

T.C.
ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANA BİLİM DALI

**CARL SCHMİTT VE HANNAH ARENDT'TE POLİTİK
KAVRAMININ SİYASAL AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Yüksek Lisans Tezi

Hazırlayan
Ufuk Aldanmaz

Tez Danışmanı
Doç. Dr. Celalettin Yanık

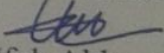
Çanakkale – 2016

TAAHHÜTNAME

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Carl Schmitt Ve Hannah Arendt’te Politik Kavramının Siyasal Açıdan Değerlendirilmesi” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

04/01/2016


Ufuk Aldanmaz

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne
Ufuk ALDANMAZ'a ait

**“Carl Schmitt ve Hannah Arendt'te Politik Kavramının Siyasal Açından
Değerlendirilmesi”**

adlı çalışma, jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalı,
Kamu Yönetimi Bilim Dalında (varsa)

YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak oybirliği/oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Üye Doç. Dr. Celalettin YANIK

(Başışma)

Üye Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARA

Yrd. Doç. Dr. Melih ENGİN

Tez No : 10099093
Tez Savunma Tarihi : 04.01.2016

ONAY

Doç. Dr. Şerif KORKMAZ
Enstitü Müdürü

15/01/2016

ÖZET

CARL SCHMITT VE HANNAH ARENDT'TE POLİTİK KAVRAMININ SİYASAL AÇIDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Ufuk ALDANMAZ

Bu çalışmada Carl Schmitt ve Hannah Arendt'in düşüncelerinden yola çıkılarak politik olanın ne olduğu sorusuna yanıt bulunmaya çalışılmıştır. Carl Schmitt ve Hannah Arendt farklı düşüncelere sahip iki siyaset bilimcidir. Carl Schmitt politik olanı dost-düşman karşıtlığı üzerinden ele almıştır. Hannah Arendt için ise politik olan kamusal alanda bir araya gelen insanların çoğulluk durumuna denk düşmektedir.

Çalışmanın birinci bölümünde Carl Schmitt'in politik olan, egemenlik, liberalizm hakkındaki görüşleri ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Hannah Arendt'in yapıtlarından yola çıkılarak onun totalitarizm hakkındaki görüşleri ve politika anlayışı ele alınmıştır. İkinci bölümün sonundaysa son kez olarak Carl Schmitt ve Hannah Arendt'in görüşleri özet olarak verilmiştir. Çalışmanın sonucundaysa iki siyaset bilimcinin görüşleri karşılaştırılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: politik olan, dost-düşman karşıtlığı, totalitarizm, liberalizm, carl schmitt, hannah arendt

ABSTRACT**ASSESSMENT OF THE CONCEPT OF POLITIC IN TERMS OF POLITIC
IN CARL SCHMITT AND HANNAH ARENDT****Ufuk ALDANMAZ**

In this study, the answer to what is politic tried to be found by looking at the ideas of Carl Schmitt and Hannah Arendt. Carl Schmitt and Hannah Arendt are two political scientists who have different opinions. Carl Schmitt dealt what is politic over the friend-enemy contrast. What is politic, for Hannah Arendt, corresponds to pluralism status of the people who come together in a public space.

In the first chapter of the study, the ideas of Carl Schmitt about sovereignty and liberalism what are politic are discussed. In the second chapter the ideas of Hannah Arendt about totalitarianism and her political understanding are discussed based on her art works. At the end of the second part, finally the opinions of Carl Schmitt and Hannah Arendt are given in summary. As a result of the study, the opinions of two political scientists are tried to be compared.

Key Words: political, friend-enemy distinction, totalitarianism, liberalism, carl schmitt, hannah arendt

ÖNSÖZ

Politika yapma eylemi Antik Yunan'dan günümüze değin değişimler geçirmiştir. Özellikle dünya savaşlarına sahne olan yirminci yüzyılda politika da büyük bir yara almıştır. Gerek Hannah Arendt gerekse Carl Schmitt kendi fikirlerine paralel şekilde politik olanın ne olduğu konusunda görüşlerini ortaya koymuşlardır. Schmitt ve Arendt'in politik olanın ne olduğuna dair görüşleri birbirinden farklılık arz etmektedir. Schmitt politik olanı dost-düşman karşıtlığı temelinde ele alırken, Arendt politik olanın insanların çoğulluk durumuna denk düştüğünü belirtmektedir.

İki dünya savaşına da tanıklık etmiş olan Arendt, totalitarizmin kökenine inmeye çalışmış ve onun antisemitizm ve emperyalizm gibi iki unsurdan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Arendt diğer eserlerinde de birbirleriyle bağlantılı olarak kamusal alanın çöküşü, dolayısıyla politika yapma eyleminin yavaş yavaş ortadan kalkıyor olmasını ele almıştır. Schmitt ise güçlü devletin savunucusu olarak egemen olanın gücüne vurgu yapmış, siyasal olanın dost-düşman karşıtlığı temelinde düşman yaratma yetisine sahip olduğunu söylemiştir. Çalışmanın konusu da bu iki farklı düşünceye sahip siyaset bilimcilerin görüşlerinden yola çıkarak politik olanın siyasal bir değerlendirmesini yapmaya çalışmaktır.

Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde yardımlarını benden esirgemeyen değerli danışman hocam Sayın Doç. Dr. Celalettin YANIK'a ve bu süreçte her daim bana destek olan aileme teşekkür ederim.

Ufuk ALDANMAZ

04.01.2016

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT	ii
ÖNSÖZ	iii
İÇİNDEKİLER	iv
GİRİŞ	1

I. BÖLÜM

CARL SCHMITT'İN GÖRÜŞLERİ

1. Politik Olanın Tarihsel Gelişimi	4
2. Schmitt'te Politik Olanın Tarifi	6
3. Dost-Düşman Karşıtlığı	7
4. Jus Belli, Savaş Hakkı, Düşman Belirleme	11
5. Liberalizmin Karşısında Schmitt	12
6. Schmitt'te Egemen Olan	20

II. BÖLÜM

HANNAH ARENDT'İN GÖRÜŞLERİ

1. Arendt'te Kamusal Ve Özel Alan	22
2. Arendt'in Vita Activa Terimi	26
2.1.Emek	27
2.2.İş	32
2.3. Eylem	36
3. Totalitarizmin Kaynakları: Antisemitizm, Emperyalizm	43
4. Şiddet	58
5. Carl Schmitt ve Hannah Arendt'in Görüşlerinin Değerlendirilmesi	62
SONUÇ	68
KAYNAKÇA	72

GİRİŞ

Bu tezin konusunu, aynı dönemlerde siyaset konusunda teoriler geliştirmiş olan Carl Schmitt ve Hannah Arendt'in politika konusundaki karşıt görüşleri oluşturmaktadır. Eski dönemlerden bu yana politika insan hayatı yerindeki önemini korumuştur. Özellikle Antik Yunan'da polis yurttaşları için büyük önemi olan politika yapma eylemi modern çağa gelinceye kadar büyük değişimler geçirmiştir. Antik dönemde kamusal alan önemli bir yer arz ederken, günümüzde kamusal alan da yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelmiştir. İkinci Dünya Savaşı döneminde ortaya çıkan totaliter yönetimler hem insanlık üzerinde büyük acılara neden olmuş hem de politikanın büyük kan kaybetmesine neden olmuşlardır. Görüşlerini paylaşacağımız yazarlardan biri olan Hannah Arendt de totaliter yönetimlere gidiş sürecini ve totaliter yönetimlerin ortaya çıkışının sebeplerini ele almıştır. Ne var ki Carl Schmitt'in politik olanı açıklamaya giriştiği vakit kullandığı dost-düşman karşıtlığı ise Nazizm gibi düşüncelerin gelişimine yardımcı olmuştur. Bu çalışmada da Carl Schmitt ve Hannah Arendt'in yapıtlarına dayanılarak politik olanın ne olduğu sorusuna yanıt bulunmaya çalışılacaktır.

Carl Schmitt, 11 Temmuz 1888'de Vestfalya eyaletinde Plettenberg kasabasında koyu Katolik bir ailenin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Berlin, Münih ve Strasbourg'da hukuk okumuş ve Strasbourg Üniversitesinden 1915 yılında mezun olmuştur. 1916'da ise orduya girmek için gönüllü olmuştur. 1916 yılında Pawla Dorotic ile evlenmiştir. Fakat daha sonra anlaşamadıkları için boşanmışlardır. Schmitt, 1926'da ikinci evliliğini Duska Todorovic ile yapmıştır. Anima adında bir kızları olmuştur. 1921 yılında Schmitt Greifswald üniversitesinde profesör olmuştur. 1933'ten II. Dünya Savaşı'nın sonuna kadarsa Berlin Üniversitesinde profesör olarak kalmıştır. 1 Mayıs 1933'te NSDAP'a (Nasyonal Sosyalist Alman İşçi Partisi) katılmıştır. Nazi iktidarının baş hukukçusu görevini üstlenmiştir. Savaşın sona ermesiyle birlikte 1945 yılında Amerikan kuvvetleri tarafından ele geçirilmiş, 1946'da serbest bırakılmıştır. Schmitt daha sonra Plettenberg'deki evine dönmüş ve 7 Nisan 1985'te hayata gözlerini yummuştur.

Schmitt'in 1927'de yayınlanan Siyasal Kavramı adlı makalesi yayımlandığı dönemde çok ses getirmese de bu makalenin etkileri daha sonraki yıllarda kendini

göstermiştir. Schmitt daha sonraları genişletilerek yeniden basılan eserinde politik olanın ne olduğu sorusuna bir sınıflandırmayla yanıt vermiştir. Buna göre politik olan dost-düşman karşıtlığı içinde değerlendirilmesi gereken bir olgudur. Bu dost-düşman karşıtlığı, iyi-kötü, güzel-çirkin gibi karşıtlıklardan kaynaklanmayan tamamen özerk bir karşıtlığı ifade etmektedir.

Çalışmanın ilk bölümünde Schmitt'in politika, egemen olan gibi konulardaki görüşleri aktarılacak, Schmitt'in politikaya yüklediği anlam irdelenecektir. Çalışma, Schmitt'in özellikle üç eseri üzerinden ilerleyecektir.

Arendt, 14 Ekim 1906'da Aşağı Saksonya'nın Linden şehrinde, Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Arendt yedi yaşındayken babası ölmüş, annesi ikinci bir evlilik yapmıştır. Arendt, bundan sonra iki üvey kız kardeşiyle birlikte büyümüştür. Genç yaştaki Arendt, özellikle Goethe ve Kant'a ilgi duymuştur. 1924 yılında Koenigsberg'de okuduğu liseden mezun olmuştur. Daha sonra Marburg Üniversitesinde teoloji okumaya karar vermiştir. O dönemde Arendt'le arasında bir ilişki başlayacak olan Martin Heidegger de orada ders vermektedir. Ne var ki Arendt'le Heidegger arasındaki ilişki, Arendt'in Heidegger'in Nasyonal Sosyalist Partiyle alakası olduğunu öğrendiğinde sona ermiştir. Heidegger'den ayrıldığı dönemde Heidelberg'e taşınmış ve orada varoluşçu felsefeci Karl Jaspers'in danışmanlığında Aziz Augustine'in düşüncesinde aşk kavramı üzerine bir tez yazmaya başlamıştır. 1929 yılında doktorasını kazanmış ve Günther Stern ile evlenmiştir. O yıllarda Almanya'da antisemitizm de hızla yükselmektedir. 1933'te Yahudi olduğu gerekçesiyle Arendt'in ders verme niteliklerine sahip olmadığı belirtilerek Alman üniversitelerinde ders vermesi engellenmiştir. Bunun üzerine Paris'e kaçmıştır. Ancak Fransa'nın II. Dünya Savaşı sırasında Alman askeri kuvvetlerinin Fransa'nın bazı bölgelerini işgal etmesi sonucunda Yahudilerin toplama kamplarına gönderilmesinden ötürü Fransa'dan da kaçmak zorunda kalmıştır. 1939 yılında ilk eşinden boşanan Arendt 1940 yılında Heinrich Blücher ile evlenmiştir. 1941 yılında kocası ve annesi ile birlikte Amerika Birleşik Devlet'lerine göç etmiştir. Daha sonra da New York'taki Alman-Yahudi topluluğunun aktif bir üyesi olmuş ve haftalık yayınlanan Aufbau için yazılar kaleme almıştır. Arendt'in Totalitarizmin Kaynakları adlı eseri 1951 yılında basılmış, aynı yıl içinde de Arendt Amerika vatandaşı olmuştur. 1959 yılındaysa Princeton

Üniversitesi'ndeki ilk tam kadrolu kadın profesör olmuştur. 1975 yılında, 69 yaşındayken hayata gözlerini yummuştur.

İki dünya savaşına ve savaşın getirdiği acılara tanıklık etmiş Arendt, eserlerinde bu acılara sebep olan totaliter yönetimleri anlamaya çalışmış, totaliter yönetimlerin nasıl ortaya çıkıp palazlandıkları hakkında fikirler üretmiştir. İlk eserlerini totalitarizm üzerine yazmış, totalitarizmin iki kökeni olarak İkinci Dünya Savaşı öncesi yükselen antisemitizm ile emperyalizmi öne sürmüştür. Arendt, aynı zamanda en bilinen eseri İnsanlık Durumu'nda da antik dönemden günümüzün modern kitle toplumuna kadar geçen dönemde, üç insani etkinlik olan emek, iş ve eylem etkinlikleri üzerinde durarak, bunların insanlık durumu üzerindeki etkilerini incelemiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde de Arendt'in yapıtlarındaki bu düşünceleri ele alınacaktır. İkinci bölümün sonunda ise Carl Schmitt ile Hannah Arendt'in ortaya koydukları düşüncelerindeki önemli noktalara vurgu yapılacaktır.

I. BÖLÜM

CARL SCHMITT'İN GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde öncelikle politik olanın tarihsel gelişimine bakılacaktır. Politik olana tarihsel süreç içerisinde yüklenen anlamlar incelenecektir. Politik olanın devletle ilişkilendirilmesinden bahsedilecektir. Daha sonra Carl Schmitt'in politik olanı dost düşman karşıtlığında ele almasından söz edilecek ve ardından Carl Schmitt'in liberalizm, egemenlik gibi kavramlar hakkında geliştirdiği düşüncelere değinilecektir.

1. Politik Olanın Tarihsel Gelişimi

Siyaset kavramı İngilizcede “politics” kelimesine denk düşmektedir. “Politics” Antik Yunan şehirlerine verilen bir isim olan “polis” kelimesinden türemiştir. Aynı zamanda polis siyasi bir modelin de adıdır. Bu siyasi modele göre poliste yaşayan bireyler şehir işlerine duyarlı olmakla mesullerdi. Bu işleri yapmayanlar ise “ilgisiz” olarak görülmekteydi. Antik Yunan'da politika günümüz politikası gibi çoğulcu ve rekabetçi bir özelliğe sahip olmaktan uzaktı. Sitedeki yaşayan herkes değil, yalnızca genel nüfusun küçük bir yüzdesi politika yapma imtiyazına sahipti. Poliste kolektif ruh etkili olduğundan dolayı politika yapmak en yüce ve anlamlı insan faaliyeti olarak görülmekteydi.¹

Antik Yunan'da politik olan ile olmayan arasında bir fark yoktu. Zira politika polise ait olan faaliyetlerin bir bütünü, dolayısıyla her şeyin temeliydi. Bu sayede politika toplumsal olanı da kapsıyordu.² Eski Yunan'da politika kültürünün özelliklerinden biri kolektif bir kültüre dayanmasıydı. Bireyin değeri bağlı olduğu kentin statüsüyle ilişkiliydi. Aynı zamanda her vatandaş normal yaşantılarında birer siyasetçi konumundaydılar. Siyaset her türlü etkinliğin üzerinde görülmüyordu.³

Eski Yunan'dan sonra Romalı düşünürler vasıtasıyla politika teolojik bir içeriğe sahip olmuştur. Ne var ki on üçüncü yüzyılda Avrupa krallıklarının papalığa karşı başlayan iktidar mücadelesi sonucu papalık kurumu mağlubiyete uğramış ve politika teolojik içerikten arındırılarak iktidar dünyevileştirilmiştir. Böylelikle inancın yerini akıl almıştır. Machiavelli de devletin yani politikanın bu ahlaki kavramsallaştırmalarına karşı çıkan bir

¹ Atilla Yayla, *Siyaset Teorisine Giriş*, 5. Basım, Kesit Yayınları, İstanbul 2012, s. 13

² Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi Ögün, *Politikbilim*, 2. Basım, Alfa Yayınları, İstanbul 1999, s. 21

³ Ömer Çaha, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul 2008, s. 14-15

düşünür olarak politika hakkındaki görüşlerini ortaya koyan akılcı düşünürlerden biri olmuştur.⁴ Machiavelli'e göreyse politik olan iktidara, dolayısıyla iktidarın somut görünümü olan devlete denk düşmekteydi.⁵

Machiavelli siyasal iktidar kavramını eşit olmayan bir güç ilişkisi tabanında tanımlayarak, siyasi gücün feodal yapıdan kurtulmasına ve devlet kavramının ortaya çıkmasına önayak olmuştur.⁶ Machiavelli'le birlikte tanrı-kul arasındaki ilişkinin yerini hükümdar-halk ilişkisi almıştır. Ona göre ilahi bir güce dayanan feodal yapının yerini gücü elinde tutan bir hükümdara dayanan yeni bir toplumsal yapı almalıdır. Hükümdar ortaçağ Hıristiyan düşüncesine ait kiliseyi dünyevi alandan çıkartacak bir siyasal güce sahip olmalıdır. Bu siyasal güç feodal yapıyla mücadele ederek, siyasi birliği tamamlama davasını güdecektir.⁷

Machiavelli'e göre toplumda halk ve yöneten anlamında bir ikilik vardır. Halk baskı altında olmak istemezken, yönetenler ise halkı baskı altında tutmak isterler. İşte bu bölünmüşlük siyaseti var etmektedir. Şayet bu bölünmüşlük olmazsa toplum var olmayacak, dolayısıyla siyaset de var olmayacaktır. Machiavelli'e göre siyasetin görevi bu ikiliği gidermek ya da çözmek değildir. Siyasetin tek işlevi kendisiyle tümüyle barışık bir toplum yaratmak değildir. Zira böyle bir toplum siyasetin var olma nedenini ortadan kaldırıp kendini de yok eder. Siyasetin amacı, toplumdaki önlenemez ve vazgeçilmesi mümkün olmayan bu bölünmeyi ve çatışmayı yönetmektir. Siyasetin amacı bu çatışmayı kendi yönetimi altına almak, çatışmanın yöneticiliğini üstlenmek, taraflar arasındaki bölünmüşlüğün toplumu mahvedecek boyutlara ulaşmasını engellemektir.⁸

Siyasetin devlete ait olan alanda ortaya çıktığı düşüncesinin nedeni modern devletin içeriğinin daha önceki siyasal örgütlenmelerden farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre modern devletin meşru şiddet kullanma yetkisi vardır, devlet belirli bir toprak parçası üzerine kurulmuş hâkimiyet alanıdır ki bu da egemenlik kavramına işaret eder. Siyasetin yalnızca devlete ait olan alanda ortaya çıktığını söylemek, toplumdaki diğer güç ilişkilerini görmezden gelmektir.⁹

⁴ Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi Ögün, *Politikbilim...*, s. 22-23

⁵ Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi Ögün, *Politikbilim...*, s. 24

⁶ Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi, Ankara 1998, s. 50

⁷ Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü...*, s. 51-52

⁸ Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi*, 4. Basım, Bağlam Yayınları, İstanbul 2006, s. 92

⁹ Ali Yaşar Sarıbay, *Siyaset Sosyolojisi*, 2. Basım, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2013, s. 24-28

Sonuç olarak Machiavelli’de politik olan iktidarla ve iktidarın somut yansıması olan devletle özdeşleştirilmiştir. Klasik siyasal düşüncedeki ahlaki ve metafizik boyut Machiavelli’le birlikte ortadan kalkmıştır. Fakat modern siyasal düşüncede, klasik siyasal düşüncede olduğu gibi politik olanın kolektif bir araya gelişin sonucu olarak ortaya çıktığı düşüncesi devam etmiştir. Antik Yunan’da bu kolektif bir araya gelişin neticesinde Polis ortaya çıkmışken, modern siyasi düşüncede ise devlet ortaya çıkmıştır.¹⁰

Günümüz siyaset biliminde de çoğunlukla politik olan devletle özdeşleştirilmektedir. Hatta politik olan devlete ilişkin faaliyetlerle eşdeğer görülmüştür. Ne var ki bu anlayış yeri geldiğinde doğruluğunu kaybetmektedir. Çünkü politik olan devletle özdeşleştirildiğinde, devletin olmadığı yerlerde politikanın olmadığı da söylenmiş olmaktadır.¹¹ Modern düşünürlerden olan Carl Schmitt de kaleme aldığı *Siyasal Kavramı* adlı eserinin girişinde, politik olanın devlet kavramından önce geldiğini belirtmiştir. Şimdi de Schmitt’in politik olanı dost-düşman ikiliği tabanında ele aldığı görüşlerini aktaracağız.

2. Schmitt’te Politik Olanın Tarifi

Carl Schmitt’in 1927 yılında kaleme aldığı *Siyasal Kavramı*’nın dört ayrı basımı vardır. İlk basım 1927 yılında “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik” adlı derginin ilk sayısında yayınlanmıştır. Metnin 1932 yılına ait ikinci basımı, 1927 tarihli metnin genişletilmiş ve argümanları tümüyle değiştirilerek kitaplaştırılmış olan hâlidir. 1933 yılında ise, kitap Schmitt’in NSDAP (Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi) üyeliğine paralel olarak tümünden değiştirilmiştir. Kitabın 1963 yılındaki dördüncü baskısı 1932 yılındaki basım ile aynıdır fakat metne eklenen üç değerlendirme yazısı, metnin bütünlüğünü ve dolaylı yoldan var olan anlamını da değişikliğe uğratmıştır.¹²

Carl Schmitt, politik olanı ortaya koyduğu *Siyasal Kavramı* adlı eserinde ilk olarak, politik olanın devlet kavramından önce geldiğini söylemiştir. “Devlet belirli bir toprak parçası üzerinde örgütlenmiş bir halkın siyasal statüsüdür”. Schmitt devletin ne olduğu konusunu tartışmayı gereksiz bulmaktadır. Zaten bu tür kavramların temel nitelikleri,

¹⁰ Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi Ögün, *Politikbilim...*, s. 24

¹¹ Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi Ögün, *Politikbilim...*, s. 25

¹² Aykut Çelebi, “*Sunuş*”, *Siyasal Kavramı*, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 11

ancak politik olanın temel nitelikleri ortaya konunca anlaşılabilir olacaktır. Bu yüzden politik olanın doğasını doğru anlamak gerekmektedir.¹³

Schmitt devlet ile politika eşitliğinin ancak devletin politik olan üzerinde tekele sahip olduğu dönemlerde anlaşılabilir olduğunu söyler. Ancak toplum, devletin karşısına bir güç olarak çıktığı ve devlet ile toplumun birbirini etkilediği zaman devlete ilişkin olan ile politik olan eşitliği hatalı olmaktadır.¹⁴ Bu durumda ise topluma ilişkin olan her şey ile din, kültür, ekonomi ve eğitim de siyasal olarak nötr olmaktan çıkarlar ve siyasallaşır.¹⁵

3. Dost-Düşman Karşıtlığı

Schmitt politik olanın devlete ilişkin olanla bir tutulmasının yanlışlığına dikkat çektikten sonra politik olanı açıklamaya girişir. Politik olanın sarıh bir tanımını yapmaktansa onu dost düşman karşıtlığı tabanında anlatmaya girişir. Söz konusu dost-düşman karşıtlığı, başka türden karşıtlıklarla karıştırılmamalıdır. Dost-düşman ayrımı, güzel-çirkin, iyi-kötü gibi karşıtlıklardan kaynaklanmayan özerk bir ayrımdır. Tıpkı iyi-kötü ayrımının, güzel-çirkin ayrımına dayandırılmaması gibi. Politik düşmanın, ahlaken kötü ya da estetik olarak çirkin olması gerekli değildir. Politik düşmanın bu tür karşıtlıklardan bağımsız olarak, yalnızca öteki olması ve yabancı olması yeterli gelmektedir.¹⁶ Politik yaşam alanında, kolektif kimliğe ait olmayana yani öteki olana yer yoktur. Böylelikle politik yaşam alanı homojen bir yapıyı içermektedir.¹⁷

Bir toplumda politik olanın var olabilmesi için, bir yabancının da varlığı gerekmektedir. Bu yabancıyla uzlaşılabilir hiçbir alan, ortak bir ideal, ortak bir değerler sistemi yoktur. Bu sayede, bir düşman olarak belirlenen bu yabancıyla çıkabilecek olan bir çatışma kaçınılmazdır. Dolayısıyla yabancı tam anlamıyla mücadele edilmesi gereken düşmandır.¹⁸

Kendisiyle ortak hiçbir alanda buluşulamayan düşmanla savaşmak bir zorunluluk hâline gelmektedir. Bu savaşın neticesinde ise ya düşman ortadan kaldırılacak ya da savaş

¹³ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*, (çev. Ece Göztepe), Metis Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 39

¹⁴ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*..., s.42

¹⁵ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*..., s. 43

¹⁶ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı*..., s. 47

¹⁷ Funda Gürsoy Kaya, *Politik Olan'ın Nötralizasyonu ve Devrimci Politika: Carl Schmitt'in Marx Okuması* Kaygı, 2012/19, s. 146

¹⁸ Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi*..., s. 105

başlatan yok olacaktır. Ki düşmanı yok etmek için savaşı başlatan da kendi varlığını riske attığını bilerek bu savaşa girer.¹⁹

Schmitt'e göre dost ve düşman kavramları somut ve varoluşsal anlamlarıyla kavranmalıdır. Bu kavramlar ekonomik, ahlaki olarak ya da psikolojik durumlarla karıştırılmamalıdır. Liberalizm, düşmanı ekonomik alanda rakibe, manevi alanda da tartışmadaki karşı tarafa dönüştürmeye çalışmıştır. Bunlarla birlikte dost düşman ayrımı ortadan kalkmayacağı gibi, bu ayrımın barbarlıktan kalma bir alışkanlık olduğu düşüncesi ya da bu ayrımın bir gün dünya üzerinden silineceği umudu dost düşman ayrımının yaşayan tüm halklar için gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürdüğü gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır.²⁰

Eğer mücadele kavramı tamamıyla ortadan kalkarsa dünya üzerinde dost-düşman ayrımının olmamasının yanında siyasetten de bahsedilemeyecektir. Politikanın var olmadığı böyle bir dünyada kişisel çekişmeler yahut rekabet gibi şeyler olabilir fakat insanları kendi hayatlarından vazgeçecekleri en uç olasılık olan savaşa sürükleyecek derecede bir karşıtlık olamazdı. Dolayısıyla politika olgusu yalnızca dost-düşman ayrımının var ettiği gerçek olasılıkla anlaşılabilir. Siyasal kavramının dinsel, ahlaki, ekonomik bakımından nasıl değerlendirildiği önemli değildir.²¹

Savaş olgusu yalnızca dost-düşman ayrımı var olduğu sürece anlamlıdır. Buna karşılık salt dinsel, ahlaki, hukuksal veya ekonomik gerekçelerle yürütülen bir savaş mantıksızdır. Dost-düşman ayrımı yapıldığı andan itibaren belirleyici karşıtlık siyasaldır.²²

Düşman, bir rakip ya da kişisel anlamda nefret edilen kişi değildir. Düşman insanlardan müteşekkil olan bir bütüne karşı mücadele eden bir başka bütündür. Bu bütün, tüm halkı kapsadığından, kamusal nitelik taşır ve düşman da kamusal düşman anlamını kazanır. Köken itibarıyla de Latince "hostis" kelimesi kamusal düşmanı karşılar. Bu bakımdan, söz konusu düşman kişisel düşman anlamına gelen "inimicus"tan ayrılır.²³ Schmitt bu ayrımı daha da belirginleştirmek için Platon'a başvurmuştur. Platon, Devlet adlı eserinde anlaşmazlık kavramının akrabalar ve dostlar arasındaki ilişkiye, savaş

¹⁹ Nur vergin, *Siyasetin Sosyolojisi...*, s. 106

²⁰ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 48 - 49

²¹ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 55

²² Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 56

²³ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 49

kavramının ise yabancılarla olan ilişkiye işaret ettiğini belirtir. Yani dostlar ve akrabalar arasındaki düşmanlık anlaşmazlık, yabancılarla olan düşmanlık hâli ise savaştır.²⁴

Schmitt'e göre, dinsel, ahlaki, ekonomik vs. karşıtlıklar, insanları dost-düşman şeklinde ayırabilecek güce sahip ise, bu karşıtlıklar politik karşıtlığa dönüşmektedir. Politik olan dost-düşman ayrımını yapabilme yeteneğiyle orantılı bir şekilde ortaya çıkar. Sayılan karşıtlıklardan ekonomik temelli karşıtlıkta, işçi sınıfı, tayin edici nokta olan "sınıf" üzerinden kendi karşıtını yani düşmanını belirler ve bir mücadele başlatır. Böyle bir mücadele işçi sınıfının herhangi bir topluluk olmaktan çıkmasını ve politik bir birim olmasını sağlar. İşçi sınıfı mücadele edeceği düşmanını belirlediğinde mücadele artık yalnızca ekonomik kurallara göre işlemez. Bunun yanında koalisyonlar, uzlaşmalar vs. de mücadele yöntemlerinin arasına girer.²⁵

İnsan yaşamındaki dinsel, ekonomik, ahlaki ya da diğer karşıtlıklar dost düşman ayrımı noktasına geldiğinde siyasallaşır. Artık siyasal olan bu karşıtlıklar kriz anına odaklanmış gruplaşmadan ibarettir. Bu gruplaşma tayin edici ve egemen konumundaki siyasal birliktir. Egemen olan tayin edici duruma dair karar alma yetkisine sahip olandır. Ekonomik, dinsel yahut kültürel karşıtlıklar kriz anıyla ilgili kendi başlarına karar verebilecek konuma varmışlarsa siyasal birliğin yeni tözünü oluşturuyorlar demektir. Kendi çıkar ya da ilkelerine karşı gelen bir savaşı engelleyecek güçteki karşıtlıklar, kendi kararları doğrultusundaki bir savaşı yürütemeyecek kadar güçsüzse siyasi birliğin olmadığı söylenebilir. Siyasal birlik dost düşman ayrımını yapabilen ve bu anlamda egemen olan birliktir, aksi takdirde siyasal birlik yoktur.²⁶ Schmitt'e göre:

Siyasal birlik, doğası gereği, psikolojik saikleri (güdüleri) bakımından hangi güçlerden beslendiğine bakılmaksızın, tayin edici birliktir. Eğer siyasi birlik varsa en üstün güçtür, yani kriz anında belirleyici olan güçtür.²⁷

Devletin bir birlik olması da onun siyasal karakteriyle ilgilidir. Schmitt çoğulcu teorisinin devleti birlik olarak kabul etmiyor olmasını da eleştirir. Çoğulcu teoriye göre devlet, dinsel ya da ekonomik örgütlenmelerle eşdeğer tutulmaktadır. Bu teoriye göre

²⁴ Platon, *Devlet*, (çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2008, 470 b-b

²⁵ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 57

²⁶ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 58-59

²⁷ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 62

devlet diğer örgütlerle rekabete girişen basit bir örgüte dönüşmektedir. Schmitt çoğulcu teorinin devlet birliğinin özgül siyasal karakterinin ne olduğunu açıklayamadığını söyler. Çoğulcu teori aynı zamanda siyasal kavramını da göz ardı etmektedir.²⁸

Schmitt'in dost-düşman ayrımının, siyasal olanı ilişkisel bakımdan aydınlatması anlamında iki önemi vardır. Dost ve düşman ayrımı siyasetten yalıtılmış birey üzerinden yapılmaz. Birey, yalnızca onunla ortak bir bağı bulunan diğer bireylerle birlikte siyasal anlam yüklü dost yahut düşman olabilir. İkincisi ise dost düşman ayrımına göre, siyasal bir varlık ancak bir düşmanın varlığıyla mümkün olabilir. Bu varsayım ile anlaşılmaktadır ki, siyasal olan 'biz' ve 'onlar' arasındaki karşıtlık ilişkisinden doğmaktadır.²⁹

Dost düşman ayrımına göre, homojen iki varlık arasında, bir tarafın diğerini bütünüyle dışlaması gerekmez. Biz ve onlar ayrımı, toplumsal yaşamda, farklı nedenlerle, farklı biçimlerde ortaya çıkabilir. Söz gelimi bir kadın işçi, hakları için mücadele ederken, biz'i işçiler, onlar'ı da işverenler olarak görebilir. Fakat aynı kadın işçi ataerkil toplumsal düzene karşı mücadele ettiğinde, bu sefer, ekonomik alanda mücadele ettiği kişilerle bu alanda aynı safta yer alabilir.³⁰

Schmitt, siyasal birlik ile toplumdaki diğer sosyal birlikler arasında içerik farkının olduğunu söylemektedir. Schmitt, egemen olanın olağanüstü hale karar vermesini ve kimin dost kimin düşman olduğunu belirlemesini, siyasal birliğin ayırt edici özelliği olarak görmektedir. Schmitt'e göre karar vermek egemen olanın ayırt edici özelliğidir. Bu karar verme durumu ise olağanüstü halde anlam kazanmaktadır. Schmitt'e göre düşmanın kim olduğunu belirleme ve savaş durumuna karar verme ve dolayısıyla insanın bedeni üzerinde tasarrufta bulunma gücüne haiz olduğu için hiyerarşik bakımdan siyasi birlik diğer sosyal birliklerin üzerinde yer almaktadır. Bu üstünlük ise siyasal birliğin varlığının koşuludur.³¹ Schmitt siyasal birliği, insanın tehlikeli karaktere sahip olduğunu varsayarak, bir topluluğun kendisine düşman olan bir başka toplulukla olan mücadelesiyle varlığını kazandığı yaşam olarak düşünmüştür. Böylece iktidar ilişkisini de dost-düşman mücadelesinin bir neticesi olarak görmüştür.³²

²⁸ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 63

²⁹ Derda Küçükalp, *Siyaset Sosyolojisi*, 2. Basım, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2013, s. 52

³⁰ Derda Küçükalp, *Siyaset Sosyolojisi...*, s. 52

³¹ Derda Küçükalp, *Siyaset Sosyolojisi...*, s. 56

³² Derda Küçükalp, *Siyaset Sosyolojisi...*, s. 56

Dost-düşman ayrımı son bulursa siyasal yaşamın da son bulacağını söyleyen Schmitt'e göre halkın bir bölümü hiçbir düşman tanımadığını söylüyorsa o halk kesimi düşman tarafına geçmiştir. Bu şekilde bile dost-düşman ayrımı ortadan kalkmaz. Yine birey herhangi bir düşman tanımadığını söylüyorsa, bu o bireyin içinde bulunduğu siyasal bütünden uzaklaşmak ve bir birey olarak yaşamak isteğinden kaynaklanabilir. Bir halk kendini savunamayacak bir hâldeyse bu halkı düşmana karşı müdafaa edecek başka bir halk ortaya çıkar ve egemenlik de o halkın eline geçmiş olur.³³

4. *Jus Belli*, Savaş Hakkı, Düşman Belirleme

Schmitt dost düşman ayrımını anlattıktan sonra, düşmanın belirlenmesiyle birlikte onunla girilecek bir savaşın ihtimalini de ortaya koyar. Ona göre siyasal birlik içindeki bir devlet, düşmanını belirleme ve onunla mücadele etme hakkına yani "*jus belli*"ye sahip olmalıdır. "*Jus belli*"yle birlikte devlet, savaşma olasılığına karar verici konumdadır. Böylelikle devlet halkının düşmanını yok etme pahasına ölmesine ve düşmanını öldürmesine de karar vermiş olmaktadır. Bir siyasal birlik olan devlet, huzuru sağlama gereğinden ötürü, varsa şayet "iç düşman"ını da kendi belirlemelidir. Devlet iç düşmanını ilân ettikten sonra, iç düşmanın davranışına göre, iç savaş ilân edilmiş olur. Böylece barış içinde varlığını sürdüren bir siyasi birlik olan devletin çözülüşü de ilân edilmiş olur. Böylece iç savaş siyasi birliğin akıbetinde belirleyici rol oynar.³⁴

Siyasal birlik içerisinde bir insanın öldürülmesi karar yetkisi paylaşılabılır nitelikte olmakla birlikte, siyasal birlik varlığını koruduğu müddetçe düşman ilan etme (*hostis*) ve savaş hakkı (*jus belli*) başka kimseye aktarılamaz. Siyasal birlik kişilerin fiziksel varlığı üzerindeki tasarrufu sebebiyle diğer topluluklardan ayrılmaktadır. Fakat siyasal birliğin içerisinde de bir takım özerk, ikincil nitelikte siyasal alt birimler oluşabilir.³⁵

Siyasal birlik düşmana dair gerçek bir olasılık taşıdığından başka siyasal birliğe de ihtiyacı vardır. Politik olan kendisine çoğulcu devletler dünyasında yer bulur. Tüm yeryüzünü kapsayan tek bir siyasal birlik olamaz. Siyasal birlik tekil değil çoğul olandır. Şayet tüm halklar, dinler, sınıflar tek bir çatı altında toplansalardı mücadele ve iç savaş

³³ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 71-72

³⁴ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 65

³⁵ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 67-68

kavramları ilelebet ortadan kalkmış olurdu. Böyle bir dünya siyasetten arınmış bir dünya olurdu.³⁶

İnsanlık ise düşmanın yokluğundan dolayı herhangi bir savaş yürütemez. Çünkü düşman da diğer tarafta insan olarak beklemektedir. İnsanlık adına yapılan savaş da bu durumu etkilemez. Dahası insanlık adına savaşmanın politik bir anlamı vardır. Bir devlet insanlık adına savaştığında, böylesi bir evrensel kavramı kendi lehinde kullanarak, düşmanın bu kavrama sırtını yaslamasına mani olmaktadır. Bu kullanım ise düşmanın *hors l'humanite* yani insanlık düşmanı ilan edilmesine sebep olur.³⁷

Bir devletin başka devletlere ve dış politikaya olan karşıtlığının yanında bir de devlet içi karşıtlığı vardır. Bu karşıtlık dış karşıtlıktan daha güçlü ve yoğundur. Bir devletteki karşıtlık parti politikalarına kadar inmişse iç politikanın karşıtlığı ortaya çıkmış demektir. Bu hâlde ise dış politikadaki dost-düşman karşıtlığına gerek yoktur. Bu iç karşıtlık mücadeleye dair gerçek olasılığın ortaya çıkmasına neden olur ve iç savaş kaçınılmaz hâle gelir. Buradaki mücadele günlük hayattaki mücadeleden ya da düşünsel mücadeleden farklı olarak insanların hayatlarından vazgeçmelerini gerektiren bir mücadeleye tekabül eder. Düşman kavramı somut bir anlamda kullanıldığı sürece savaş olasılığı da varlığını korur. Düşmanlıkta gelinen en son aşama da savaş hâlidir.³⁸

5. Liberalizmin Karşısında Schmitt

Schmitt liberal düşünceye sahip kişilerin siyaset yaptıklarını, hatta liberal düşünceye sahip olmayan fikir ve unsurlarla koalisyonlar kurduklarını dile getirmektedir. Uygulamada liberalizm siyasala bağlı kalmıştır. Ne var ki Schmitt bireyci liberalizm kavramından özgül bir siyasal fikir çıkarılamayacağını vurgular. Bireyselci düşüncede siyasal kavramının reddedilmesiyle birlikte siyasal iktidara ve devlet biçimine yönelik güven sorunu gün yüzüne çıkar. Bireysel özgürlükleri sınırlandıran kurumlara karşı ticaret, eğitim yahut da kültür politikası gibi polemikçi politikalar üretilebilir. Ancak üretilen bu politikalar liberal bir siyasete değil siyasetin liberal bir eleştirisine işaret eder. Liberal düşüncede bireysel özgürlüklerin ve özel mülkiyetin korunması amacıyla devlet gücünün

³⁶ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 74

³⁷ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 75

³⁸ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 52-53

kontrol altında tutulması, devletin bir uzlaşma alanı olarak görülmesi gibi usuller gündeme gelmektedir.³⁹

Liberal düşüncede devlet ve siyaset dikkate alınmaz. Bunun yerine ahlak ve ekonomi, tin ve iş, eğitim ve mülkiyet gibi iki heterojen uç üzerinde etkin olur. Liberal düşüncede birey *terminus a quo* (alt sınır) ve *terminus ad quem* (üst sınır) olarak görüldüğünden devlete ve siyasete ilişkin güvensizlik ortaya çıkar. Bir siyasal birlikte, mecburiyet durumunda bireyden yaşamından vazgeçmesi talep edilebilir. Liberalizme göreyse bu asla kabul edilemez. Çünkü bireyin ölüm kalım meselesi tabanında savaşıacağı bir düşmanı olamaz. Bireyi istemediği bir kavgaya sürüklemek şiddeti ve esareti de beraberinde getirir.⁴⁰

Liberalizm de işte bu bireye karşı uygulanan şiddet ve esaret durumuna karşı durmaktadır. Liberalizmin ilkelerine uygun olarak sınırsız olan bireysel özgürlük, özel mülkiyet ve serbest rekabet ihlal ve tehditlere karşı güvenceye alınacaktır. Böylelikle devlet ve siyasetten geriye kalan şey özgürlüğün güvenceye alınması ve özgürlüğe müdahalelerin ortadan kaldırılması olmaktadır. Böyle bir dünya silahlardan arındırılmış ve depolitize edilmiştir. Schmitt, liberal düşüncenin sistematüğini de tarif eder. Ona göre liberal düşünce sistematüğünde birbirine karşı iki uç şeklinde konum almış olan etik ve ekonomi kavramları egemen güç olarak siyasalı yok etmeye çalışmaktadır. Hukuk devleti bu sistematikte kaldıraç işlevi görürken özel mülkiyet de evrenin merkezinde yer alır. Schmitt'e göre siyasal niteliği olan kavga kavramı liberal düşüncenin sistematüğünde yer alan ekonomi tarafında rekabete, etik tarafında ise tartışmaya dönüşür. Schmitt değişime uğrayan kavramları saymaya devam eder.

Devlet, topluma dönüşür; etik-manevi açıdan “insanlığa” dair ideolojik-insancıl bir tasavvur, öte yandan da birörnek üretim ve değişim sisteminin ekonomik-teknik birliği görünümünde olan bir toplum. Kavga esnasında gayet doğal karşılanan düşmanı defetme iradesi, rasyonel olarak kurgulanmış, sosyal bir ideale ya da programa, bir eğilime ya da ekonomik hesaba dönüşür. Siyaseten birleşmiş halk ise, bir yanda kültüre meraklı bir kamuoyu, öte yanda ise işletmenin personeli, kısmen de bir tüketici kitlesi

³⁹ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 90-91

⁴⁰ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 91

oluverir. İktidar ve kudret, manevi kutupta propaganda ve kitle telkini, ekonomik kutupta ise denetim görünümünde karşımıza çıkar.⁴¹

Schmitt'e göre liberalizm devleti radikal olarak reddeder. Fakat bunun yanında bir pozitif devlet teorisi de geliştiremez. Liberalizm siyasal olanı ahlakla ilişkilendirir ve ekonomiye bağlar. Liberalizmin geliştirdiği kuvvetler ayrılığı ve dengesi üzerine kurulan düzen bir devlet teorisi geliştirememiştir.⁴²

Schmitt liberalizmle ilgili düşüncelerini, demokrasi ve parlamentarizm kavramları üzerinden dile getirir. Schmitt, demokrasiyle parlamentarizmin bir birlik içerisinde geliştiklerini fakat monarşiye karşı kazandıkları zaferden sonra ikisinin pek de birbirlerine ait kavramlar olmadıklarının ortaya çıktığını söylemektedir.⁴³ Yine Schmitt parlamentarizmin müzakere ve kamusalılık gibi iki ilke sayesinde var olduğunu söyler.⁴⁴ Schmitt'e göre parlamentarizme içkin tartışma kavramı basit bir müzakere ya da uzlaşmadan ayrılmalıdır. Ona göre tartışma “karşı tarafı rasyonel argümanlarla bir şeyin doğru olduğu konusunda ikna etmek veya bir şeyin doğru ve adil olduğu konusunda ikna edilmeye hazır olmak amacının hâkim olduğu bir görüş alışverişi”dir.⁴⁵

Schmitt tartışma ne değildir sorusuna ise, menfaatler üzerine kurulmuş, şahsi çıkarların ön plana çıkarıldığı müzakereler olarak cevap verir. Bu tür müzakere ya da çıkarların korunması için varılan uzlaşmalar devletin dayandığı ilkeler olamaz.⁴⁶ Parlamentarizmin krizini tetikleyen nedenlerden biri de modern kitle demokrasisinin gelişim göstermesiyle birlikte kamusal tartışma ilkesinin anlamsızlaşmasıdır.⁴⁷ Schmitt krizi tetikleyen bir diğer neden olarak tartışma ilkesinin tanımından uzak bir hâl aldığını gösterir. Artık partiler iktidara gelebilmek için hesaplar yapmakta, bunun için aralarında uzlaşarak koalisyonlar kurmaktadır. Propaganda araçlarıyla iktidarı elde etme niyetinde olan partiler rakiplerini adil olan şeye ikna etmekten çok hükmedebileceği çoğunluğa ulaşmaya çalışmaktadırlar.⁴⁸

⁴¹ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 92

⁴² Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 81

⁴³ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin Krizi*, (çev. A. Emre Zeybekoğlu), 2. Basım, Dost Kitabevi, Ankara 2010, s. 17

⁴⁴ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 18

⁴⁵ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 20

⁴⁶ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 21

⁴⁷ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 21

⁴⁸ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 22

Schmitt'e göre parlamentarizmin, liberalizm düşüncesinde kendini bulduğu için demokrasi düşüncesinde yeri yoktur. Modern kitle demokrasisindeki heterojenliğin kavranabilmesi için liberalizm ve demokrasi kavramları birbirlerinden ayrı tutulmalıdır. Demokrasiyi var eden ilkelerden biri eşitlere eşit muamele yapılmasının yanında eşit olmayanlara da eşitsiz davranılması gereğidir. Demokrasi kavramında varlık bulan iki durumdan biri türdeşlik diğeri de öteki ve yabancı olanın yok edilmesi durumudur. Türdeşliğe zarar verecek olan her türden eşitsiz olan bertaraf edilmelidir. Burada demokrasinin siyasi gücü ortaya çıkmaktadır.⁴⁹

Bir devletin egemenliği altında yaşayan halkın bir kısmı, eşitliğin içinde eşitsizliği de barındırmasından ötürü, dışlanıp, haklarından yoksun bırakılabilir ve iktidar olma şansları ellerinden alınır. Fakat bu, demokrasi kavramını ortadan kaldırmaz. Atina demokrasisindeki kölelerin siyasi alanda eşit sayılmamaları buna örnek olarak verilebilir.⁵⁰

Seçme seçilme hakkı demokrasi çatısı altında türdeşlerin var olduğu yerde yalnızca eşit olanlara tanınmaktadır. Liberal düşüncede ise kişi insan olmasından kaynaklı olarak kendiliğinden diğerleriyle eşit sayılır ve seçme seçilme hakkına sahip olur.⁵¹

Schmitt liberalizmin karşısında durarak, evrensel eşitliğin olduğu bir devletin var olmadığını söylemektedir. Demokrasi kavramının hâkim olduğu yerlerde daima öteki yani yabancı olan tanınacaktır. Böyle bir demokraside de tüm insanlar birbirleriyle eşit değildir. Ekonomik, siyasi, dini alanların kendine özgü eşitlik ve eşitsizlikleri vardır. Siyasi alandaki insanlar siyasetle bir şekilde ilişkisi bulunan insanlardır. İnsanları doğuştan itibaren birbirleriyle her konuda eşit olduğunu varsaymak siyasi olandan vazgeçmek demektir.⁵²

Siyasi alanda içinde eşitsizliğin olmadığı düşünülen bir eşitlik halinde, eşitsizlik özü itibarıyla yok olmayacak aksine başka bir alana kayacaktır. Eşitsizliğin söz gelimi ekonomik alana kaymasıyla, ekonomik alan diğer alanların üzerinde bir güç olarak insanların hayatına yansiyacaktır.⁵³

Schmitt, bu konuda Rousseau'nun *Contrata Social* adlı eserine de atıfta bulunmuştur. Ona göre birbirine iki karşıt kavram olan liberalizm ve demokrasinin bütünleşmesiyle oluşan evrensel demokrasi *Contrata Social*'de kendini farklı bir biçimde göstermektedir.

⁴⁹ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 25

⁵⁰ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 26

⁵¹ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 27

⁵² Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 28

⁵³ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 29

Bir yandan devletin var olması özgürce yapılmış bir sözleşmeye bağlıyken, diğer yandan bu var oluş sadece halkın oybirliğine dayandırılarak, hiçbir alanda ayırımın yapılmadığı bir türdeşliğe bağlı kabul edilir. İşte Rousseau'da bu oybirliği kavramı asıl belirleyici olan kavramdır. Ve bu kavram yasaların dahi münazara edilmeden çıkarılmasını öngörür. Böylelikle türdeşliğin boyutu özdeşliğe varmaktadır. Schmitt'e göre oybirliği bu kadar güçlü şekilde kendini gösteriyorsa herhangi bir sözleşmeye zaten ihtiyaç duyulmaz. Zira sözleşme, farklılıklar ve zıtlıkların olduğu bir ortamda geçerli olabilir fakat genel iradenin hüküm sürdüğü bir yerde sözleşmeye ihtiyaç duyulmaz. Bu bakımdan *Contrata Social*'e göre devlet, bir sözleşmeye değil, genel iradeye yani türdeşliğe dayanmaktadır.⁵⁴

Schmitt bireye odaklanmış liberal anlayış ile temelinde politik olan yatan ve homojenlik esasında kimlikleri oluşturmaya gayret eden demokrasi düşüncesi arasında bir karşıtlık olduğunu savunur. Ona göre liberalizm ve demokrasi birbirlerini göz ardı etmektedirler. Buna ek olarak demokrasi ve liberalizm düşüncesinin birleşmesiyle oluşan parlamenter demokrasinin sürdürülebilir bir yönetim biçimi olmadığı kanısındadır.⁵⁵ Liberalizm ve demokrasinin eşitlik anlayışı birbirlerinden farklıdır. Liberalizm her bireyin diğer bireyle eşit olduğunu savunurken demokratik anlayışta halka ait olan ile halkın dışında olanlar arasında ayırım yapma olanağı bulunmaktadır.⁵⁶

Schmitt'in eşitlik anlayışına göre halka ait olanlar eşit haklara sahiplerdir. Politik düzlemde halkın bir parçası olmayanlar ise eşit haklara sahip bulunmayanlardır. Dolayısıyla demokratik yurttaşlar soyut bir insanlık düşüncesine ait oldukları için değil, bir demos'a yani bir halka ait oldukları için eşit haklar elde ederler. Bir insanlık demokrasinden bahsedilemez.⁵⁷

Schmitt'e göre, demokrasinin mücadelesi monarşiyeydi. Monarşi ortadan kalktığındaysa, demokrasi içeriksel kesinliğini kaybetti. Böylece demokrasi tartışmalı bir kavram hâline geldi. Demokrasinin içeriksel kesinliğini kaybetmesiyle de kavram, liberalizm ve sosyalizmle ittifak hâline girdi, hatta birkaç olay ardından demokrasinin tutucu ve gerici olabildiği ispatlandı. Schmitt'e göre tüm bunlar da demokrasinin siyasi bir içeriğinin olmadığını gösteriyordu. Demokrasi yalnızca bir örgütlenme biçimiydi.⁵⁸ Schmitt bütün bunların bir kenara bırakılarak, demokrasinin salt form olarak ne gibi bir

⁵⁴ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 31-32

⁵⁵ Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, 2. Basım, Epos Yayınları, Ankara, 2009. s. 50-51

⁵⁶ Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks...*, s. 51

⁵⁷ Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks...*, s. 52

⁵⁸ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 39

değer taşıdığıının sorulması gerektiğine vurgu yapar. Siyasi alandan alınıp ekonomik alana konularak demokrasiye bir içerik kazandırmaya çalışılarak soru yanıt bulmuş oluyordu.

“Bir demokrasi, kendisinden taviz vermeksizin militarist veya pasifist, mutlakıyetçi veya liberal, merkezîyetçi veya yerinden yönetimci, ilerici veya gerici ve farklı zamanlarda bunlardan herhangi biri olabilir. Ekonomik alana aktarmak sureti ile demokrasiye hiçbir içerik kazandırılmayacağı, bu basit keyfiyet karşısında kendiliğinden anlaşılır.”⁵⁹

Demokrasilerde devlet-halk özdeşliğini gerçekleştirmeye yönelik bir çaba vardır. Yönetenlerle yönetilenlerin, hükmedenlerle hükmedilenlerin özdeşliği, devlet ile oy veren halk arasındaki özdeşlik, devlet-yasa özdeşliği, devlet ile oy veren halk arasındaki özdeşlik, halkın parlamentodaki temsili ile özdeşliği ve nihayet nicel ve nitel arasındaki özdeşlik gibi özdeşlikler buna eklenebilir. “Ancak böylesi özdeşliklerden hiçbiri elle tutulur gerçekler değildir”.⁶⁰ Oy hakkının genişletilmesi, seçim periyotlarının kısaltılması, referandum olanağının sunulması ve genişletilmesi, kısacası doğrudan demokrasi eğilimi ve kurumları olarak tanımlanan, özdeşlik düşüncesinin tahakkümü altında olan her şey mantıken demokratiktir ancak mutlak, doğrudan ve her an var olan bir özdeşliğe asla ulaşamazlar. Eşitlikle özdeşliğin sonuçları arasında daima bir mesafe kalmaktadır. Her şey iradenin nasıl oluşturulacağına bağlıdır. Azınlık halkın gerçek iradesine sahip olabilir yahut halk aldatılmış olabilir. Propaganda ve kamuoyunu manipüle etme tekniklerinin bunun üzerinde kullanıldığı aşikârdır. Modern demokrasinin emeklediği dönemde radikal demokratlar kendilerini halk iradesinin gerçek temsilcileri olarak diğerlerinden ayırt etmek için demokratik radikalizmlerini bir seçim kriteri olarak görmüşlerdir. Schmitt, bunun son derece anti-demokratik bir dışlamayı ve aynı zamanda yeni bir aristokrasiyi doğurduğunu söyler.⁶¹

Schmitt, iradenin oluşumu söz konusu olduğunda kendi kendini lağvetmek, demokrasinin yazgısı gibidir, der. Radikal demokratlar için demokrasi kendine has bir değer taşımaktadır. Radikal demokrat, demokrasinin, kendisinin ortadan kaldırılması için

⁵⁹ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 41

⁶⁰ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 42

⁶¹ Carl Schmitt, *Parlamenter Demokrasinin...*, s. 43

kullanılması tehlikesi ortaya çıkarsa bir karar vermek zorunda kalacaktır; ya çoğunluğa karşı da demokrat kalacaktır ya da demokrat olmaktan vazgeçecektir.⁶²

Schmitt halkın kendi iradesini doğru bir şekilde tanımaya, oluşturmaya ve dile getirmeye eğitim yoluyla sevk edilebileceğini söyler. Bu, eğitmenin kendi iradesini halkınkiyle özdeşleştirilmesi anlamına gelir. Yani öğrencinin isteyeceği şey eğitmen tarafından belirlenecektir. Schmitt'e göre bu eğitim kuramının sonucu diktatörlük olacaktır. Demokrasi, gerçekleştirilmesi gereken hakiki demokrasi tarafından askıya alınmaktadır. Yine de bu teorik olarak demokrasiyi ortadan kaldırmaz. Schmitt'e göre bu, diktatörlüğün demokrasinin zıddı olmadığını göstermektedir. Bir diktatörün hâkim olduğu böylesi bir geçiş sürecinde dahi demokratik özdeşlik hüküm sürebilir ve halk iradesi tek başına belirleyici olabilir.⁶³

Demokrasi, jakoben argümanlar karşısında, yani bir azınlığın halkla özdeşleştirilmesi ve demokrasi kavramının nicelden nitele kesin dönüşümü karşısında teorik açıdan aciz kalmaktadır. Bu durumda, ilgi halk iradesinin oluşturulmasına ve şekillendirilmesine yönelir ve "bütün iktidarlar halktan gelir" şeklindeki inanç, "bütün yönetsel iktidarlar Tanrı'dan gelir" şeklindeki inanca benzer bir anlam kazanır. Schmitt burada, demokrasinin modern parlamentarizm olmadan da var olabileceği gibi parlamentarizmin de demokrasi olmadan var olabileceğini belirtir. Bunun yanında demokrasi ve diktatörlüğün birbirleriyle zıt olmadıklarını söyler.⁶⁴

Schmitt bizi ilgilendiren konunun, parlamentonun iktidar alanının genişletilmesi değil, parlamentarizmin nihai zihinsel temeli olduğunu söyler. Gerçekten de parlamento niçin birçok nesil için gerçekte bir *ultimum sapientiae* yani nihai bir düstur olmuştur. Bütün bir yüzyıl boyunca bu kuruma duyulmuş olan inanç neye dayanmaktadır gibi sorulara yanıt verilmesi gerekmektedir. Schmitt'e göre parlamentonun yüzyıllardır tekrarlanan en eski haklılaştırması sonuca giden en kestirme yol düşüncesinde yatmaktadır. Buna göre:

"Aslında halk, cemaatin bütün üyelerinin köydeki ıhlamur ağacının altında toplanabildikleri ilk zamanlardaki gibi gerçek bir bütünlük içinde karar vermelidir. Ancak günümüzde herkesin aynı anda, aynı yerde bir araya gelmesi pratik sebeplerle mümkün değildir; herkese her ayrıntının sorulması

⁶² Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 44

⁶³ Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 45

⁶⁴ Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 48-49

da imkânsızdır; bu yüzden makul davranıp temsilcilerden oluşan bir komiteden medet umarız; işte parlamento tam da budur. Böylece, meşhur skala oluşur: Parlamento bir halk komitesidir, hükümet de bir parlamento komitesi... Böylelikle parlamentarizm düşüncesi oldukça demokratik bir düşünce gibi görünür.”⁶⁵

Schmitt’e göre bu düşünce sonuca giden en kestirme yolun pratik bakış açısıyla anlaşılamayacaktır. Bunun yanında demokratik fikirlerle bütün eşzamanlılığına ve bağıntılarına rağmen demokratik de değildir. Eğer pratik ve teknik sebeplerle halk yerine temsilcileri karar verebiliyorsa, aynı halk adına tek bir temsilci de karar verebilir. Bu gerekçelendirme de demokratik olmaktan çıkmaksınız anti-parlamentar bir Sezarlığı haklı çıkarabilir.⁶⁶

Schmitt, “temsili sistem” ibaresinde “temsil” sözcüğünün akıl sahibi halkın parlamentoda temsili anlamına geldiğini söyler. Temsili sistem ile parlamentarizmin özdeşleştirilmesi, 19. yüzyıldaki kafa karışıklığının karakteristik bir yansımasıdır. Schmitt’e göre temsil düşüncesinde, henüz tam anlaşılammış derin bir problematik vardır. Temsil esas itibariyle hukuki anlamdaki temsilden ve vekâletten farklı olarak kamusal alana ait bir kavramdır. Temsil eden, temsil edilenin kişisel bir onur sahibi olduğunu varsayar. Mutlak monarşi ile olan mücadelesinde parlamento halkın temsilcisi olarak ortaya çıkmıştır. Halk temsil edilene dönüşünce, kral da kendi değerini ancak halkın temsilcisi haline gelerek koruyabilmiştir. Mutlak monarşi, kendisini var edebildiği yerlerde temsilin mümkün ve makul olduğunu inkâr etmek zorunda kalmış, bu yüzden de parlamentoyu çıkarların temsil edildiği korporatif bir yapıya dönüştürmeye çalışmıştır. Gerçekteyse bütün bir halkın temsilcisi olan parlamento, halkın, dolayısıyla ulusun, tümünü oluşturamadıkları için seçmenlere bağlı değildir. Schmitt 19. yüzyılda kişi kavramının artık tasavvur edilmemeye ve objektif bir hale gelmeye başladığını söyleyerek, böylelikle oy veren yurttaşların toplamının veya çoğunluğunun, halkın veya ulusun üstün total kişiliği ile karıştırılmaya başladığını belirtir. Böylece halkın temsili kadar, temsil kavramının kendisi de anlamını yitirmiştir.⁶⁷

⁶⁵ Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 52

⁶⁶ Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 52

⁶⁷ Carl Schmitt, *Parlamentar Demokrasinin...*, s. 54-55

6. Schmitt'te Egemen Olan

Schmitt *Siyasi İlahiyat* kitabında *Egemenliğin Tanımı* bölümüne “Egemen, olağanüstü hale karar verendir” diyerek başlar. Ona göre böylesi bir durumda egemen olanın verdiği karar tam anlamıyla karardır. Olağanüstü hâl ise hukukun öngörmediği, devletin varlığını tehdit edecek bir durumdur. Böylesi acil bir durumun varlığına ve bu durumun ortadan kaldırılması için ne yapılması gerektiğine karar veren kişi egemendir. Schmitt egemenliğin bu boyutunun ilk olarak Bodin’de ortaya çıktığını söyler.⁶⁸

Gerçekten de Bodin’in üzerinde düşündüğü ve siyasal düşünce arenasına katkı sağladığı kavram egemenliktir. Bodin’e göre egemen diğer iktidarlardan farklı olarak en yüksek emretme gücüne sahip olmandır. Bir yönetici kendisinden başka bir yöneticinin buyruğu altındaysa o egemen olamaz. Bir ülkede yalnız bir egemen vardır. Birden fazla egemen var ise o ülkede devlet düzeni yoktur. Egemenliği kurumlar ve yasalar da dâhil hiçbir şey sınırlandıramaz. Egemenlik mutlaklıdır.⁶⁹

Schmitt olağanüstü hâlin anarşi ve kaostan farklı oluşuna vurgu yapar. Ona göre olağan üstü halde devletin varlığı hukukun üzerine çıkmaktadır. Yani karar kendini normatif bağlardan kurtarıp mutlak hale gelir.⁷⁰ Ayrıca olağanüstü hâlin devlet otoritesini en net biçimde ortaya koyduğunu söyler.⁷¹ Schmitt daha sonra istisnanın öneminden bahseder. Ona göre;

İstisna, normal durumdan daha ilginçtir. Normal olan, hiçbir şeyi kanıtlamaz, istisna her şeyi kanıtlar: Yalnızca kuralı kanıtlamakla kalmaz, kural, yalnızca istisna sayesinde yaşar. İstisnada gerçek hayatın gücü, tekrarlanmaktan katılaştırmış mekanizmanın kabuğunu kırar.

Yirminci yüzyılın başlarında daha önceki düşünceden farklı olarak us faktörünün karar alma olgusunu çözümleyemeyeceği ve açıklayamayacağı düşüncesi gelişmiştir. Karar alma olgusu ve alınan kararın nitelik ve içeriği yalnızca akla dayandırılmaz. Karar alma anı akla dayalı olmayan bir dizi ögenin, hislerin, ruhsal durumun yoğunlaştığı bir ana denk düşmektedir. Karar, us üzerinde temellenmemektedir. Schmitt’e göre alınan kararın ardında ussallık aranmamalı. Zira alınan kararın ardında o kararın kendinden başka bir şey

⁶⁸ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, (çev. A. Emre Zeybekoğlu) 2. Basım, Dost Kitabevi, Ankara 2005, s. 14-15

⁶⁹ Alâeddin Şenel, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, V Yayınları, Ankara 1991, s. 407

⁷⁰ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat...*, s. 19

⁷¹ Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat...*, s. 20

yoktur. Schmitt'e göre egemen olan, ne Tanrı, ne halk ya da millet ne de bir sosyal sınıftır. Egemen olan toplumun içinde bulunduğu durumun istisnai olduğuna karar veren kişi ya da siyasi heyettir.⁷²

Egemenliğin ulusa ya da onun temsilcisi olan parlamentoya ait olması ilkesi ve anayasal güvenceleri bazı koşullarda bir masaldan ibaret olmaktadır. Yahut bu güvenceler önemini ciddi anlamda yitirmektelerdir. Siyasal açıdan bir toplumun yol haritasını çizen, onun geleceğini belirleyen bu istisnai hâllerdir. Ve tabii bu istisnai hâllerin gerçekten de istisnai olduğuna karar veren makamlardır.⁷³

Schmitt Weimar Cumhuriyetinin uyguladığı parlamentarizme eleştirel yaklaşıyordu. Parlamantonun acizliğinden ve hareketsizliğinden yakınıyordu. Parlamento siyasal hayatta merkezi bir rol üstlenemiyordu. Nasyonal Sosyalist hareket böylesi bir istisnai durumda ortaya çıkma imkânı bulacaktı. Schmitte göre egemen olan, istisnai durumlarda büyük önder, karizmatik lider olarak ortaya çıkıyordu. Schmitt istisnai durumlarda ortaya çıkan böylesi önderleri liberalizmin doğal bir sonucu olarak görmekteydi. Bu yüzden de Almanya'da ortaya çıkan Nazilerle birlikte hareket edebilmişti.⁷⁴

⁷²Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi...*, s. 95-96

⁷³ Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi...*, s. 96-97

⁷⁴ Nur Vergin, *Siyasetin Sosyolojisi...*, s. 97

II. BÖLÜM

HANNAH ARENDT'İN GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde Hannah Arendt'in düşüncelerinden yola çıkılarak onun politika anlayışın bahsedilmiştir. İlk olarak Arendt oldukça önem verdiği kamusal alan ve özel alanla ilgili görüşleri verilmiş daha sonra *vita activa* terimini oluşturan emek, iş ve eylem sırasıyla ayrıntılarıyla irdelenmeye çalışılmıştır. Totalitarizmin kaynaklarını emperyalizm ve antisemitizm olarak gören Arendt'in bu düşüncelerine de yer verilmiş ve daha sonra Arendt'in şiddet kavramı hakkındaki düşünceleri ele alınmıştır. Son olarak da Carl Schmitt ve Hannah Arendt'in düşüncelerinin genel bir değerlendirilmesi yapılmıştır.

1. Arendt'te Kamusal Ve Özel Alan

Arendt, Antik Yunan'da özel hayatın kutsal addedildiğini vurgulayıp, kendisine ait yeri olmayan evsiz bir insanın dünya meselelerine katılmadığını söylemektedir. Hane insanların ihtiyaçları doğrultusunda bir arada yaşadıkları yerdir. Bireyin yaşamını sürdürmesi için başkalarının ortaklığı gerekmektedir. Hanenin rızkını erkek sağlarken, kadının görevi de türün devamını sağlamaktır. Böylelikle ki hanedeki doğal topluluk zaruri bir birlikteliğin eseri olmakta ve bu hanedeki tüm etkinliklere de bir zorunluluk hâkim olmaktadır. Arendt burada hane ile polis yaşam alanı arasındaki farka değinir. Hane bir zorunluluk alanı iken polis bir özgürlük alanıdır. Fakat poliste özgür olmanın koşulu da bireyin hanede hâkimiyetinin olmasına bağlıdır.¹

Arendt özgür olmanın koşullarından olan zor ile şiddet kullanmanın Antik Yunan'da yaşayan insanlarca kabul gördüğünden bahseder. “Şiddet, kişinin kendini, özgür bir dünya uğruna yaşamın zorunluluğundan kurtarmak için giriştiği siyaset öncesi bir eylemdir” der. Özgür olmak sağlıklı ve zengin olmaya bağlıydı. Yoksul ve sağlıklı olanlar köle sınıfına girerler ve şiddete maruz kalırlardı.² Arendt, köle ve yöneticisinin ilişkisinden yola çıkarak, hükümet ve iktidar kavramlarının bizim anladığımızdan farklı

¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, (çev. Bahadır Sina Şener), 1. Basım, İletişim Yayınları, İstanbul 1994, s. 49-50

² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 51

olarak, siyaset öncesi olduklarının ve kamu alanında değil de özel alanda var olduklarının düşünülüğünü söylemektedir.³

Polis, hane yaşantısından yalnızca eşit olanları tanıyordu. Hane ise eşitsizliğin merkezinde yer almaktaydı. Özgür olmak başkalarının emri altında olmak ya da kişinin emir veren bir konumda olması demek değildi. Bu sebeptendir ki hane alanında özgürlük yoktu. Hane reisi ancak haneden ayrıлып siyaset alanına girebilecek güce sahip bir birey olması anlamında özgür sayılmaktaydı. Arendt siyaset alanındaki bu eşitlik anlayışının bizim anladığımız tarzdaki eşitlik anlayışından olan farkına vurgu yapar. Buna göre “Antik [siyasal] eşitlik kişinin akranlarıyla bir arada yaşaması, sadece onlarla düşüp kalkması anlamına geliyordu ve bu düşünce doğal olarak bir kent-devletinde her zaman için nüfusun çoğunluğunu oluşturan “eşit olmayanlar”ın varlığını önvarsaymaktaydı”.⁴

Arendt daha sonra Ortaçağ’da da kamu ve özel alan arasında ayırım olduğunu söyler. Ona göre Ortaçağ’daki kamusal alanı dinle eşitlemek biraz zor görünmektedir fakat özel alan ile feodalizmin seküler alanı birbirleriyle tamamen eşit durumdadırlar. Feodalizmde bütün etkinlikler hane alanına aitti ve dolayısıyla feodalizmde bir kamu alanı yoktu.⁵

Arendt kamu alanının iki özelliğine dikkat çeker. Bunlardan ilki kamu alanında gözüken her şeyin herkes tarafından görülebilir ve duyulabilir olmasıdır. Kendimizin ve başkalarının gördüğü her şey gerçekliği oluşturmaktadır. Mahrem yaşamımızda yer alan şeyler özel ve bireysel olmaktan çıkarılıp kamusal alana aktarılamazsa belirsiz, bulanık bir var oluş tarzını devam ettirirler.⁶ “Gördüklerimizi gören, duyduklarımızı duyan birilerinin varlığı kendimiz ile dünyanın gerçekliği hakkında emin olmamızı sağlar”.⁷

Kamu alanında yalnızca görülmeye ve işitilmeye değer şeylerin var olabileceğini belirten Arendt münasebetsiz olan şeylerin yalnızca özel alanda var olabileceğini söyler. Burada aşk örneğini vererek, aşkın kamu alanına çıkarılmasının onun ölümüne yol açtığını söyler. Kamu alanında münasebetsiz olan şeyler olağandışı etkisinden dolayı insanların

³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 52

⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 52

⁵ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 54

⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 74

⁷ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 75

onları yaşam tarzı olarak benimsemelerini sağlayabilirler. Özelin bu şekilde genişlemesi, insan topluluğunun tamamını etkileyen bir hâl alması onu kamu hâline dönüştürmez.⁸

Arendt, kamu alanının ikinci özelliği olarak, kamunun bize ait olan özel yaşantımızın dışındaki, hepimizin içinde olduğu ortak dünyayı ifade ettiğini söyler. Ona göre bu dünya insanların üzerinde yaşadıkları sınırlı bir mekân ya da doğayla bir değildir. Bu dünya insan eseridir ve bu dünya birlikte yaşayan insanların arasında geçen meseleler ve insan elinden çıkma şeylerle ilintilidir. Arendt, bu dünyayı tarif etmek için masa benzetmesini kullanmaktadır. Buna göre şeylerden oluşan dünya, çevresinde oturanların sahiplendiği bir masaya benzer.⁹ Ancak Arendt, artık dünyanın kitle toplumunu bir araya getirme, ayırma ve bağlantılandırma gücünü yitirmesinden yakınmaktadır.¹⁰

Arendt dünyanın insanları bir araya toplayan ve onları ilişkiye sokan bir şeyler topluluğuna dönüşmesini kalıcılık unsuruna bağlar. Dünya üzerinde tüm insanların bir araya gelebildiği bir kamusal alan oluşturulacaksa bu yalnızca bir nesillikine kurulamaz diyen Arendt, kalıcılık unsuruna vurgu yaparak bu kurulumun ölümlü insanların yaşam sürelerini aşması gerektiğini söyler. Şayet ki bu süreç insanın yaşam sürelerini aşan şekilde devam etmezse ne siyaset ne ortak dünya ne de bir kamu alanı mümkün olabilecektir. Arendt, ortak dünya dediğimiz şeyin, doğduğumuzda içine girdiğimiz öldüğümüzde de ardımızda bıraktığımız bir şey olduğunu söyleyerek, onun insanın yaşam süresini hem geçmiş hem de gelecek olarak aştığına işaret eder. Ortak dünya biz gelmeden önce de vardır, bizden sonra da varlığını sürdürmeye devam edecektir. İnsanlar yok olmasını istemedikleri şeyin geleceğe taşınmasını sağlamak için ve başkalarıyla ortak kendi yaşamlarından daha kalıcı şeylere sahip olmayı arzu ettiklerinden bir ortak dünya olan kamu alanına girmişlerdir. Böylelikle insanlar kendilerini diğer insanlara göstermişler ve başkaları onların varlığından haberdar olmuşlardır. Dünya üzerinde hiçbir iz bırakmadan gitmek insanoğlunun arzu ettiği bir şey değildir. Bu yönüyle insanlar köleliğe de iyi gözle bakmamışlardır.¹¹

Arendt, modern çağda kamu alanının yitirilmiş olmasını ölümsüzlüğe duyulan ilginin ortadan kalkmasına bağlar. Günümüzde ölümsüzlük arayışı kibirle birlikte anılmaktadır. Arendt, Antik Yunan'da polislin, Romalılarda da *res publica*'nın ölümlülüğe

⁸ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 76-77

⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 77

¹⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 78

¹¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 81

karşı bir güvence, ölümlülerin kalımlılıklarına ayrılmış mekânlar olma özelliklerine vurgu yapar.¹² Modern çağda ise bireysel kibir gibi yalnızca hisseden kişinin varlığından haberdar olduğu fakat başka kimsenin varlığından ya da yokluğundan haberdar olmadığı ihtiyaçların aciliyeti gerçeklik olgusunu oluşturmaktadır. Oysaki modern öncesinde gerçeklik başkalarının kamusal mevcudiyetine bağlıdır. Kişisel gereksinimler başkalarıyla yakınlık ile paylaşılsalar bile geçici oldukları için kalıcı bir ortak dünya oluşturmaları beklenemez.¹³

Arendt özel/kişisel teriminin yoksunluk anlamına geldiğini söyler. Tamamıyla özel bir yaşam sürdürmek demek, başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten mahrum kalmak demektir. Ayrıca kişi bu şekilde başkalarıyla ortak bir şeyler dünyası vasıtasıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı nesnel ilişkiden ve ölümlülük özelliğine sahip yaşamın kendinden daha kalıcı şeyler başarma olanağından da yoksun kalmaktadır.¹⁴ Başkalarının gözüne görünmeyen özel bir hayat yaşayan insan yok gibidir. Arendt, insanın başkalarıyla kurduğu ilişkiler sayesinde sağladığı gerçeklikten mahrum kalışının modern şartlarda “en uç ve en gayri insani biçimine büründüğü kitlesel yalnızlık görüngüsüne dönüştüğünü” söylemektedir.¹⁵

Arendt, modern çağdaki özel mülkiyet ve servet birikimi eşitliğinin Antik çağda geçerli olmadığına vurgu yapar. Modern çağdan önce özel mülkiyet uygarlıklar için büyük önem taşımaktaydı. Bunun aksine servet ise özel olarak sahip olunsun ya da kamusal olarak dağıtılsın modern çağ öncesinde herhangi bir kutsal anlam ifade etmezdi. Mülkiyet demek bir kimsenin dünyanın herhangi bir alanında bir yeri olması anlamına geliyordu. Böylece kişi kamu alanını oluşturan ailelerden birinin reisi olmakta ve böylelikle siyasi teşekküle ait olmaktaydı. Aile dünya üzerinde sahip olduğu o yer ile öylesine özdeşleşmiştir ki, bir yurttaşın yurttaşlıktan çıkarılması onun “evinin yerle bir edilmesi anlamına gelmektedir”.¹⁶ Bir yabancıнын ya da kölenin serveti mülkiyetin yerini alamazdı. Yoksulluk demek ise aile reisinin dünya üzerinde kendine ait bir yerden mahrum olması ve yurttaşlıktan da mahrum olması demektir.¹⁷

¹² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 82

¹³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 83

¹⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 86

¹⁵ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 87

¹⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 90

¹⁷ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*; s. 90-91

Antik Yunan’da özel alanın önemi bireyin insan sayılmasında kendini bulmaktadır. Kamu alanında kendini göstermek isteyen herkes hanesinde boyun eğdireceği kölelere sahip olmalıdır. Hane efendisi yaşamsal zorunlulukları yerine getiren kölelere sahip olduğu için boş zaman elde etmektedir. Boş zamana sahip olan efendi bu sayede polisın meselelerini konuşabileceği ve varlığını başkalarına gösterebileceği kamu alanına girme fırsatını yakalar.¹⁸ Böylece kişinin servetinin köleleriyle ölçüldüğü açık hâle gelmektedir. “Mülk sahibi olmak kişinin kendi yaşam zorunluluklarına hükmediyor olması ve bu nedenle de potansiyel olarak özgür, kendi yaşamını aşarak herkese ortak olan dünyaya girmek için özgür biri olması demektir.”¹⁹

Arendt, kişinin bir köle gibi kendine ait bir hanesinin olmamasıyla birlikte onun insan olma vasfını da yitirdiğine vurgu yapar. İnsan olmak, yurttaş olmak bir hanenin efendisi olmaktan geçer. Mülkünü siyasi bir yaşam sürdürmek yerine büyütmeyi tercih eden kişi “özgürlüğünü sanki kendi elleriyle kurban etmiş” olur. Zira özgür olmak demek, hane yaşantısından çıkıp kamu alanına girmek demektir. Mülk yalnızca ekonomik işlerin yürütüldüğü ve kişinin bireysel yaşamını sürdürdüğü yerdir.²⁰

2. Vita Activa Terimi

Arendt, *vita activa* terimini, üç temel insani etkinlik olarak nitelendirdiği, emek, iş ve eylem üzerinde temellendirmiştir. Arendt İnsanlık Durumu adlı kitabında özellikle bu üç etkinlik üzerinde durmuştur. “Bunlardan her biri, yeryüzündeki hayatın insana içinde [o şartla] verildiği temel durumlardan birine karşılık geldiği için aslıdırler.”²¹ Arendt’e göre emek hayatın kendine denk gelmekte, iş dünyasallığa, eylem de çoğulluk durumuna denk gelmektedir. Arendt, bu etkinliklerin içinde en çok eylem etkinliği üzerinde yoğunlaşmıştır. Ona göre eylem insanın çoğulluk durumuna denk düşer. Bütün siyasi hayatın koşulunu da bu çoğulluk durumu oluşturmaktadır.²²

Arendt’e göre bu üç etkinlik ile tekabül ettikleri durumlar, insani var oluşun en genel durumu olan, doğum ve ölüm ile doğarlık ve ölümlülükle yakından ilgilidirler. Emek türün hayatını garanti eder. İş ve işin ürünü olan dünya, “ölümlü hayatın beyhudeliğine ve insani zamanın uçarlığına bir kalıcılık ve süreklilik kazandırır”. Eylem de siyasi yapılar

¹⁸ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 93

¹⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 94

²⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 94

²¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 17

²² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 18

kurulmasını sağlar ve bu yapıları muhafaza ederek, hafızanın yani tarihin koşulunu yaratır. Arendt üç etkinliğin köklerinin doğarlıkta bulunduğunu belirtmekle birlikte, bu üçü arasında doğarlıkla en yakın ilişki içinde bulunan etkinliğin eylem olduğunu söyler. “Doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın kendini bu dünyada duyurabilmesi, sadece, yeni doğmuş biri yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneğine sahip olduğu için mümkündür”.²³

Arendt’e göre insanlar, dokundukları her şey hemen var oluşlarının bir koşuluna dönüştüğü için koşullanmış varlıklardır. *Vita activa*’nın sarf edildiği dünya, insanî etkinliklerin ürettiği şeylerden müteşekkildir. Varlıklarını onları var eden insanlara borçlu olan şeyler buna rağmen onları yapan insanları durmadan koşullandırmaktadırlar. İnsani hayata değen her ne varsa insani var oluşun bir koşulu halini alır. Bu yüzden insanlar daima koşullu varlıklardır.²⁴

Vita activa terimi tarihsel olarak siyasi düşünce geleneğimiz kadar eskiye dayanmaktadır. *Vita activa* terimi tarihsel dönemler içinde farklı anlamlar kazanmıştır. Arendt, terimin Aristocu *bios politikos*’un [politik yaşam] ortaçağ felsefesinde standart karşılığı olduğunu söylerken, Augustine’de kamusal-siyasi meselelere hasredilmiş bir hayat olarak *vita negotiosa* şeklinde özgün anlamında bulunduğunu söylemektedir.²⁵ Arendt, antik kent-devletin ortadan kalkmasıyla birlikte *vita activa* teriminin de siyasi anlamını kaybederek, dünya işleriyle her türden meşguliyet tarzını ifade eder hale geldiğini söylemektedir.²⁶

2.1. Emek

“Emek; büyümesi, metabolizması ve mukadder çöküşü, yaşam süreci içerisinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen, hayati zorunluluklara bağlı insan bedeninin biyolojik (yaşam) sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın emek harcama/çalışma durumu hayatın kendisidir”²⁷

Arendt, antik dönemde emek ve iş kavramları üzerinde herhangi bir ayrıma gidilmediğini söyler. Arendt’e göre Antik Yunan’da emeğe karşı bir hor görü vardır. Bu hor görü ise, emeğin zorunlulukları yerine getirme amacıyla ortaya çıkmasından ve

²³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 19

²⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 20

²⁵ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 24

²⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 26

²⁷ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 17

insanların zamanlarını emek harcıyarak geçirdikleri için artlarında bir iz, anıt, hatırlanmaya değecek bir iş bırakamayacak olmalarından ileri gelmektedir. İnsanların emeğe karşı duydukları bu hor görü, polis yaşamının, yurttaşların giderek daha fazla zamanını almasıyla ve yurttaşların siyaset dışında kalan bütün faaliyetlerden ellerini eteklerini çekmeleri konusundaki ısrarlarının artmasıyla birlikte yayıldığı görülmektedir.²⁸

Arendt, Antikite’de emek ve işin sadece köleler uğraştığı için hor görüldüğü görüşünün modern tarihçilerin bir önyargısı olduğunu savunur. Arendt, antiklerin kafasının başka türlü çalıştığını söyler. Antikler, “yaşamı sürdürmek için gerekli ihtiyaçları karşılayan bütün meslekler doğası gereği kölece oldukları için, kölelere sahip olmayı zorunluluk olarak görüyorlardı”.²⁹ Kölelik kurumu bu gerekçelerle savunulmaktaydı. Emek harcamak, zorunluluğun esiri olmak anlamına geliyordu. Bu esaret durumu ise doğrudan insan yaşamının kendisiyle alakalıydı. Yaşam insanın kendisini esir almaktadır. İnsanlar özgür olmak istiyorsa, kendilerini zorunluluğa tabi kılan şeylere egemen olmalıdırlar. Yani insanlar bir köleye sahip olarak, yaşamın zorunluluklarından kurtulmuş olmakta ve özgürlüklerine kavuşmaktadır. Böylece kölelik kurumunun neden haklılaştırıldığı görülmektedir.³⁰

Arendt, Antikite’de emek ile iş arasındaki ayrımın ihmal edilmiş olmasının gayet normal olduğunu savunur. Çünkü antik yaşamda özel hane ile siyasi kamu alanındaki ayrım, köle ile bir yurttaş olan hane reisi arasındaki ayrım, özel yaşamda gizlenilmesi gerekenler ile başkaları tarafından görülecek, duyulacak ve hatırlanacak etkinlikler arasındaki ayrım, arkasında tek bir ölçüt bırakıncaya dek bütün ayrımların üstüne geçmiştir. Ortaya çıkan ölçüt ise harcanan zaman ve mesai miktarının özel alanda mı yoksa kamu alanında mı daha fazla olduğudur.³¹

Modern çağda emeğin yükselişe geçmesinin nedeni üretken oluşundan kaynaklanmaktadır. Modern çağda emek bütün değerleri olarak yüceltilmiş ve *animal laborans* gelenekte *animal rationale*’ye kadar yükseltilmiştir. Modern çağda ‘*animal laborans*’ ile ‘*homo faber*’ yani “bedenimizin emeği ile elimizin işi” arasında belli bir ayrım ortaya koyan bir teori geliştirilememiştir. Onun yerine ilk olarak üretici olan ve olmayan emek arasında, daha sonra vasıflı ve vasıfsız iş arasında ayrım yapılmıştır, son

²⁸ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 116

²⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 119

³⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 119

³¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 120

olarak da bütün etkinlikler kol ve kafa emeği şeklinde ikiye ayrılmıştır. Arendt, bu üçü arasında en önemli olanın üretici olan ve olmayan emek arasındaki ayrım olduğunu söyler. Zira Adam Smith ve Karl Marx da bütün savlarını bu ayrım üzerinde temellendirmişlerdir.³² Modern çağın üzerinde hemfikir olduğu düşünce kendini, Marx'ta insanın bir Tanrı değil, emek tarafından yaratılmış olmasında ve insanı hayvandan ayıran şeyin akıl değil emek olmasında bulmaktadır.³³

Marx, üretken olmayan emeği bir tür asalak, yoldan çıkmış emek olarak değerlendirmekteydi. Modern kamuoyu da bu düşünceyi paylaşmaktaydı. Bu üretken olmayan emek ise antik emeğe karşılık gelmektedir. Antik dönemdeki emekçi arkasında efendisinin özgürlüğü dışında herhangi bir şey bırakmamıştır.³⁴

Modern çağ düşünürleri ve özelde de Marx, emeği ve zorunluluğu tümüyle ortadan kaldırmak için 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 kapıldılar”.³⁵ Marx'a göre emekçi sınıfların kurtarılması yerine insan emekten kurtarılmalıdır. Emek ortadan kaldırılırsa, özgürlük alanı zorunluluk alanının yerini alacaktır.³⁶ Marx, özel veya kamusal alanda bulunmasından bağımsız olarak, ürünlerinin yarar ve kalıcılığına bakılmaksızın, emek etkinliğinin kendine özgü bir üretkenliği olduğunu keşfetmiştir. Bu üretkenlikse kendini insani güçte bulmaktadır. Üretkenliğin sebebi emeğin kendisi değil, insanın kendi geçim ve yaşam alanlarını üretmekle bitmeyen enerjisinin yeniden üretimi, yani insanın “emek gücü”nün sağladığı artıktır.³⁷

Arendt, emeğin modern dönemde keşfedilen üretkenliğinin gerçek anlamını, Marx'ın üretkenliği doğurganlıkla eşitlediği çalışmalarında bulduğunu söyler. Ona göre Marx'ın bütün teorisi, çalışmak ile doğurganlığı, aynı verimlilikte iki yaşam süreci tarzı olarak alması üzerine kuruludur. Marx'a göre emek “kişinin kendi yaşamını yeniden üretmesi” anlamına gelir. Doğurganlık ise “türün bekasını sağlayan yabancı bir yaşamın üretilmesi”dir.³⁸

³² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 121

³³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 122

³⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 123

³⁵ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 123-124

³⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 146

³⁷ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 124

³⁸ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 148

“Doğurganlık yaşamın kuvvetidir. Canlı organizma kendi yeniden üretimini sağladıktan sonra tükenmez, onun artığı potansiyel çoklaştırıcılığında yatar. Emek gücünü doğanın kendisi gibi bir artık yaratma yeteneğine sahip yaşama gücünü insana özgü tarzı olarak keşfetmiştir”³⁹

Arendt kölelik durumu ile haneye hapsedilmiş olmanın modern çağdan önce bütün emekçilerin toplumsal durumunu oluşturmasının temelinde, insanlık durumunun kendisinin yattığını söyler. Bireyin varlığının özü demek olan yaşam, boşunaliğe karşı bir “tiksinti” duyduğu için insan üzerinde bir yük hâlini alır. Biyolojik yaşamın insan ömrünü tüketen yükünden sadece hizmetkârlar aracılığı ile kurtulmak mümkündür. Antik kölelerin asıl işlevi de üretmek değil, hanede tüketilenlerin yükünü taşımaktır.⁴⁰ Köleler yurttaşların yaşam yüklerini sırtlandıklarında özgürlüklerinden vazgeçmiş oluyorlardı. Özgür olabilmek için zorunluluktan kurtulmak ve gerçek yaşamın yerine vekâleten bir yaşamın ikame edilmesi gerekmektedir.⁴¹ Ayrıca kişi zorunluluğa tabi olduğunun farkında olmazsa özgür de olamaz. Çünkü birey özgürlüğünü ancak kendini zorunluluk durumundan kurtarmak için giriştiği teşebbüsler sonunda kazanabilecektir.⁴²

“Emek araçlarımızda ortaya çıkan devasa yeniliklerin –*homo faber*’in, *animal laborans*’ın hizmetine koştuğu, *animal laborans*’ı esaretinden özgürleştirmek istediğinde eylem adamının efendilik ve zorbalık edeceği, insandan ayrı konuşan alet– yaşamsal emeğin iki yanını; hayat gâilesiyle ilgili mesaiyi ve hayata getirmenin acısını çok daha kolay ve acısız kıldığı doğrudur”.⁴³

Ancak Arendt’e göre bu gelişme emeğin cebri niteliğini ya da insan yaşamının zorunlu ve ihtiyaca tabi olma niteliğini ortadan kaldırmamıştır. Arendt, sanayi devriminin meydana getirdiği değişimlere dikkat çeker ve atom devriminin dünya üzerinde yaratacağı daha büyük değişimlerin de ortaya çıkacağını söyler. Ancak ona göre bu devrimlerin hiçbiri yeryüzündeki insan yaşamının temel durumunu değiştiremeyecektir.⁴⁴

İşin ürünleri neredeyse emeğin yerini alacak şekilde insanın kuvvetini perçinlemiştir. Bu araçların kullanımıyla birlikte, mesaide azalma olmuş ve boş zaman ortaya çıkmıştır.

³⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 151

⁴⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 165

⁴¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 166

⁴² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 168

⁴³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 168

⁴⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 168

Bu boş zaman Marx'ın öngördüğü özgür zamana denk düşmektedir. Yine bu araçlar *animal laborans*'ın doğal üretkenliğini artırmış ve bir tüketim malları bolluğu yaratmıştır. Yine de emeği kolaylaştıran gereçler, asla bir hizmetçinin yerini alamayacaktır. Çalışmayı gerektiren yaşam süreci sonu olmayan bir etkinliktir. Bu etkinliğe denk koşulabilecek biricik araç da hizmet ettiği canlı organizma kadar canlı ve etkin olan bir varlık yani *instrumentum vocale*'dir. Haneye ait araçların kölelerin yerini alması mümkün değildir.⁴⁵ Ayrıca işin ürünleri her ne kadar insanın mesaisini azaltsa da bunlar insan hayatının tabii olduğu zorunluluk durumunu değiştiremezler. “Aletler ve araçlar, çekilen acıyı ve harcanan mesaiyi hafifletir ve böylelikle çalışmada içkin olarak bulunan yakıcı zorunluluğun hallerini değiştirirler, ama zorunluluğun kendisini değiştiremezler”.⁴⁶

Arendt, içinde yaşadığımız topluma tüketim toplumu denmesinin bir emekçiler toplumunda yaşadığımızı söylemenin başka bir biçimi olduğunu söyler. Zira Arendt'in daha önceden de belirttiği gibi, emek ile tüketim yaşam zorunluluğunun insana dayattığı aynı sürecin iki evresini oluşturmaktadır.⁴⁷

Arendt, modern çağda emeğin kurtuluşunun, insanlar için bir özgürlük çağının başlayacağı anlamına gelmediğini söyler. Dahası böylelikle ilk kez bütün insanlık zorunluluğun boyunduruğu altına girebilecektir. Bu durumu, bir devrimin çalışan sınıfların kurtuluşunu değil de insanın doğrudan çalışma zorunluluğundan kurtulmasını amaçlaması gerektiğini vurgulayan Marx da açık ve seçik bir biçimde görmüştür. Arendt'e göre Marx'ın öğretisindeki, insanın çalışma zorunluluğundan kurtulması durumu bir ütopyadır. Emekten kurtulmak demek, zorunluluktan kurtulmak demektir. Sonuç olarak ise tüketimden yani insanî yaşam durumunu oluşturan doğal metabolizmadan da kurtulma durumu ortaya çıkmaktadır.⁴⁸

Arendt'e göre, Marx'ın özgür zamanın, nihayetinde insanları zorunluluktan kurtaracağı ve *animal laborans*'ı üretken kılacağı umudu, emek gücünün de başka herhangi bir enerji gibi asla kaybolmayacağını, dolayısıyla yaşamın angaryaları içinde harcanıp tüketilmediğinde otomatik olarak, “daha ulvi” başka etkinliklere yol açacağı inancı modern çağda karşılığını bulamamıştır. Zira “*animal laborans*'ın artık zamanı tüketim dışında başka bir şeyle geçmemektedir ve artık zamanı çoğaldıkça açgözlülüğü de

⁴⁵ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 170

⁴⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 173

⁴⁷ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 175

⁴⁸ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 180

artmakta, iştahı bilenmektedir”. *Animal laborans* kendisini emekten kurtaramamış ve tüketim zorunluluklarla sınırlı olmaktan çıkıp, yaşamın zarurî olmayan yanları üzerinde de yoğunlaşmıştır. Yani *animal laborans* yalnızca zorunluluklar dâhilinde tüketmemekte, keyfiyete dayalı bir tüketime de yönelmektedir. Böylece dünyadaki her şey birer tüketim nesnesine dönüşmekte ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmaktadır.⁴⁹

Arendt meselenin daha rahatsız edici boyutunu, modern dünyanın zorunluluk karşısındaki zaferini, *animal laborans*'ın kamu alanını işgaline izin verilmesi sayesinde elde etmiş olmasında bulmaktadır. Ancak Arendt'e göre *animal laborans*'ın tasarrufunda bulunduğu sürece gerçek bir kamu alanından söz edilemez. Arendt'in deyişiyle, “sadece özel etkinlikler açıkta sergilenmiş, teşhir edilmiş olur. Sonu, hüsn-ü tabirle kitle kültürü denen şeydir”.⁵⁰

Arendt, emekçinin de yaşarken başkalarıyla bir arada bulunduğunu fakat bu bir arada bulunma durumunun çoğulluk durumuyla ilgisi olmadığını söyler. “Bu bir aradalıkta, canlı organizmalar olarak bulduklarından, temelden birbirlerine benzeyen türdeşlerden oluşma bir çokluk halinde vardılar.” Arendt, insanların sanki tek bir kişiymişçesine birlikte çalışmalarının çalışmanın doğasında var olduğunu söyler. Ona göre emekçilerin oluşturduğu bu kolektif doğa, bireysellik ve kimliğe dair farkındalığın fiilen yitirilmesine neden olur.⁵¹ “Emekten türeyen bütün değerler tamamıyla toplumsaldır ve özünde birlikte yiyip içmekten alınan hazdan farklı değildir. İnsan bedeninin doğal metabolizmasından doğan etkinliklerden zuhur eden bu toplumsallık eşitliğe değil aynılığa dayanır”.⁵²

2.2. İş

Arendt'in *vita activa* teriminde yerini alan emekten sonra açıklamaya giriştiği ikinci etkinlik iştir. Arendt işi şu şekilde tanımlar, “İş; insani varoluşun, türün sürekli yinelenen gelen hayat döngüsüne katılmamış, ölümlülüğü bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir”.⁵³

İnsan eseri dünyanın süreselliği mutlak değildir. İnsanlar onu tüketmese bile kullanırlar ve yaşam süreci dediğimiz şey onu da kuşatır. Dünyadaki şeyleri kullanmazsak, onların kaderi çürümek olacaktır.

⁴⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 183

⁵⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 183

⁵¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 292

⁵² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 293

⁵³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 17

“İnsanî dünyadan çıkartılıp bir tarafa atılan bir sandalye yeniden bir tahta parçası hâline gelecek ve bu tahta parçası da çürüyerek, belli bir amaçla işlenecek bir hammadde olarak kesilmezden önce ağacın doğduğu toprağa geri dönecektir”.⁵⁴

Arendt, kullanım ile tüketim arasında ortak bir yan olduğunu söyler. Ona göre iş sonucunda üretilen kullanım nesnelere onu kullanan organizma tarafından yıpratılmaktadır. Arendt burada iş sonucu üretilen kullanım nesnelere süreselliğine dikkat çeker. Gerçekten de işin ürünleri onları üreten ve kullanan insanların istek ve ihtiyaçlarına belli bir süre karşı durmalarını, direnmelerini ve dayanmalarını sağlar. İşte bu dayanma gücünü sağlayan şey tüketim nesnelere süresellik özelliğinden kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda şeyler dünyasının bu bakımdan ele alındığında insanî yaşama bir istikrar kazandırmak gibi bir işlevleri vardır. Arendt, kullanımın yavaşlatılmış bir tüketim süreci olduğunu vurguladıktan sonra ayakkabı örneğini verir. Gerçekten de bir iş ürünü olan ayakkabı giyilmediği takdirde hiçbir şekilde bozulmayacak üretildiği günkü gibi varlığını aynı şekilde sürdürmeye devam edecektir.⁵⁵

Arendt, *homo faber*'in üretim yaparken doğada var olan şeyleri ihlal ve şiddet yoluyla tahrip ettiğini söyler. *Animal laborans* bütün canlı varlıkların efendisi ve Tanrısı olabilir ama yeryüzünün ve doğanın hizmetkârı olarak kalmaya devam edecektir. *Homo faber* ise bütün yeryüzünün efendisi ve Tanrısı olarak davranır. *Homo faber*'in üretkenliği Yaratıcı-Tanrı imgesinde kendini bulur. Ne var ki Tanrı hiç yoktan yaratırken insan yaratma sürecinde doğada bulduğu cevherden yararlanır. Yani insanın üretkenliği Tanrının yarattığı doğanın bir kısmını tahrip ettikten sonra ortaya çıkmaktadır.⁵⁶

Tüketim nesnesi üretirken elini kullanan *homo faber*, imalat işini yaparken, ortaya çıkacak olan ürünü bir modelin yönlendiriciliğine göre yapar. Model akıl gözüyle görülen bir imge ya da iş sırasında imgenin deneysel olarak maddileştirildiği bir taslak olabilir. *Animal laborans*'ın çalışma sürecini yaşam süreciyle ilgili aciliyetler öncelerken *homo faber*'in çalışma süreciniyse söz konusu model öncelemektedir. Arendt, burada yatak örneğini verir. Aklımızda bir yatak fikri olmadan bir yatak üretmeyiz. Ancak bu imge yahut model imalatın sona ermesiyle ortadan kalkmaz aksine varlığını sürdürmeye devam

⁵⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 188

⁵⁵ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 189-190

⁵⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 192

eder. İşte bu özellik, imalatın *vita activa*'nın hiyerarşisi içerisinde oynadığı rol açısından büyük önem taşımaktadır.⁵⁷

“Model ve imgedeki bu kalımlılık vasfının [yani], varlığa getirmeyi sürdürdüğü bütün mümkün kullanım nesnelerinde varlığını sürdürme vasfının, Platon'un ebedi fikirler kuramı üzerinde etkisi büyüktür”. Platon'un felsefi bir bağlam kazandırdığı ve onun öğretisine esin kaynağı olan *idea* ya da *eidās* (“şekil” ya da “biçim”) kelimesi, *poiesis* [yapmak] ya da imalat esnasında yaşanan deneyimlere dayanmaktaydı.⁵⁸

Yapım sürecinde imal edilen şey iki anlamda bir amaç ürünüdür. İlk olarak üretim süreci onda bir amaca varır. Yani süreç ürünle birlikte son bulur. Üretim bu amaca varmak için tek yoldur. Emekteki amaç ise sürecin amacını belirleyen nihaî ürün değil emek gücünün tüketilmesidir. İmalat sürecinde amacın varlığı kuşkuya yer bırakmayacak şekilde kesindir. Sürecin sonunda belli bir ömrü olan yeni bir şey insan eseri dünyaya katılmaktadır.⁵⁹ “İmalatın nişanesi, kesin bir başlangıç ile kesin ve öngörülebilir bir amacın bulunmasındadır; onu bütün diğer insani etkinliklerden ayırt eden yalnızca bu özelliğidir.” Bedensel yaşamın sürecinin dairesel hareketine kapılmış olan emeğin başlangıcı ya da sonu/amacı yoktur. “İnsan elinin ürünü olan her şey [yine] insan elince yok edilebilir ve yaşam sürecinde hiçbir kullanım nesnesine duyulan gereksinme, onu yapanın yaşatamayacağı ve yok edemeyeceği kadar yakıcı değildir”. *Homo faber* kendini efendi ilân ettiği için değil, gerçekten de ürettiği şeylerin efendisi olduğu için bir Tanrı ve efendidir. *Homo faber*'in üretmedeki özgürlüğü, ürünün nihaî şekline yani ürünün imgesine/modeline sahip olmasından ileri gelmektedir.⁶⁰

Dünyasız ve sürü şeklinde bir yaşamı olduğundan dolayı kendine ait bir kamusal alan oluşturmaktan aciz *animal laborans*'tan farklı olarak *homo faber* siyasi alan olmamakla birlikte, kendine ait bir kamu alanı oluşturmayı başarmıştır. *Homo faber*'in kamu alanı el ürünlerini sergileyebileceği ve böylelikle itibar görebileceği mübadele piyasasıdır. Dünyayı inşa eden ve şeyleri imal eden *homo faber* yalnızca ürünlerini takas ederek başkalarıyla iletişim kurabilmektedir. Arendt, *homo faber*'in ürünlerini tamamen bir yalıtılmışlık içinde ürettiğini söyler. Başkalarından yalıtılmışlık hâli üretilecek olan şeyin zihinde canlandırılan imgesi olan “idea”yla baş başa kalmaktan ibaret her efendilik için

⁵⁷ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 194

⁵⁸ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 195

⁵⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 196

⁶⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 197

zaruri bir yaşam koşuludur. Bu efendilik türü siyasi tahakküm biçimleriyle karıştırılmamalıdır. Zira bunda insanlar üzerinde değil imal edilecek olan şeylerin ve malzemelerin üzerinde bir efendilik bağı kurulmaktadır. Efendi, yalnızca işini bitirdiği andan itibaren içinde bulunduğu yalıtılmışlıktan çıkabilmektedir. Ortaçağda ise işçinin yalıtılmış durumu onun kamunun aydınlığına teslim olmasıyla birlikte ortadan kalkmıştır. Ortaçağ Pazar yerlerine gelenlerin temaşa etmek, yargıda bulunmak ve hayranlık duymakla yetinmeyip, zanaatkâra ortak olmak ve iş sürecine eşit bir şekilde katılmak istemeleriyle birlikte toplumsal alan ortaya çıkmıştır.⁶¹

İnsanlar mübadele piyasasında kişiler olarak değil, ürünlerin üreticileri olarak bulunurlar. Sergiledikleri ise kendileri ya da bilgi ve becerileri değil yalnızca ürünleridir. “İmalatçıyı pazara götüren dürtü, insanlara değil ürünlere duyduğu istektir ve bu piyasayı bir arada tutan ve var eden taraflardan her birinin yalıtık halde elde edindiği mübadele gücünün bir terkididir”.⁶²

Arendt’e göre tarihi bakımdan bakıldığında en son kamu alanı, *homo faber*’in ürünlerini teşhir ettiği mübadele piyasası olmuştur. “Aleni üretim ile üretimden duyulan gururun yerine “aleni tüketim” ile beraber nafieliği geçiren emeğin ve emek toplumunun çıkışıyla birlikte bu kamu alanı da nihayete ermiştir. Yani emeğin yüceltilmesi kamu alanının sonunu getirmiştir.”⁶³

Arendt, kapitalizme hâlen *homo faber*’in kıstaslarının hâkim olduğunu söyler. *Homo faber* yalıtılmışlıktan çıktıktan sonra bir tüccar gibi görünür ve mübadele piyasasını da bir tüccar olarak başlatır. Yalıtılmışlık durumundaki zanaatkârlıktan mübadele piyasası için üretimde bulunmaya giden süreçte nihai ürün bir ölçüde niteliğini değiştirmiştir. İmal edilen şeyin dünya üzerinde var olup olmayacağını, dünyada ayrı bir kendilik olarak kalıp kalmayacağını belirleyen süresellik, artık, üretilen şeyi kullanmaya uygun değil de daha ziyade o ürünü ileri bir tarihte mübadele edilmek üzere “depolanmaya” uygun kılmasıyla en üst ölçüt olarak ortaya çıkmaktadır.⁶⁴

Emek yahut iş ürünü, tüketim malı ya da kullanım nesnesi olan her şey, ancak her şeyin her şeyle takas edilebildiği mübadele piyasasında “değerler” hâline gelebilir. Bu değer, şeylerin kamu alanında metalar olarak gördüğü rağbet ve itibarla aynı doğrultudadır.

⁶¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 219-220

⁶² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 287

⁶³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 221

⁶⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 222

Bir nesneye değer veren şey, emek, iş, sermaye, kâr ya da malzeme değil, yalnızca o nesnenin rağbet ve talep gördüğü ya da es geçildiği kamu alanıdır. Bir şey kendi özelliği/gizliliği içindeyken değil, kamu alanına girdiği takdirde değer kazanmaktadır.⁶⁵ “Değer asla özgül bir insanî etkinliğin ürünü değildir; [değer] ürünler toplumunun fertleri arasındaki mübadelede vuku bulan her değişimin içine dâhil edildiklerinde ortaya çıkar”. Arendt burada Marx’ın kimsenin “yalıtık bir haldeyken değer üretmediği” sözüne atıf yapar. Şeyler, fikirler ya da ahlaki idealler “sadece toplumsal ilişkiler içinde değer haline gelirler”.⁶⁶

Arendt, insanın imal ettiği ürünleri kendisinden daha değerli olarak gören *homo faber*’in ve yaşamını bütün malların en yücesi olarak gören *animal laborans*’ın siyaset dışı olduklarını söyler. Kamusal etkinlikleri, *homo faber* dünyayı daha yararlı ve daha güzel, *animal laborans* da yaşamı daha uzun ve daha kolay kılmak gibi birtakım ulvî amaçlara göre taşıdıkları yararlılık ölçüsünde değerlendirecektir. Arendt burada ekleme yaparak bu durumda bile kamu alanının tümünden gözden çıkartılamayacağını söyler.⁶⁷ İşçiliğin siyaset dışı olduğunu fakat siyaset karşıtı olmadığını söyleyen Arendt’e göre emek siyaset karşıtıdır. “Zira insan bu etkinlik içinde ne dünyayla ne de başka insanlarla birlikte, yaşamını sürdürmek gibi çıplak bir zorunluluk karşısında bedeniyle yalnız ve baş başadır”⁶⁸

2. 3. Eylem

Arendt, şeylerin ya da maddenin aracılığı olmadan doğrudan insanlar arasında kurulabilen tek etkinliğin eylem olduğunu söyler. Eylem etkinliği insanların çoğulluk durumuyla var olmaktadır. Aynı zamanda bütün siyasi hayatın koşulunu bu çoğulluk durumu oluşturmaktadır. Çoğulluk durumu siyasi hayat açısından *conditio sine qua non* yani olmazsa olmazdır. Öyle ki Romalıların dilindeki “yaşamak” ve “insanlar arasında olmak” (*inter homines esse*) ile “ölmek” ve “insanlar arasında olmaktan çıkmak” (*inter homines esse desinere*) sözcükleri eş anlamlı olarak kullanılmaktaydı.⁶⁹ “Eylem, siyasi yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla, belleğin, yani tarihin koşulunu

⁶⁵ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 223

⁶⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 224

⁶⁷ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 285

⁶⁸ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 291

⁶⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 18

yaratır”. Eylemin yanı sıra emek ve işin de kökleri doğarlıktadır. Fakat bu üçü arasında doğarlıkla en yakın ilişki içinde olan eylem etkinliğidir.⁷⁰

İnsan etkin olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşam, köklerini insanlar ve insan yapısı şeyler dünyasından alır. Şeyler ve insanlar, bireyin bütün etkinlikleri için bir çevre oluştururlar. Ancak bu çevrenin de içine doğduğumuz dünyanın da, üretilmiş şeylerde olduğu gibi onu üreten, toprağın ıslah edilmesinde olduğu gibi onu işleyen ve siyasi teşekkülde olduğu gibi onu kurumsallaştıran insan etkinliği olmadan olmaları mümkün olamazdı. “Hiçbir insan hayatı, hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin hayatı da dâhil, başka insanların bulunuşuna doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan var olamaz”.⁷¹ Bütün insani etkinliklerin koşulu insanların bir arada yaşama durumunda, yani çoğulluk durumunda kendini bulmaktadır. Emek ve iş etkinliğini bir kenara bırakırsak, başka bir insanın varlığı olmadan hayali bile mümkün olmayan yegâne etkinlik eylem etkinliğidir. *Animal laborans*’ın emek etkinliği başkalarının bulunuşunu gerektirmez. Sadece kendisinin yaşayacağı bir dünyayı kurmak için çalışan, üreten, imar eden insan, onu insan kılan niteliğini kaybetmiş, tanrılaşmıştır. Bir tanrı yahut bir hayvan eyleme yeteneğine sahip değildir. “Tamamıyla başkalarının şaşmaz bulunuşuna bağımlı olan sadece eylemdir”.⁷²

Arendt, insanların çalışmadan yaşayabileceklerini, başkalarını kendileri için çalışmaya zorlayabileceklerini ve hiçbir şeye katkısı olmadan dünyadaki şeylerden yararlanabileceğini ancak insan olmanın koşulunun konuşma ve eylem zorunluluğuna bağlı bulunduğunu söyler. “Konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen, yaşarken ölmek demektir”. Kişi artık hayatını insanların arasında sürdürmediği için insanî yaşam da bitmiş demektir.⁷³

Arendt’e göre eylemin ve konuşmanın temel koşulu olan çoğulluğun, eşitlik ve farklılık gibi ikili bir özelliği bulunmaktadır. Herkes insan olması bakımından birbiriyle eşittir fakat bireyler oldukları kişi bakımından bir diğerinden farklıdırlar. İnsanların birbirlerinden farklı olmadıkları bir dünyada konuşmak ya da eylemde bulunmak gereksiz olurdu. Arendt, insanların eşit olmadığı takdirde ne birbirlerini ve kendilerinden öncekilerini anlayabileceklerini, ne de geleceği planlayabileceklerini ve kendilerinden

⁷⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 19

⁷¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 39

⁷² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 40

⁷³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 241

sonra gelecek olanların ihtiyaçlarını öngörebileceklerini söyler.⁷⁴ Arendt insanî farklılık ile ötekiliğin aynı anlamda olmadıklarını söyler. Ötekilik çoğulluğun önemli bir veçhesini oluşturur fakat ötekilik dediğimiz kavram en soyut haliyle yalnızca inorganik nesnelere çokluğunda bulunur.

“İnsanın, olan her şeyle paylaştığı ötekilik ile sadece canlı olan şeylerle paylaştığı farklılık, onu benzersiz kılar ve bu benzersiz varlıkların çoğulluğu paradoksal olarak insanî çoğulluğu oluşturur. Konuşma ile eylem, bu benzersiz farklılığı ortaya serer. Bu yolla insanlar basitçe farklı olmak yerine farklılıklarını açık seçik hale getirirler; insanların birbirlerinin karşısına salt fiziksel nesnelere olarak değil ama insan sıfatıyla çıkma halleridir bunlar”.⁷⁵

Arendt, bireylerin kendilerini insanî dünyaya söz ve edimle soktuğunu söyler. “Bu dâhil oluş ikinci bir doğuş gibidir”. İnsanî dünyada bu şekilde var olmak, emek harcamadaki gibi zorunluluğun dayattığı mecburiyetten yahut da işte olduğu gibi faydadan doğmamaktadır. Arendt, eyleminin, inisiyatif almak, başlamak, önyak olmak, bir şeyleri harekete geçirmek anlamına geldiğini söyler. “İnsanlar *initium* olduklarından, doğmak suretiyle yeni gelenler ve başlayanlar olduklarından, inisiyatif sahibidirler ve eyleme atılırlar”.⁷⁶

İnsanın eyleyebilir bir varlık olması, ondan beklenmedik olanın beklenebilir olması, sonsuz olasılıklardan herhangi birini gerçekleştirebilir olması anlamına gelir. Böyle bir şey her insanın benzersiz olmasından kaynaklanmaktadır. Her doğum olayında benzersiz biri dünyaya gelmektedir. Eylem, başlangıç anlamında kullanıldığında, doğmak gerçeğinde karşılık buluyorsa, böylece insanî doğarlık durumu da somutlanmış olmaktadır. Arendt burada, konuşmanın da farklılık olgusuna denk düştüğünü söyler. Konuşmak “insanın çoğulluk durumunun, yani eşitler arasındaki farklı ve emsalsiz yaşamının fiilleşmesidir”.⁷⁷

Arendt, eylem ile sözün yakın ilişkisinden de bahseder. İnsanın dünyaya gelerek ilksel ve ona özgü bir eylemi gerçekleştirmiştir. Aynı zamanda eylem yeni gelene sorulan “kimsin sen” sorusuna da bir yanıt içermelidir. Eylemde bulunan kişinin açığa çıkması için konuşmaya ihtiyacı vardır. “Konuşmasız eylem, ortada bir eyleyen kalmayacağı için artık

⁷⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 240

⁷⁵ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 241

⁷⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 242

⁷⁷ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 243

eylem değildir ve eyleyen yani fail, eğer aynı anda sözler de sarf ediyorsa var olabilir”.⁷⁸ İnsanlar eylemde bulunarak ve konuşarak kim olduklarını gösterir, benzeri olmayan kişisel kimliklerini ortaya koyarlar, böylelikle de insanî dünyada yer alma hakkına sahip olurlar. İnsanın ne olduğu değil kim olduğu önemlidir. “Kişinin ne olduğunun aksine kim olduğundaki bu dışa vurucu yan, söylediği ve yaptığı her şeyde zımmen yer alır”. Konuşma ve eylemin ifşa edici tarafı bulunmaktadır. Çoğulluk durumunda kişinin kim olduğu açığa çıkmaktadır. Ancak kişinin kim olduğunu suskunluğuyla ve edilgenlik haliyle gizlemesi de mümkündür.⁷⁹ “Eylemde faili[ni] açığa vurmak gibi içkin bir eğilim bulunduğundan eylemin, tam anlamıyla bir tezahür olması için bir zamanlar görkem dediğimiz ve sadece kamu alanında mümkün olabilen aydınlatıcı ışığa ihtiyaç vardır.”⁸⁰

Arendt, tezahür sahası kavramından da bahsetmektedir. Ona göre tezahür sahası insanların birlikte konuştukları ve eyledikleri her yerde ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu özelliği bakımından, tezahür sahasının, kamu alanının örgütlenmesini mümkün kılan çeşitli biçimleri de öncelediğini söyler.⁸¹

“Eylem ve konuşmanın sergilendiği bu sahne olmasaydı insan eseri dünya nihai varoluş nedenini yitirirdi. İnsanların hakkında konuşmadığı, onlara barınak olmayan dünya, insan elinden çıkma bir dünya değil, yalıtık durumdaki her bireyin bir nesne daha katmakta özgür olduğu ilgisiz şeyler yığını olurdu”.⁸²

Arendt, birilerinin kim olduğunu anlatmaya çalıştığımızda, sözcüklerin bizi ayarttığını ve o kişilerin benzerleriyle paylaştığı niteliklere bakarak ne olduğunu anlatmaya çalıştığımızı söyler. İnsanın ne olduğu ile ilgili tanımlamalar, onun diğer yaşayan varlıklarla paylaştığı özellikleri ele almaktadır. Ne var ki insanın özel farklılığı onun “kim” olduğunun belirlenmesiyle ortaya çıkacaktır. “Bu, eylemi ve sonuçta insanların bir aradalıklarını ve karşılıklı etkileşimlerini hırpalayan pek çok hüsrandan biridir”.⁸³ İfşacılık vasfını taşımadığı takdirde eylem ile konuşma bütün insanî önemini yitirebilecektir.⁸⁴

⁷⁸ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 244

⁷⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 245

⁸⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 246

⁸¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 273

⁸² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 279

⁸³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 249

⁸⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 250

Arendt, eylem ve konuşmanın birlikte, her yeni doğan insanın benzeri olmayan yaşam hikâyesi olarak ortaya çıkan, temasa geçtiği herkesin yaşam hikâyesini benzersiz biçimde etkileyen yeni bir süreci başlattıklarını söyler. Arendt, imalatın elle tutulur şeyler üretmesi gibi eylemin de hikâyeler ürettiğini söyler. İnsanlar kendilerini eylem ve konuşma aracılığıyla insanî dünyaya dâhil ederler ancak kimse kendi yaşam öyküsünün üreticisi ya da yazarı değildir, der Arendt. Hikâyeler, eylem ve konuşmanın neticeleri olarak bir faile işaret ederler ancak bu fail kendi hikâyesinin yazarı değildir.⁸⁵

“Hikâyenin bütün anlamı kendini yalnızca edimi takiben, edim sona erdiğinde ortaya koyabilir. Eylemi, dolayısıyla da bütün tarihsel süreçleri aydınlatacak olan ışık, sona ermeleriyle, ekseriyetle o süreçlerde yer alanların ölmeleriyle ortaya çıkar. Eylem kendini tam anlamıyla sadece hikâye anlatıcısına yani aslında olan bitenleri, olaylara katılanlardan her zaman için çok daha iyi bilen tarihçinin geriye dönük bakışına sunar. Hikâyeyi anlatanın anlattığı şeyin, en azından eylemde bulunduğu ya da sonuçlarına maruz kaldığı sürece, mecburen eylemcinin kendisine kapalı kalmış bir şey olması gerekir. Hikâyeler eylemin kaçınılmaz sonuçları olsalar da, hikâyeyi algılayan ve yapan eyleyen değil, hikâye anlatıcısıdır.”⁸⁶

Arendt, polis eylemin ve konuşmanın geçici oluşuna bir çare olduğunu söyler. Zira polisten önce ünlenmeyi hak eden bir edimin unutulmama şansı fazla değildir.⁸⁷ İnsanların polis altında birlikte sürdürdükleri yaşamları, insanî etkinlikler içinde en geçici olan eylem ve konuşma ile bunlardan doğan hikâyelerinin bir teminatı olmaktadır. Arendt, polis örgütlenmesini bir tür örgütlenmiş belleğe benzetmekteydi. Yani polis içinde yaşayan insanların eylem ve konuşmalarıyla oluşturdukları hikâyeler hafızalardaki yerini koruyabileceklerdi. Poliste olmak demek başkalarının bulunuşuna tanıklık etmek, dolayısıyla unutulmamak demektir. Eski Yunan’da siyasal alan, birlikte eyleyor olmaktan, sözleri ve edimleri paylaşıyor olmaktan kaynaklanmaktaydı. Arendt, bu anlamıyla eylemin kamu alanını kuran bir etkinlik olduğunu söyler.⁸⁸

Arendt’e göre “polis fizikî konum itibarıyla kent-devlet değildir; insanların birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan bir örgütlenmedir”. Böylesi bir

⁸⁵ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 252

⁸⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 263

⁸⁷ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 270

⁸⁸ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 271

mekândan yoksun olmak demek, görünümle aynı şey olan gerçeklikten yoksun olmak demektir. “İnsanlara dünyanın gerçekliğini garanti eden başkalarının bulunuşu, bu gerçekliğin herkese görünmesidir ve bu görünümünden yoksun olan her ne varsa, gerçeklikten uzak, bir hayal gibidir; gelir ve geçer”.⁸⁹

Arendt, eylem ve konuşmanın kimseye hayrı dokunmayan tembel işi olarak görülmesinin ilk kez modern çağda ortaya çıkmadığını söyler. Ona göre eylem ve konuşma, sonuçlarının öngörülemezliği, sürecin tersine çevrilemezliği ve faillerinin anonimliğinden ötürü neredeyse yazılı tarihten beri hor görülmektedir. Filozoflar insani meseleler alanını, faillerinin çokluğunda içkin olarak var olan tesadüfîlikten ve siyasi sorumluluktan kurtarabileceği umuduyla eylemi ikame edecek başka bir şey bulmaya kalkışmışlardır.⁹⁰ Arendt, eylemi ikame edebilecek başka bir şey bulma yolundaki çözüm önerilerinin, insanın başkalarından yalıtık bir durumda, işin başından sonuna değin kendi yaptıklarının efendisi olarak kalacağı bir etkinlik içinde, eylemin belalarına karşı bir sığınak arayışından ibaret olduğunu söyler. Bu arayışta karşımıza çıkan şey ise eylemin yerini yapmanın almasıdır.⁹¹ Siyaset ve eylemden yüz çeviren filozoflar, eylem (praxis) yerine yapma’yı (poesis) tercih etmişlerdi. Arendt’e göre yapma’nın tercih edilmesinin nedeni daha fazla güvenilir oluşundan kaynaklıydı.⁹²

“Eylemin sebep olduğu bütün belalar, kamu alanı demek olan tezahür sahasının *sine qua non* (olmazsa olmaz) koşulunu oluşturan insani çoğulluk durumundan doğarlar” diyen Arendt, bu çoğulluğu ortadan kaldırmaya yönelik her türlü girişimin aynı zamanda kamu alanını da lağvetmeye eşit olduğunu söyler. Filozoflar bu çoğulluk durumunun yarattığı tehlikelerden kurtulabilmek için monarşi ya da tek adam hâkimiyetine yönelmişlerdir.⁹³ “Platon’un eylemin sebep olduğu karışıklıkları bilgelik yoluyla çözen filozof-kral önerisi, tek-adam yönetiminin bir türüdür”. Tek-adam yönetim anlayışında yurttaşlar kamu alanından sürülmekte, kamu işlerini hakîm olan görmektedir. Bu arada da yurttaşlar kendi özel kazançlarına bakmaktadırlar. Yurttaşlar bunu, kendilerini kamu meselelerine katılmak için gereken boş zamandan mahrum kılmaya yönelik girişim olarak algılamışlardır.⁹⁴ Platon’dan sonraki siyaset felsefesi siyasetten tümüyle kaçış temeli üzerine kurulmuştur.

⁸⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 272

⁹⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 301

⁹¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 302

⁹² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 268

⁹³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 302

⁹⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 303

Bütün bu kaçışların ayırıcı özelliği yönetim kavramına dayanmaktadır. İnsanların siyaseten ve hukuken bir arada yaşayabilmeleri, yönetim işini birilerinin salâhiyetine bırakmalarına bağlıdır. Ötekiler de buna boyun eğeceklerdir.⁹⁵

“Platon ve Aristo’da rastladığımız, her siyasi topluluğun yöneten ve yönetilenlerden meydana geldiği beylik anlayışı, insanlara duyulan bir küçümsemeden ziyade, eyleme dönük kuşkulardan kaynaklanmakta ve bir sorumsuzluk ya da tiranik bir güç istemi olmaktan çok, eylemin yerini alacak bir şey bulmak gibi ciddi bir arzudan doğmaktaydı”.⁹⁶

Arendt “kendi eylemlerinin sonuçlarına hâkim olmak anlamında hükümran olmak ile eylemde bulunmak suretiyle başlatıcı olmak anlamında özgür olmayı özdeşleştiren” felsefi ve siyasi düşüncenin insanların özgür olma olasılıklarını ortadan kaldırdığını söylemektedir. Çünkü hükümranlık durumu çoğulluk durumu ile çelişki halindedir. Yeryüzünde tek bir insan değil insanlar yaşamaktadır. Bu yüzden hiçbir insanın hükümran olması beklenemez. Hükümranlık ancak çoğulluk durumunun olmadığı yerde mümkün olabilecektir.⁹⁷

Arendt, eylemin yol açtığı sıkıntıların geri döndürülemezliğinin ve öngörülemezliğinin kefaretinin eylemde potansiyel olarak var olan bir yetiden geldiğini söylemektedir. Geri döndürülemezlik halinden çıkışı mümkün kılan bağışlama yetisidir. Öngörülemezliğin çaresi ve kefareti de kendini söz vermek ve sözü yerine getirmek yetilerinde bulmaktadır. Bağışlama yetisi geçmişin edimlerini yok sayıyor olması nedeniyle, söz vermek yetisi de “gelecek demek olan belirsizlikler okyanusunda” onsuz süreselliğin var olamayacağı bir teminat sağlaması nedeniyle, bu iki yeti de birbirlerini gerektirmektedirler.⁹⁸ Yaptıklarından ötürü bağışlanmaları sayesinde insanlar özgür eyleyenler olarak yaşamlarına devam edebilirler. Bağışlandıkları takdirde yeniden başlama arzusuyla birlikte, yeni bir şeylere başlayabilme gücünü kendilerinde bulabilirler.⁹⁹

“Bu iki yeti de çoğulluk şartına, başkalarının bulunuşuna ve eylemliliğine bağlıdır. Çünkü bir insanın kendini bağışlaması mümkün olmadığı gibi, kendini salt kendine verdiği bir sözle bağlı hissetmesi de mümkün değildir.

⁹⁵ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 304

⁹⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 304

⁹⁷ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 320

⁹⁸ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 324

⁹⁹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 329

Yalnız ve yalıtıkken verilen sözler ve yapılan bağışlamalar gerçeklikten yoksundur ve olsa olsa kişinin kendisiyle oynadığı bir oyuna delalet eder”.¹⁰⁰

Arendt söz verme eyleminin kısmen de olsa giderdiği öngörülemezlik niteliğinin ikili yapısından söz eder. Buna göre, İnsanların yarın kim olacaklarının güvencesinin bugünden veremeyişlerindeki temel güvensizlik ve herkesin aynı eyleme yetisine sahip olduğu, eşitlerden oluşan bir toplulukta, bir eylemin sonuçlarını dile getirmenin olanaksızlığı bu iki yapıyı oluşturmaktadır.¹⁰¹

“İnsanların yaptıklarının yegâne hâkimleri olarak kalmalarının, yaptıklarının sonuçlarını bilip gelecekte emin olmalarının imkânsızlığı, çoğulluk ve gerçeklik uğruna, her bir kişi için gerçekliği başka kişilerin mevcudiyetiyle alınmış olan bir dünyada başkalarıyla birlikte yaşamının hoşluğu için ödenmiş bir bedeldir.”¹⁰²

3. Totalitarizmin Kaynakları: Antisemitizm, Emperyalizm

Arendt’in totalitarizmin iki kaynağı olduğunu belirttiği antisemitizm ve emperyalizme girmeden önce, ilk olarak totalitarizmi açıklamakta yarar vardır.

“Totalitarizm, toplumu bir bütün olarak ele alan, bir bütün olarak dönüştürmek isteyen ve total kontrol sistemi ile toplumu sürekli düzenleyen devlet, ideoloji, siyasal parti ve liderlik olgularının bütünlüğü için kullanılır. Totalitarizm, devlet ve toplumu birlik ve bütünlük içerisinde birbirine eklemlenen birbiriyle uyumlulaştıran ve ortak bir dünya görüşünü topluma dayatan siyasal bir sistemdir. Totaliter sistemde toplum bir ideolojik totalite içerisinde plan ve programa tabi kılınarak kontrol altına alınır.”¹⁰³

Arendt’in bu eserini ele alanlardan biri olan Simon Tormey, Arendt’in eseri ile bu konuları ele almış olan diğer yazarların eserleri arasındaki farkı ortaya koyar. Ona göre, diğer yazarlar bir sistemi totaliter yapan şeyin tam olarak ne olduğunu saptamakla ilgilenmişken, Arendt, daha çok fenomenin kendisinin gerçekte ne anlama geldiği üzerinde

¹⁰⁰ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 325

¹⁰¹ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 334

¹⁰² Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 334

¹⁰³ Halis Çetin, *Totaliter Soylu Gelenek*, Kadim Yayınları, Ankara, 2010, s. 366

durmuştur. “Çoğu kişiye açıklanamaz görünen bir fenomeni kavramak, anlamak ve açıklamak yönünde bir çabaydı onunki”.¹⁰⁴ Tormey, Arendt’e göre totalitarizmin ortaya çıkmasındaki temel koşulun bireyin kitle insanına dönüşerek çözülmesi olduğunu söyler. Arendt’e göre totaliter hareketlerin büyümesine, Yahudi karşıtlığı ve emperyalizm sebep olmuştur.¹⁰⁵

Arendt’e göre Aydınlanma Çağı’nda bireyin kazandığı önem antisemitizm ve emperyalizmden kaynaklanan totalitarizmle birlikte yerle bir olmuştur. Bu ideolojilere göre kişi olma, hak ve özgürlüklere sahip olma tek başına insan ırkına ait olmakla kazanılamaz. Kişinin bunları kazanabilmesi için, yalnızca insan olması yeterli değildir. Bunun yanında kişi belirli bir inançtan, belirli bir ırktan olmak, belirli bir mezhebe bağlı bulunmak zorundadır. Yalnızca seçkin özellikleri taşıyan insanlar tam anlamıyla kişi olarak sayılacaktır. Buradan anlaşıldığı üzere, pan milliyetçiliğin ve ırkçılığın gelişimini bu ideolojiler sağlamaktadır.¹⁰⁶ Totaliter hareketler, yandaşlarını, liderin uygun gördüğü amaçlar uğruna seferber edilmelerini sağlayan mutlak bir yükümlülük ve ahlaki kayıtsızlık durumuna getirme becerisine sahipti. Fanatik coşkuya sahip ve totaliter harekete mutlak suretle bağımlı hale gelen insanlar, harekete ait olmayan her şeyin ve herkesin, yok edilmeseler bile aşağılanmaya mahkûm oldukları düşüncesine itilmişlerdi. Böyle bir ideolojinin içerisinde kişisel inisiyatif ya da yargılara yer yoktu. Ortada kendisine mutlak anlamda bağlı olunan bir birlik ve otoriteden başka bir şey yoktu. Totaliter hareketlerde ancak kendilerini bu harekete tamamen adanmış insanlara yer vardır.¹⁰⁷

Totalitarizmde otorite biçimleri geliştirilmez aksine yok edilir. Totalitarizm, kendisiyle kıyaslanan tiranlıklar, despotluklar ve diktatörlüklerden farklı olarak, otoriter komuta fikrini tamamen yadsır. Totaliter yapıda egemen olan otorite değil belirsizliktir. Lider konumunu korumak için, “makamları makamlara, bakanları bakanlara karşı kışkırtmalıdır”. Hepsini bir belirsizlik içerisinde bırakmalı ve rahat nefes almalarına fırsat vermemelidir. Liderin bir an için duraklaması demek, kendisine rakip odakların güçlenmesine zemin hazırlamak demektir. Yönetim yapısı içindeki ilişkilerin dokusuna işlemiş olan örgütlü yalan ve aldatma sistemi, liderin kendisinden başka kişilerin meşruiyet kazanmasını engelleme gereksinimi duymasının bir ifadesidir. Lider, rejimin ideolojisinin içeriğini durmadan değiştirerek, bir belirsizlik ve kuşku atmosferi yaratır. “Totaliter bir

¹⁰⁴ Simon Tormey, *Totalitarizm*, (çev. Osman Akınbay, Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, 1992, s. 69

¹⁰⁵ Simon Tormey, *Totalitarizm...*, s. 70

¹⁰⁶ Simon Tormey, *Totalitarizm...*, s. 71

¹⁰⁷ Simon Tormey, *Totalitarizm...*, s. 73

sistemde rutin bir otoritenin bulunmayışı, liderin kendi sözünün gücüne kafa tutan şeylerin gelişmesine izin vermeyeceğinin bir yansımasıdır”.¹⁰⁸

Arendt’e göre totaliter yönetimler ne tiran yönetimine ne de otoriter yönetimlere benzemektedir. Arendt, totaliter egemenlik ve örgütlenmeye en uygun düşen imgenin soğan imgesi olduğunu söyler. Buna göre totaliter yönetimin merkezinde lider yer alır. Bu lider ister “siyasi teşekkülü otoriter bir hiyerarşi olarak bütünleştirsün, isterse bir tiran gibi kendi uyruklarını ezsin, bunları dışarıdan ya da yukarıdan değil, içeriden yapmaktadır”. Cephe örgütleri, çeşitli meslek kuruluşları, parti üyeleri, parti bürokrasisi, elit yapıları ve polis grupları hareketin çok katlı parçalarını oluştururlar. Bunların her biri, bir yönüyle dış cepheyi, diğer yönüyle merkezi oluştururlar; “yani bir katman için normal dış dünya, diğer katman için radikal bir aşırılık rolü oynarlar”.¹⁰⁹

Totalitarizm insanların kendilerini ayrı bireyler olarak göstermesini engeller, kişilerin kendiliğinden harekete geçme imkânını olumsuzlarlar. İnsanların kamusal yaşamdan yararlanmasını sağlayan yasalar ve haklar onların elinden alınmış ve insanlar terörle dayatılan bir yalanlar girdabına girerek, heterojen olan halk "tek adam"a dönüşmüştür. Totalitarizm altında yaşayan halk başlamak, inisiyatif kullanmak, eylemek yetilerinden yoksun bırakılmıştır. Tormey'e göre bu durumda insanlar, Arendt'in deyişiyle hem yalıtılmış hem de yalnızlaşmıştır.¹¹⁰

Arendt, totalitarizmin ilk kaynağı olarak antisemitizmi gösterir. O antisemitizmi ele alan tarihçileri eleştirir. Tarihçilerin antisemitizmi taşkın bir milliyetçilik ve buna bağlı olarak ortaya çıkan yabancı korkusundan doğan galeyanlarla özdeşleştirdiğini söyler. Arendt’e göre “modern antisemitizm, geleneksel milliyetçiliğin gerilemesine koşut olarak yükselmiş ve tam olarak Avrupa ulus devletler sistemi ile onun kararsız güçler dengesinin çatırdadığı bir dönemde doruk noktasına varmıştır”. Yani ulus-devlet anlayışının zayıflamasıyla birlikte, antisemitizm de yükselmeye başlamıştır.¹¹¹ Antisemitizm doruk noktasına vardığında, Yahudiler kamusal işlevlerini ve nüfuzlarını kaybetmiş, ellerinde servetlerinden başka bir şey kalmamıştır.¹¹² Modern antisemitizmin yükselişine, Yahudilerin asimilasyonu, eski dinsel ve tinsel Yahudi değerlerinin sekülerleşmesi ve

¹⁰⁸ Simon Tormey, *Totalitarizm...*, s. 77

¹⁰⁹ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 137

¹¹⁰ Simon Tormey, *Totalitarizm...*, s. 82

¹¹¹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul, 1996, s. 20

¹¹² Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm...*, s. 22

sönmesi eşlik etmiştir. Yahudilere göre bu onların hem içerden çözümleri hem de dışarıdan fiziksel olarak yok edilmeleri anlamına gelmektedir.¹¹³

Arendt, ulus devletin ilk dönemlerinde Yahudilere karşı ikili bir tutum içerisinde olduğunu söylemektedir. Feodal düzenin yıkılmasıyla birlikte, ulus içinde bir ulusa hoşgörüle bakılması mümkün değildi. Yahudilere tanınan kısıtlama ve ayrıcalıklar, diğer bütün özel haklar ve özgürlüklerle birlikte kaldırılmıyordu. Böyle bir eşitliğin ortaya çıkması, sınıfların ve partilerin üstünde, ulusun çıkarlarını yönetebilecek ve temsil edebilecek bağımsız bir devlet aygıtının doğuşuna bağlıydı. 17. yüzyılın sonlarından itibaren devletin ekonomiye ilişkin çıkarlarında bir artış görüldü ve “devlet daha önce görülmemiş bir borçlanma ihtiyacı içine girdi”. Ne var ki Avrupalı halklardan hiçbiri devlete borç vermeye hazır değildi. Bu yüzden yardım için Yahudilere başvurulmuştu. “Yahudilere belli ayrıcalıklar tanımak ve onlara ayrı bir grup gibi davranmak bu yeni devletin ekonomik çıkarlarına son derece uygundu”.¹¹⁴

Yahudiler, yaşadıkları ülkelerde ayrı bir sınıf oluşturmadıkları gibi var olan sınıflardan hiçbirine de ait değillerdi. Bir grup olarak ne işçi, ne orta sınıf, ne toprak sahibi, ne de köylüydüler. Servetlerine bakıldığında orta sınıf gibi görülebilirlerdi, ancak bu sınıfın kapitalist gelişmesinde hiçbir payları bulunmamaktaydı. Yahudilerin konumları Yahudi oluşlarıyla tanımlanmaktaydı, bir başka sınıfla ilişkilerine göre değil.¹¹⁵ Yahudiler aristokrat ya da burjuva gibi her sınıf içinde kendi bütünlüğünü koruyan iyi tanımlanmış bir grup haline gelmişlerdir.¹¹⁶ Devletin bütün yurttaşları birbirine eşit hale getirmeye çalışan güçlü eğilimleri ve her bireyi belli bir sınıfa dâhil etme süreci Yahudilerin tam anlamıyla asimilasyonu demektir. Ne var ki onlar kendilerinden bir sınıf yaratmayı başaramışlardır.¹¹⁷

Arendt, ulus-devlet ile Avrupa Yahudiliğinin aynı anda yükselişi ve yıkılışını dört maddede açıklamaya girişmiştir. Buna göre, 17. Ve 18. yüzyıllarda mutlak monarkların vesayeti altında yavaş yavaş ulus-devletlerin gelişimine tanık olunmuştur. Aynı zamanda Yahudiler, içinde buldukları karanlıktan çıkararak, devlet yatırımlarını mali yönden destekleyen ve prenslerin mali işlerini çekip çeviren, nüfuz sahibi Saray Yahudileri

¹¹³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları I: Antisemitizm...*, s. 28

¹¹⁴ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları I: Antisemitizm...*, s. 36

¹¹⁵ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları I: Antisemitizm...*, s. 38

¹¹⁶ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları I: Antisemitizm...*, s. 39

¹¹⁷ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları I: Antisemitizm...*, s. 39

konumuna yükselmişlerdir.¹¹⁸ Fransız Devrimi'nden sonra mali işlemleri, şimdiye dek Saray Yahudilerinin bir prensin emrine sunduklarından çok daha büyük bir sermaye ve borç miktarını gerektiren modern anlamda ulus-devletler ortaya çıkmıştır. Hükümetler bu yeni büyüyen gereksinimlerini ancak Batı ve Orta Avrupa Yahudiliğinin zengin tabakalarının, önde gelen Yahudi bankerlerine havale ettikleri servetle karşılayabilirdi. Böylelikle, yalnızca Saray Yahudilerine tanınmış ayrıcalıklar, artık kentsel ve mali merkezlere yerleşmiş servet sahiplerine de tanınmaya başlamıştır. “Sonunda tam olgunlaşmış ulus-devletlerde Yahudilere kurtuluş bahşedildi”.¹¹⁹

19. yüzyılın sonunda ortaya emperyalizm çıkmıştır. Emperyalizm, ulus-devletin temellerini oymuş ve Avrupa uluslarının müşterek hayatına iş yaşamının yarışmacı ruhunu sokmuştur. Bu gelişmenin ilk on yılında Yahudiler devletin ekonomik yaşamındaki özgül konumlarını emperyalist kafalı işadamlarına bırakmışlardır. Yahudiler mali danışman ve Avrupa çapında çalışan komisyoncular olarak nüfuzlarını korumuşlardır fakat bir grup olarak önemleri azalmıştır.¹²⁰ Yahudi toplulukları artık mali yönden örgütlü değillerdir.¹²¹ Bir grup olarak Batı Yahudiliği, Birinci Dünya Savaşının patlak vermesinden on yıllar önce ulus-devletle birlikte parçalanmıştır. Emperyalist çağda artık Yahudi zenginliğinin bir önemi kalmamıştır.

“Avrupa dayanışmasına ilişkin hiçbir duygusu olmayan bir Avrupalı gözünde ulusal olmayan Yahudi ögesi, zenginliğinin bir yararı olmadığı için genel bir nefretin ve güçten yoksun olduğu için de hor görünün nesnesi haline gelmiştir”.¹²²

Arendt, Yahudilerin kendilerine ait bir devleti olmayan ve bu nedenden dolayı da neyi temsil ederlerse etsinler, hükümetlerle ve devletlerle müttefik olmaya son derece istekli ve uygun tek halk olduklarını söylemektedir.¹²³

Arendt, siyasi antisemitizmin Yahudilerin ayrı bir toplumsal yapı oluşturmalarından dolayı ortaya çıktığını söyler. Toplumsal ayrımcılık da, Yahudilerin diğer toplumsal gruplarla giderek daha da eşit duruma gelmelerinden kaynaklanmaktadır.¹²⁴ Yahudiler eşit

¹¹⁸ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm...*, s. 40

¹¹⁹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm...*, s. 41

¹²⁰ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm...*, s. 41

¹²¹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm...*, s. 42

¹²² Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm...*, s. 42

¹²³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm...*, s. 54

¹²⁴ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm...*, s. 107

duruma gelmeye başladıkça, Yahudilere özgü farklılıklar da toplumda şaşırtıcı hale gelmeye başlamıştır. Bu farkına varış Yahudilerin toplumsal antipati kazanmasına neden olmuştur.¹²⁵

Toplum, Yahudilere, siyasi, ekonomik ve yasal eşitlik verilmesi hususuyla karşı karşıya geldiğinde, sınıflardan hiçbiri Yahudilere toplumsal eşitlik vermeye hazır değildi ancak ayrıksı Yahudileri aralarına kabul edebilecekleri konusunda şüphe yoktu. Farklı, ayrıksı Yahudiler, hem Yahudi oldukları hem de Yahudilere benzemedikleri ifadeleriyle karşı karşıya olduklarını biliyorlardı ve toplumun kendilerine kapılarını açacaklarını fark etmişlerdi. Bunlar, toplumla bu münasebeti istemiş olacaktardı ki, Yahudi olmak ama yine de olmamak için ellerinden geleni yapmışlardı. Yahudi olmayan toplum, onlardan en az kendileri kadar eğitilmiş olmalarını ve sıradan olmayan bir şey yaratmalarını bekliyordu. Yahudilerin topluma kabul edilmeleri demek onların asimilasyonu demektir. Yahudilerin kurtuluşundan yana olan herkes de buna destek oluyordu.¹²⁶ O dönemlerde Yahudilerin, Yahudilikten kurtulmalarının en temel yolunun eğitimden geçtiği düşünülüyordu. Yahudilerin topluma kabul edilmişlerinin ilk on yılı sorunsuz geçti. Kendilerini yurttaşlığa kabul eden ilk ülke olan Fransa, Yahudiler için siyasi bir cennetti. Yahudiler arasında en fazla asimile olanlar din değiştirip Hıristiyanlığa geçenlerdi.¹²⁷ Topluma kabul edilme yani asimilasyon gerçekte sadece Yahudi aydınlar arasında yaşanmıştır. Yahudi bankerleri ve işadamları hiçbir zaman toplum tarafından kabul görmemişler ve bunlar kendilerini kabul ettirmek için hiç çaba sarf etmemişlerdir.¹²⁸ Soylu Yahudilerse Yahudi topluluklarına egemen olmuşlardı. Kendilerini ayrıcalıklı olarak görüyorlardı ve Yahudi halkı üzerinde tahakküm kurmak istiyorlardı. Bu yüzden onlardan ayrılmak istememişlerdi. Yahudiler ister toplumdan dışlanmayı ister asimile olup topluma uyum sağlamayı seçsinler, neticede değişen bir şey olmayacaktı. Hepsinin sonucunda Yahudiler kimliklerinden yoksun tutulacaktardı.

“Belli ölçülerde her kuşaktan her Yahudi'nin belli bir zamanda toplumun tamamen dışında kalıp parya olmaya devam mı edeceğine yoksa kökenini daha fazla saklamayıp ‘halkının gizliyle birlikte kendi kökeninin gizini de açık

¹²⁵ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları I: Antisemitizm...*, s. 108

¹²⁶ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları I: Antisemitizm...*, s. 111

¹²⁷ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları I: Antisemitizm...*, s. 116

¹²⁸ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları I: Antisemitizm...*, s. 121

ederek', moral bozucu koşullarda topluma uyum gösterip parvenu mu (sonradan görme) olacağına karar vermesi gerekmişti"¹²⁹

Arendt'in totalitarizmin kaynaklarından biri olarak gördüğü antisemitizmden sonra sıra emperyalizme geçebiliriz. Arendt, ilk olarak emperyalizmin ortaya çıktığı dönemi anlatmakla konuya giriş yapar. Arendt, 1884 ile 1914 arasındaki otuz yılın, Avrupa'da sükûnete, Asya ve Avrupa'da ise soluk kesici gelişmelere sahne olan emperyalizm dönemi olduğunu söyler. "Bu dönemin temel yanlarından bazıları, yirminci yüzyıldaki totaliter görüngüye öylesine yakın bir manzara çizmektedir ki, bütün bu dönemi yaklaşan felaketlerin hazırlık evresi olarak değerlendirmek hiç de haksızlık olmaz".¹³⁰

Arendt, emperyalist dönemde Avrupa'da gelişen başlıca olayın, o zamana değin siyasi hâkimiyet gibi bir amacı bulunmadan ekonomik alanda üstünlük elde etmiş tarihteki ilk sınıf olan burjuvanın kurtuluşu olduğunu söyler. Burjuvazi ulus-devletle birlikte gelişme göstermiştir. Ancak daha sonraları ulus-devletin kapitalist ekonominin büyümesi için gerekli çerçeveyi sağlayamadığı görülmüştür. Böylece devlet ve toplum arasında gizliden gizliye süren mücadele, açık bir iktidar mücadelesi şeklini almıştır. Ne var ki bu süreç boyunca ne devlet ne de burjuvazi tayin edici bir zafer kazanabilmiştir. Ulusal kurumların emperyalist emellerin gaddarlığına bir süre dayanabilmiş olmasına karşın, burjuvazi yarı yarıya başarılı olabilmıştır.¹³¹

Emperyalizm, kapitalist üretimdeki hâkim sınıfın ekonomik genişlemesi ulusal sınırlara dayandığında ortaya çıktı. Burjuvazi ekonomik alandan siyasi alana yönelmişti. Burjuvazi kapitalist sistemden vazgeçmek istemiyorsa, ekonomik büyümeyle ilgili olan yasayı ülkedeki hükümete dayatmak zorundaydı. Böylece genişleme dış politikanın nihai siyasi amacı olarak ilân edilmiş oluyordu.¹³² "Siyasetin sürekli ve yüce amacı olarak yayılma, emperyalizmin ana siyasi fikriydi".¹³³

Arendt, ekonomik yapının aksine siyasi yapının sınırsız olan insan üretkenliğine dayanmadığı için, sonsuz bir biçimde genişleyemeyeceğini söyler. Bütün yönetim ve örgütlenme biçimleri arasındaysa sınırsız büyümeye en elverişsiz olanı ulus-devlettir. Ulus-devlette fethedilen topraklardaki halklardan rızalarını almak kolay bir şey değildir.

¹²⁹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm...*, s. 128

¹³⁰ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, s. 9

¹³¹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 10

¹³² Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 15

¹³³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 14

Arendt, hiçbir ulus-devletin vicdani bir rahatsızlık duymadan başka halkları fethetmeye kalkmadığını ancak vicdanının rahat olması için fetheden halkın yaptıkları işin barbarlara üstün bir yasa dayatmak olduğuna inanmasıyla sağlanabildiğini söyler.¹³⁴

Arendt, emperyalistlerin asıl istediği şeyin siyasi iktidarı genişletmek olduğunu söyler. Sermayenin aşırı üretkenleşmesi ve ulusal sınırlar içerisinde üretken yatırıma dönüşemeyen paranın aşırı tasarrufuyla birlikte emperyalist genişlemenin fitili ateşlenmiştir.¹³⁵

“Devlet, iktidarını genişletti; çünkü bir ülkenin ekonomik bünyesinin kaldırılabileceğinden daha büyük kayıplarla, kendi araç ve usullerine bırakıldığında bir halkın elde edebileceğinden çok daha büyük kazançlar arasında bir tercih söz konusu olduğunda, ancak bu ikincisini seçebilirdi. Böylece de esas emperyalist gelişmeyi başlatmış oldu”.¹³⁶

Emperyalist genişleme kavramı, genişlemeyi geçici bir araç değil kendinde bir amaç olarak görmüş ve iktidar ihracının ulus-devletin en önemli işlevlerinden biri olabileceği belli olduğunda siyasi düşüncede de kendini göstermiştir.¹³⁷ İktidar ihracının ilk sonucu, ulusal kurumlarca denetlenen devletin şiddet araçlarının, polis ve ordunun, ulus çatısı altından ayrılarak sömürge ülkelerde ya da zayıf ülkelerde ulusu temsil konumuna erişmiş olmalarıdır.¹³⁸

Arendt, burjuva sınıfının, zenginliği hiçbir zaman sona ermeyecek sürekli artacak bir olgu olarak gördüğünü söyler. Ancak mülkiyetin kendisi sürekli bir kullanım ve tüketime tabidir. Sahip olmanın en radikal biçimi yıkmaktır. Ancak yok ettiğimiz şeyin sonsuza dek bize ait olduğundan eminizdir. Arendt, tüketmek yerine sahip oldukları şeyleri daha da genişletmeye çalışan mülk sahiplerinin büyük bir sınırla karşılaştıklarını söyler. O da insanların ölecek olmaları gerçeğidir.

“Ölüm, mülkiyetin ve edinimin hiçbir zaman gerçek bir siyasi ilke olmamasının nedenidir. Özünde mülkiyete dayanan bir toplumsal sistemin

¹³⁴ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 16

¹³⁵ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 29

¹³⁶ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 32

¹³⁷ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 33

¹³⁸ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 32

ilerleyebileceği tek bir yön vardır, o da bütün mülkiyetin nihai olarak yıkılmasıdır”.¹³⁹

Arendt, emperyalizmin siyasi sahnede kendini göstererek, toplumsal koşullara, sınıflı topluma ve siyasi yapılara, özellikle ulus-devlete, yarım yüzyıllık bir zaman tanıdığını söyler.¹⁴⁰ Peki, Avrupa ulus devletleri her şeyi yok eden bu kötülüğün yayılmasına neden izin vermiştir, diye sorar Arendt. Bunun cevabınıysa şöyle verir, “Bütün yönetimler, ülkelerinin için için parçalanmakta olduğunu, siyasi bünyenin içerden yıkıldığını ve uzatmaları oynadıklarını biliyorlardı”. Arendt’e göre genişleme öncelikle aşırı sermayenin boşaltılabileceği bir sübap olarak ortaya çıkmış ve ortaya sermeye ihracı gibi bir çare sunmuştu.¹⁴¹ Kapitalist sistem muazzam bir zenginliğe yol açmış ve bir tasarruf fazlasına yol açmıştı. Sermaye birikimi, ulusal üretim ve tüketim kapasitesi içinde tembelliğe mahkûm kalmıştı. Büyümekte olan bir sınıfın elinde bu para kimsenin ihtiyaç duymadığı, gereksiz bir paraydı. Kapitalistler, kapitalist toplumun dışından gelmesi gereken bir arz ve talebin varlığına inanmaktaydılar. Bu yüzden “kapitalistler, o zamana dek kapitalizme tabi olmamış, kapitalist olmayan yeni bir arz-talep dengesi yaratabilecek yeni ülkelere sızmak arasında bir karar vermek zorunda kaldılar”.¹⁴²

Arendt fazla sermaye sahiplerinin ülkelerinde lüzumsuz ve fazlalık olarak kaldıklarını söyler. Fazla sermaye sahipleri, mülklerinin büyük bir kısmını yabancı ülkelere yatırarak asalağı oldukları ulusal bünyeden yabancılaştıklarını olumlamışlardır. Ne var ki kendi yatırımlarına devlet koruması istediklerindeyse yeniden ulusun yaşamına girmişlerdir.¹⁴³ Arendt fazla sermayenin sadece bir kaçış anlamı taşımadığını, ayrıca bunun “sermayenin sahiplerini, tamamen lüzumsuz ve asalak olarak kalmak gibi tehlikeli bir olasılığa karşı da koruduğunu” belirtmektedir.

Arendt, kapitalist sistemin ürünlerinden birinin fazla zenginlik olgusu olduğu söylerken, bir diğer ürününün kalıcı biçimde işsiz hale gelen insanların oluşturduğunu belirtir. Bu işsiz insanlar da en az fazla zenginliğe sahip olanlar kadar gereksizlerdir.

“Bu iki lüzumsuz ve fazla güç, yani fazla sermaye ile fazla işgücü, el ele tutuşup ülkeyi birlikte terk ettiler. Zenginlikte ve nüfusta ortaya çıkan ve

¹³⁹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 47

¹⁴⁰ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 50

¹⁴¹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 51

¹⁴² Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 52

¹⁴³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 54

giderek artan kayıpların tek seçeneği, genişleme düşüncesi, hükümet gücünün ihracı ve ulusların ya da işgüçlerini yattıkları her toprağın ilhak edilmesiymiş gibi görünüyordu. Emperyalizm ile onun sınırsız genişleme ülküsü, kalıcı bir kötülüğe kalıcı bir çare sunar gibi görünmekteydi.”¹⁴⁴

Emperyalizmin ilk on yıllarında yabancı halkların yönetilmesi için iki yeni yöntem keşfedilmiştir. Arendt bunlardan birinin siyasi bünyenin bir ilkesi olarak ırk, diğerininse yabancı tahakkümünün bir ilkesi olarak bürokrasi olduğunu söyler.¹⁴⁵ Arendt ayrıca ayaktakımının örgütlenmesinin kaçınılmaz olarak ulusları ırklara dönüştürme biçimi alacağını belirtmektedir. “Çünkü biriktirmeci bir toplumun koşullarında, tam da güç birikimi ve genişleme süreci içinde hemcinsleriyle bütün doğal bağlarını yitiren bireyler için ortada ırktan başka hiçbir şey kalmayacaktır”. Arendt, ırk kavramının insanlığın başlangıcı değil, sonu olduğunu; halkların kaynağı değil, çöküşü olduğunu; insanın doğuştan sahip olduğu doğal bir nitelik değil, insanın doğal olmayan ölümü olduğunu söyler.¹⁴⁶ Arendt, her ne kadar ırkçılığın Almanya’da bir devlet öğretisi haline geldiyse de, her yerde kamuoyunun ırkçılığa eğilimi olduğunu söyler.¹⁴⁷ On sekizinci yüzyıla dayanan ırkçılık düşüncesi, on dokuzuncu yüzyılda tüm batılı ülkelerde aynı anda ortaya çıkmıştır. Irkçılık bu yüzyıl dönümünden itibaren emperyalist politikaların en güçlü ideolojisi olmuştur.¹⁴⁸ Arendt’e göre bürokrasi de, “herkesin siyasal özgürlükten, eyleme kudretinden yoksun bırakıldığı bir hükümet biçimidir”.¹⁴⁹ Ayrıca bürokrasi, “her çağı sonraki girişimler için bir atlama taşı ve her halkı ilerideki fetihler için bir araç olarak gören büyük genişleme oyununun örgütlenmesidir”. Arendt’e göre ırkçılık ve bürokrasinin pek çok ortak özelliği olduğunu ancak bu ikisinin birbirlerinden bağımsız bir şekilde keşfedilip geliştirildiğini söyler.¹⁵⁰

Arendt, ırk düşüncesinin Avrupa halklarının yeni bir ulusal siyasal bünye kurma hazırlığında oldukları ve bunu kısmen gerçekleştirdikleri bir sırada siyaset arenasına girdiğini belirtmektedir.¹⁵¹

¹⁴⁴ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 56

¹⁴⁵ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 115

¹⁴⁶ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 68

¹⁴⁷ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 69

¹⁴⁸ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 70

¹⁴⁹ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, (Çev. Bülent Peker), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003, s. 97

¹⁵⁰ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 117

¹⁵¹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 74

“İrkçilik, ister coğrafi, dilseli geleneksel isterse başka bir ölçüde göre tanımlanmış olsun, bütün ulusal sınırları bilerek yatay kesmiş ve ulusal-siyasal bir var oluşu inkâr etmiştir. Sınıf düşüncesinden çok ırk düşüncesinin gölgesi sonunda bütün ulusları yok etmek için güçlü bir silah haline gelinceye kadar, Avrupa uluslarının üzerinden eksik olmamıştır”.¹⁵²

Arendt’e göre “ırkçılığın her zaman emeğin ve çalışmanın hor görülmesiyle, ülkesel sınırlardan duyulan nefretle, genel köksüzlükle ve kişinin tanrı tarafından seçildiğine duyduğu aktivist imanla yakından ilişkisi olmuştur”.¹⁵³ Emperyalist egemenliğin iki temel siyasi aracından biri olan ırk ideolojisi Güney Afrika’da, bürokrasiye Cezayir, Mısır ve Hindistan’da keşfedilmiştir. İrk ideolojisi, Avrupalı insanı korkutan ve insanlığından utandıran kabilelere karşı gösterilmiş bilinçsiz bir tepkiden doğmuştur. Bürokrasiye Avrupalıların, kendilerini Avrupalı halklardan daha aşağı gören ve Avrupalıların özel korumasına ihtiyaç duyan yabancı halkların yönetilmesi için oluşturulmuş yönetsel aygıttır.¹⁵⁴

“İrk, artık beşeri hiçbir şeyin var olmadığı yerde sorumsuzluğa kaçıştı, bürokrasiye, aslında hiçbir insanın hemcinsleri ve hiçbir halkın başka bir halk adına üstüne alamayacağı bir sorumluluğun sonucuydu”.¹⁵⁵

Arendt, pan hareketlerinin Nazizm ve Bolşevizm’in varlığında önemli bir yeri olduğunu söyler. Pan hareketleri, sömürgelemleri olmayan, denizaşırı bir genişleme kabiliyetinden yoksun olan Orta ve Doğu Avrupa uluslarının, diğer büyük halklarla aynı genişleme hakkına sahip oldukları iddiasıyla ve kendilerine bu genişleme olanağının denizaşırı şekilde verilmemesi takdirinde bunu Avrupa’da yapmaya karar vermişlerdir.¹⁵⁶

“Denizaşırı sömürgecilikten farklı olarak, kıta emperyalizminin başlıca önemi, tutunumlu genişleme düşüncesinin, sömürgeci ve ulusun yöntemleri ve kurumları arasında herhangi bir coğrafi uzaklığın varlığına izin vermemesinde, bu yüzden, kendisini bütün sonuçlarıyla birlikte

¹⁵² Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 74

¹⁵³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 135

¹⁵⁴ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 152

¹⁵⁵ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 152

¹⁵⁶ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 180

Avrupa’da hissettirmek için bumerang etkisine gerek duymamasında yatmaktadır”.¹⁵⁷

Kıta emperyalizmi, denizaşırı emperyalizmine, tarihlerinden bağımsız ve nerede yaşadıklarına bakılmaksızın aynı halk kökenine sahip bütün halkları birleştirmeyi düşünen genişlemiş bir kabile bilinci ile karşı çıkmıştır. Bu bakımdan kıta emperyalizmi ırk düşüncesi geleneğini coşkuyla benimsemiştir.¹⁵⁸ Pan hareketlerinin, batılı emperyalizmlerinden en temel farkı kapitalist destekten yoksun olmalarıydı.¹⁵⁹ Arendt genişletilmiş kabile bilincinin, milliyet ile kişinin ruhu arasında bir tür özdeşlik kurduğunu söyler.

“Milliyetçilik her zaman kendi halkının düşman bir dünya ile kuşatıldığını, hepsine karşı tek başına olduğunu, bu halkla diğer tümü arasında temelli bir fark bulunduğunu vurgular. Halkının benzersiz, tekil, diğer hiçbirleriyle karşılaştırılmaz olduğunu iddia eder ve insanın insanlığını ortadan kaldırmaya alışkanlık kesbetmeden çok önce ortak bir insanlığın olanağını teorik olarak inkâr eder”¹⁶⁰

Arendt, kıta emperyalizminin seksenli yıllarda ortaya çıkan genişlemeden pay alamamış ülkelerin düş kırıklığına uğramış emellerinden kaynaklanması gibi, milliyetçiliğin de “ulusal kurtuluş sürecinden pay alamamış ve bir ulus-devletin egemenliğini gerçekleştirememiş bu halkların milliyetçilikleri” olarak ortaya çıktığını söylemektedir.¹⁶¹ Arendt’e göre kıta emperyalizminin itici gücü olan milliyetçilikle, gelişmiş batılı ulus-devletin milliyetçiliğiyle hiçbir benzerliği bulunmamaktadır.¹⁶²

Devlet ister cumhuriyet, ister anayasal bir monarşi biçiminde olsun, hangi ulusal grupta olursa olsun, sınırları içerisinde yaşayan insanları korumakla yükümlüdür. Bu devletin en yüce görevidir. “Ulus-devletin trajedisi, halkın yükselen ulusal bilincinin bu işlevlere engel olmaya, müdahale etmeye başlamasında yatıyordu”. Devlet, halkın iradesi uyarınca sadece ulusal grupları vatandaş olarak kabul etmeye ve bütün toplumsal ve siyasi hakları yalnızca köken hakkıyla ve doğumla ulusal topluluğa mensup olanlara vermeye

¹⁵⁷ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 181

¹⁵⁸ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 182

¹⁵⁹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 183

¹⁶⁰ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 187-188

¹⁶¹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 188

¹⁶² Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 191

zorlanmıştır.¹⁶³ “Bu, bir ölçüde devletin hukukun aygıtı olmaktan çıkarak ulusun aygıtı olmaya dönüştüğü anlamına geliyordu”.¹⁶⁴

Arendt, mutlak monarşinin yıkılması ve bunun ardından yeni sınıfların ortaya çıkmasının, devletin ulus tarafından fethini kolaylaştırdığını söyler. Mutlak monarşinin ortak çıkar adı altında tüm ulusa hizmet ettiği varsayılmaktaydı. Krallığın kaldırılıp, yerine halk egemenliğinin kurulmasıyla bu ortak çıkar, “yerini sınıf çıkarları arasında kalıcı bir çatışmaya ve devlet mekanizmasının denetimi için verilen mücadeleye, yani daimi bir iç savaşa bırakma tehlikesiyle karşı karşıya kaldı”. Ortak çıkarların koruyucusu olan monarşinin ortadan kalkmasıyla, bir ulus devletin yurttaşları arasında geriye kalan tek bağ milliyet, yani ortak köken oldu. Böylece ulusun ortak çıkarı milliyetçilikte temellenmekteydi.¹⁶⁵ Arendt, tüm bunlardan sonra milliyetçiliği, “esasen devletin saptırılarak ulusun bir aygıtına dönüştürülüşünün ve yurttaşın ulus üyeliğiyle özdeşleştirilmesinin ifadesi” şeklinde tanımlar.¹⁶⁶ Arendt’in deyişiyle milliyetçilik “merkezî bir devletle atomlaşmış bir toplumu bir arada tutan eşsiz bir çimento haline geldi ve gerçekten de ulus-devletin bireyleri arasında iş gören yegâne canlı bağ olduğunu gösterdi”.¹⁶⁷

Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*’nı anlattığı ikinci kitabı *Emperyalizmin dokuzuncu bölümünde*, I. Dünya Savaşının toplumlar üzerine verdiği hasardan bahseder. I. Dünya Savaşından sonraki yıllarda patlak veren iç savaşlar, hiçbir yere kabul edilmeyen ve hiçbir yerde asimile olamayan göçmen gruplar yaratmıştır. “Anayurtlarından ayrıldıklarında artık yurtsuzdular; devletlerini bıraktıklarında devletsizdiler; insan haklarından yoksun bırakıldıklarında artık haksızdılar, yeryüzünün posasıydılar”.¹⁶⁸ Arendt ayrıca, I. Dünya Savaşı sonucu ortaya çıkan azınlıkların ve mülteci akınlarının ulus devletleri içeriden parçaladığını söyler.¹⁶⁹ I. Dünya Savaşı sonucu yapılan Barış Anlaşmaları ile doğu ve güney Avrupa’da ulus devletlerin kurulması sağlandı. Bu anlaşmalarla çok sayıda halk ile tek tek devletler bir araya getirildi. Bunlardan bazılarına “devletli halk” dendi ve bunlar siyasi yönetimler kurmakla görevlendirildiler. “Diğerleri, kendilerinin olmayan bir yönetimin eşit ortaklarıydılar ve aynı keyfilikle, arta kalanlardan,

¹⁶³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 192

¹⁶⁴ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 193

¹⁶⁵ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 193

¹⁶⁶ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 194

¹⁶⁷ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 195

¹⁶⁸ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 256

¹⁶⁹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 260

‘azınlıklar’ denen üçüncü bir milliyet grubu yaratıldı”. Kendilerine devlet kurma hakkı tanınmamış olan azınlıklar Barış Anlaşmalarını bazılarına kölelik bazılarına efendilik dağıtan bir oyun olarak görmeye başladılar.¹⁷⁰ Zamanla Azınlık Anlaşmalarının yaratıcılarının esas niyeti de ortaya çıkmıştır. Buna göre büyük ulusların temsilcilerinin düşündükleri şey, ulus devletlerin içerisindeki azınlıkların er ya da geç asimile olmaları ya da tasfiye edilmeleriydi.¹⁷¹ Azınlıklarla ilgili yükümlülükleri bulunmayan devlet adamları, “bir ülkenin yasalarının, farklı bir milliyete mensubiyette ayak direyen kişilerden sorumlu olamayacağını iddia ettiler”. Arendt’e göre bu durum devletin, yasaların aygıtı olmaktan çıkıp ulusların aygıtına dönüşmesinin bir itirafıdır. Böylelikle ulus devleti fethetmiş ve ulusal çıkar yasalar karşısında öncelik elde etmiştir.¹⁷²

Arendt’e göre devletsizlik, “çağdaş tarihin en yeni kitlesel görüngüsü ve devletsiz kişilerin oluşturduğu durmadan büyüyen yeni bir halkın varlığıyla çağdaş siyasi yaşamdaki en semptomatik grubu oluşturmaktaydı”.¹⁷³ Devletsizliğin çözümü milliyetlerin ülkelerine geri gönderilmelerinde aranmaktaydı. Yine azınlıklarla ilgili anlaşmalar hazırlayanlar, “toptan bir nüfus nakli olasılığını ya da dünyada barınma hakkına sahip olabilecekleri hiçbir ülke kalmadığından ‘sınır dışı edilemez’ hale gelen insanların yarattığı sorunu” öngörememişlerdi.¹⁷⁴ Yine devletsizler içerisinde sayılan mültecilerin yarattığı sorun ise kendi ülkelerine geri gönderilerek ya da sığındıkları ülkenin milliyetine geçirilerek giderilmeye çalışılıyordu.¹⁷⁵ Mültecilerin ülkelerine iade edilmeleri durumu, gönderilebilecekleri hiçbir ülke kalmadığında iflas etmiştir. Devlet, ülkeden çıkardığı devletsizleri komşu ülkelere sızdırmakta, komşu ülke de onları iade etmektedir. Uluslar arası konferanslarda devletsiz insanlara belli bir yasal statü sağlanmaya çalışılmışsa da, hiçbir anlaşmanın bir yabancının mevcut yasalar çerçevesinde gönderildiği toprağın yerini alamayacağı için başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Mültecilerle ilgili sorun, mülteciler yeniden nasıl sınır dışı edilebilir, sorusu etrafında dönmektedir. Arendt, var olmayan bir anayurdun ikamesi olarak gözaltı kamplarının ortaya çıktığını söyler. Ona göre, otuzlu yılların başında devletsizlere sunulan yegâne ülke, bu gözaltı kamplarıdır.¹⁷⁶

¹⁷⁰ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 261

¹⁷¹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 265

¹⁷² Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 269

¹⁷³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 271

¹⁷⁴ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 270

¹⁷⁵ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 278

¹⁷⁶ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 283

Ulusal haklarını yitirip devletsiz olmak, insan haklarını yitirmekle eşdeğeri. Devletsizlik aynı zamanda hak-sızlık demektir. “Hak-sızların ilk yitirdikleri şey, yurtları oldu; bunun anlamı içine doğdukları ve dünya yüzünde kendileri için belli ve ayrı bir yer oluşturdukları bütün bir toplumsal dokunun yitirilmesi demektir”.¹⁷⁷ Yurdunu yitiren insanların gidebileceği tek bir toprak parçası kalmamıştır. Bunların aşırı nüfus artışı ya da maddiyatla da ilgisi yoktur. Bu tamamen siyasi örgütlenme sorunudur. Hak-sızlar ikinci olarak siyasi bir yönetimin korumasını yitirmişlerdir. Bu sadece kendi ülkelerinde değil, bütün ülkelerde yasal konumlarını yitirmeleri anlamına gelir. Yurtlarını kaybeden mülteciler, “yaptıkları ya da düşündükleri şeyden dolayı değil, değiştirilemez özelliklerinden dolayı -yani yanlış bir ırktan ya da yanlış bir sınıftan doğmuş oldukları için- zulüm görmüşlerdir”.¹⁷⁸ Arendt’e göre, hak-sızların içinde bulunduğu felaket, herhangi bir topluluğun üyesi olmamalarından kaynaklanıyordu. Kötü durumda olmalarının nedeni, yasalar karşısında eşit olmamaları değil, onlar için zaten bir yasanın var olmamasıydı.¹⁷⁹

“Naziler bile Yahudileri yok etmeye, ilkin onları bütün yasal durumlarından (ikinci sınıf yurttaşlık statüsünden) arındırıp ve onları gettolara ve toplama kamplarına kapatarak dünyayla bağlarını kesmek suretiyle yok etmeye başladılar. Gaz odalarını çalıştırmadan önce zemini dikkatlice yoklayarak, hiçbir ülkenin bu insanlara sahip çıkmayacağından emin olduktan sonra harekete geçtiler. Haklardan tamamen yoksunluk durumu, yaşama hakkına meydan okunduktan sonra yaratılmıştır”¹⁸⁰

Hak-sız insanlar zalim yönetimlerin gözünde, masum olan insanlardan başka bir şey değildiler. Hiçbir biçimde siyasi sorumluluğun bulunmaması anlamında masumiyet, onların siyasi statülerini yitirdiklerinin damgasıydı ve hak-sız oluşlarının da belirtisiydi. Suç işlemek yasal olarak devletsizlere yarar sağlamaktaydı. Tamamen masum olan birini yasal statüsünden mahrum etmek, suç işlemiş birine göre daha kolaydı.¹⁸¹ “Devletsiz kişi, yasanın durumunu düzenlemediği bir anomali teşkil ettiğinden ancak yasada öngörülmuş bir normu çiğneme yoluyla kendini normalleştirebiliyordu –yani suç işleyerek”. Devletsizler suç işleyerek bir ülkenin yurttaşlarının gördüğü haklardan

¹⁷⁷ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 299

¹⁷⁸ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 300

¹⁷⁹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 303

¹⁸⁰ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 303

¹⁸¹ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 301

yararlanabilmektedir. Suç işlemiş olan kişi artık yeryüzünün posası değildir. Yargılanacağı yasanın büyük ayrıntıları hakkında bilgilendirilecek kadar önemli ve saygıdeğer biridir.¹⁸²

4. Şiddet

Arendt'in üzerinde durduğu konulardan bir diğeri de şiddet kavramıdır. Arendt'e göre tarih ve siyaset üzerine düşünmeyi iş edinen herkes şiddetin insan ilişkilerinde oynadığı rolün farkına varmalıdır. Ne var ki, şiddet son derece nadir bir şekilde ele alınmaktadır. Arendt burada Uluslar arası Sosyal Bilimler Ansiklopedisi'nin son baskısında şiddete dair ayrılmış bir başlık bile olmamasından yakınmaktadır. Bu durum, şiddet ve keyfiliğin hangi ölçüde “yaşamın gerçekleri” gibi alındığını ve bu yüzden ihmal edildiğini göstermektedir.¹⁸³

Arendt, şiddet konusunda da Antik Yunan'ı örnek gösterir. Ona göre siyasi olmak bir poliste yaşamak, kararların zor ve şiddet kullanılarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına gelir. Yunanlılara göre insanlara karşı şiddet kullanmak, ikna yerine buyurmak, polis dışındaki hayata, “evin reisinin rızasız, despotik ehliyetlerle yönettiği ev ve aile hayatına; ya da despotizmleri ekseriyetle hanenin örgütlenişine benzetilen Asya'nın barbar imparatorluklarına ait insanlarla siyaset öncesi uğraşma biçimleriydi”.¹⁸⁴

Arendt, çeşitli siyaset kuramcılarının şiddet ve iktidar arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldıklarını değerlendirir. Bu konuda soldan sağa tüm siyasal kuramcılar bir uzlaşmaya varmıştır. Buna göre şiddet, iktidarın en çok göze batan dışavurumundan ibarettir. Arendt, C. Wright Mills'in “Tüm siyaset, iktidar mücadelesinden ibarettir; iktidarın nihai biçimi şiddettir” sözüyle, Max Weber'in “İnsanın insan üzerinde meşru, yani meşru olduğu iddia edilen şiddet araçları yoluyla egemenlik kurması” şeklindeki devlet tanımını yankıladığını söyler.¹⁸⁵ Arendt diğer siyaset kuramcılarının da iktidar tanımlarını vermeye devam eder. Buna göre Voltaire iktidarı, “başkalarını benim tercih ettiğim biçimde eylemeye mecbur etmekten ibarettir” şeklinde tanımlarken, Max Weber de “direnişe rağmen kendi irademi dayatabildiğim sürece her yer de mevcuttur” demektedir. Strausz Hupe'ye göreyse iktidar sözcüğü, “insanın insan üzerindeki iktidarı”nı belirtmektedir. Bütün bu tanımlarda iktidar kumanda etmek ve itaat etmek üzerine kurulmuştur. İktidarın temeli komutun etkililiğine

¹⁸² Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm...*, s. 287

¹⁸³ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 14.

¹⁸⁴ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 44-45

¹⁸⁵ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 47

dayanıyorsa, silahın namlusunda büyüyen iktidardan daha güçlü bir iktidar olamayacağını söyler Arendt.¹⁸⁶ Arendt'e göre şiddeti, iktidarın en belirgin dışavurumu olarak gören bu tanımların desteklenmesi için, siyaset düşünce gelenekleri açısından bakıldığında pek çok gerekçe olabilir. Buna 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.”¹⁸⁷

Arendt'e göre bu tanımlar aynı zamanda, insanın insan üzerindeki yönetim biçimlerini tanımlamak için Antik Yunan'dan beri var olan terimlerle çakışmaktadır. Bunlar monarşi ve oligarşide tek ya da birkaç kişinin egemenliği, aristokrasi ve demokraside en iyinin ya da çoğunluğun egemenliğidir. Ancak günümüzde bu tür egemenliğin en son ve belki de en güçlü biçimi ortaya çıkmıştır. Bu da bürokrasi ya da karmaşık bir bürolar sisteminin egemenliğidir. Bu egemenlik biçiminde hiç kimse, ne tek kişi ne de en iyi kişi, ne birkaç kişi ne de pek çok kişi sorumlu tutulabilir. Buna Hiç Kimse'nin egemenliği demek de mümkündür.¹⁸⁸ Arendt'e göre yapılabilecekler konusunda yanıt vermesi istenebilecek bir kimse bile kalmadığı için Hiç Kimse'nin yönetimi diğer bütün egemenliklerden daha tirancadır.¹⁸⁹

Arendt'in bahsettiği eski iktidar nosyonu, emir-itaat arasındaki ilişki üzerinde temellenmiştir. Bu görüş, Yahudi-Hıristiyan geleneğinin ve bu geleneğin emretmeye dayalı hukuk kavrayışının eklenmesiyle onanmış ve pekiştirilmiştir. Bu kavrayış, Tanrı'nın emirlerinin otomatik bir tarzda genellenmesinden kaynaklanmaktaydı. Bu genellemeye göre basit bir emir ve itaat ilişkisi yasanın özünü belirlemek için yeterliydi. İnsanın doğasına ilişkin daha modern bilimsel ve felsefi kanaatler, bu hukuki ve siyaset gelenekleri daha da güçlendirmiştir. İnsani hayvanın doğuştan gelen tahakküm güdüsü ve saldırganlığı keşfedilmiş, felsefi düşünceler bu görüş üzerinde ortaya çıkmıştır. Buna göre John Stuart Mill uygarlığın ilk dersinin itaat dersi olduğunu söylemektedir.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 48-49

¹⁸⁷ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 50

¹⁸⁸ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 50

¹⁸⁹ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 51

¹⁹⁰ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 51

Arendt Mill'in emretme ve itaat hakkındaki görüşünün köle ekonomisini açıklayamayacağını söyler. Zira köle ekonomisi denen şey yurttaşları ev işlerinin yükünden kurtararak, onların herkesin eşit olduğu kamu alanına girmelerini sağlamaktaydı. “Emir vermekten ve başkalarını yönetmekten daha tatlı bir şey olmadığı doğru olsaydı, efendi asla hanesini terk etmezdi”. Arendt burada emir vermenin hane reisi için asıl önemli şey olmadığını vurgular. Arendt başka bir gelenekten de bahseder. Atina kent-devleti kendi anayasal düzenine *isonomi* dediğinde ya da Romalılar hükümet biçimlerinin *civitas* olduğunu söylediklerinde, temeli emir-itaat ilişkisine dayanmayan ve iktidarla, egemenlik ya da yasayla kumandayı bir tutmayan bir iktidar ve yasa kavrayışı vardı zihinlerinde. 17. yüzyıl devrimcileri bir hükümet biçimi oluştururlarken bu örneklerden ilham alıyorlardı. Bu yeni hükümet biçiminde halkın iktidarına dayalı yasa egemenliği, kölelere uygun hükümet biçimi olarak gördükleri insanın insan üzerindeki egemenliğine son verecekti.¹⁹¹

Arendt, iktidar, zor, kuvvet, otorite ve şiddet gibi terimlerin arasında ayrımların yapılması gerektiğini söyler. Ona göre bu terimler birbirlerinden ayrıldılar ve farklı fenomenleri imlerler. Arendt'e göre tüm bu terimler, insanın insan üzerindeki egemenliğinin araçlarından başka hiçbir şeye işaret etmeyen sözcükler olduklarından eşanlımlı gibi kullanılmaktadırlar.¹⁹² Arendt daha sonra bu terimleri tanımlamaya girişir. Buna göre, iktidar, sadece eyleme kabiliyetine değil, uyum içinde eyleme kabiliyetine denk düşmektedir. İktidar herhangi birinin tekelinde değildir; bir gruba aittir ve grup varlığını sürdürdükçe iktidar da varlığını sürdürür. Bir kişinin iktidarda olduğunu söylemek, o kişinin, bir grup insan tarafından onlar adına eyleme kudretiyle donatıldığını söylemektir. O grup ortadan kalktığında, bu kişinin iktidarı da sona erer. Kuvvet ise bireysel bir şeyi nitilemektedir. “Kuvvet, bir nesne ya da kişide içkin olan ve onun karakterine ait olan niteliktir”. Güç/zor ise fiziksel ve toplumsal hareketlerin serbest bıraktığı enerjiyi belirtmek için kullanılmalıdır.¹⁹³ Otorite bu terimler arasında en sık kötüye kullanılanıdır. Otorite bir kişiye yahut bir makama ait olabilir. Otoritedeki en belirgin özellik, baskı ya da iknaya gerek kalmaksızın itaat etmesi istenenlerin verilen kararı sorgusuz sualsiz kabul etmesidir. Otoritenin ayakta kalması için kişi ya da makama duyulan saygının da korunması gerekmektedir.¹⁹⁴ Şiddet fenomenolojik olarak bakıldığında kuvvete yakın durmaktadır. “Çünkü tüm başka alet edevat gibi şiddetin araçları da, doğal kuvveti

¹⁹¹ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 52

¹⁹² Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 56

¹⁹³ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 57

¹⁹⁴ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 58

çoğaltmak amacıyla tasarlanır ve kullanılır; ta ki gelişimlerinin son safhasında doğal kuvvetin yerine geçer hale gelinceye değin”.¹⁹⁵ Arendt, şiddetin doğası gereği araçsal olduğunu söyler. Tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya gereksinir.¹⁹⁶

Arendt, iktidarın siyasal toplulukların var oluşuna içkin olduğundan dolayı haklılaştırmaya ihtiyaç duymadığını söyler. Ama yaptığı şey, meşrulaştırılmaya muhtaçtır. İnsanların bir araya gelip uyum içinde eylemde bulunduğu yerlerde iktidar ortaya çıkar. İktidar meşruluğunu bu bir araya gelişin kendisinden alır. Şiddetse gerekçelerini göstererek haklılaştırılabilir ancak hiçbir zaman meşru olmaz. Meşru müdafaa hakkını kullanan kişinin uyguladığı şiddet sorgulanmaz. İktidar ve şiddet birbirinden ayrı fenomenlerdir ancak genellikle bir arada ortaya çıkmaktadırlar. Bu iki olayın birleştiği yerde anlaşılmaktadır ki, iktidar öncel ve baskın olan etkidir. Günümüzde şiddetin, iktidarla eşitlenmesinin nedeni, hükümet kavramının, insanın insan üzerindeki şiddet araçlarına dayalı iktidarı olarak anlaşılmasında kendini bulmaktadır.¹⁹⁷

Arendt şiddetin iktidarı tahrip gücüne sahip olduğunu söyler. Bir silahın namlusunun ucunda en etkin komutlar gelişir, anında ve en etkin itaate eden olur, der. Ancak silah namlusunun ucunda asla iktidar gelişemeyeceğini söyler. İktidarın yerine şiddeti koymak zafer getirebilir, ancak bunun bedeli ağırdır. Bu bedeli yalnızca yenilenler değil aynı zamanda muzaffer olanlar da iktidarıyla ödeyecektir.¹⁹⁸

Şiddetin iktidarı yenmesinden sonra tahakkümün korunması için terör kullanılmaktadır. Arendt, terörle şiddetin aynı şey olmadığını söyler. “Terör, daha ziyade şiddetin tüm iktidarı tahrip ettikten sonra geri çekilmediği, tam tersine tüm kontrolü elinde tuttuğu bir anda var olmaya başlayan bir hükümet biçimidir”. Terörün tüm gücünün etkin bir şekilde ortalığa salınabilmesi için örgütlü muhalefetin her türü ortadan kaldırılmış olmalıdır.¹⁹⁹ Teröre dayalı totaliter tahakküm ile şiddet yoluyla kurulmuş tiranlık ve diktatörlükler arasındaki en belirleyici fark, totaliter rejimin yalnızca düşmanlarına değil, aynı zamanda dostlarına ve destekçilerine karşı da işleyebilmesidir. Totalitarizm bütün iktidarlardan, dolayısıyla dostlarının iktidarlarından da korkar. “Polis devleti çocuklarını

¹⁹⁵ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 59

¹⁹⁶ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 64

¹⁹⁷ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 65

¹⁹⁸ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 66-67

¹⁹⁹ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 68

yemeye başladığında, dünün cellâdı bugün kurban haline geldiğinde, terörizm doruğa ulaşır. Bu, aynı zamanda iktidarın tümüyle ortadan kalktığı andır”.²⁰⁰

Arendt, son olarak iktidar ve şiddetin aynı şey olmadığını söylemenin yeterli olmayacağını belirtir. Ona göre, iktidar ve şiddet birbirinin karşıtıdır da. Birinin mutlak hâkimiyet kurduğu yerde ötekisi barınmaz. Şiddet, iktidarın tehlikeye girdiği anda ortaya çıkar. Şiddet iktidarı yıkıma uğratabilir. Şiddet, iktidar yaratma becerisinden yoksundur.²⁰¹

5. Carl Schmitt Ve Hannah Arendt’in Görüşlerinin Değerlendirilmesi

Carl Schmitt her şeyden evvel politik olanın ne olduğu sorusuna yanıt bulmaya çalışmıştır. Schmitt bunu yaparken politik olanı tanımlamaktansa onu belli bir ayrıma dayandırmıştır. Ahlak konusundaki belirleyici ayırım nasıl ki iyi ve kötüyse, yine estetikteki ayırım güzel ve çirkin ve ekonomideki ayırım kâr getiren ve kâr getirmeyense siyasal olanı açıklayıcı ayırım da kendini dost-düşman ayırımında bulmaktadır.

Ahlak alanındaki nihai ayırımın iyi ve kötü; estetikte güzel ve çirkin; ekonomide yararlı ve zararlı ya da kârlı ya da kâr getirmeyen olduğunu varsayalım. O halde sorulması gereken soru, bu ayrımlara benzer nitelikte, onlarla eşdeğer olmasa da onlardan bağımsız, kendinde açıklayıcı ve basit bir ayırımın siyasal kavramı için de mevcut olup olmadığı ve varsa bu ayırımın taşıdığı niteliklerin ne olduğudur.²⁰²

Dost düşman ayırımında, dost iyi, güzel ve yararlıyla, düşman da kötü, çirkin ve zararlıyla aynı anlama gelmemektedir. Dost-düşman ayırımı nihai biçimde diğer bütün ayrımlardan özerk bir şekilde var olmaktadır. Dolayısıyla dost ve düşman diğer ayrımlarla karıştırılmamalıdır. Schmitt, halkların hâlâ birbirlerini dost ve düşman olarak ayırmalarının reddedilmesini, bu ayırımın barbarlıktan kalma ilkel bir kalıntı olduğunun düşünülmesini ya da bu ayırımın bir gün yeryüzünden ortadan kalkacağını umut edilmesini dikkate almayacağını özellikle vurgular. Ona göre bunlar liberal düşünceye özgüdür. Schmitt meselenin varsayım ya da normlar değil, dost-düşman ayırımına dair varoluşsal gerçeklik ile bu ayırımın hakikaten gerçekleşme ihtimali olduğunu söyler.

²⁰⁰ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 69

²⁰¹ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine...*, s. 70

²⁰² Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 47

“Bugün halkların hâlâ dost ve düşman ekseninde gruplandırıldığını, bu karşıtlığın siyasal açıdan var olan tüm halklar için gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürdüğünü mantıken yalanlamak mümkün değildir”.²⁰³

Dost ve düşman karşıtlığına göre dost, “biz”i var edendir. Düşman ise “biz”in varlığını tehdit eden, “biz”in birliğine ve bağımsızlığına göz dikendir. Düşman “biz”in varlığını ortadan kaldırmak için türlü faaliyetlerde bulunur. O yüzden düşman, tamamen yabancı ve diğeri olarak mücadele edilmesi ve kendi varlığının korunması isteniyorsa yok edilmesi gerektirir. Buna göre halklar arasında dost-düşman ayrımına dayalı savaşların olacağı da kaçınılmazdır. Ne var ki dünyada tarafsızlıktan söz edilemez. Her halkın muhakkak ki belirlediği bir düşmanı vardır ve onunla sürekli mücadele içindedir. Dünya üzerinde sadece tarafsızlık kavramı olsaydı, böylece savaş kavramının ve tarafsızlık kavramının da sonu gelmiş olurdu. Mücadele kavramının son bulmasıyla da, dost-düşman ayrımı da son bulur ve dünya politikadan arındırılmış olurdu. Schmitt’e göre

“Siyasal olgusu, ancak dost-düşman ayrımına ilişkin gerçek olasılıkla kavranabilir; siyasal kavramının dinsel, ahlaki, estetik, ekonomik bakımdan nasıl değerlendirildiği ise önemsizdir”.²⁰⁴

Schmitt, dost-düşman ayrımını yapmada siyasal birliğin öneminden de bahseder. Ona göre,

“siyasal birlik, doğası gereği, psikolojik saikleri (güdüleri) bakımından hangi güçlerden beslendiğine bakılmaksızın, tayin edici birliktir. Eğer siyasi birlik varsa en üstün güçtür, yani kriz anında belirleyici olan güçtür.”²⁰⁵

Schmitt’e göre devletin bir birlik olması onun siyasal karakterinden kaynaklanmaktadır. Siyasal birlik devletin varlığının da garantisidir. Siyasal birlik olmadan devlet de var olamaz. Schmitt burada çoğulcu teorilerin devletin birliğini kabul etmemesini ve onu bir siyasal örgüt olarak diğer örgütlenmelerle eşdeğer tutmasını eleştirmektedir. Çoğulcu teoride devlet, diğer örgütlenmelerle rekabete girişen basit bir örgüte

²⁰³ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 49

²⁰⁴ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 55

²⁰⁵ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 62-63

dönüşmektedir. Ancak bu teori, birliğin özgül siyasal karakterinin ne olduğu hususunu açıklığa kavuşturamamaktadır.²⁰⁶

“Eğer birlik bir ihtimal olarak dahi yok olursa, siyasal olan da ortadan kalkar. Siyasi bir ‘örgütlenmeyi’ çoğulculuk düşüncesiyle dinsel, kültürel, ekonomik ya da diğer örgütlenmelerle bir tutup onlarla rekabet eder bir yapılanma olarak tasavvur etmek, ancak siyasal olanın anlamı kavranmadığı ya da dikkate alınmadığı sürece mümkündür.”²⁰⁷

Schmitt, bir halkın siyasal olanın bünyesinde var olduğu sürece, en aşırı durumda olsa bile dost-düşman ayrımını kendisinin tayin etmesi gerektiğini söyler. Ona göre siyasal varlığın özü bu yetkide yatmaktadır. Eğer halk dost-düşman ayrımını yapamıyorsa ya da yapmak istemiyorsa, o anda siyasal açıdan varlığı sona erer. Bir halkın düşmanın kim olduğunu ya da kime karşı savaşıp kime karşı savaşamayacağını kendisi değil de bir yabancı belirliyorsa, artık ortada siyaseten özgür bir halk yoktur ve bu halk başka bir siyasal sisteme tâbi kılınmış demektir. Siyasal varlığa sahip bir halk, gerektiğinde tüm tehlikeleri de göze alarak dost-düşman ayrımını yapmak zorundadır.²⁰⁸

Muhafazakâr görüşe sahip olan Schmitt, liberalizm düşüncesine de karşı çıkmaktadır. Schmitt liberalizmi siyaseti dikkate almayan, siyasal olanı meydana getiren dost-düşman karşıtlığı yerine rekabeti veya benzeri şeyleri getirmeye çalışan bir ideoloji olarak görür. Liberalizmde birey alt sınır ve üst sınır olarak görülmektedir. Oysaki bir siyasi birlikte kişiden yaşamından vazgeçmesi talep edilebilir. Liberalizmde kişinin hak ve hürriyetleri öne sürülerek buna karşı çıkmaktadır. Liberalizm bu bakımdan devletin otoritesini zayıflatan bir düşünce olarak ortaya çıkmaktadır. Devleti ve siyasal birliği zayıflattığı için Schmitt liberalizm düşüncesine sıcak bakmaz. Liberalizm kişi hürriyetinin güvenceye alınmasını ve kişi hürriyetine karşı yapılacak olan müdahalelere karşı çıkılmasını istediğinden devleti ve siyaseti göz ardı etmektedir. Liberal düşüncenin etkin olduğu böyle bir dünya depolitize edilmiş olacaktır. Schmitt'e göre liberal düşüncüyü oluşturan etik ve ekonomi kavramları egemen güç olan siyasalı yok etmeye çalışmaktadır.

Carl Schmitt'in siyasal olan hakkındaki görüşlerini ele aldıktan sonra, sırada Hannah Arendt'in görüşlerini değerlendirmeye geçebiliriz. İki Dünya Savaşı'na ve bu

²⁰⁶ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 63

²⁰⁷ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 64

²⁰⁸ Carl Schmitt, *Siyasal Kavramı...*, s. 70

savaşların sebep olduğu acılara tanık olmuş olan Arendt kökü emperyalizme ve antisemitizme dayanan totalitarizmi anlamaya çalışmıştır. Arendt içinde bulunduğu dünyadan kendini sorumlu hissetmiş ve bu dünyanın insani olmayan yönlerini eleştirmiş, fakat aynı zamanda bu dünyanın başka türlü de olabileceğini görmüş bir düşünürdür.²⁰⁹

Arendt'e göre kültür ya da ırklar arası bir hiyerarşiye dayanan, yurttaş olmayı bir kültüre ait olmakla özdeşleştiren ve bu kültüre ait olmayanları dışarıda bırakan milliyetçilik, ırkçılık ve antisemitizm politik bir problemdir. Bunlar politik "kötü"dürler. Aynı zamanda politik alanın yıkılması anlamına gelirler. Arendt bu politik kötülüğün kökenini ve politik alanın yeniden inşa edilmesi imkânının kaynaklarını ortaya koyan, bununla birlikte politikanın insanın hangi var oluşsal nitelikleriyle var olduğunu göstermeye çalışan bir politik kuramın filozofudur.²¹⁰

Arendt, aynı zamanda bir politika teorisyeni olarak politika üzerine pek çok şey yazmıştır. Ona göre politika insanların çoğulluk durumuna denk düşmektedir. İnsanların birlikte eyledikleri ve kendilerini birbirlerine gösterdikleri kamusal alan siyaset arenası olmasının yanında insani özgürlüğün de bir ifadesidir. Arendt, İnsanlık Durumu adlı eserinde Antik döneme olan özlemini dile getirmekte, yaşadığımız döneme kadar olan süreçte kamusal alanın tahribata uğradığını, siyasetin yok edildiğini dile getirmektedir. Antik Yunan'da insanların yaşamın zorunluluklarını hanelerindeki kölelerinin üstlenmesini sağlayarak boş vakit elde etmekte ve bu boş vakti diğer özgür bireylerle birlikte kamusal alanda siyaset yaparak, birlikte eyleyerek geçirmektedirler. Arendt, günümüz modern dünyasında kitle toplumunun ortaya çıkmasından şikâyet etmektedir. Modern çağ, gitgide dünyadan yabancılaşmış bir hâl almıştır. Böylelikle modern çağın yarattığı insan nereye giderse gitsin yalnızca kendiyse kalmaktadır. Dünyadan radikal ölçüde yabancılaşmanın neticesinde, tarih de doğa da anlaşılır olmaktan çıkmıştır. Doğanın kaybı ve bütün tarihi de içeren en geniş anlamıyla insan yaratımlarının kaybı, geride onları hem birleştiren hem de ayıran müşterek bir dünyadan yoksun, kitle halinde bir araya getirilmiş insanlardan oluşan bir toplum bırakmıştır. "Kitle toplumu, hâlâ birbirleriyle ilişkisi olan ama bir zamanlar hepsi için ortak bir anlamı olan dünyayı yitirmiş insanoğulları arasında otomatik olarak

²⁰⁹ Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, Metis Yay., İstanbul, 2012, s. 14

²¹⁰ Nilgün Toker, (2009), *Hannah Arendt Niye Feminist Olmadı*, Amargi Kadın Akademisi, < <http://www.amargidergi.com/yeni/?p=1266> > (19. 09. 2015)

ortaya çıkan bir örgütlenmiş yaşamdan başka bir şey değildir”.²¹¹ Ayrıca yine Arendt’e göre, totalitarizm, modern kitle toplumunun doğal sonucu olarak ortaya çıkmıştır.²¹²

“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. 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 olarak tescilinden başka bir şey değildir”.²¹³

Kitle toplumu kamusal alanın yanında özel alanı da tahrip etmiştir. Yani, insanları yalnızca bu dünyadaki yerlerinden değil, içinde kendilerini bu dünyaya karşı korumuş hissettikleri, hatta bu dünyadan dışlanmış olanların bile aile yaşamının dar gerçekliğinde, yuvanın sıcaklığında bir ikame bulabildikleri özel evlerinden de yoksun bırakmıştır. Bu mahrum kalışla birlikte, en uç ve en gayrı insani biçimde kendini bulmuş olan kitlesel yalnızlık meydana gelmiştir.²¹⁴

Arendt’e göre toplum ile kitle toplumu arasında bir takım farklılıklar bulunmaktadır. Toplum kültüre ihtiyaç duyar, kültürel şeylere değer verirken, onları toplumsal birer meta haline getirirken, kendi bencil amaçları için kullanırken ve istismar ederken, onları tüketmez. Tüm yıpranmışlık ve aşınmışlıklarına rağmen bu şeyler “şey” olarak kalabilmişler, belli ölçülerde nesnel bir niteliği koruyabilmişlerdir. “Bir moloz yığını oluncaya dek parçalanmışlar; ama silinmemiş, ortadan kalkmamışlardır”. Oysa kitle toplumunun ihtiyaç duyduğu şey eğlencedir. Eğlence endüstrisinin sunduğu eşyalar, toplum tarafından diğer tüketim eşyaları gibi tüketilirler. Eğlenmek için gerekli olan eşyalar, toplumun yaşam sürecine hizmet etmektedirler. Yani bu eşyalar vakit öldürmeye hizmet ederler. Vakit öldürmekle geçirilen bu boş zamansa serbest zaman değildir. Bu boş zaman, çalışma ve uyumanın payına düşenden arta kalan bakiye bir zamandır. Eğlence ile doldurulduğu farz edilen bu boş zaman belirlenmiş bir çalışma döngüsü içerisinde bir boşluktan ibarettir. Modern koşullarda bu boşluk sürekli genişlemektedir. Sürekli artan bu boşluk eğlence ile doldurulması gereken boş zamandır. Eğlence endüstrisinin sunduğu

²¹¹ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında...*, s. 125

²¹² Richard Wolin, *Heidegger’in Çocukları, Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas ve Herbert Marcuse*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012, s. 79

²¹³ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu...*, s. 63

²¹⁴ Hannah Arandt, *İnsanlık Durumu...*, s. 87

mallar, kültürel nesnelere oluşturmaz. “Onlar tıpkı diğer tüketim malları gibi yazgıları kullanılıp bir tarafa atılmak olan tüketim mallarıdır”.²¹⁵

Arendt’in görüşlerinin temelini oluşturan terim *vita activa* terimidir. Arendt, bu terimin içerisine üç insani etkinliği koyar. Bunlar emek, iş ve eylem etkinlikleridir. Emek doğrudan biyolojik yaşamın kendisini ifade etmektedir. *Animal laborans* niteliğiyle insan, biyolojik yaşam sürecinin bir parçasıdır. Emek, kişinin hayatını sürdürmesi için zorunlu bir etkinlik olduğundan *animal laborans* zorunluluk alanında faaliyet gösterir. *Homo faber* ise iş aracılığıyla kullanım nesnelere ve sanat yapıtlarıyla dünyayı inşa etmektedir. Böylelikle sürekli ve kalıcı bir dünya yaratılmış olur. *Vita activa*’da emek ile eylem arasında yer alan iş, emeğe göre eylem ile daha fazla ortaklığa sahiptir. İş de emeğin aksine eylem gibi kamusal nitelik taşıyabilir.²¹⁶

Arendt kamusal alanda geçerliliği olan eylemek etkinliğini özgür olmakla bir tutar. Antik Yunan’da kamusal alan, yurttaşların özgür insanların çoğulluğunun içinde kendilerini gösterdikleri, herkesin belleğini oluşturduğu bir görünüm ve aleniyet mekânıdır.²¹⁷ Arendt’e göre Antik Yunan’da hayat yüklerini kölelerine bırakan hanenin efendileri, bu yüklerden azade olmuş bir şekilde, kamusal alana girerek, diğer özgür bireylerle birlikte eyleme şansı yakalarlar. Hayat yüklerinden kurtulmuş olan hane efendileri artık rahatça kamusal alanda siyaset hakkında görüşlerini bildirebileceklerdir. Arendt eyleme etkinliğini bu yönüyle diğer etkinliklerden üstün tutmaktadır. Arendt’e göre “Ne daha önce ne daha sonra, insanlar eylemde buldukları sürece özgürdürler”.²¹⁸ Arendt herhangi bir kamu alanı olmadan özgürlükten de bahsedilemeyeceğini söyler. Her özgür insanın kendini sözle ve edimle dâhil edebileceği siyasi olarak örgütlenmiş bir dünyaya ihtiyacı vardır. Ona göre “siyaseten temin edilmiş bir kamu alanı olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek bir dünyevi mekândan yoksundur”.²¹⁹

²¹⁵ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında...*, s. 243

²¹⁶ Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek...*, s. 48-49

²¹⁷ Julia Kristeva, *Kadın Dehası, Hayat, Delilik, Kelimeler, Cilt-1, Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*, (Çev. Zeynep Mertoğlu Oğur), Pinhan Yayıncılık, Ekim 2012, s. 210

²¹⁸ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 207

²¹⁹ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 202

SONUÇ

Politika kavramının antik dönemden günümüze değin uzanan yeri ve önemi ortadadır. İnsanlar Antik Yunan döneminde bir siyasi model olan poliste toplanıp şehir hayatına ilişkin işler hakkında kararlar almaktaydılar. Polis hayatına katılıp siyaset yapma özgürlüğüne sahip herkes birer siyasetçi konumundaydı. Siyaset her türlü etkinliğin üzerinde bir etkinlik olarak görülüyordu.

İşte Hannah Arendt'in kafasındaki politika tasavvuru ve özlem duyduğu şey de Antik Yunan'daki politika anlayışıdır. Özellikle İnsanlık Durumu adlı eserini antik dönemdeki politika anlayışı üzerinde temellendirerek, *vita activa* terimi içerisinde yer alan, emek, iş ve eylem olmak üzere üç ana etkinlik üzerinde durmuştur. Ona göre politika yapmak özgür olmak demektir. Ayrıca politika yapmanın çoğullukla olan ilişkisinden de bahsetmektedir. Ona göre bütün siyasi hayatın koşulunu çoğulluk durumu oluşturmaktadır. Yani ona göre politik olan, insanların birlikte eylemeleriyle bağlantılıdır.

Arendt'in *vita activa* terimini oluşturduğunu söylediği üç insani etkinlikten ilki emektir. Emek, insanların yaşamsal zorunluluklarını yerine getirmeleri için yapmak zorunda oldukları bir etkinliktir. Arendt'e göre emek harcama durumu hayatın kendisini oluşturmaktadır. Emek etkinliği tamamen hayatın zorunluluklarından ileri gelmektedir. Emek etkinliğine vaktini ayıran insanlar arkalarında hatırlamaya degecek hiçbir şey bırakmamaktadırlar. İnsanın yaşamı doğrudan insanı esir almaktadır. Antik Yunan'da hanenin efendileri kendilerini esir alan yaşamın zorunluluklarından kurtulmak için emek etkinliğini kölelerine devretmekteydiler. Bu sayede yaşamsal zorunluluklardan kurtulan hanenin efendileri rahat bir şekilde kamusal alana girip, siyaset yapma özgürlüklerini elde etmekteydiler. Arendt'in *vita activa* teriminde var olduğunu söylediği ikinci etkinlikse iş etkinliğidir. İş etkinliğini yerine getiren *homo faber*'dir. İş etkinliği vasıtasıyla kullanım nesnelere ve sanat yapıtlarıyla dünya inşa edilmektedir. Yani, *homo faber* iş etkinliği sayesinde sürekli ve kalıcı bir dünya yaratmış olmaktadır.

Arendt'e göre siyaset yapan insan özgür insandır. Özgürlüğün hüküm sürdüğü yer ise siyaset yapılan kamusal alandır. Arendt'e göre özgürlük, insanların siyasi bir örgütlenme içerisinde bir arada yaşamalarının sebebidir. Özgürlük olmadan siyasi bir yaşam da olmayacaktır. Siyaset özgürlüğün kendisinden kaynaklanmaktadır. Kamusal alanda insanların bir arada eylemeleriyle oluşan özgürlük kabul edilmeden eylem ve

siyasetten de bahsedilemez. Arendt için özel alanda yapılan etkinlikler siyasi olmayandır, siyasi olanlarsa kamusal alanda, herkesin birbirine görüldüğü alanda yapılan etkinliklerdir.

Arendt'e göre kamusal alan ve özel alan ayrımı modern çağda yerini toplumsal alana bırakmıştır. Toplumsal alan, ne özel alanın ne de kamusal alanın niteliklerine uyar. Toplumsal alanın ortaya çıkmasıyla, kamusal alan ve özel alan arasındaki ayrım gittikçe bozulmaya başlamıştır. Bu alanın ortaya çıkışıyla birlikte ailenin özel alanı içerisinde yer alan bütün meseleler kolektif bir mesele haline almıştır. Yani zorunluluk alanı olan özel alan kamusal alanın üzerinde hâkimiyetini kurmuştur. Özel alana ait olan ekonomik konular kamu sorunu haline gelmiştir. Böylelikle insanlar arasındaki ilişki ekonomi temelli olmuştur. Ekonominin varlığını böylesine kabul ettirdiği yerde siyasi yaşam da gücünü kaybetmiş olacaktır.

Hannah Arendt, iki dünya savaşının acılarına da tanık olmuştur. Aynı zamanda bu acılara Nazilerin Almanya'sında bir Yahudi olarak tanık olmuştur. Onun bu acılara tanık olması onun totalitarizmin kaynaklarını belirlemeye çalışmasını sağlamıştır. Yazdığı ilk kitap olan Totalitarizmin Kaynakları'nda antisemitizm ve emperyalizmi totalitarizmin iki kaynağı olarak göstermiştir. Arendt'in yazılarında yer alan kitle toplumu kavramı da totalitarizmin gün yüzüne çıkmasına sebep olmuştur. Kitle toplumu kamusal alanın ve özel alanın çöküşünü hazırlamıştır. Kitle toplumu insanların yalnızlaşmalarına neden olmuştur. Toplumda yaygınlaşan bu yalnızlaşma hissi de totaliter tahakkümün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ayrıca kitle toplumu içinde çok sayıda insan barındırdığından dolayı, despotik bir eğilim sergilemektedir.

Carl Schmitt, Hannah Arendt'in tam tersi düşüncelere sahiptir. İlk olarak Schmitt, muhafazakâr düşünceye sahip bir hukukçudur. Onun düşünceleri, Nazizm ve faşizmin beslenmesine yardımcı olmuştur. Gerçekten de Schmitt'in politik olan hakkındaki düşünceleri, karşılıklı kamplaşmadan ibarettir. Ona göre siyasi bir birlik vardır ve bu siyasi birlik kendisi gibi olmayan bir başka birliği düşman ilân etme gücüne haizdir. Siyasi birlik bir düşman belirleyemiyorsa orada artık siyasi bir birlikten söz edilemez. Söz konusu siyasi birlik düşmanı belirledikten sonra onu tamamen dışlar ve onunla mücadele etmeye başlar. Bu mücadelenin sonucunda siyasi birliğin kendisi de yok olabilir. Schmitt'in bu düşüncesi Nazilerin Yahudileri düşman bellemesine yardımcı olmuştur denilebilir. Gerçekten de Naziler Yahudileri tamamen dışlamış, onları bir öteki olarak belirlemiş ve onları yok etmeye çalışmışlardır.

Schmitt, liberal düşünceye de karşı çıkmaktadır. Ona göre liberal düşünce devleti ve siyaseti göz ardı etmekte, onları teğet geçmektedir. Liberalizm dost-düşman karşıtlığını, ekonomik alanda rekabete, manevi alanda tartışmaya dönüştürmeye çalışmıştır. Schmitt'e göre liberal düşüncenin bu girişimi boşunadır. Çünkü tüm bu dönüştürme çalışmasına rağmen dost-düşman karşıtlığı gerçek bir olasılık olarak var olmaya devam edecektir. Liberalizm ayrıca birey özgürlüğünün güvence altına alınmasını ve özgürlüğe yapılacak olan müdahalelerin ortadan kaldırılmasını şart koşar. Yani birey hürriyeti liberalizm için olmazsa olmazdır. Ne var ki siyasi birlik varlığını devam ettirebilmek için gerektiğinde, kişinin canını feda etmesini talep edebilmektedir. Schmitt'e göre liberalizmin bireyin hürriyetiyle ilgili korumacı görüşleri, siyasetten geriye hiçbir şey bırakmayacaktır. Sonuçta ortaya çıkan sistem depolitize edilmiş bir sistemler bütünü oluşturacaktır.

Schmitt, egemen olanın olağanüstü hale karar veren olduğunu söyler. O, parlamenter sisteme ya da liberalizme karşı çıkmış, iktidarın otoriter yapısına vurgu yapmıştır. Onun için iktidar, varlığını tüm alanlarda hissettiren mutlak bir iktidardır. Ona göre egemen olan olağan üstü hallerde ortaya çıkmaktadır. Acil bir durum olup olmadığına ve bu durumun bertaraf edilmesi için ne yapılması gerektiğine karar verendir egemen olan.

Arendt'e göre ise insanın insan üzerindeki egemenliğine işaret ettiklerinden dolayı eş anlamlı gibi kullanılan, iktidar, zor, kuvvet, otorite ve şiddet gibi kavramların birbirlerinden ayrılması gerekmektedir. Arendt'e göre iktidar insanların uyum içinde eyleme kabiliyetlerine denk düşmektedir. İktidar tek bir kişiye ait değildir. İktidar bir grubun elindedir ve bu grup varlığını sürdürdüğü müddetçe iktidar da varlığını sürdürür. Şayet bir kişi iktidardaysa, bu demektir ki o kişi, bir grup insan tarafından eyleme kudretiyle donatıldığı için iktidardadır. O grup ortadan kalktıyındaysa iktidar da ortadan kalkmaktadır.

Sonuç olarak Schmitt de, Arendt de siyaset bilimine büyük katkıları olan iki düşünürdür. Ne var ki iki düşünürün de görüşleri birbirinin zıttı durumdadır. Carl Schmitt siyaseti yok ettiğini düşündüğü liberalizme karşı çıkarak güçlü devletin savunucu olmuş bir muhafazakârdır. Arendt ise totaliter yönetimlerin gazabına tanık olmuş ve bu yönetimlerin yarattığı acılardan büyük ölçüde etkilenerek yapıtlarını ortaya koymuş bir siyaset teorisyenidir. Arendt kamusal alan ile özel alanın birbirine karıştığını söyleyerek ortaya çıkan toplumsal alandan şikâyetini dile getirmektedir. Çünkü ona göre siyasal olanı ancak kamusal alanın kendisinde bulabiliriz. Schmitt içinse siyasal olan dost-düşman

karşıtlığının kendisinde gerçekliğini bulmaktadır. Anlaşılan odur ki iki yazarın da düşünceleri daha uzun yıllar boyu tartışılmaya devam edecektir.

KAYNAKÇA

- Akal, Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi, Ankara, 1998.
- Arendt, Hannah, *Şiddet Üzerine*, (Çev. Bülent Peker), İletişim Yayınları, İstanbul, 2003.
- Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul, 1998.
- Arendt, Hannah, *Geçmişle Gelecek Arasında*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul, 1996.
- Arendt, Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, 1996, İstanbul.
- Arendt, Hannah, *İnsanlık Durumu*, (çev. Bahadır Sina Şener), 1. Basım, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.
- Çaha, Ömer, *Siyasi Düşüncelere Giriş*, Değerler Eğitimi Merkezi, İstanbul 2008.
- Çelebi, Aykut, “*Sunuş*”, *Siyasal Kavramı*, (çev. E.Göztepe), Metis Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Çetin, Halis, *Totaliter Soylu Gelenek*, Kadim Yayınları, 2010, Ankara.
- Kaya, Funda Gürsoy, *Politik Olan’ın Nötralizasyonu ve Devrimci Politika: Carl Schmitt’in Marx Okuması*, Kaygı, 2012/19, s. 139-158.
- Kristeva, Julia, *Kadın Dehası, Hayat, Delilik, Kelimeler, Cilt-1, Hannah Arendt, Melanie Klein, Colette*, (Çev. Zeynep Mertoğlu Oğur), Pinhan Yayıncılık, 2012.
- Küçükalp, Derda, *Siyaset Sosyolojisi*, 2. Basım, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2013.
- Mouffe, Chantal, *Demokratik Paradoks*, 2. Basım, Epos Yayınları, Ankara, 2009.
- Platon, *Devlet*, (çev. Cenk Saraçoğlu, Veysel Atayman), Bordo Siyah Yayınları, İstanbul, 2008.
- Schmitt, Carl, *Siyasal Kavramı*, (çev. Ece Göztepe), Metis Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Schmitt, Carl, *Parlamente Demokrasinin Krizi*, (çev. A. Emre Zeybekoğlu), 2. Basım, Dost Kitabevi, Ankara, 2010.
- Schmitt, Carl, *Siyasi İlahiyat*, (çev. A. Emre Zeybekoğlu) 2. Basım, Dost Kitabevi, Ankara, 2005.

Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, V Yayınları, Ankara, 1991.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Siyaset Sosyolojisi*, 2. Basım, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2013.

Toker, Nilgün (2009), *Hannah Arendt Niye Feminist Olmadı*, Amargi Kadın Akademisi, < <http://www.amargidergi.com/yeni/?p=1266> > (19. 09. 2015).

Tormey, Simon, *Totalitarizm*, (çev. Osman Akınbay, Abdullah Yılmaz), Ayrıntı Yayınları, 1992.

Vergin, Nur, *Siyasetin Sosyolojisi*, 4. Basım, Bağlam Yayınları, İstanbul, 2006.

Wolin, Richard, *Heidegger'in Çocukları, Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas ve Herbert Marcuse*, (Çev. Hüsamettin Arslan), Paradigma Yayınları, İstanbul, 2012.

Yayla, Atilla, *Siyaset Teorisine Giriş*, 5. Basım, Kesit Yayınları, İstanbul, 2012.