisi**, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- VERNANT, Jean Pierre. “Kent Devlette Birey”, çev. Sevgican Yağcı, **Doğu Batı**, (2. Baskı) sayı. 5, Ankara, Kasım, Aralık, Ocak 1998–9.
- VILLA, Dana R. “Postmodernlik ve Kamusal Alan”, çev. Bahar Öcal Düzgören, **Cogito**, sayı. 8, İstanbul, Yaz 1996.
- WEINTRAUB, Jeff. “The Theory and Politics of Public/Private Distinction”, **Public and Private in Thought and Practice** içinde, eds. J. Weintraub–K.Kumar, The University of Chicago Press, Chicago, 1997.
- WOLFF, Robert Paul. “Notes for a Materialist Analysis of the Public and the Private Realms”, **The Public Realm** içinde, ed. Reiner Schürmann, State University of New York Press, 1989.

YUMUL, Arus. “Kafka’nın Kehanetleri, Arendt’in Tanıklıkları”, **Doğu Batı**, sayı. 30, Ankara, Kasım, Aralık, Ocak 2004/05.

ZABCI, Filiz Çulha. **Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı** (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1997.

ÖZGEÇMİŞ

1974 yılında Narman/Erzurum'da doğdu. Erzurum'un Şenkaya ilçesine bağlı Gözebaşı köyü nüfusuna kayıtlıdır. İlk ve orta öğrenimini Tortum, Oltu ve Erzurum'da tamamladı. 1992 yılında Atatürk Üniversitesi, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi, Felsefe Grubu Eğitimi Bölümü'ne girdi. 1996'da mezun oldu ve aynı yıl mezun olduğu bölümde Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. 2000 yılında Yüksek Lisans'ını tamamladı ve Doktora çalışmasına başladı. Halen adı geçen bölümde görevine devam etmektedir.