T.C.
BURSA ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE TARİHİ BİLİM DALI

HANNAH ARENDT'TE SORUMLULUK VE DAHA İYİ BİR DÜNYANIN MÜMKÜNLÜĞÜ ÜZERİNE

(Yüksek Lisans)

Şeyda Beril ÖZDEMİR

BURSA 2022

ÖZET

Yazar Adı ve Soyadı	: Şeyda Beril Özdemir
Üniversite	: Bursa Uludağ Üniversitesi
Enstitü	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
Anabilim Dalı	: Felsefe
Bilim Dalı	: Felsefe
Tezin Niteliği	: Yüksek Lisans Tezi
Sayfa Sayısı	: VIII + 96
Mezuniyet Tarihi	: …. / … / 2022
Tez Danışmanı	: Metin Becermen

HANNAH ARENDT'TE SORUMLULUK VE DAHA İYİ BİR DÜNYANIN MÜMKÜNLÜĞÜ ÜZERİNE

"Başka türlüsü mümkün değil, en iyisi bu" diyenlere inat, içinde bulunduğumuz çağın sorunlarıyla başa çıkmanın ve daha iyi bir dünya kurmanın yollarını ararken, Arendt gibi bir düşünüre başvurmak oldukça öğretici ve ufuk açıcı bir yerde durabilir. Zira Arendt, bizlere en umutsuz zamanlarda dahi beklenmedik başlangıçlar yapabilmek için ihtiyacımız olan tüm olanaklara sahip olduğumuzu ve asla bize öğretilmek istendiği gibi çaresiz olmadığımızı hatırlatır. O, insanın anlayan ve eyleyen bir varlık olarak daha iyi bir dünya kurma gücüne sahip olduğunu ve daha iyi bir dünyayı kurmakla da yükümlü olduğunu söyler. Bu düşüncesini devrimler tarihinin örnekleriyle temellendiren Arendt, bu dünyayı daha iyi bir yer haline getirme sorumluluğuyla bizleri dünya için düşünmeye ve dünya için eylemeye davet eder. Bu çalışma, Arendt'in yapmış olduğu çağrının dikkate alınmasının bir sonucu olup, sorumluluk ile ilişkisinde daha iyi bir dünya kurmanın mümkünlüğü problemini onun başlattığı tartışma içerisinden ele almak amacıyla yazılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arendt, sorumluluk, düşünme, dünya, eylem, amor mundi, devrim, dayanışma

ABSTRACT

Name and Surname	: Şeyda Beril Özdemir
University	: Uludag University
Institution	: Social Science Institution
Field	: Philosophy
Branch	: Philosophy
Degree Awarded	: Master
Page Number	: VIII + 96
Degree Date	: …. / …. / 2022
Supervisor (s)	: Metin Becermen

ON RESPONSIBILITY AND POSSIBILITIY OF A BETTER WORLD IN HANNAH ARENDT

While looking for ways to cope with the problems of our age and to establish a better world, despite those who say "There is no other way, this is the best", applying to a thinker like Arendt can be quite instructive and illuminating. Because Arendt reminds us that we have all the possibilities we need to make unexpected starts even in the most desperate times, and that we are never helpless as we were taught. She says that human being, as a being who understands and acts, has the force to establish a better world and is responsible for establishing a better world. Basing this thought on examples from the history of revolutions, Arendt invites us to think and act for the world, with the responsibility of making this world a better place. This study is the result of considering the call made by Arendt and was written to address the problem of the possibility of establishing a better world in relation to responsibility, from the discussion that she started.

Key Words: Arendt, responsibility, thinking, World, action, amor mundi, revolution, solidarity

ÖNSÖZ

İranlı yazar Samed Behrengi'nin "Küçük Kara Balık" adını verdiği bir kitabı vardır. Bu kitabında Behrengi, tüm "olmaz"lara ve tehlikelere rağmen, içine doğduğu derenin karıştığı başka suların ve yaşamların mümkün olup olmadığını bilmek üzere yolculuğa çıkan bir Küçük Kara Balık'ın hikâyesini anlatır. Kitabı elime aldığımda, onun hayatımda yaratacağı etkiden bihaberdim. Yaşımla birlikte artan deneyimlerim ve farkındalığım neticesinde duyacağım dünya kaygısının hayatımın merkezi haline getireceği bir soruyu sormak üzereydim: "Bildiğim dünyanın bildiğim yaşamlarından başka yaşamlar mümkün mü?" Küçük bir balığın kısacık hikâyesi küçük zihnimin karanlık dehlizlerinde titrek bir ışık yakmıştı. Bundan sonra düşüncelerimi, okumalarımı ve hatta okuyacağım bölümü bu soru çerçevesinde belirleyecektim. Tam da bu yüzden, Behrengi'nin hikâyesiyle her özdeşleştirdiğimde "Küçük Kara Balık" diye adlandırdığım -Arendt'in de aralarında bulunduğu- birtakım düşünürler, şairler ve yazarlar vardır. İçine sıkışmış veya sıkıştırılmış olduğu yaşamın dışında başka yaşamlar olabileceğini bilen ve onlara ulaşmak isteyen; kendi dönemini, toplumları, gerçek sandığımız kabulleri, fikirleri aşan her biri eşsiz bu "Küçük Kara Balık"ları, tarihin, sanatın ve düşüncelerin içinden günümüze doğru umutlu bir karanfili uzatır gibidirler. Bir karanfil ki, elden ele… Bu çalışma da Arendt'ten aldığım umutlu karanfili başkalarına ulaştırabilme isteğinin bir ürünü olmaktadır. Bu sebeple ilk teşekkürüm, varlıkları için "Küçük Kara Balıkları"nadır.

"Felsefenin içine girmek bir şeydir, felsefenin içinde kalabilmekse bambaşka bir şey" diyerek biz öğrencilerine uyarılarda bulunurken, felsefenin içinde kalmak hedefiyle ilerlediğim bu yolda danışmanlığımı üstlenen Prof. Dr. Metin Becermen'e teşekkür ediyorum. Ayrıca hayatımın hemen her anında olduğu gibi tez yazma sürecim boyunca da benden desteklerini esirgemeyen yoldaşım Celil Emre Bostan'a ve kardeşim Kardelen'e destekleri için teşekkür ediyorum.

Son olarak, sevgilerinin ve emeklerinin karşılığını hiçbir teşekküre sığdıramayacağımı bildiğim anneme ve babama teşekkürü bir borç biliyor, bu çalışmayı onlara ithaf ediyorum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI iii
ÖZET iv
ABSTRACT v
ÖNSÖZ vi
İÇİNDEKİLER vii
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM
(İNSAN SORUMLULUKTUR)

1. HANNAH ARENDT'İN YAŞAMINDA SORUMLULUK 9
2. HANNAH ARENDT'İN TEORİSİNDE SORUMLULUK 16
   2.1. Sorumluluk Üzerine 17
   2.2. Sorumluluk ve "İtaat" 19
   2.3. Sorumluluktan ve Düşünmekten Kaçan "İtaatkâr" Burjuva İnsanının Trajedisi: Kötülüğün Sıradanlığı 25
   2.4. Kötülük ile İlişkisinde Düşünmenin Ahlaki Sonuçları ve Kişisel Sorumluluk 31
   2.5. Kötülük ile İlişkisinde Düşünmenin Politik Sonuçları ve Kolektif Sorumluk 37
3. ANLAYAN YÜREĞİN AYDIN SORUMLULUĞU: HAKİKAT ANLATICILIĞI 47

İKİNCİ BÖLÜM
(DAHA İYİ BİR DÜNYA İÇİN DÜNYAYI ANLAMA SORUMLULUĞU VE POLİTİKA)

1. TOTALİTER DÜNYASIZLIKLA YÜZLEŞME 49
   1.1. İdeoloji ve Propaganda 50
   1.2. Totaliter Terör: Toplama Kampları 53
2. TOTALİTER DÜNYASIZLIKTAN YENİ BİR DÜNYAYA BAKIŞTA POLİTİKA 56
   2.1. Kamusal Alan Olarak Dünya 56
   2.2. Kamusal Alan ile Özel Alan Arasındaki Ayrımın Bulanıklaşması: Toplumsalın Yükselişi 58

2.3. Politikayla İlişkisinde Üç Farklı Varoluş Biçimi: Emek, İş, Eylem 63

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

(DAHA İYİ BİR DÜNYA KURMANIN MÜMKÜNLÜĞÜ ÜZERİNE)

1. ÖLÜMÜN GÖLGESİNİ TAŞIYAN BİR DÜNYADAN DOĞUMUN MUCİZESİNİ İÇEREN BİR DÜNYAYA: EYLEM..... 74
1.1. Dünyada Yeni Bir Başlangıcın Olanağı Olarak Eylem..... 74
1.2. Eylemin Özgürlüğü ve Ona Esin Veren Dayanışma İlkesi..... 77
1.3. Dünya Aşkı'nın (*Amor Mundi*) ve Sorumluluğun Birleştirici Gücü: Düşünerek Eyleme..... 80
2. DAHA İYİ BİR DÜNYA MÜMKÜN: YERYÜZÜ AŞKIN YÜZÜ OLUNCAYA DEK..... 82
2.1. Yitik Bir Hazinenin Peşinde: Devrimler ve Konsey Sistemleri..... 82
2.2. Günümüz Dünyasına Umudu Nakışlayan Dayanışma Örnekleri..... 88
SONUÇ..... 93
KAYNAKÇA..... 97

GİRİŞ

> Bizimkisi gibi ülkelerde, yalnızca günlük gazeteleri okumak bile yaşama, yaşamın akışına, ona en ters, en uzak kapıdan, ölümün kapısından girmekle eşanlamlı oluveriyor.[1]

Evet, bizimkisi gibi gündemin her an değişebildiği, normal şartlarda bir ülkenin en az bir ayını dolduracak olayların zincirleme biçimde tek bir günümüzü gasp edebildiği ülkelerden söz ediyor yazar Aslı Erdoğan: Birbiri ardına gelen şiddet, çatışma ve ölüm haberlerinden usandığı için insanlarının gündemi takip etmekten kaçınır olduğu ülkeler (hiç de az değiller). Bilhassa son yıllarda tanık olduğumuz olaylar nezdinde giderek artan ırkçılığın, her an yanı başımızda patlaması muhtemel bombaların, "Kapıdadır" dediğimiz Üçüncü Dünya Savaşı'nın, benimsediği değerlerden veya cinsiyetinden ötürü sokak ortasında yitirilebilecek olmanın tedirginliğinde, bunca kötülüğün eşiğinde durup düşündüğümüzde sorulması gereken temel soru "Daha iyi bir dünya mümkün mü?" sorusu olmaktadır. Üzerimizde yaşananların ağır yükü, büyüttüğümüz dünya kaygısı ile bu soruya bir cevap ararken, yaşadığı çağın olumsuzluklarıyla uzlaşmayı reddeden ve "Daha iyi bir dünya mümkün!" diyebilme cesaretini gösteren yirminci yüzyılın önemli düşünürlerinden biriyle, Hannah Arendt ile karşılaşırız.

Arendt 1906 ile 1975 yılları arasında yaşamış olan Yahudi kökenli bir politik kuramcıdır. Altmış dokuz yıllık yaşamı boyunca o, üçüncü bir Dünya Savaşı'nın tedirgin bekleyişiyle son bulan ve milyonlarca insanın ölümüne sebep olan iki dünya savaşına ve kötülüğün yıllar içinde sıradanlaşmasına tanıklık etmiştir. Fakat onu düşünce tarihinin sahnesine çıkaran ve bu çalışma gibi birçok çalışmanın konusu kılan şey, ömrüne sığdırdığı bu tanıklıklar değildir; gerek kişisel yaşamında gerekse oluşturduğu kuramda, çağının karanlığına boyun eğmeyip bu katı karanlıkta çatlaklar açarak, ışığın yaşamına ve yaşamlarımıza sızmasına imkân verecek bir duruş sergilemesidir. Arendt'in böylesi bir duruşu sergileyebilmesindeki esas ise onun başkalarına ve dünyaya karşı geliştirdiği sorumluluk bilincidir. Nitekim Arendt, yaşadığımız dünyayı başkaları ile paylaştığımızın bilincinde olan bir kuramcıdır. Ona göre, dünyaya gelen her nesil, kendinden önceki nesillerden – iyisiyle veya kötüsüyle– kendisine miras kalan bir dünyada yaşar. Bu sebeple Arendt, başkalarıyla birlikte yaşadığımız ve gelecek nesillere miras

[1] Aslı Erdoğan, *Bir Delinin Güncesi*, Everest Yayınları, İstanbul: 2016, s. 137.

bırakacağımız bu dünyayı daha iyi yaşamların sürdürülebileceği bir yer haline getirmekten sorumlu olduğumuzu düşünür.

Arendt'in ortaya koymuş olduğu her bir eser de onun gerek varoluşunu gerekse teorisini üzerine inşa edeceği temel düşüncenin bu olduğunun bir kanıtı niteliğindedir. Bütünlüğü dahilinde ele alındığında görülecektir ki, Hannah Arendt'in eserleri, salt içine doğduğu çağın hakikatlerinin politik bir anlatısı olmakla kalmayıp, akılcı, içten ve bazen de ironik biçimde sayfaların arasına sığdırdığı yaşamının politik hikayesinin de anlatısıdır. Arendt gelecek nesillere bir uyarı niteliğinde bıraktığı eserleri ile sadece çağının sınırlarını ve hatalarını göstermekle kalmaz; kendi sınırlarını, hatalarını göstermekten de çekinmeyen bir tutum sergiler. Yaşamına dair önemli fikirler sunan mektupları ve belgeleri gizlemek yerine ulaşılabilir kılmayı tercih eder. Böyle yaparak o, gelecek nesillere yaşadıkları dünyayı ve koşullarını anlamaları için bir ışık tutmak ister.

Julia Kristeva *Kadın Dehası* adlı eserinde "bizi hikâyelerini anlatmak zorunda bırakanlara 'deha'" dememizi önerir ve şöyle devam eder: **"**zira bu hikâyeler, onların icatlarından, düşünce ve varlıkların gelişimine katkı sağlayan yeniliklerden, esin kaynağı oldukları soruların, keşiflerin ve hazların yeşermesinden ayrı tutulamaz. Katkıları bizi öyle içtenlikle etkiler ki, onları yazarlarının hayatlarına demirlemeden üzerimize alamayız."[2] O halde, Arendt'in teorisinde sorumluluk kavramı ve bu kavram ile ilişkisinde daha iyi bir dünyanın mümkünlüğü problemini ele alırken, bunu, onun kişisel yaşam hikayesinin politik öğelerinden yansıyan ışık altında yapmak gerekmektedir. Bu yüzden çalışmada ilk olarak, Hannah Arendt'in yaşamında sorumluluk bilincinin ve bu bilincin sonucu olan politik ilginin oluşum sürecine odaklanılacak, daha sonra ise bu odağın Arendt'in kişisel yaşamından zihin yaşamına doğru genişletilmesi ile birlikte sorumluluk kavramının onun teorisindeki karşılığı incelenecektir. Başka bir deyişle, çalışmanın ilk bölümü, Arendt'in, tanık olduğu dehşet verici olaylar karşısında bir şeyler yapması gerektiğine dair duyduğu sorumluluk ve bu sorumluluğun yarattığı bir ihtiyaç olarak, çağının olayları üzerine gerçekleştirdiği düşünme, anlama ve anlatma etkinliğine odaklanacaktır.

[2] Julia Kristeva, *Kadın Dehası: Hannah Arendt*, C. I., çev. Zeynep Mertoğlu Oğur, 1. b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012, s. 8, 9.

Arendt'in düşünme ve anlama sürecinde devrim etkisi yaratan veya bu süreci etkilediği son derece açık olan birtakım kişiler ve olaylar söz konusudur. Onun yaşamında etkili olan ilk ve –Elisabeth Young-Bruehl'in deyimiyle– "politik olmayan devrim"[3], 1924 yılında Martin Heidegger'le tanışması olmuştur. Bir dönem öğrencisi ve âşığı olduğu Heidegger, Arendt'in yaşamında, onun felsefe ile etkin düşünme sürecine katılımını sağlayan "düşünce imparatorluğunun gizli kralı"[4] olarak yer alacaktır. O yıllarda gazeteleri okuyup gündemi takip etse de politikadan uzaktır. Heidegger 1950'li yıllarda yazdığı bir mektupta, politikaya hâkim olmadığını ve bu konuda yetenekli de olmadığını itiraf ederken[5]; Arendt politikanın uzağında kaldığı bu yılları rahatsızlık duyarak dile getirecektir. Onun politik olana yönelmesi, doktora çalışmasını birlikte yaptığı hocası Karl Jaspers ile söz konusu olacaktır. Jaspers onun yaşamında ikinci bir devrimdir. Keza o, hocasına daima "Sevgili Saygıdeğer Efendim" şeklinde hitap edecek ve *Karl Jaspers'e Armağan* başlığını taşıyan metinde şu sözleri sarf edecektir:

> Sizden öğrendiğim (..) önemli olanın felsefeler değil hakikat olduğu, kişinin ne denli rahat döşenmiş olursa olsun kendi küçük kabuğunda değil, dışarıda (insanların arasında) yaşamak ve düşünmek zorunda olduğu ve hangi biçimde olursa olsun bu zorunluluğun insan olmaya çalışmak yerine bizi bir rol oynamanın cazibesine ikna etmeyi deneyen ulaşılmaz bir ideal olduğu gerçeğiydi. Şahsen asla unutmadığım şey (…) bütün insanların ussal varlıklar olduğu fakat hiçbir insanın ussallığının yanılmaz olmadığını idrak etmemi sağlamanızdır.[6]

Onun politik ilgisini geliştirdiği bu dönem, Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi'nin (Nazi Partisi) de Almanya'da güç kazandığı bir dönemdir. Nazilerin 1933 yılında iktidara gelmeleri ile Arendt, artık öyle olaylara tanıklık edecektir ki, onun için politik olana karşı ilgisiz olmak her hâlükârda mümkün olmayacaktır. Bu dönemde onun açısından belki de en sarsıcı olansa, Heidegger'in de dahil olduğu entelektüel kesimin Nazilerin iktidara gelişi ve sonrasında oluşan politik atmosfere kolayca ayak uydurduğunu, entelektüel kesimin dışında kalanlarınsa bu atmosfere ayak uydurmaya daha az meylettiğini gözlemlemesidir. Böylece Arendt, Jaspers'in öğrettiğini söylediği "ussal olanın her zaman yanılmaz olmadığı"na dair bilgisinin deneyimini yaşamış olur ve "bir daha asla

---

[3] Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla,* çev. Ali Selman, 1.b., İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2012, s. 121.
[4] Martin Heidegger, Hannah Arendt, *Mektuplar 1925–1975*, çev. Melek Paşalı, 1.b., İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012, s. 180.
[5] A.g.e., s. 90.
[6] Hannah Arendt, "Karl Jaspers'e Armağan", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s. 307.

düşünceler tarihi ile işinin olmaması"[7] yönünde bir karar alır. Aslında burada o, Nazizmin ortaya çıkışından doğrudan doğruya felsefeyi sorumlu tutmamaktadır. Fakat felsefede, politik olanın salt düşünceler aleminde ele alınmasından ve politik alana inmekten kaçınılmasından kaynaklı eksik veya yanlış bir yaklaşımın bulunduğuna işaret eder. Arendt'in felsefeden uzaklaşmasına asıl sebep olan şey, çağının tanık olduğu olaylarını anlamak isterken, bunu felsefenin geleneksel kavramlarıyla yapmanın mümkün olmadığının farkına varmasıdır. O, felsefedeki bu "eksikliği", "dünyayı küçümseyen filozofun bir yansıması" olarak görür.[8]

Böylece Arendt, geleneksel felsefeye belli oranda bir mesafe almak kaydıyla çağının politik koşullarını anlamaya yönelir. Ona göre, insanların eylemleri üzerine düşünmekten ve sorumluluk almaktan kaçınmaları, bir müddet sonra "*kötülüğün sıradanlaştığı"* bir dünyayla karşı karşıya kalmamıza sebep olmaktadır. Keza yaşadığı dönemde de olan budur; son derece sıradan insanlar, "Sadece bana söyleneni yaptım", "Başka çarem yoktu" gibi ifadelerle gerçekleştirdikleri eylemlerin sonucunda milyonlarca insanın katledilmesi gibi bir kötülüğe sebep olduklarını düşünmemişler, bunun sorumluluğunu hissetmemişlerdir. Arendt bunun en iyi örneğini *Kötülüğün Sıradanlığı* kitabının odak noktasını oluşturan Adolf Eichmann'da bulmuştur. Ne var ki Eichmann yalnız değildir; fikirsizliğin ve sorumsuzluğun konforuna sığınarak, yaşanan kötülüklere ortaklık eden binlerce insan vardır. Fakat fikirsizlik içindeki bu binlerce insana karşın, düşünen ve kötülüğe ortak olmayı reddeden bir azınlık da vardır. Her kesimden insanın yer aldığı bu azınlık varolduğu müddetçe Arendt daha iyi bir dünyayı ümit edebileceğimizi düşünür.

Bu yüzden sorumluluklarımızla -bilhassa dünyaya karşı sorumluluklarımızla- yüzleşecek biçimde düşünüp eylememiz gerektiğinin, ancak o zaman dünyayı yaşanabilir kılabileceğimizin savunusunu yapar. Kendi yaşamını da bu savununun bir örneği haline getirerek sürdürmeye çalışan Arendt, payına düşen sorumluluğu yüklenerek, yaşadığı dünya üzerine düşünmeye, anlamaya ve eserleri/çalışmaları aracılığıyla anlatmaya çalışır.

---

[7] Hannah Arendt, "Ne kalıyor Geriye? Dil Kalıyor" *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s.50.

[8] Alıntılayan: Alev Özkazanç, "Hannah Arendt ve İnsanlık Durumu", *Mürekkep*, S.1 (1994), s.2. Alıntılanan: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For Love of the World*, Yale Univ. Press, 1982, s. 327.

Young-Bruehl'in ifadesiyle; onun "yazıları; insanlarına, Avrupa'daki Yahudilere uygulanan cinayetlere karşı ve Heidegger de dahil, ideolojik sağ ya da sol iki nesil Avrupalı entelektüelin ihanetine karşı, önleyici bir intikam eylemi"[9] olmaktadır. Çünkü Arendt için yazmak, anladıklarını yazarak insanlara ulaştırıp onların da anlamalarını sağlayabilmenin, insanları uyarabilmenin ve belki de bu tarz korkunç olayların bir daha yaşanmasına engel olabilmenin mümkün kılınabileceği bir yoldur. Hemen her düşünür ve hatta pek çok sıradan insan için olduğu gibi, Arendt için de yaşamında yakıcılığını en çok hissettiği, rahatsızlığını en çok duyduğu şeyin yarattığı acının altında ezilmeden kalabilmek, ancak onu anlayıp anlatmakla mümkün olabilecektir.

Çalışmanın ikinci bölümü, artık geleneğe güvenemeyeceğini bilen Arendt'in, yeni bir politik "anlayış"a ihtiyaç olduğu inancıyla, çağının sorunlarını ve dünyayı anlama çabalarının sonucunda ortaya koyduğu düşüncelerini ele almaktadır. Bundan sonra Arendt için, var olan sorunların temelinde yatan unsurları tarihsel, felsefi, antropolojik ve politik bir birikim bütünlüğünde anlayıp anlatmaya çalışmak temel uğraş haline gelir. Politik ve felsefi alandaki düşüncelerini olgunlaştırıp sonunda özgün bir teori ortaya koyacağı bu süreçte -Heidegger ve Jaspers'in yanısıra- eserleri ve düşünceleriyle Aristoteles, Kant, Marx, Rosa Luxemburg, Montesquieu ve Arendt'in eşi Heinrich Blücher gibi isimler kendisine ilham verecek, eşlik edeceklerdir. Çağının sorunlarına yöneldiğinde Arendt'i korkuya düşüren şey, Nazi dönemi Almanya'sı ve Stalin dönemi Rusya'sı gibi birbirine zıt ideolojileri benimseyen iki ülkenin, emsalsiz bir yönetim biçiminin ilk örnekleri olarak, özgürlüğü tahakküm altına almalarıdır. Onun "totalitarizm" kavramıyla ifade edeceği bu yönetim biçimi, geleneksel olan her şeyin reddini içermektedir ve bu yüzden onu anlamak oldukça zordur. Fakat yine de bu ölüm ve acı üreten yönetim biçimiyle yüzleşmek ve onu anlamak mümkün olmalıdır.

Arendt'e göre, totaliter yönetim hukuku yoksaydığı oranda "hukuk dışı"dır; ancak tamamen keyfi değildir. Çünkü bu yönetim biçiminde, gerçekleştirilmeye çalışılan bir Doğa yasası veya Tarih yasası söz konusudur. Yöneticiler ise bilge olmak iddiasında olmayan ancak Tarihin ya da Doğanın hareketini icra ettikleri ve bilimsel oldukları iddiasında bulunan kişilerdir. Totaliter yönetimde, "zor'un hukuk dışılığının" insan türüne uygulanması ve amaçları doğrultusunda, ölüme giderken dahi nasıl tepkiler

[9] Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla,* s. 26.

vereceğini bildikleri tekil bir "İnsanlık"ı üretme beklentisinden başka bir şey söz konusu değildir.[10] Totalitarizmin, benimsediği Doğa veya Tarih yasasını gerçekleştirmesi ve bu amaç doğrultusunda tekil "İnsanlık"ı üretmesi için ihtiyaç duyduğu şey ise terör ve toplama kamplarıdır.

Arendt, totalitarizm gibi acımasız bir fenomenin "insan onurunun yeni bir güvenceye ihtiyacı olduğunu" gösterdiğini söyler.[11] O, çağının dehşete düşüren olaylarına rağmen, pek çoklarının şaşırtıcı bulacağı bir biçimde, bütün bu olanların aslında politikanın kirli ve kötü bir doğası olmasından dolayı değil, aksine politik zeminin modern dünyada ortadan kaldırılmasıyla söz konusu olduğunu söyleyecektir. Ona göre, dünya, insanlığın çoğul yanını ortaya çıkaran, insanların bir-aradalığına karşılık gelen bir politik alan olmaktadır. Oysa modernite, insanları ortak konular etrafında bir araya getiren bu ortak dünyanın yitirilmesine sebep olmaktadır. Arendt'e göre bu durumun tersine çevrilmesi ancak tüm insanlığı kapsayacak geçerlilikteki yeni bir siyasi ilke ile mümkün olabilecektir. O, geçmişte iyi olanı hatırlayıp miras alırken kötü olanı tarihin hafızasının derinliklerine itmenin bir çözüm olmadığını, keza insanlığın da geldiği noktada artık bunu yapacak bir durumunun olmadığını ifade eder.[12]

Böylece çalışmanın üçüncü bölümünde yer verileceği üzere, çağının acımasız olayları karşısında ezilmektense, yüzyılın(ın) getirdiği bilinci taşıyan Arendt, insanın yeni bir başlangıç yaparak daha iyi bir dünya kurmasının mümkünlüğü üzerine yoğunlaşmıştır. Ona göre böyle bir dünyanın kurulması ancak kolektif sorumluluk bilinciyle gerçekleştirilen düşünme, anlama ve anlamanın öteki yüzü olarak ifade edeceği eylem ve/veya konuşma ile mümkündür. Arendt insanın egemenlik kurma yolunda her şeye işe yararlılığı oranında yaklaşır olduğunu, düşünceyi değersizleştirdiğini, her şeyi matematiğin ve sembollerin diline indirgediğini ve tüm bunların sonucunda da anlamı ortadan kaldırmış olduğunu ifade eder. Ona göre Dünyaya anlam katacak olan biricik etkinlik insanın eylem/söz etkinliğidir. Eylem ile sözü aynı yerde konumlandıran Arendt, bu etkinliği, insanın dünyada diğer insanlarla birlikte yaşamak durumunda oluşuna, yani

[10] Hannah Arendt, "Totalitarizmin Doğası Üzerine", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s. 465
[11] Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/1: Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, 6.b., İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2016, s. 12.
[12] A.g.e., s. 12.

onun çoğulluğuna karşılık gelen bir etkinlik olarak değerlendirir. Nilgün Toker'in sözleriyle ifade edecek olursak, "eylem, dünya içinde ve ortak dünya için inisiyatif almak, yani dünyayı kendi özgünlüğünü ona sokarak daha iyi kılmak için inisiyatif almaktır."[13]

Arendt'e göre eylem, diğer etkinlikler arasında en politik olandır. Çünkü o, insanların Dünyaya katılmasının yegâne yolunun söz ve eylemden geçtiğini düşünür. Arendt dünya ile yeryüzü arasında bir ayrım yapar. Ona göre dünya, insanın iş/eser etkinliği ile oluşturduğu insani dünyada insanları hem farklılıkları ve eşsizlikleriyle ayıran hem de ortak meseleler etrafında buluşturan ortak bir alandır. Ortak dünyayı oluşturansa, insanların ortak meseleler üzerinde aynı düşünceleri benimsiyor olmaları değil, ortak dünyanın nesnelerini bu dünyadaki kendi özgün konumları ve deneyimleri neticesinde sayısız perspektif ile oluşturdukları "birlik içindeki çokluk durumudur".[14] Çünkü Arendt'e göre politika, aslında her bir insanın katılım sağlayıp, farklılıklarıyla kendisini görünür kılarak söz sahibi olduğu bir alandır veya öyle olmalıdır. Bunu mümkün kılacak olansa, *amor mundi*, yani *dünya aşkı*dır. Arendt buradaki aşkı günlük kullanımındaki bağlamının dışında ele alır. Arendt'in *dünya aşkı* şeklinde ifade ettiği bu aşk, -Aristoteles'in "dostluk" düşüncesi ile bağlantılı biçimde- insanların ortak bir dünya kurmalarında ve bu ortak dünyanın meseleleri etrafında bir-araya gelmelerinde etkili olan politik bir duygudur.

Arendt'in kuramında insanın daha iyi bir dünya için eylemde bulunması, insanlık onuru gibi ortak bir çıkar etrafındaki fikir birliğine dayanan dayanışmayla, saygıyla ve insanın özgür bir şekilde tercihte bulunup sorumluluk sahibi olması durumlarıyla birlikte düşünülür. O, doğan her yeni bireyin benzersizlikleriyle doğduğunu, bu yüzden eylemde bulunurken aslında sonsuz olasılıklar arasından birini gerçekleştirdiğini ifade eder. Öyleyse, kötülüğün sıradanlaştığı, düşüncenin değersizleştirildiği bu bozulan dünyada yeni bir başlangıç yapmak mümkün olmalıdır. Bunun için önce insanın sorumsuzluğu ve düşünmezliği ile bozulan bu dünya için sorumluluk almak, düşünmek, anlamak ve sonrasında eylemek gerekmektedir.

[13] Nilgün Toker Kılınç, "Hannah Arendt: Politikayı Yeniden Düşünmek*", Politika ve Sorumluluk,* 1.b., İstanbul: Birikim Yayınları, 2012, s.100.
[14] Alev Özkazanç, "Hannah Arendt ve İnsanlık Durumu", *Mürekkep,* S.1 (1991), s. 4.

Böylece anlamak Arendt için eylemin öteki yüzü haline gelir ve başlangıç yapmak için önce anlamak gerekmektedir. O, bozulan ve yozlaşan dünyada daha iyi bir başlangıç yapmanın yolunun insanın anlamasından ve eylemesinden geçtiğini ifade ederken, aslında tüm insanlığın taşımak durumunda olduğu kolektif/politik bir sorumluluk bilincini de oluşturmak ister. Arendt ölüm ve acıyla yoğrulmuş zamanının olayları karşısında umutsuzluğa kapılmaktan ziyade, bu olayları anlarsa ve anladığı şekilde diğer insanlara da anlatabilirse, bu olayların tekrarlanmadığı daha iyi bir dünyanın kurulmasının mümkün olabileceği inancını taşır. Zira tarihte beklenmedik biçimlerde var olan devrimler ve konsey sistemleri onun bu umudunu destekleyen olaylardır. 1871 yılında gerçekleşen Paris Komünü ile 1956 yılında gerçekleşen Macar Devrimi onun bu noktada verdiği tarihsel örnekler arasındadır.

Günümüzde de Arendt'in düşüncelerini destekleyecek biçimde, daha iyi, adil, özgür bir dünya adına sorumluluk alan, düşünen, eyleyen, karşı çıkan, boyun eğmeyen insanların gerçekleştirdiği dayanışma örnekleri vardır. Porto Alegre ve Paris'teki demokratik yapılar ile Zapatistalar'ın politik alandaki deneyimleri bu noktada verilebilecek en temel örneklerdir. Bunca kötülüğün ve baskının karşısında daha iyi bir toplumda/dünyada ısrar edenlerin gerçekleştirdiği deneyimlerdir bunlar. Sonuç olarak Arendt, hocası Jaspers'in 1946'da ifade ettiği duyguyu paylaşmaktadır ve bu tezin yazılmasına sebep olan da aynı duygudur: "Bugün olup bitenlerin sonucu belki de yeni bir dünyanın kurulması olacaktır."[15]

[15] Aktaran: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla,* s.351.

1. BÖLÜM

İNSAN SORUMLULUKTUR

Nergisten sorumlu değilmişim bunu öğrendim
Kar umarsız yağabilir, ayaz çıkabilir
Uzun sürebilir, kötü şeyler olabilir
Nergis uyanmayabilir
Ne ışgını ne dalı sor ne de tomurcuğu
Aklım kırık, şaşırdı beklentilerim
Kimyasal korkular, kanlı gecelikler, dalgalı sirenler
Çocukları koyver, nereye gitseler ne yapsalar
Nasılsa füzeler bombalar onları buluyor
Nergisten ben sorumluydum, ışgından ve çocuklardan
Yanlış mı belledim, insan sorumluluktur[16]

1. HANNAH ARENDT'İN YAŞAMINDA SORUMLULUK

Hannah Arendt 1906 yılının Ekim ayında köklü bir Yahudi ailesine mensup olan Paul Arendt ile Martha (Cohn) Arendt'in kızları olarak dünyaya gelmiştir. Arendt'in kapsamlı bir biyografisini sunan Young-Bruehl'in aktardıklarına göre[17], Hannah Arendt'in annesinin, babasının ve dedesinin güçlü bir karışımı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Keza bu aktarıma göre, Paul Arendt eşi tarafından "güçlü duyguların adamı" ve kontrollü bir "yaşama üstadı" olarak betimlenirken, Martha Arendt de tutkulu, dikkatli ve duyarlı bir kadındır. Arendt'in sık sık vakit geçirdiği dedesi Max Arendt ise Arendt'le yaptıkları yürüyüşlerde ona hikâyeler ve masallar anlatan "eğlenceli bir hikâye anlatıcısı"dır. Yedi-sekiz yaşlarına geldiğinde Arendt, dedesi ile babasının birbirini takip eden ölümleriyle acı bir deneyim yaşayacaktır. Bundan sonra o, gelişimini her zaman dikkatle takip eden annesinin vasiliğinde büyüyecektir.

Arendt, 1964 yılında Gunter Gaus'la yaptığı söyleşide, "Yahudi" sözcüğüyle, birkaç çocuğun kendisine antisemitik sözler sarf etmesi sonucu tanıştığını ve Yahudiliğine dair aydınlanmasının bundan sonra başladığını ifade eder.[18] Fakat o, antisemitizmle yüzleşen diğer pek çok çocuktan farklı olarak, bu durumun onun hayatında

[16] Gülten Akın, "Savaşı Beklerken", *Bütün Eserleri*, 1. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019, s. 497.
[17] Bkz: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla,* çev. Ali Selman, 1.b., İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2012.
[18] Hannah Arendt, "*Ne Kalıyor Geriye? Dil Kalıyor*", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s.45.

olumsuz bir etki yaratmasına izin vermediğini söyler. Çünkü her şeyden önce o, annesinin kişinin her zaman kendini savunması gerektiğine dair inancı doğrultusunda ve onun belirlediği kuralların koruyuculuğu altında yetiştirilmiştir. Daha sonraları elde ettiği deneyimler Arendt'in, annesinin çocukluğundan beri ona söylediği kişinin kendini savunması gerektiğine ilişkin sözlerini politik bir perspektiften yeniden yorumlamasına sebep olacaktır. Oluşturduğu politik teoride bu yorumu, başta Yahudiler olmak üzere, tüm insanlara kendilerini onlara ne ile saldırılıyorsa onunla savunmaları gerektiğine ilişkin çağrıyla formüle edecektir: "Eğer kişi Yahudi olarak saldırıya maruz kalıyorsa, kendisini Yahudi olarak savunmalıdır."[19]

Arendt'in Yahudiliğe ilişkin bilinçlenmesini sağlayan kişi ise, dedesi Max Arendt'in arkadaşı Kurt Blumenfeld'dir. Siyonist örgüt içinde yer alan Blumenfeld, Siyonizmi Yahudilerin Yahudi olduklarını açık yüreklilikle ifade etmelerinin bir yolu olarak görmekteydi. Ona göre Yahudiler görünüşleri, entelektüel birikimleri, dinleri veya politik görüşleri ne olursa olsun devletler ve Yahudi olmayan topluluklar için bir "Yahudi" olarak görülmekteydiler.[20] Blumenfeld ile Arendt'in dostlukları Blumenfeld ölene dek sürmüştür ve onun görüşleri Arendt'in Yahudiliğe ilişkin düşüncelerinin politikleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Fakat Arendt'in Blumenfeld'in görüşlerine yakınlık göstermesi esas olarak 1930'lu yıllarda gelişen olaylar ile söz konusu olacaktır.

Bu yıllara kadar Arendt politikadan uzak bir biçimde teoloji ve felsefe ile ilgilenecek, Yunanca dersleri alacaktır. O, henüz on dört yaşlarındayken kitapları aracılığıyla tanıştığı Kant, Jaspers ve Kierkegaard'ın düşünceleri ile yakaladığı anlamlı bütünlük sonucunda felsefe okuyacağını bildiğini söyler.[21] Çünkü felsefeyi başından beri duyduğu anlama ihtiyacını giderebilmenin bir yolu olarak görür. Hannah Arendt'in Marburg Üniversitesi'nde öğrenim gördüğü dönemde, üniversitelerde var olan belirli izmler etrafındaki kutuplaşmanın dışında kalıp "geçmişi yeniden keşfetmeye"[22] yönelik gayretleri ile, öğrencileri arasında popüler olan genç bir öğretmen vardır. Arendt bu

[19] A.g.e., s. 51.
[20] Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla,* s. 156.
[21] Hannah Arendt, "*Ne Kalıyor Geriye? Dil Kalıyor*", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s. 47.
[22] Martin Heidegger, Hannah Arendt, *Mektuplar 1925–1975*, çev. Melek Paşalı, 1.b., İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012, s.180.

öğretmenle tanışacak ve ondan "düşünmeyi öğrenecektir". Bu öğretmen Arendt'in yaşamında büyük bir gönül bağlılığına, kırgınlıklara ve yol ayrımlarına sebep olacak olan Martin Heidegger'den başkası değildir.

Arendt'in dünyadaki gelişmelerden kopuk bir biçimde "gölgeler"de* yaşadığı bu dönem, Birinci Dünya Savaşı sonrası yapılan anlaşmaların da etkisiyle, Almanya'daki sosyoekonomik koşulların giderek kötüleşmeye başladığı bir dönemdir. Bu dönemde Almanya dış ülkelere borçlu ve bağımlı hale gelmiştir. Üniversitelerin sayısında bir artış olmazken üniversite öğrencilerinin sayısı giderek artmakta, işsizlik oranları da yükselmektedir. Ayrıca muhafazakarlığın egemen hale gelmesiyle birlikte üniversiteler özerkliğini yitirmeye başlamış, düşüncelerinden ötürü kimi akademisyenler üniversitelerden ihraç edilmişlerdir. Yine bu dönem, Alman Nasyonal Sosyalist İşçi Partisi'nin, benimsediği antisemit ve anti-komünist görüşleri ülkenin içinde bulunduğu sorunlara bir çözüm olarak sunduğu ve her geçen yıl güç kazandığı bir dönemdir. Arendt'in bu gelişen koşullar üzerine politik bir kaygıyla eğilmesi, doktora tezini danışmanlığı altında yazdığı Karl Jaspers'in etkisiyle ve 1933 yılında gerçekleşen olayların yarattığı şok ile söz konusu olacaktır. Babasız büyüyen Arendt, Jaspers'in "eylemli aklının" eğitiminden geçtiğini ve kendisine sağduyu aşılamayı başaran birisi varsa bu kişinin Jaspers olduğunu şu sözlerle birlikte söyleyecektir: "Jaspers'in öne çıkıp konuştuğu yerde her şey aydınlığa kavuşur. Onun konuşması başka hiç kimsede görmediğim bir güvene, bir dobralığa ve bir kayıtsız-şartsızlığa sahiptir."[23]

1933 yılının Ocak ayında Nazi Partisinin lideri Adolf Hitler, dönemin cumhurbaşkanı tarafından başbakanlığa atanır ve birkaç ay sonra gerçekleştirilmek üzere genel seçim kararı alınır. Bu zamana kadar seçimlerde başarı elde edemeyen Nazi Partisi için bu durum Reicshtag'ın (Alman Parlamento Binası) kundaklanması sonrasında değişecektir. Bu kundaklama olayı son derece şüpheli bir şekilde komünistlere atfedilir ve hızla çıkarılan bir kararname sonucu milletvekilleri de dahil çok sayıda komünist ile muhalif kesimden gazeteci, yazar, entelektüel insan tutuklanıp toplama kamplarına

* Bu ifade Hannah Arendt'in dünyaya yabancılaşma ve melankoli duyguları ile yazıp Heidegger'e gönderdiği bir metne atfen yazılmıştır. Ayrıntılar için bkz: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla,* s.117-163.

[23] Hannah Arendt, "Ne Kalıyor Geriye? Dil Kalıyor", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s. 64, 65.

gönderilir. Bu olay sonrasında Naziler oylarını arttırarak iktidara gelecek ve Almanya'da antisemit uygulamalar gerçekleştirilmeye başlanacaktır. Bundan sonra Nazilere muhalif olan veya Nazi'lerin ideolojisine uymayan Yahudi, Çingene, komünist, eşcinsel vb. milyonlarca insan için kötülük aşırı boyutlara ulaşacaktır. Reicshtag kundaklaması ile ilgili tutuklanan komünistler arasında yer alan Georgi Dimitrov'un 16 Aralık 1933'te görülen duruşmasında söylediği şu sözler yaşananların ardındaki niyetin iyi bir özetini sunar gibidir:

> ... Alman hükümetinin 28 Şubat tarihli olağanüstü kanun hükmündeki kararname, aynı zamanda bir delil niteliğindedir. Bu kararname hemen yangından sonra yayımlanmıştır. Anayasanın örgütlenme hürriyeti, basın hürriyeti, kişi dokunulmazlığı, konut dokunulmazlığı vb. ile ilgili maddelerdir. Yalnız komünistlere değil, aynı zamanda diğer muhalefet parti ve gruplarına karşı da yöneltildiğini belirtmek zorundayım. Bu kanun olağanüstü bir rejimi yerleştirmek için Reichstag Yangınını bahane etmiştir...[24]

Bütün bu gelişmeleri takip eden Arendt, yaşananların korkunçluğu karşısında kendisini sorumlu hissettiğini ve o andan itibaren hiçbir şey yapmadan durmanın kendisi için bir seçenek olmaktan çıktığını ifade eder. Böylece onun hayatındaki ilk politik devrim gerçekleşmeye başlar. Bu süreçte Kurt Blumenfeld'in görüşlerinin önemini kavrayan Arendt, üyesi olmasa da Siyonist örgütün "Yahudi halkı arasında yaydıkları eleştiri ve öz-eleştiri dalgasından"[25] etkilenir ve yine bu süreçte muhalif ve/veya komünist oldukları için Nazilerden kaçan insanları evinde saklar. Daha sonraları Siyonist örgütten arkadaşları o zamana dek dile getirilen bütün antisemit ifadeleri derlemek istediklerini ve bunu yapmasının mümkün olup olmadığını kendisine sorduklarında Arendt, sonunda bir şeyler yapabileceği düşüncesinin heyecanıyla bu teklifi kabul eder. Ne var ki o, bu görevi yerine getirmeye çalışırken yakalanır. Fakat -son derece şanslı olarak- onu tutuklayan görevlinin deneyimsizliği ve Arendt'in onu suçsuz olduğuna ikna etmesi sonucu sekiz günün ardından serbest kalır. Artık Almanya'da kalmasının mümkün olmadığını anlayan Arendt, önce Paris'e oradan da Amerika'ya gidecektir.

Arendt'in Almanya'yı terk etmeden evvel deneyimleyeceği bir başka sarsıcı olay daha vardır: "dostların sadakatsizliği".[26] 1933 yılında Freiburg Üniversitesi'ne rektör

[24] Ercüment Akdeniz, "Faşist İktidarı Pekiştiren Yangın: Reichstag", Evrensel Gazetesi, https://www.evrensel.net/haber/346484/fasist-iktidari-pekistiren-yangin-reichstag (27 Şubat 2018).
[25] A.g.e., s. 43.
[26] A.g.e., s. 55.

seçilen Heidegger, Nazileri destekleyen bir konuşma yapmış ve Nazi Partisine üye olmuştur. Arendt, Heidegger gibi büyük bir düşünürün, hem de gönül bağı kurduğu bir düşünürün, Hitler'in "Almanya'nın kurtarıcısı" olduğu yönünde fikirler ürettiğini, üstelik entelektüel kesim içinde Heidegger gibi Nazilere destek verenlerin hiç de az olmadığını acı bir şok içinde deneyimleyecektir. Arendt daha sonraları bu durumu politik yaşamın kendisinden ziyade tefekkür yaşamıyla ilgilenen ve değişen dünyaya çeki düzen vermek adına mutlak kalıpların ve zorunlulukların arayışında olanların kendi düşünceleriyle düştüğü bir tuzak olduğu sonucuna varacaktır. Böylece o, "politikaya felsefenin perdelemediği gözlerle bakmaya"[27] yönelecektir. Artık eğitim seviyesi ve konumu ne olursa olsun kimsenin yanılmaz olmadığını gören Arendt, "tırabzansız düşünmek"[28] dediği şeyi gerçekleştirmeye çalışarak politik olan biteni anlamayı hedefleyecektir. Jerome Kohn bu yıllardaki deneyimlerin Arendt üzerindeki etkisini şu sözlerle dile getirmiştir:

> (…) 1964'te bir törende ifade ettiği üzere, "tesadüfen" yazar olmuştur; "yirminci yüzyılın olağanüstü olayları" onu tesadüfen yazar yapmıştır. Yazar olması bir tercih meselesi değildir, totalitarizmi anlamaya ve değerlendirmeye çalışmaktan kendisini alamamıştır. Bir başka deyişle, 1920'lerin sonu ve 1930'ların başında, karışıklık içindeki bir dünya, kaçınılmazcasına Arendt'in zihnine toslamıştır (…).[29]

Bu noktadan sonra Paris'e giden Arendt, Yahudilik üzerine kapsamlı okumalar yaparken bir yandan da bilhassa kadınların ve çocukların Filistin'e göç etmesine yardım eden Youth Aliyah örgütünde çalışır. Komünist olan ve politik düşüncelerinin şekillenmesinde önemli bir etkisi olan eşi Heinrich Blücher'le de Paris'te tanışır. Blücher'le evlenmelerinden önce, her ikisi de farklı alanlardaki kamplara yerleştirilirler. Gurs adı verilen bir kampta haftalarca belirsizlik içinde kurtulmayı bekleyen Arendt, sonunda kamptan kaçmayı başardığında tesadüf eseri Blücher'le yeniden karşılaşır ve evlenip Amerika'ya göç eder. Arendt Paris'e gittiği 1933 yılından 1951 yılında Amerikan vatandaşlığını elde ettiği güne kadar uyruksuz bir biçimde yaşar. Fakat bu yıllarda

[27] A.g.e., s. 39.
[28] Fatmagül Berktay, *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, 2.b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 17.
[29] Hannah Arendt, "Giriş", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s.12, 13.

edindiği tecrübeler, yaptığı okumalar ve araştırmalar onun politik teorisini üzerine inşa edeceği temeli de oluşturacaktır.

Blücher'le Amerika'ya yerleşmelerinden sonraki 1943 yılında, Nazilerin inşa ettikleri ve birer ölüm fabrikası gibi işleyen kamplar, gaz odaları, Gurs kampında kalanların Auschwitz'e gönderilmesi ile ilgili gerçekleri ortaya seren kimi yazılar ve belgeler gazetelerde yer almaya başlar. Üzerlerine kara bir bulut gibi çöken bu haberler Arendt'in yaşamında, 1933 yılının olaylarına kıyasla çok daha büyük bir etki yaratacaktır. Yaşanan kötülükler karşısında Arendt, birçok insanın aksine, çağının omuzlarına yüklediği sorumluluktan kaçıp tepkisizlik içinde gerçeğin reddine sığınmayı kabul etmez. Bunun yerine o, çağının koşullarını anlamaya ve bu koşulların daha iyi bir hale getirilmesinden sorumlu olduğumuzu hatırlatan çağrı eşliğinde, anladıklarını anlatmaya çalışır. Çünkü Arendt için, 1933'ten beri yaşanan olaylar, Sylvie Courtine-Denamy'nin de ifade ettiği gibi, "insanın iyi toplum sorusuna yüz çeviremeyeceğinin ve bunu yanıtlama sorumluluğundan Tarihe ya da kendi usu dışında herhangi bir güce başvurarak kaçamayacağı"nın bariz bir kanıtıdır.[30] İşte Arendt'in Henrich Blücher'e ithaf ettiği *Totalitarizmin Kaynakları* adlı kitap böylesi bir sorumluluk duygusunun ve olan biteni anlatma çabasının ilk ürünüdür. Bu sebeple, kitabın 1951 tarihli İngilizce baskısında *The Burden of Our Times* [*Çağımızın Sorumluluğu*] olarak belirlenen başlık, Arendt'in bu ve bundan sonra ortaya koyacağı eserlerinin temel doğasının bir özeti niteliğindedir.[31]

Arendt, çalışmanın ilerleyen kısımlarında da göreceğimiz üzere, oluşturduğu kurama uygun düşecek biçimde, olan bitenler karşısında salt bir gözlemci ve yorumcu olarak kalmayı seçmemiştir. Hiçbir zaman bir örgüte üye olmasa ya da bir -izm'in içinde yer almasa da yukarıda da sözü edilen Youht Aliyah gibi çeşitli örgüt ve kuruluşlar içerisinde çalışmalar yürütmüş, yardımlarda bulunmuştur.[32] Einstein'ın da kurucularından olduğu Yahudi Sosyal Araştırmalar Birliği bunlardan biridir. Yine 1948 yılında, Filistin'de kurulacak olan devletin Yahudi-Arap işbirliğine dayalı olmasını

[30] Sylvie Courtine-Denamy, "Eyleme ve Düşünme: M. Heidegger ve H. Arendt'de Kaygı ve Dünya Kavramları*", Metafizik ve Politika: Martin Heidegger & Hannah Arendt,* çev. Okhan Gündüz, ed. Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer, Fiona Tomkinson, 1. b., İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002, s.103.

[31] Eléni Varikas, "The Burden of Our Time: Hannah Arendt and The Critique of Political Modernity", *Radical Philosopy*, sayı 92 (1998), s. 17. https://www.radicalphilosophy.com/article/the-burden-of-our-time

[32] Ayrıntılar için bkz: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla,* s. 219-353.

hedefleyen Judah Magnes'ın liderliğindeki vakıf içerisinde de faaliyet yürütmüştür. Judah Magnes'ın ölümünden sonra vakfın liderliğini "direkt siyasal çalışma yapabilecek niteliklere sahip olmadığı" ve "böylesi bir durumun bir yazar olarak çalışmalarını olumsuz etkileyeceğini" düşünerek reddetmiştir.[33] Ayrıca o, kadınların emir almalarından yana olmayıp her zaman bağımsız olmaları gerektiğini vurgulasa da, emir vermeye dayanan kimi konum veya mesleklerin kadınlara pek yakışmadığını düşündüğünü de ifade etmiştir.[34]

Tam burada Julia Kristeva'nın dikkat çektiği bir noktanın altını çizmek gerekir: Arendt kadınların emir vermesi noktasında kararsız olsa da, emir almamaları gerektiğini düşünür. Çünkü salt emir alıp emirleri uygulayan ve genelde kadın cinsinden beklenen bu tarz bir "uysallığın" Eichmann gibi kötülüğün sıradanlaşmasının birer örneği haline gelen bireylerle benzerlik sarf ettiğinin ayırdındadır.[35] Daha sonra göreceğimiz üzere, Eichmann gibilerin ortak savunmaları 'yalnızca onlara verilen emirleri uyguladıkları' yönündedir. Bu sebeple, emir vermeyen fakat emir de almayan bir kadın olarak Arendt'in, yaşamı boyunca hedeflediği, anlamaktır. O, her şeyden önce anlamın ardındaki hazinenin, "*kendini dünyada evinde hissetmek*" olarak ifade edeceği duygunun karşılık bulduğu bir dünyanın mümkünlüğünün peşindedir. Peşinde olduğu bu amaç uğrunda gerek düşünsel gerekse kamusal alanda mücadele etmiş, fikirlerinden ve dile getirdiklerinden ötürü sert eleştirilere ve dışlanmalara göğüs germiş bir kuramcıdır. Julia Kristeva, Arendt'in dünyada geçirdiği yıllar içinde çektirdiği fotoğraflara baktığında, 40'lı yaşlarına gelen bu "anlayan kadın"ın fotoğrafı ile ilgili şu sözleri söyleyecektir: "Yüzü, onu anlamaya ulaştıran sert mücadelenin adeta bir karikatürüydü."[36] İşte, Arendt'in teorisiyle yaşamının bir aradalığının en iyi ifadelerinden biri!

Yaşamının bütününe bakıldığında, dünyada yaşanan kötü olaylar karşısında geliştirdiği sorumluluk bilincinin Arendt'in politikaya yönelmesinde temel bir rol oynadığı görülmektedir. Onun kişisel yaşamındaki bu sorumluluk bilinci, kuramında da

[33] Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla,* s. 381.
[34] Hannah Arendt, "Ne Kalıyor Geriye? Dil Kalıyor", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s. 40.
[35] Julia Kristeva, *Kadın Dehası: Hannah Arendt*, s. 48.
[36] A.g.e., s.50.

politik bir sorumluluk anlayışı ile karşılık bulacak ve bu anlayış onun kuramının bütününe sirayet edecektir.

2. HANNAH ARENDT'İN TEORİSİNDE SORUMLULUK

1943 yılında ölüm kampları ve gaz odaları ile ilgili çıkan haberlerle bilgi sahibi olunmaya başlanan gerçeklerin tüm boyutlarıyla ortaya çıkması için İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesi gerekmiştir. Savaştan sonra dünya, kamplardan dönenlerin insanı dehşete düşüren hikâyeleriyle, yıkılan şehirlerle ve sayısı on milyonları aşan ölümlerle karşı karşıya kalmıştır. Böylesi bir karşı karşıya kalış, yaşanan kötülüğün sorumluluğunu kimlerin üstleneceği, kimlerin suçlu olduğu ve suçluların nasıl yargılanacağı gibi soruları gündeme getirir. Elbette bu sorular "kötülük", "sorumluluk," "özgürlük" gibi birçok kavram ve problem üzerine düşünüp tartışmayı da gerekli kılar. Ne var ki, Arendt'e göre, kimse yaşanan kötülükten payına düşen sorumluluğu üstlenmeye istekli değildir ve bu durum, yapılan tartışmaların gerçekten suçlu olanların lehine işleyen bir noktaya gelmesine, suç ile sorumluluğun arasındaki farkın belirsizleşmesine sebep olmaktadır. Bütün bu süreci ve tartışmaları takip eden Arendt'i çağdaşı olan birçok entelektüelden ayıran ve harekete geçiren de bu durum olmuştur. O, 1933 yılından beri yaşanan korkunç olaylar karşısında insanların hiçbir şey olmamış, bütün bunlar yaşanmamış gibi bir tepkisizlik ve hissizlik haline büründüklerini ve gerçeklikle yüzleşmekten kaçındıklarını büyük bir rahatsızlık içinde gözlemler:

> "Bu genel duygusuzluk hali, kimileyin ucuz duygusallıkla üzeri örtülen bu apaçık taş kalplilik, gerçekte ne olup bittiğiyle yüzleşmeyi ve olan biteni kabul etmeyi derinlere kök salmış, inatçı ve zaman zaman kötücül bir tutumla reddedişin en göze batan dış belirtisidir."[37]

Arendt, gerçeklikten böylesi bir kaçışın sebebinin aslında bu gerçekliğin yüklediği sorumluluktan kaçmak olduğunun farkındadır. Oysa ona göre, bizzat yaşanan olaylar, sorumluluktan kaçmanın dünyadaki kötülüklerin gerçekleşmesinde ne denli temel bir rol oynadığını kanıtlamıştır. Bu sebeple Arendt, yirminci yüzyılın temel problemlerini

[37] Hannah Arendt, "Nazi Rejiminin Süregelen Etkileri: Almanya'da Durum", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s.351.

sorumlulukla ilişkisi bağlamında düşünür ve sorumluluğu politik bir düzlem üzerinden ele alır. Bu kötülüğün sorumluları kimlerdir? Kitlesel cinayetlerin işlenmesinde rol oynayan savaş suçlularının yargılanması mümkün müdür? Üst mevkilerden gelen emirlere itaat etmek veya tehdit altındayken emirlere uymak kişiyi suçtan veya sorumluluktan muaf kılar mı? İnsanlar nasıl olmuştur da "çılgınlık ile dehşetin bir enstrümanı haline"[38] gelebilmişlerdir? Tüm bu sorular ve fazlası, Arendt'in zihnini meşgul eden sorunlar olacaktır.

2.1. Sorumluluk Üzerine

Savaş sonrası dönemde ortaya çıkan "En iyi Alman ölü Almandır" sloganı, o dönemde yürütülen tartışmalar içinde, önemli bir kesimin hemfikir olduğu düşüncenin özeti niteliğindedir. Bu kesimin düşüncesi, temelde Almanya'da yaşanan, fakat yirminci yüzyıla damgasını vuran kötülüğe ilişkin suçun Alman düşünce geleneğine ve Alman halkına ait olduğu yönündedir. Arendt bu şekilde düşünülmesinin sebebini, insanların ya sistemin bir dişlisi haline geldiği ya da bu dişliler arasında yok edildiği bir sistemde suç ile masumiyetin birbirine karışmasında görür. Çünkü kitlesel cinayetlerin işlendiği böylesi bir sistem, birçok yönden emsalsiz oluşuyla, politik düşünce kategorilerinin ve hukuki koşulların yetersiz kaldığı bir duruma karşılık gelmiştir. Arendt bu durumu şöyle ifade eder:

> Almanya'nın durumu ne zaman tartışılsa iyi niyetli insanları saran o aşırı dehşet duygusunun sebebi ortak sorumluların sorumsuzluğu ve hatta bizatihi Nazilerin işlediği suçlar değildir. Bunun sebebi, daha çok, kitle katliamlarını gerçekleştiren o devasa yönetsel makinenin doğurduğu sonuçtur: sadece binlerce kişinin değil, çok sayıda seçilmiş katilin de değil, tüm bir halkın bu makinenin hizmetine koşulabilmiş olmasıdır. (…) her kişi ya bir cellat, ya bir kurban ya da kendi yoldaşlarının cesetleri üzerinde uygun adım yürüyen bir otomattır (…).[39]

Hannah Arendt, yaşanan kötülüğün suçunun Alman halkına ve Alman düşünce geleneğine yüklendiği böyle bir durumun, aslında "gerçeklikten kaçmak" ve "insanın kendi eylemlerinden dolayı sorumlu olduğu gerçeğine sırt çevirmek" olduğunu ifade

[38] Hannah Arendt, "Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s. 201.
[39] A.g.e., s. 196.

eder.[40] O, "herkesin suçlu olduğu yerde kimsenin suçlu olamayacağı"[41] sebebiyle, bu türden bir kolektif suç yaklaşımının gerçekten suçlu olanların suçlarının örtbas edilmesine neden olduğuna dikkat çeker. Böylece, suç ve suçun karşıtı olan masumiyet gibi iki kavramın herhangi bir kolektiviteye atfedilemeyeceğini, bu iki kavramın ancak bireylere atfedildiğinde bir karşılığının olacağını söyleyerek kolektif suç/masumiyet kavramlarına eleştiride bulunur. Yine kolektif suç kavramıyla ilişkili olarak ele aldığı bir diğer sorun ise yaşanan kötülüklerde hiçbir suçu olamayacak kadar genç olanların dahi yaşananlar sonucunda kendilerini suçlu hissettiklerini veya Alman olmaktan utandıklarını ifade etmeleridir. Bu tarz bir suçluluk duygusunu, acı çekenlere karşı duyulan şefkat duygusu ile ilişkilendiren Arendt, bu türden duyguların dayanışmayı koşulladığına dikkat çeker. Başka bir deyişle, "Hepimiz suçluyuz" gibi bir kolektif suç anlayışı -kasıtsız biçimde- gerçekten suçlu olanlarla dayanışmanın bir ifadesi olmaktadır.[42] Bu noktada Arendt bir örgütün veya grubun adına suç işlendiği durumlarda dahi grupta yer alan herkesin bir ve toplu biçimde yargılanmadığına dikkat çeker. Bu tarz durumlarda, suça ortak olan kişilerin ancak tekillikleri dahilinde ve suçun gerçekleşmesinde oynadıkları rol oranında yargılanabileceğinin altını çizer. Böylece o, suçun bireysel olduğuna dikkat çekerek kolektif suç kavramının bizzat kendisinin çelişkili olduğunu da göstermiş olur.

Arendt'in kolektif suçun çelişkilerine ve bu çelişkilerin sebep olduğu sorunlara yönelik eleştirilerini, onun kişisel sorumluluk ve kolektif sorumluluk arasında yaptığı ayrım izler. Kişisel sorumluluk, ahlaki veya hukuki yönden kişinin yaptıkları ile ilgili olup yine ahlaki veya hukuki suçla ilişkilidir. Bu sorumluluk, hukuk yasaları ve benimsenen ahlaki değerlerle ilişkisi dahilinde her kişinin kendi eylemlerinden sorumlu olması şeklinde anlaşılmalıdır. Her zaman kişinin eylemleri ile ilgili olan kişisel sorumluluktan farklı olarak kolektif sorumluluk ise "yeryüzünde İnsan'ın değil insanların yaşadığına"[43] yönelik "insanlık" fikrine dayalı, ilgisi dünya ve dünyada yaşayan başkaları olan bir sorumluluktur.

---

[40] Hannah Arendt, "Kâbus ve Kaçış", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954,* der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, s.206.
[41] Hannah Arendt, "Diktatörlük Koşullarında Kişisel Sorumluluk", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 29.
[42] Hannah Arendt, "Kolektif Sorumluluk", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 138.
[43] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, 8. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 36.

Hannah Arendt, tarih boyunca atalarının yapıp ettiklerinden hareketle insanın -iyi ya da kötü- taşıdığı potansiyellere dair giderek daha fazla bilgi sahibi olan halkların, bu bilgilerine paralel biçimde, insanlık fikrinden de uzaklaştıklarını ifade eder. Çünkü insanlık fikri, "bütün sentimentalitesinden arındırıldığında, insanların, şu ya da bu biçimde, insanlar tarafından işlenen bütün suçların sorumluluğunu yüklenmesi ve her ulusun diğer uluslar tarafından işlenen bütün kötülüklerin yükünü paylaşması gerektiği yolunda çok ciddi bir sonuca ulaşır."[44] İşte insanlık fikrinin içerdiği böylesi bir sorumluluk, Hannah Arendt'in kolektif/politik sorumluluk olarak ifade ettiği kavramda karşılık bulur. Kolektif sorumlulukta, üyesi olduğumuz ve kendi isteğimizle ayrılamayacağımız toplulukta, topluluk adına veya topluluk içinde gerçekleşen eylemlerden sorumlu tutulmamız söz konusudur. Dolayısıyla ne üyesi olduğumuz toplulukta ne de -daha genel anlamda- içinde yaşayarak üyesi olduğumuz dünyada yapmadığımız eylemlerin suçunu üstlenmemiz söz konusu değildir. Fakat bu eylemlerin sonuçlarının sorumluluğunu üstlenerek yaşamak durumunda kaldığımız dünyayı daha iyi bir hale getirmek suretiyle gelecek nesillere devretmekten sorumluyuzdur. Çünkü Arendt'e göre, kolektif sorumluluğun kendisinden doğduğu insanlık fikri, insanın başka insanlarla bir arada yaşayan politik bir varlık olması olgusuna dayanır.

Başka bir deyişle, Arendt'in geliştirdiği kolektif sorumluluk, içine doğduğu çağın ortak sorunları karşısında kayıtsız kalmayan insanın, aynı zamanda bu sorunları çözmek için gösterdiği çabada karşılık bulan varoluşsal ve politik bir tavır olmaktadır. Bu sebeple kolektif sorumluluk, ahlaki ve hukuki yönden yargılanıp cezalandırılabilecek nitelikte olmayan politik bir düzleme aittir ve kişisel sorumluluktan ayrılmaktadır. Arendt, böylesi bir sorumluluğu insanlar arasında yaşıyor olmamız karşılığında ödediğimiz bir bedel olarak görür[45]. Öyle ki,

> Politik sorumluluk üstlenen her kim olursa olsun, eninde sonunda Hamlet'in sözlerini yineleyecektir:
> *Zembereğinden boşalmış bir zaman bu.*
> *Ne melun şanstır ki, düzeltmesi de bana kalmış*![46]

[44] Hannah Arendt, "Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, s. 203.
[45] Hannah Arendt, "Kolektif Sorumluluk", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 146.
[46] Hannah Arendt, "Diktatörlük Koşullarında Kişisel Sorumluluk", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 29.

2.2. Sorumluluk ve İtaat

Gerçeklikten ve sorumluluktan kaçmanın bir ifadesi olarak gördüğü kolektif suç kavramının yarattığı sorunlar üzerinden kolektif sorumluluk ve kişisel sorumluluk kavramlarına dair bir açıklama getiren Arendt, sorumluluktan kaçmanın yarattığı diğer problemlere yönelir. Bu problemlerden biri, ideoloji ve terörün etkin olarak kullanıldığı bir sistemin suçlularının, bu sistemin koşullarında bulunmayanlar tarafından yargılanmasının mümkün olup olmadığı üzerinedir. Arendt böylesi bir sorunun insanın yargı yetisinin ve tarihyazımının inkârı anlamına geleceğini söyler. O, insandaki yargı yetisini, "ancak duygulara ya da kişisel çıkarlara kapılmadan rasyonel bir şekilde yargılayabilmemizi sağlayan ve aynı zamanda (…) kurallarla güdümlü olmayan, tersine, ilkelerini yargılama etkinliğinin ta kendisi sayesinde edinen"[47] bir yeti olarak açıklar. Arendt, salt benimsenen ideolojiyi gerçekleştirmek adına milyonlarca masum insanın katledildiği bir sistemde işlenen suçların ne cezalandırılabilir ne de bağışlanabilir bir nitelikte olmadığını kabul eder. Fakat bu suçları işleyenlerin yargılanamayacağına dair düşüncenin, eylemlerinden sorumlu olan özgür bir kişinin varlığına yönelik şüpheden kaynaklandığını da ifade eder. Ona göre, söz konusu suçluları yargılamaktan kaçınmanın esas anlamı şudur: "Hepimiz birbirimize benziyoruz, aynı ölçüde kötüyüz ve biraz olsun düzgün kalmayı deneyenler veya deniyormuş gibi yapanlar ya azizdir ya da sahtekâr, ama kim olurlarsa olsunlar, bizi rahat bırakmalılar."[48]

Tam bu noktada Arendt, kişisel sorumluluğu göz ardı etmenin mümkün olmadığı bir kurum olarak hukukun varlığına işaret eder. Hukuk, yargı yetisinin varlığını şart koşması sebebiyle, söz konusu suçluların yargılanabileceği kabulüne dayanan bir kurumdur. Ne var ki, suç işleyen kişinin yargılanıp cezalandırılması için "suçun suç bilincini, cezanın ise suçlunun sorumlu bir kişi olduğuna dair kanıtı imleme"si,[49] "Ben sadece, dişlisi olduğum bir sistemde, bana verilen emirleri yerine getirdim" diyen ve yapılan kötülüklerde sorumluluğu olduğunu kabul etmeyen suçluların nasıl yargılanacağı sorununu da beraberinde getirmiştir. Arendt, savaş suçlularının politik bir sistemin

[47] A.g.e., s. 28.
[48] Hannah Arendt, "Diktatörlük Koşullarında Kişisel Sorumluluk", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 23.
[49] Hannah Arendt, "Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, s. 197.

dişlileri olduklarına ilişkin sözlerine bir noktada hak verir: Politika biliminin bürokrasilerden sivil kamu hizmetlerine dek kabul ettiği varsayıma göre her birey, dahil olduğu sistemin sürdürülebilirliğini sağlayan bir çark ya da dişli konumundadır.[50]

Arendt, Almanya'da Hitler'in, Rusya'da ise Stalin'in liderliğindeki yönetim biçimlerine karşılık gelen totaliter yönetimlerde, totaliterin kendisi dışındaki herkesin esasen yeri doldurulabilir birer dişliden ibaret olduğunu kabul eder. Fakat bu durum, savaş suçlularının sığındığı savunmanın aksine, Hitler'den veya Stalin'den başka kimsenin sorumlu olmadığı anlamına gelmez. Bu noktada Arendt yeniden hukuka, özellikle de dişliler meselesinin anlamsızlığını ifşa etmesinin yanısıra o dönemde tartışılan birçok probleme farklı perspektiflerden bakılmasını sağlaması nedeniyle, eski Nazi subayı Adolf Eichmann'ın 1960 yılında görülmeye başlanan dava sürecine işaret eder.[51] Keza Eichmann'ın davası gibi davalar bir dişlinin insana dönüştürülmesi, insan sıfatıyla konumlandırılması sürecidir. Çünkü hukuk, "soyut nitelikteki gerekçelendirmeler"in, "sistemler"in veya "eğilimler"in değil, toplum düzenine ilişkin kuralları bozan eylemleri sebebiyle bizzat insanların yargılandığı bir kurumdur.[52] Böylece bir dişli olduğunu söyleyen sanığın neden bir dişli olmayı kabul ettiğini ve bunu sürdürdüğünü açıklaması gerekir:

> Adalet ısrarla, Karl Adolf Eichmann'dan olma Adolf Eichmann'ın, güvenliği için inşa edilen cam kabindeki bu orta boylu, narin, orta yaşlı, tepesi iyice açılmış, çarpık dişli, miyop olduğu için o incecik boynunu duruşma boyunca turna gibi kürsü tarafına uzatan (izleyicilerle bir kere bil göz göze gelmeyen), duruşmadan çok daha önce sinir bozukluğu yüzünden başlayan ağız tikine rağmen çaresizce kendini kontrol etmeye çalışan ve çoğu zaman da bunu başaran adamın rolünü vurguluyor. Yargılanan, bu adamın yaptıkları; Yahudilerin çektiği acılar, Almanlar ya da insanlık, hatta antisemitizm ya da ırkçılık bile değil.[53]

Arendt, Eichmann'ın Kudüs'te gerçekleştirilen duruşmalarına *The New Yorker* dergisi için dava sürecini gözlemleyip bir rapor yazmak üzere katılmıştır. 1963'te *Kötülüğün Sıradanlığı* adıyla yayımladığı bu raporda, totaliter yönetimin, uygulayıcısı olduğu ideolojiye ters düşen her türden insan çeşitliliğini yok etmeye yönelerek milyonlarca

[50] Hannah Arendt, "Diktatörlük Koşullarında Kişisel Sorumluluk", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 30.
[51] A.g.e., s. 31.
[52] A.g.e., s. 23.
[53] Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*, çev. Özge Çelik, 4. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s.15.

insanı katlettiğine dikkat çeker. İnsanları sırf Yahudi, Çingene, eşcinsel vs. oldukları için katleden totaliter sistem, böylece yeni bir suçu, "insanlık suçu"nu ortaya çıkarmıştır. Eichmann da bu suçun işlenmesi için insanların toplama kamplarına sevklerini organize eden kişi olarak yargılanır. Eichmann, toplama kamplarını görmüş, insanların bu kamplarda vurularak ya da gazla öldürülüşlerine şahit olmuştur. Dolayısıyla uyguladığı emirlerin sonuçlarının bilincindedir. Yargılanma sürecinde verdiği ifadelerde ise Yahudilerden nefret etmediğini, yönetici olmadığını ve kimseyi öldürmediğini, suçunun her zaman bir erdem olarak nitelendirilen itaatinden kaynaklandığını dile getirmiştir.[54] Bu ifadenin tek örneği Eichmann'a ait değildir. O dönemde yargılanan savaş suçluları işledikleri suçların cezalarını hafifletmek için ya "üstlerden gelen emirler" ya da "devlet tasarrufları" doğrultusunda eylediklerini söyleyerek Eichmann'la benzer ifadeler vermişlerdir.

Buna karşılık Arendt, söz konusu suçların "devlet tasarrufları" dahilinde nitelendirilmesi için bu suçların, devletin varlığının tehlikede olduğu olağanüstü koşullarda ve devletin varlığını sürdürmesi adına gerçekleştirilmesi gerektiğine dikkat çeker. Dolayısıyla, normalde suç sayılan caniyane fiillerin "devlet tasarrufları" altında kabul edilmesi ve hukuki veya ahlaki meselelerden muaf tutulması için, bu fiilleri buyuran emirlerin istisnai olması gerekmektedir.[55] Oysa totaliter yönetim koşullarında "Öldüreceksin" emri değil, "Öldürmeyeceksin" emri bir istisna olmaktadır. Arendt, normalde suç teşkil eden bu emir ve eylemlerin zorunluluğun değil, totaliter düzenin korkunçluğunun istisnasız bir sonucu olduğunu belirtir. Dolayısıyla totaliter sistemde işlenen bu suçları "devlet tasarrufları"ndan saymak söz konusu değildir.

Arendt, "üstlerden gelen emirlere itaat" hususunda ise öncelikle, emirleri uygulayacak olan kişiden bu emirlerin istisnai emirler olup olmadığına ve suç teşkil edip etmediğine dair yargıda bulunmasının beklendiğini ifade eder. Böylece yargı yetisinin varlığına ve önemine bir kez daha işaret eden Arendt, Eichmann da dahil, bu emirleri uygulayan her bir kişinin aslında emirleri uygulamama şansları olduğuna dikkat çeker. O dönem incelendiğinde ve mahkemelerde yer alan tanıklar dinlendiğinde bu mümkünlük

[54] A.g.e., s. 253.
[55] Hannah Arendt, "Diktatörlük Koşullarında Kişisel Sorumluluk", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 38.

daha da açığa çıkar; tayinlerini isteyerek verilen görevlerden kurtulmaları mümkündür veya emirleri reddettikleri taktirde disiplin cezası alabilseler de herhangi bir hayati tehlikeleri bulunmamaktadır. İfadesinin sonuna doğru Eichmann da verilen emirlere çeşitli bahaneler uydurup itaat etmeyebileceğini kabul etmiştir. Fakat o, verilen emirlere itaat etmemenin kabul edilebilir olmadığını ve hayatı boyunca Kant'ın ahlak kurallarına, "öyle eyle ki, senin istemenin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yasamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin"[56] düşüncesine uygun yaşadığını ileri sürer.

Arendt ise "rezalet" olarak nitelendirdiği bu ifadenin ancak şu şekilde uyarlanırsa Eichmann'ın durumuna uygun düşeceğini belirtir: "Eyleminizden haberdar olsa, Führer'in de onaylayacağı şekilde hareket edin."[57] Çünkü Nazi Almanya'sında yasaya uygun eylemek demek, yeri doldurulamaz tek kişi olarak görülen Führer'in emirlerini yerine getirmek demektir. Arendt'in Kant okuması ise bunun tersi bir düşünceye karşılık gelir. Ona göre Kant'ın felsefesi, kişinin bizzat kendi pratik aklını kullanarak yargı yetisi ile yasalara itaat etmenin ötesine geçmesi ve genel yasaların ilkelerini bulması gerektiği düşüncesini içerir. Fakat Arendt, akıl ile irade arasındaki ilişkiyi ele alırken aklın iradeye yönelen önermelerini emir kipleri ile açıklamasından ötürü, Kant'ın "itaat kavramını bir bakıma arka kapıdan içeri" soktuğunu da kabul eder.[58] Oysa Arendt, ahlaki ve politik meselelerde "itaat" diye bir şeyin olmadığını, bu sebeple kişilerin eylemlerinden sorumlu tutulabildiğini ve yargılanabildiğini düşünür. Keza ona göre, bir lidere veya yasaya itaat ediyor görünen kişiler aslında söz konusu lidere veya yasaya rıza göstermektedirler. Tehdit altında olsalar dahi geçerlidir bu:

> Ayartmanın her türlüsüne karşı koymanın mümkün olmadığına dair yaygın bir inanç vardı; bıçak kemiğe dayandığında hiçbirimize güven duyulamayacağı ya da güvenilir olmamızın zaten mümkün olmadığı, ayartılmanın mecbur bırakılmaktan farksız olduğu iddia ediliyordu. Oysa bunun bir aldatmaca olduğunu herkesten önce keşfeden Mary McCarty'nin kelimelerinde dile gelen bunun tam tersiydi: "Şayet biri size bir silah doğrultup, 'Arkadaşını öldür, yoksa seni öldürürüm' diyorsa, sizi teşvik ediyordur, hepsi bu." [59]

[56] Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ionna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, 3. b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1999, s. 35.
[57] A.g.e., s 143.
[58] Hannah Arendt, "Ahlak Felsefesinin Bazı Sorunları", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 70.
[59] Hannah Arendt, "Diktatörlük Koşullarında Kişisel Sorumluluk", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, 20.

Gerek Eichmann'ın her fırsatta emirlere itaat edişinden gururla bahsetmesi gerekse lidere itaat etmeme tavrını gösteren insanların olması Arendt'in bu düşüncesini destekler niteliktedir. Çünkü bir liderin hakimiyetini sürdürebilmesi veya bir yasanın uygulanabilmesi için öncelikli olarak desteğe ve itaate ihtiyacı vardır. Bu yüzden Arendt, "sivil itaatsizliğin" önemine vurgu yapar. Yeterli sayıda insanın, başka herhangi bir direniş veya şiddet içerikli eyleme başvurmadan, sadece emirlere itaat etmeyi reddederek dahi sistemler ve yönetimler karşısında çok ciddi bir silaha dönüşebileceklerini söyler.

> Şayet şu habis "itaat" kelimesini ahlaki ve politik düşünce sözlüğümüzden silebilseydik, çok şey kazanırdık. Bu meseleleri enine boyuna düşündüğümüz taktirde, özgüvenimizi ve hatta gururumuzu, eski zamanların (…) insan haysiyeti ve onuru olarak adlandırdıkları şeyi yeniden kazanmamız mümkün olabilir.[60]

Eichmann'ın kendisini vicdanen rahatlatmasında etki ettiği anlaşılan ve Arendt'in de üzerinde durduğu bir husus daha vardır. Eichmann, "Nihai Çözüm"e karşı çıkan kimsenin olmadığını hatta çoğunluğu Yahudi liderlerden oluşan Yahudi Konseylerinin kendileriyle iş birliği halinde olduklarını ifade etmiştir. Bir Yahudi olan Arendt için "Yahudi liderlerin kendi insanlarının imhasında oynadıkları rol, bu baştan sona karanlık hikâyenin şüphesiz en karanlık bölümüdür."[61] Çünkü Yahudi Konseyleri, Yahudileri teşhis etmek adına takılması zorunlu kılınan sarı amblemleri dağıtmış, sahip oldukları mal-mülklerle birlikte insanların listelerini yapmış, onların yakalanmasına yardım etmişlerdir.[62] Bunu yaparken düşündükleri ise toplama kamplarına sevk edilen çok sayıda insana karşılık birkaç bin kişiyi (ki bunlar bilhassa Yahudi önde gelenlerinden seçilir) "kurtarmak"tır. Yani onlar, kötünün iyisini seçerek ehvenişer mantığına uymuşlardır. Bu yüzden Arendt, kendilerini temsil eden partilerin, cemiyetlerin ve yardımlaşma örgütlerinin liderlerinin Nazilerle iş birliği yaptığı bir durumda Yahudilere yöneltilen "Neden isyan etmediniz?" sorusunun saçma olduğunu vurgular: "Yahudi halkı gerçekten örgütlenmemiş ve lidersiz olsaydı, dört bir yanda kaos ve sefalet kol gezerdi ama kurbanların sayısı dört buçuk ila altı milyon olmazdı."[63]

Arendt'in Yahudi Konseylerinin rolüne ilişkin getirdiği bu eleştiri, amacının dışında anlaşılarak, Yahudileri suçladığı gerekçesiyle sert bir biçimde eleştirilir. Oysa

[60] A.g.e., s. 47.
[61] Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*, s. 125.
[62] A.g.e., s. 126.
[63] A.g.e., s. 133.

Arendt'in bu hususa dikkat çekmesinin sebebi, olgusal gerçekleri tüm boyutlarıyla anlayıp anlatmayı hedefleyen bir düşünür olarak, ahlaki çöküntünün salt Nazilere değil, hemen her ülkenin gaddarlarına ve kurbanlarına sirayet ettiğine dikkat çekmek istemesidir. Bir diğer sebep ise onun, tıpkı Naziler gibi, paylarına düşen sorumlulukla yüzleşmekten kaçan Yahudilere bu sorumluluklarını hatırlatmak istemesidir. Böylece hiçbir kimliğe, ideolojiye veya topluluğa "ait olmayan" biri olarak Arendt, tarafsızlığa verdiği önemi de göstermiş olur.

Dolayısıyla Hannah Arendt, totaliter sistemlerin başından beri güçlü olmadığına, bu sistemlerin iktidara gelmek ve varlıklarını sürdürebilmek için insanların desteğine ihtiyaç duyduğuna işaret eder. Ne yazık ki Arendt'in yaşadığı dönemde olan da budur: totaliter lideri destekleyen insanlar, başından beri daha farklı davranma imkânları bulunduğu halde böyle bir imkâna yönelmemişler ve bunun sonucunda milyonlarca insanı katleden bir sistemin mevcudiyetini sağlamışlardır. Üstelik bu insanlar, kendilerine verilen emirlere itaat ettikleri, kötünün iyisini seçmekten başka çarelerinin olmadığı veya bizzat cinayet silahını kendileri kullanmadıkları gerekçeleriyle yaşananlar karşısında sorumlu hissetmemiş, vicdan azabı çekmemişlerdir. Şu durumda "ortalama bir insanın suç karşısında duyduğu tiksintinin üstesinden gelmesinin ne kadar zaman aldığı ve o noktaya ulaştığında bu insana tam olarak ne olduğu siyasi açıdan büyük bir merak konusu"dur ve Arendt'e göre, Adolf Eichmann davası bu soruya açık ve kesin bir cevap verecektir: *Kötülüğün Sıradanlığı*.[64]

2.3. Düşünmekten ve Sorumluluktan Kaçan "İtaatkâr" Burjuva İnsanının Trajedisi: Kötülüğün Sıradanlığı

Hannah Arendt, kitlesel cinayetler işleyen totaliter sistemde birer dişli görevi gören insanları anlamak için Alman tarihi ya da Alman ulusunun karakteri hakkında üretilen spekülasyonlara başvurmanın yanıltıcı ve faydasız bir çaba olacağını düşünür. Fakat "cinayeti organize eden kişi olmakla böbürlenen bir insanın karakterinden

[64] Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*, s. 102.

öğrenilecek çok şey vardır."[65] Nitekim Arendt, "Nihai Çözüm"de üstlendiği rolle her fırsatta övünen Eichmann'ın davasını bu bilinçle gözlemleyecektir. Onun davayı takip ettiği süreçte dikkatini çeken temel noktalardan biri, Eichmann'ın kendisini ifade etmekteki yetersizliğidir. Eichmann hem polis soruşturmasında hem de duruşmada aynı meseleleri hep aynı ifadelere başvurarak anlatmış, klişe söylemlerin dışına çıkamamıştır. Kendisini ifade etmekte zorlandığında ve anlaşılmadığını fark ettiğinde ise bunun sebebini resmi konuşmalardaki dili benimsemiş olmasına bağlamıştır. Oysa Arendt'e göre, klişelere ve basmakalıp sözlere olan bu türden bir bağlılığın "bizleri gerçekliğe, yani bütün olay ve olguların varlıklarını bizim düşünsel dikkatimize borçlu oldukları önermesine karşı koruyan toplumsal bir boyutu vardır".[66] Bu yüzden, Eichmann'ın resmi dili bu denli benimsemesi onun "kelimelere ve başkalarına karşı ve buna bağlı olarak gerçekliğe karşı en güvenilir zırhla sarılmış olması"yla ilişkilidir.[67] Eichmann'ın kuşandığı bu zırh düşünmekten, bilhassa da *başkalarının bakış açılarını gözeterek düşünmek*ten kaçınmasıdır.

Eichmann'ın düşünmekten kaçınmasına ilişkin bu durum onun polis soruşturması ve dava sürecindeki kendi anlatımlarında açığa çıkar. Arendt'in aktardığı bu anlatımlardan biri, "Nihai Çözüm"ün gerçekleştirilmesinde tüm birimlerin iş birliği halinde çalışmasını planlamak adına devletin üst yetkililerinin katıldığı Wansee Toplantısı hakkındadır. Eichmann bu toplantıda sekreter olarak bulunur ve bütün bu elit insanların "Nihai Çözüm"ü uygulamak adına yürüttükleri rekabeti gördüğünde, böylesi kanlı bir çözümün uygulanmasına ilişkin şüphelerini geride bırakmıştır. "*Kim oluyordu da onları yargılamaya kalkıyordu?*"[68] *Zaten bu uygulamalara karşı çıkan yoktu ve o sadece ona verilen emirleri uyguluyordu.* Böylece Eichmann, kendi bağımsız yargılarını oluşturmaktan kaçınmanın ve başkalarına karşı sorumlu olduğu gerçeğine sırt çevirmenin vicdanı susturan rahatlığına sığındığını itiraf etmiştir: "Tam o anda kendimi Pontius Pilatius gibi hissettim, suçluluk duygusundan kurtulmuştum."[69]

[65] Hannah Arendt, "Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, s.199.
[66] Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 23.
[67] Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*, s. 59.
[68] A.g.e., s. 122.
[69] A.g.e., s. 122.

Arendt, kimsenin onu yeminli ifade vermeye ikna edemeyeceğine dair beylik laflar eden, fakat yeminsiz ifade verebileceği kendisine açıklandığında yeminli ifade vermek isteyen; af dilemenin kendisi için en kötü şey olduğunu söyledikten sonra mahkemeye af talebinde bulunan bu çelişkilerle ve klişelerle kuşanmış adamı ciddiye almanın zorluğuna dikkat çeker.[70] Keza işlenen korkunç suçlar ile bu suçları işleyen kişinin komikliğinin oluşturduğu ikilemi çözmenin zorluğu karşısında birçokları kolaya kaçıp Eichmann'ın bir canavar, sapık veya cani olduğu sonucuna varmıştır. Evet, gerçekleştirilen fiiller korkunçtur ve bu fiillerden daha korkunç bir şey varsa o da Eichmann'ın normal bir insan olmasıdır. Nitekim onu inceleyen psikiyatristler "normal" raporu vermişlerdir. Hatta bu psikiyatristlerden biri, Eichmann'ın gerek eşine ve çocuklarına gerekse yakın çevresindeki insanlara karşı tavırlarının insanların hoşuna gidecek kadar normal olduğunu belirtmiştir.[71]

Elbette Arendt, ideolojik fanatiklerin, antisemitlerin, kötü niyetlilerin ve sadistlerin de Nazi rejimi içerisinde yer aldığını bilmektedir. Fakat onun ilgilendiği bu değildir. F. Berktay'ın da ifade ettiği gibi Arendt, "totaliter rejimlerin cinayetlerinden sorumlu olanları ayrıksı canavarlar olarak gösteren ve dolayısıyla totalitarizmi bir defaya mahsus bir patoloji olarak değerlendiren yaklaşıma karşı, çok daha derin bir yapısal durum"[72] olarak fikirsizliğin ve sorumsuzluğun tehlikeli sığlığına dikkat çekmek ister. Ona göre sorun, Eichmann gibi, özel alandaki sıradan hayatları nezdinde iyi bir çalışan, iyi bir eş veya iyi bir ebeveyn olarak betimlenebilecekken, bu sıradanlıklarıyla ters düşecek biçimde, korkunç suçların işlenmesine izin vermiş olan yüzlerce insanın varlığıdır. Arendt bu durumu, totaliter terörün üzerine inşa edildiği temel varsayımla ilişkilendirir. Ona göre bu varsayım, insanların çoğunun ideolojik fanatiklerden, sadistlerden veya sapkınlardan oluşmadığı, fakat maddi gelir durumundan ve ailesinin güvenliğinden başka bir şeyle ilgilenmeyen "iyi burjuva"lardan oluştuğu yönündedir.[73]

Arendt'e göre, totaliter terörü inşa edenler, kamusal alana ilgisini yitirmiş ve bireyselleşmiş modern burjuva insanlarının, deyim yerindeyse, "bana dokunmayan yılan

[70] A.g.e., s. 65.
[71] A.g.e., s. 36.
[72] Fatmagül Berktay, "Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te", *Politikanın Çağrısı*, 2. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 82.
[73] Hannah Arendt, "Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, s. 199.

bin yaşasın" düşüncesiyle hareket edeceklerinin bilincindedirler. Ayrıca ahlakı emirlere ve yasalara itaat etmekle özdeşleştiren bu "iyi ve saygın burjuva"lar, Eichmann'ın da üzerinde durduğu gibi "erdemli" ve "sorumlu" insanlar olup, liderin emirlerini yerine getirmek için gayret gösterirler. Bürokratik yapı içerisinde "emir kulu" oluşlarıyla vicdanlarını rahatlatan bu insanların bundan sonra esas kaygısı, mevkilerini yükselterek kendilerine ve ailelerine daha iyi yaşam koşulları sağlamaktır. Nitekim Eichmann'ın, polis soruşturması boyunca karşısındaki Yahudi polise, mesleğinde daha fazla ilerleyememesinin kendi suçu olmadığını ve verilen emirleri uygulamak için ne kadar çok çaba sarf ettiğini anlatmaktaki ısrarı Arendt'in bu düşüncesine örnektir.[74] Arendt'in teorisinde Eichmann gibi insanlar, modern burjuvanın nihai sonucu olan "güruh insanları" olarak yer alırlar. Bu insanlar ne hâkim ideolojiye sıkı sıkıya bağlı birer fanatiktirler ne de aptaldırlar; ne var ki sebep oldukları kötülüğü tümüyle anlayamayacak kadar fikirsizdirler. Bu noktada Raymond A. Davies'in aktardığı diyalog Arendt'in işaret ettiği fikirsizlik için açıklayıcıdır:

> S. Kampta insanları öldürdünüz mü? C. Evet.
> S. Onları gazla zehirlediniz mi? C. Evet.
> S. Onları diri diri yaktınız mı? C. Bazen.
> (…)
> S. İnsanların öldürülmesine şahsen yardımcı oldunuz mu? C. Kesinlikle hayır. Benim kamptaki görevim mutemetlikten ibaretti.
> S. Olup bitenler konusunda ne düşünüyorsunuz? C. İlk başta kötüydü ama sonra alıştık.
> S. Rusların sizi asacağını biliyor musunuz? C. (gözyaşlarına boğularak) Bunu niye yapsınlar ki? Ben ne yaptım ki?[75]

Dolayısıyla Arendt için, modern dönem koşullarında emsalsiz bir yönetim biçiminin, totalitarizmin ortaya çıkması tesadüf değildir. Totalitarizm, kendi düzenini inşa ederken modern koşulları kendisine sıçrama tahtası olarak kullanır. Bu yönetim biçimi, modernitede ön plana çıkan bireyselliğin ötesine geçer ve benzersiz bireylerden oluşan insan çoğulluğunun -halihazırda parçalanmış olan- bir aradalığını yok ederek insanları "tekilliğin çölüne"[76] mahkûm etmek ister. Bu süreçte başkalarından ve başkalarıyla kuracağı diyalogdan uzaklaşan insanın düşünme ve yargı yetisi, tekilliğin klişelerinde

[74] Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*, s. 292.
[75] Hannah Arendt, "Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, s. 199.
[76] Fatmagül Berktay, "Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te", *Politikanın Çağrısı*, 2. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 82.

sığlığa hapsolur. Bu ise Arendt'e göre hem düşünen hem de insanlar arasında yaşayan bir varlık olan insanın, aklının ihtiyacı olan iletişimden mahrum kalması ve "doğru yoldan sapma" ihtimalinin artması demektir. Böylece "kendi perspektifine gömülü, ezberlemiş oldukları doğruları sorgulamayan ve başka türlü düşünülebileceğini dahi düşünemeyen"[77] insanların "doğru yoldan sapmaları" sonucunda *kötülüğün sıradanlaşması* fenomenine tanıklık edilir:

> Şu anda, kötülüğün asla 'radikal' olmadığını, yalnızca aşırı olduğunu ve ne bir derinliğe ne de şeytani bir boyuta sahip olduğunu düşünüyorum. Bütün dünyayı sarabilir ve yerle bir edebilir, zira mantar gibi yayılıyor. Söylediğim gibi, "düşünceye meydan okuyor", çünkü düşünce belirli bir derinliğe ulaşmaya, köklere inmeye çalışır ve kötülükle ilgilendiği anda hüsrana uğrar. Orada hiçbir şey yoktur. İşte 'sıradanlığı' budur.[78]

Arendt kötülüğün sıradanlığı ile, sadece kötü niyetlilerin, sadistlerin ya da ideolojik fanatiklerin kötü eylemlerde bulunabileceğine dair yaygın kabulün dışında kalan, "canavarlık" veya "şeytanlık" diyerek insandışı bir noktaya sürmenin faydasız olduğu bir fenomenin varlığına işaret etmek ister. Nazi Almanya'sında yaşanan ahlaki çöküş, korkunç kötülüklerin korkunç niyetlerle işlenmesi *gerektiği* yönündeki yaygın ahlaki kabule karşılık gelmeyen bir kötülüğü gözler önüne serer. Nitekim ne Yahudi konseyleri kötü niyetlerle iş birliği yapmıştır ne de Eichmann gibiler –her ne kadar ideolojik doğrultularda hareket etseler de– bir tür ideolojik nefret ve hıncın körlüğüne saplanmışlardır. Richard J. Bernstein'ın da belirttiği gibi, bu insanlar kötünün iyisini seçmek, "kariyerini ilerletmek, (…) işini iyi ve verimli bir biçimde yapabildiğini kanıtlamak gibi en alelade ve küçük düşüncelerle harekete geçmişti. *Bu anlamda*, saikleri hem sıradan hem de tümüyle insancaydı."[79] Arendt'in kötülüğün "sıradanlığı" ile anlatmak istediği de buydu: "Şeytani" olmaktan uzak, son derece alelade insanlar düşünme ve yargılama yetilerinin bağımsızlığından vazgeçtikleri taktirde, normalde bir karıncayı incitmekten kaçınırlarken, koşullar değiştiğinde kitlesel cinayetlerin işlendiği kötülüklerin öznesi haline gelebilirler.

---

[77] Sengün M. Acar, "Kötülüğün Sıradanlığı vs Ontolojik Kötülük: Arendt ve Jankélévitch'i Birlikte Düşünmek", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, (2017), s. 134.
[78] Kristeva, *Kadın Dehası: Hannah Arendt*, s. 202.
[79] Richard J. Bernstein, *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama,* çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin, 1. b., İstanbul: Varlık Yayınları, 2010, s. 273, 274.

Eichmann duruşmalarına ilişkin raporunu yayınlamasının ardından Arendt, "kötülüğün sıradanlığı" ifadesiyle yaşanan korkunç suçları basitleştirmeye ve Eichmann gibileri aklamaya çalıştığı yönünde ciddi eleştirilere ve suçlamalara maruz kalmıştır. Bu süreçte yakın çevresinden kimi dostları onunla iletişimlerini kesmiş, kimi çevrelerce dışlanmıştır. Yine de o, olgusal bir fenomene ilişkin gözlemlerine dayandırdığını öne sürdüğü görüşlerinin arkasında durmuştur. Bu sebeple, altının çizilmesi gereken birkaç nokta bulunmaktadır. Bunlardan biri, Eichmann'ın ve Eichmann gibi insanların "normal" veya "sıradan" olduğunu söylemenin onların masum olduğunu söylemek anlamına gelmediğidir. Aksine Arendt, bir kişinin işlenen bir suçta sorumluluğunun olması için illa suç aletini kullanmasının gerekmediğini, kötü niyetli olsun ya da olmasın emri veren yöneticiden suça göz yumanlara dek herkesin yaşanan suçtan kaçınılmaz biçimde sorumlu olduğunu anlatmak ister. Eichmann milyonlarca Yahudi'nin katledilmesini organize etmiş itaatkâr bir dişli değil, rıza gösteren bir insandır. Arendt'in bu insanı anlamaya yönelik çabası, onu bağışladığı anlamına gelmemektedir. Bu sebeple Arendt, -her ne kadar işlenen suçlar insanlık suçu kapsamında olduğu için uluslararası bir mahkemede yargılanması gerektiğini düşünse de- Eichmann'ın idam hükmünü desteklemiştir.

Altının çizilmesi gereken bir diğer nokta ise Arendt'in, "kötülüğün sıradanlığı" ifadesiyle birlikte kötülüğün doğasına ilişkin genel ve kapsayıcı bir tez ortaya koymadığıdır. O, kötülüğün o zamana dek üzerinde düşünülüp tartışılmayan ve karanlıkta kalan bir boyutunu Eichmann şahsında gün yüzüne çıkarmak ister. Kötülüğün sıradanlığı kavramı ile Arendt, başkalarını ve dünyayı gözeterek düşünmektense bir sistemin dişlisi olmayı yeğleyen, böylece "insanlık fikri"nin omuzlarına yüklediği sorumluluğu yok saymanın "konforuna" sığınan insanlarda gözlemlediği *bir fenomen*i anlatmaya çalışır. Arendt'in bu konudaki görüşlerini yıllar sonra doğrulayacak olan en önemli kaynak ise Eichmann'ın not defterinden başkası değildir. 1999 yılında faydalanmaları için araştırmacıların erişimine sunulan bu defterde Eichmann şu satırları kaleme almıştır: "Şimdi geriye dönüp baktığımda, emir almaya ve itaatkâr olmaya dayalı bir yaşamın gerçekten çok rahat bir yaşam olduğunun farkındayım. Bu şekilde yaşamak, kişinin kendi düşünme ihtiyacını en aza indirir."[80] Şu durumda düşünme, sorumluluk ve kötülük

[80] Roger Cohen, "Why? New Eichmann Notes Try to Explain", The New York Times,

arasında nasıl bir ilişki olduğu ve bu ilişki kapsamında kötülüğe engel olabilmemizin mümkün olup olmadığı soruları gündeme gelir:

> Yargılama yetimiz, doğruyu yanlıştan güzeli çirkinden ayırt etmemiz, düşünme yetimize mi bağlıdır? Düşünme yetersizliği ile vicdan yokluğu dediğimiz felaket birbiriyle örtüşüyor olabilir mi? Aslında kendini dayatan soru şudur: bizatihi düşünme etkinliği, olan biten üzerine içeriğinden ve sonuçlarından bağımsız olarak düşünüp taşınma alışkanlığı, insanı kötülüğe karşı 'koşullandırabilecek' nitelikte olabilir mi?[81]

Böylece, katıldığı Eichmann duruşmaları Arendt'i iyi ile kötüyü belirlerken veya kendimizi ve başkalarını yargılarken başvurduğumuz ahlaki değerler ile zihinsel yetileri felsefi olarak incelemeye zorlayacaktır.

2.4. Kötülük ile İlişkisinde Düşünmenin Ahlaki Sonuçları ve Kişisel Sorumluluk

Hannah Arendt totaliter rejimlerle birlikte yaşanan ahlaki çöküşü anlatmak için Winston Churchill'in 1930'larda sarf ettiği şu sözlere başvurur: "Yetiştirilirken kalıcı ve hayati olduklarına inandırıldığım önemli ya da yerleşik değerlerden geriye pek bir şey kalmadı. İmkânsız olduğundan şüphe etmediğim ya da şüphe etmemeyi öğrendiğim her şey gerçekleşti."[82] Gerçekten de totaliter düzene geçiş sürecinde hali hazırdaki ahlaki değer sistemini ona büsbütün aykırı olan bir diğeriyle değiştirmek hiç zor olmamıştır. Böylelikle Arendt için, son derece köklü ve yıkılmaz görünen ahlaki değerlerin aslında kolayca değiştirilebilecek kural ve alışkanlıklardan ibaret olduğu ve değerlere sıkıca bağlı olan insanlara güvenilemeyeceği açığa çıkmıştır. Bu sebeple o, iyilik ve kötülük hakkındaki araştırmaların ahlak veya etik alanlarına bırakılmasını sorunlu bulur. Zaten Eichmann'da ele aldığı kötülük ne davranış kurallarının unutulmasından ne de bu kuralları kavrayamamaya dayalı bir tür aptallıktan kaynaklanmaktadır. Ona göre bu kötülük, aptal veya kötücül olmayan sıradan insanların bağımsız düşünmenin -bilhassa

---

https://www.nytimes.com/1999/08/13/world/why-new-eichmann-notes-try-to-explain.html (13 Ağustos 1999).

[81] Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research*, 38: 3, (1971 Autumn), s. 418. http://jonudell.net/h/arendt.pdf

[82] Hannah Arendt, "Ahlak Felsefesinin Bazı Sorunları", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 50.

da başkalarının bakış açılarıyla düşünmenin- yüklediği sorumluluktan kaçınmalarından, dolayısıyla da yetersiz düşünmelerinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden Arendt yaşanan kötülüğün ve ahlaki çöküşün, toplumsal kabul gördüğü müddetçe ona öğretilenlerden "hiç kuşku duymamış ve isyankâr bir slogan atmak için sesini asla yükseltmemiş" olan "saygın toplumun erdem timsalleriyle" gerçekleştiğini söyler.[83]

Arendt'in kötülüğün ardındaki sıradanlığı bu şekilde açığa çıkarması, yaşanan kötülüklerde şeytani bir yön veya kötücül insanların korkunç niyetleri olduğunu düşünen insanlar için sarsıcıdır ve ilk bakışta umutsuz bir tablo çiziyor gibi görünür. Oysa "aydın" bir zihnin bakışlarına sahip olan Arendt için durum farklıdır. Ona göre, kötülüğün sıradan olması, onun erişilebilir ve anlaşılabilir olduğu; bir mantar gibi köksüz olması ise onu yerleştiği yüzeyden söküp atmanın mümkün olduğu anlamına gelmektedir.[84] Arendt'in bu konuda ümit etmesini sağlayan esas ise ahlaki çöküşten etkilenmeyen az sayıdaki insanın varlığıdır. Bu insanlar Yahudilere yardım etmeye çalışan sosyalist entelektüeller ile işçiler, rejimden kaçanlara yardım edenler, Hitler için yemin etmektense mesleğini bırakanlar, SS'e katılıp bir katil olmaktansa ölmeyi tercih edenlerdir.[85] Arendt bu tercihlerin ardında, Sokrates'te "bir-içinde-iki", Platon'da ise "kişinin kendisiyle girdiği sessiz diyalog" şeklinde ifade edilen düşünme yetisinin bulunduğunu öne sürer. Buna göre, her insanın bir kendiliği vardır ve tüm yaşamını kendisiyle kurduğu ilişkinin yankısında sürdürmektedir. İşte düşünme, bir kendiliği olduğunun farkında olan (yani *bilinçli* olan) insanın, bu kendiliğiyle kurduğu sessiz diyalogda gerçekleşen zihinsel etkinliktir. Dolayısıyla insan, her ne kadar başkalarıyla birlikteyken ve başkalarına göründüğü biçimiyle bir olsa da kendisinin bilincinde olduğu ve düşündüğü her an bir-içinde-ikidir.

Arendt böylesi bir tanımın, dünyanın temel nitelikleri olan çoğulluk ve farklılığın insanın varoluş koşulları arasında da yer aldığı fikrini -örtük biçimde de olsa- içerdiğini düşünür.[86] O, bir ve aynı olduğumuz durumda "kendimizle diyaloğa girmemiz", "kendi kendimizin bilincinde olmamız" veya "kendimizle çelişmekten kaçınmamız" gibi

[83] A.g.e., s. 256. [Kitabın sonunda yer alan "Notlar" bölümünde verilmiş olan dipnot]
[84] Bu noktada bkz: Susan Neiman, "Geriye Kalanlar: Camus, Arendt, eleştirel teori, Rawls", *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. Ayhan Sargüney, 1. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, s.346, 347, 348.
[85] Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te*, s. 291.
[86] Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research,* 38: 3, (1971 Autumn), s. 442.

ifadelerin var olamayacağını belirtir. Ona göre, kendinin bilincinde olmak veya kendiyle sessiz bir diyaloğa girmek "ben-benim" özdeşliğinin içine farkın girdiğinin ifadesidir. Arendt'in deyişiyle, "düşünme sürecinde gerçekleşen şey," sayesinde kendimizi bildiğimiz yetide, yani "bilinçte verili olan farktır."[87] Bu yüzden Arendt, kişinin düşünme süreci boyunca kendisine döndüğü, kendi başına kaldığı bu varoluşsal durumu yalnızlıktan ayırarak "inziva" olarak adlandırır. İnsan yalnızlık durumunda kendisi tarafından dahi terk edilmişken, inziva durumunda kendisine eşlik etmekte, ben-benim özdeşliğindeki farkı edimselleştirmektedir.

Sokrates'te "bir-içinde-iki" olarak ifade edilen bu farktan ötürü, düşünmek isteyen insan, "düşünmenin diyaloğunu sürdüren" bu ikili arasındaki ilişkinin uyumlu bir dostlukla güçlendirilmiş olduğundan emin olmalıdır.[88] Çünkü kimse kendisiyle uyumlu olmayan ve sürekli çatışma halinde olduğu biriyle diyaloğa girmek istemez. Üstelik diyalog halinde olacağı bu karşıt muhatap her eyleminin tanığı olan ve nereye giderse gitsin kaçamayacağı benliği olduğunda, diyaloğa girmekten kaçınmaktaki isteksizliğin düşünme etkinliğine zarar vermesi kaçınılmazdır. O halde Arendt için, Sokrates ile Platon'un düşünme tanımlarından çıkarılacak sonuçlardan biri, düşünmenin kişinin kendi istenci doğrultusunda başlatılıp sonlandırabilecek bir etkinlik olduğudur. Arendt'e göre, düzene katılmayı reddedenleri düzene katılanlardan ayıran fark da burada boy verir. Düzene katılmayanlar, düşünmeye eğilimli insanlardır. Bağımsız düşünme ve karar alma yetilerini başkalarının ya da sistemlerin tekeline bırakmayarak onlar, rejim tarafından meşru kılınan fiillerin suç teşkil edip etmediğini ayırt edebilmişlerdir. Elbette kendileriyle ilişki kurmaya meyilli bu insanlar için, suç işlemek tercih edilebilir değildir. Çünkü Arendt'in deyişiyle, "düşünürken kendimin ortağı olan ben, eylerken de kendimin tanığı olurum. Faili bilirim ve onunla beraber yaşamaya mahkûmumdur. Fail sessiz değildir."[89]

Arendt, suç işlediği taktirde bir suçluyla yaşamaya mahkûm olacağına dair kişiyi uyaran ahlaki düşünceye "vicdan" adını verir. Buna göre vicdan, kişinin davranışlarının genel toplumsal kabullerle uyumlu olup olmadığına işaret eden bir tür masumluk veya suçluluk hissi değildir. Toplumun genel kabul ve kurallarından bağımsız olarak vicdan,

[87] A. yer.
[88] A. yer.
[89] Hannah Arendt, "Ahlak Felsefesinin Bazı Sorunları", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 85, 86.

"edimlerim ve sözlerim hakkında düşünme zamanı geldiğinde kendimle barış içinde yaşayıp yaşayamayacağım"ın[90] öngörüsüdür. Vicdan, kişiye ne yapması ya da yapmaması gerektiği yönünde buyruklar vermeyen, sadece "yapamam" ya da "yapmayacağım" diyebilen bir "sonradan gelen düşünce"dir.[91] Bu yüzden Arendt, vicdandan uzak durmanın zor olmadığını, bunun için düşünme etkinliğini başlatmamanın yeterli olduğunu söyler. Nitekim düzene katılanlar içerisinde yer alan -Eichmann'ın da dahil olduğu- önemli bir kesimin yaptığı budur. Arendt'e göre onlar, bilinçlerini yitirmemiş olsalar da kendilerindeki bir-içinde-iki farkını gerçekleştirme girişiminde bulunmayan, hep bir olarak kalan insanlardır. Kendileriyle ilişki kurmayı önemsemeyen bu insanlar için, kendileriyle çelişecek edimlerde bulunmanın bir sakıncası da olmayacaktır. Arendt böylesi bir durumun, insanların yapabilecekleri kötülüklerin sınırsız boyutlara ulaşmasına imkân sağladığına dikkat çeker. Çünkü bu insanlar edimleri ve sözleri üzerine ne öncesinde ne de sonrasında düşünmeyecekler, hatta anımsamayacaklardır. Dolayısıyla vicdanen rahatsız olmayacak, pişmanlık duymayacaklardır.

Buna karşılık Arendt, düzene katılmayanların önemli bir kısmının salt "bireysel benlik ve onun bütünlüğü için ürperen"[92] vicdanın sesine kulak verdiklerini, suç işlemektense *hiçbir şey yapmayarak* vicdani tutarlılıklarını korumayı yeğlediklerini söyler. Bu açıdan Arendt totaliter düzene katılmayanların çoğunluğunun –her ne kadar yaşanan kötülükte bizzat rol almasalar da bu kötülüğe engel olmak adına eylemde bulunmadıkları için– birer direnişçi olmadıklarını ifade eder. Arendt'e göre, bu insanların düzene katılmamalarının sebebi ne daha iyi ahlaki değerleri benimsemeleridir ne de farklı bir ideolojiyi savunmalarıdır. Düzene katılmadıkları taktirde dünyanın daha iyi bir yer olacağını da düşünmemişlerdir. Onlar, ahlaki davranışın temel kaygısına karşılık gelen Sokratik önermeye göre davranmışlardır: "Lirimin sesi bozuk çıkıyormuş, yönettiğim koro bir şeye benzemiyormuş, ya da bütün dünya bana karşı olmuş, aldırmam, *yeter ki*

[90] Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018, s. 223.
[91] Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research*, 38: 3, (1971 Autumn), s. 444.
[92] Hannah Arendt, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, çev. Yakup Coşar, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 87.

kendime karşı olmayayım, kendimle çelişmeyeyim."[93] Platon'un Gorgias diyaloğunda Sokrates tarafından dile getirilen bu önermeye "haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramanın daha iyi olduğu"[94] yönündeki ahlaki önerme eşlik eder. Çünkü haksızlık yapan kişi kendisiyle kurduğu ilişkiye zarar vermektedir.

Arendt, başkalarıyla barış içinde yaşayabilmemizin yolunun kendimizle barışçıl bir ilişki kurmamızdan geçtiğini ve salt bu açıdan dahi, kendimizle kurduğumuz ilişkinin önemini inkâr edemeyeceğimizi teslim eder. Fakat ahlaki önermelerin –dolayısıyla da vicdanın– temelindeki öznelliğe ve apolitikliğe de dikkat çeker. Ona göre ahlaki önermeler apolitiktir. Çünkü ahlaki kaygının kişinin davranışlarının kendisi için iyi olup olmadığıyla ilgilendiği yerde, politik kaygı kişinin söz ve edimlerinin dünya ve başkaları için iyi olup olmadığıyla ilgilenmektedir. Diğer bir deyişle, politik kaygıda esas olan haksızlığın olmadığı bir dünyadır ve haksızlık yapmaktansa haksızlığa uğramanın daha iyi olduğu düşüncesi ahlak için tek başına geçerli olabilse de politika için geçerli değildir. Bu yüzden Arendt, Sokrates'in önermesi gibi bir önermeye "Dünyada hiçbir haksızlığın olmamasıdır önemli olan; haksızlığa uğramak ile haksızlık yapmak aynı ölçüde kötüdür" veya "Kimin haksızlığa uğradığını boş ver; senin görevin onu engellemektir" gibi cevaplar verilmesi gerektiğini söyler.[95]

Arendt'e göre ahlaki önermeler salt apolitik değil, aynı zamanda da özneldirler; çünkü kişinin *kendisi için* neyi istediğini yansıtmaktadırlar. Örneğin Sokrates, "haksızlığa uğramanın haksızlık yapmaktan daha iyi olduğunu" söylerken, bunun kendisi için daha iyi olduğunu söylemektedir.[96] Başka bir deyişle o, bu önermeyi öne sürerken, dünya kaygısı duyan bir yurttaşın bakış açısıyla değil, kendisini düşünmeye adayan bir insanın bakış açısıyla konuşmuştur. Bu yüzden böyle bir önermenin yüklediği belli bir biçimde davranma sorumluluğunu -ki bu kişisel/ahlaki bir sorumluluktur- ancak Sokrates gibi düşünmeye eğilimli ve iyi bir insan olma gayesindeki kişilerin alabileceğini söyler. Bu sorumluluğun herkes için geçerli olabilmesi, yani kolektif/politik bir değer kazanabilmesi

[93] Platon, "Gorgias", *Diyaloglar*, çev. Melih Cevdet Anday, 13. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2016, s. 88. Ayrıca bkz: Hannah Arendt, "Ahlak Felsefesinin Bazı Sorunları", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 85 ve 95.
[94] A.g.e., s. 72.
[95] Hannah Arendt, "Kolektif Sorumluluk", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, s. 143.
[96] Hannah Arendt, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, çev. Yakup Coşar, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, s. 89.

için ise ahlaki önermenin öznelliğin ötesine geçmesi ve özneler arası bir düzleme oturtulması gerekir. Arendt kolektif sorumluluğumuzu, yani dünyaya karşı sorumluluğumuzun ne olduğunu belirleyebilmemiz için dünyayı paylaştığımız başkalarıyla bir araya gelmeye, tartışmaya ve sonunda uzlaşmaya ihtiyacımız olduğunu söyler. Eğer başkalarıyla girdiğimiz tartışmada ortak bir vicdani kanaate varırsak ve bu kanaati kamuoyuna duyurursak, işte o zaman davranışımızın sebebi salt vicdanımızın sesi olmaktan çıkar ve kamuoyunun sesi haline gelir. Artık söz konusu olan, kişinin kendi beni değil, dünyanın iyiliğidir.

Öyleyse düşünme yalnızca ahlaki sonuçlar doğuran bir etkinlik değildir; aynı zamanda politik sonuçları da olan bir etkinliktir. Arendt, bir soru ve cevap diyaloğunda cereyan ettiği için düşünmenin diyalektik ve eleştirel bir doğası olduğunu ifade eder. Bu doğası gereği düşünme, herhangi bir değer üretmemekte, aksine var olan tüm değerleri, öğretileri ve inançları sorgulayarak onlar üzerinde yıkıcı bir etkide bulunmaktadır. Arendt düşünmenin bu yıkıcı etkisinin, sonuçları gereği politik olduğunu ve bu gerçeğin ancak tarihteki kriz zamanlarında ortaya çıktığını belirtir. Çünkü bu gibi zamanlarda, düşünmenin eleştirel doğasının "kimilerinin bazı nedenlerle insanın zihinsel becerileri arasında en siyasal olanı olarak niteleyebilecekleri, yargı yetisi üzerinde özgürleştirici bir etkisi" vardır.[97] Yargı yetisi, tekillerle ilgilenen ve onları genel kurallar ve alışkanlıklar altında değil, tekillikleri dahilinde yargılamamızı sağlayan bir yetidir. Yargı yetisinin özgürleşmesi sayesindedir ki,

> Herkes, diğer herkesin yaptığı ve inandığı şeylere düşünmeden kapılırken, katılmayı reddetmelerinin dikkatleri çekmesi, dolayısıyla da bir tür siyasi eyleme dönüşmesinden ötürü düşünenler saklandıkları yerden dışarı sürüklenirler.[98]

Anlaşılacağı üzere Arendt hem ahlaki önermelerin öznelliğini ve apolitikliğini kabul eden, hem de ahlaki değerlerden tamamen vazgeçmemizi gerektirmeyen, fakat bu değerlerin bizleri kolektif sorumluluktan muaf tutmalarını da mümkün kılmayan bir politik yaşam anlayışını hedeflemektedir. Arendt açısından yargı yetisi, belirlediği hedefe ulaşmasında kilit bir rol üstlenmektedir. Çünkü bu yeti, düşünceye özneler arası bir nitelik kazandırarak, onu politik alanla buluşturan yegâne yetidir. Gelinen aşamada Arendt için cevaplanması gereken soru ise düşünme yetisi ile yargı yetisi arasındaki bu ilişkinin hangi

[97] A.g.e., s. 224.
[98] A. yer.

sınırlar ve imkânlar dahilinde kurulduğu ve bu ilişkinin kolektif sorumluluk eşliğinde politik alana nasıl etki edebildiğidir. O, bu soruya Kant'ın *Yargı Yetisinin Eleştirisi* adlı kitabı üzerine yaptığı değerlendirme eşliğinde yanıt verecektir. Arendt'e göre Kant, bu kitapta yer verdiği "estetik yargı" ve "genişletilmiş zihniyet" hakkındaki görüşleri ile farkında olmadan bir politika felsefesi ortaya koymuştur. Kant'ın yazılmamış politika felsefesi, Arendt'e yargı yetisi hakkındaki yazılmamış** görüşlerini oluşturması için ihtiyacı olan ilhamı verecek[99] ve onun düşünme, sorumluluk ve kötülük arasındaki ilişkiye dair henüz yanıtlamamış olduğu soruları yanıtlamasına da yardımcı olacaktır. Bu yanıtlara ulaşabilmemiz için Arendt'in zihnin yaşamı üzerine yaptığı incelemeyi politik boyutlarıyla ele almamız gerekmektedir.

2.5. Kötülükle İlişkisinde Düşünmenin Politik Sonuçları ve Kolektif Sorumluluk

Zihnin yaşamına dair incelemesinde zihnin düşünme, irade ve yargı yetilerini odağına alan Arendt, birbirinden farklı bu üç yetinin ilişkisini ise herhangi birinin diğer ikisine üstün olmadığı, aksine her birinin diğer ikisini denetleyip dengelediği ve özgürleştirdiği bir model olarak sunar. Arendt'in her bir yeti arasında tespit ettiği bu özgür ilişki, düşünmeden yargıya varacak şekilde izlenir. Arendt'in hedefi yargıya varmak, düşünceyle yargı arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Bu ilişkinin tespit edilmesi son derece önemlidir; çünkü Arendt'e göre, doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlayan yargı yetisi ile düşünme yetisi arasında bir ilişki olması demek, aynı zamanda "ne kadar bilge ya da cahil, zeki ya da aptal olursa olsun aklı başında her insandan"[100] yargı yetisini kullanmasını talep edebiliriz demektir.

** Arendt, zihinsel etkinliklere dair incelemesini *Zihnin Yaşamı* adını verdiği iki ciltlik bir kitapta yayınlamayı planlar. Fakat kitabın ikinci cildini oluşturan "Yargı Yetisi" bölümü, Arendt'in kalp krizi geçirerek yaşama veda etmesi sonucunda yazılamamış olur. Bu yüzden, onun zihnin yaşamına, bilhassa da yargı yetisine ilişkin görüşlerinde büyük boşluklar bulunmaktadır. Yine de, yazmış olduğu kimi makale ve metinlerden hareketle bu boşluğu bir nebze doldurabilmek ve bir fikir edinebilmek mümkündür.

[99] Ali V. Turhan, "Felsefe ve Siyaset Arasındaki "Kayıp Halka": Hannah Arendt'in Yargı Kuramı", *Metafizik ve Politika: Martin Heidegger & Hannah Arendt*, çev. Okhan Gündüz, ed. Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer, Fiona Tomkinson, 1. b., İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002, s.283.

[100] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 33.

Onun böyle düşünmesinin ardında Kant'ın bilme (anlama yetisi) ve düşünme (akıl) arasında yaptığı ayrım yatar. Bu ayrıma göre, bilme yetisi duyuların algımıza sunduklarını kavramamızı sağlarken, düşünme yetisi duyumsadığımız şeyi *anlamamızı* sağlar. Başka bir deyişle, bilme yetisinin "bir şeyin ne olduğu ya da var olup olmadığı"yla ilgilendiği yerde, düşünme yetisi bir şeyin "*var* oluşunun *ne anlama geldiği*"yle ilgilenmektedir.[101] Dolayısıyla, bilme yetisinin ölçütü duyuların tanıklığında bulunan hakikat iken, düşünme yetisinin ölçütü anlamdır. Bilme yetisinden farklı olarak düşünme, kanıtlanmış bilgi ve tespitlerle son bulmayan, ancak bunlar üzerine yeniden ve yeniden düşünebilmekle tatmin edilebilecek olan sürekli bir anlam arayışıdır. Elbette bu iki yeti birbirinden ayrı yetiler olsalar da birbirleriyle bağlantılıdırlar. Zira,

> Anlama yönelik cevaplanamaz sorular sorarak, insanlar soru-soran varlıklar olduklarını gösterirler. İnsanların yanıtlarını buldukları bütün bilişsel soruların ardında, tamamıyla boş görünen ve daima böyle olmakla itham edilegelmiş yanıtlanamaz olanlar gizlidir. Olur da düşünme olarak adlandırdığımız anlama duydukları iştahı kaybederler ve cevaplanamaz sorular sormayı keserlerse, insanların (…) bütün medeniyetlerin üzerine kurulduğu bütün o cevaplanabilir soruları sorma kabiliyetlerini de kaybetmeleri çok muhtemeldir. Bu anlamda akıl, pratik anlama yetisi ve bilişin *a priori* koşuludur; (…).[102]

Arendt için, bilme yetisi ile düşünme yetisi arasındaki bağlantı kadar bu iki yeti arasındaki ayrım da önemlidir. Çünkü bilme yetisinden ayrılması sayesinde düşünme, salt belli bir entelektüel azınlığın değil; zekâ, eğitim ve bilgi düzeyi fark etmeksizin herkesin sahip olduğu bir yetidir. Böylece, düşünme ile olan ilişkisinden ötürü, yargı yetisi de düşünebilen herkesin sahip olduğu bir yeti olmakta ve herkes bu yetiyi kullanmaktan sorumlu olmaktadır. Totaliter toplumda düzene katılanlar ile katılmayanları oluşturan kesimlerin şaşırtıcı dağılımı Arendt'in bu tespitini destekler niteliktedir. Zira düzene katılanların önemli bir kısmı kültürlü ve iyi eğitim görmüş soylular, akademisyenler, bilim insanları ile filozoflardan oluşurken; düzene katılmayanlar eğitimli veya eğitimsiz, zengin veya yoksul her kesimden insandan oluşmaktadır. Arendt için bu durumun sebebi oldukça açıktır: Düşünme herkeste mevcut bir yetidir ve –düşünme, kişinin istenci doğrultusunda başlatılıp sonlandırılabilen bir etkinlik olduğundan dolayı– düşünme eksikliği de herkes için her an mevcut bir olasılıktır.

[101] A.g.e., s. 79.
[102] A.g.e., s. 84.

Arendt bu olasılığın gerçekleşme oranının artmasıyla birlikte, aslında deneyimden doğan ve bu anlamda "yaşama eşlik eden"[103] bir etkinlik olan düşünmenin, yaşamla, dünyayla ve başkalarıyla olan bağının tarihsel süreç içinde zayıfladığını ve bu zayıflamanın bir sonucu olarak, kamusal alanda bir "anlam kaybı" yaşandığını düşünür. Tülin Bümin'in de ifade ettiği gibi, "deneyimden kopan düşünceler ezberlenilen ahlak kurallarına dönüştüğü içindir ki iki bin yıla yakın bir Hristiyan ahlakına sahip olan Alman halkı 'Öldürmeyeceksin!' buyruğunun yerine 'Öldüreceksin!' buyruğunun geçmesini kabul edebilmiştir."[104] Bu yüzden Arendt, düşüncenin "yaşanmış deneyim konusu olan olaylardan" doğduğunu "ve yönünü tayin etmesini sağlayan yegâne rehber olarak onlara bağlı kalmak" zorunda olduğunu ifade eder.[105] Fakat deneyimler de bir anlam ifade edebilmek için imgelem ve düşünce işlemlerinden geçmek zorundadırlar.

Bu varsayımı biraz daha açacak olursak, Arendt düşüncenin, yaşamda karşılaştığımız veya deneyimlediğimiz şeylerin anlamlarının dildeki ifadeleri olan mutluluk, adalet, bilgi gibi kavramlarla ilgilendiğini söyler. Fakat ona göre, bu kavramların düşüncenin konusu olabilmesi için, öncesinde "mutlu ve mutsuz insanlar görmüş olmamız, adil ve adil olmayan işlere şahit olmamız ve bilme arzusunu, <bilmenin getirdiği> tatmini ya da hayal kırıklığını yaşamış olmamız gerekir".[106] Dahası, olayın gerçekleştiği yerden uzaklaştıktan sonra deneyimimizi zihnimizde canlandırabilmemiz, yani anımsayabilmemiz de şarttır. Arendt'in her düşüncenin aslında bir sonradan-gelen-düşünce olduğunu söylemesinin sebebi de bu anımsama şartıdır. Elbette bu, yanımızda olan birini ya da bir şeyi düşünemediğimiz anlamına gelmez; fakat Arendt böyle bir durumda kendimizi bulunduğumuz çevreden farkında olmadan soyutlamış olacağımızı, bedenimizi duyulara kapatmış olacağımızı belirtir. Başka bir deyişle, düşündüğümüz süre boyunca dünyadaki görünümlerden uzaklaşırız; orada gibi görünsek de aslında orada değilizdir. Çevremize "dalgınlık" olarak yansıyan bu durumda düşündüğümüz şey nesnenin doğrudan doğruya kendisi değil, o nesnenin zihnimizdeki temsili, yani imgesidir.

---

[103] A.g.e., s. 208.
[104] Tülin Bümin, "Önsöz", *Geçmiş ile Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener- Onur Eylül Kara, 5. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 15.
[105] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener- Onur Eylül Kara, 5. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014, s. 35.
[106] A.g.e., s. 108, 109.

İşte Arendt, fiiliyatta namevcut olan şeyleri zihnimizde mevcut kılmamızı, yani onları zihnimizde temsil etmemizi sağlayan bu işlemin *imgelem* işlemi olduğunu –Kant'ı referans alarak– ifade eder. Ona göre düşünme, "irademizi harekete geçiremese ya da muhakemeye genel kurallar sağlayamasa da"[107], duyumsadığımız nesneleri irade ve yargının kullanabileceği şekilde hazırlamak, yani imgelem becerisiyle nesneleri duyudan-arındırmak zorundadır. İmgelem becerisi sayesinde düşünme, "henüz olmayan"ı öngören iradeye geleceğin imgelerini; geçmişin tikelleriyle ilgilenen yargıya da geçmişin imgelerini sunar. Bu yüzden imgelem tüm düşünce süreçlerine önceldir ve salt nesneleri ya da olayları zihinde temsil etmekle sınırlı değildir: "Zihnin namevcut olanı mevcut kılabilme yetisi sayesindedir ki 'artık-değil' diyebilir ve kendimize bir geçmiş kurabiliriz ya da 'henüz-değil' deyip geleceğe hazırlanabiliriz."[108]

Arendt'in politik yaşamda benimsediği temel düstur zihnin yaşamında da değişmeden yerini alır ve "özgürlük ile çoğulluk daima el ele gider"[109]. Bu yüzden, imgelemin diğer düşünce süreçlerine öncel olması zihinsel yetilerimiz arasında hiyerarşik bir düzen olduğu anlamına gelmez; fakat yetiler arasındaki ilişkide bir öncelik sırası olduğu ve bu sıranın başında da imgelemin, yani dünyadan uzaklaşma becerimizin yer aldığı anlamına gelir. Diğer bir deyişle, her yeti, kendini gerçekleştirebilmek için bir dereceye kadar ve kendine has bir biçimde dünyadan uzaklaşmak durumundadır. Buna göre, görünmezlerle meşgul olan düşünme yetisi görünümler dünyasından tamamen uzaklaşma eğiliminde iken, görünümler dünyasının tikelleriyle ilgilenen irade ve yargı yetileri dünyadan ancak geçici olarak uzaklaşmaktadırlar.

İrade yetisinin uzaklaşması, esas olarak zihnimizin arzularımızdan uzaklaşmasıyla gerçekleşir. Bunun sebebi ise düşüncenin arzularımıza eşlik etmemesi, diğer bir ifadeyle, düşünce olmaksızın arzulamamızdır. Böylece, geleceği öngörüp planlamamızı sağlayan irade yetimiz nesnelerle değil de tasarılarla, yani arzu edip etmememizden bağımsız olarak nesnelerin gelecekteki durumlarıyla ilgilenir ve arzuyu niyete dönüştürür. Yargı yetisinin uzaklaşması ise dünyadaki konumumuzun belirlediği çıkarlarımızdan ve ilgilerimizden uzaklaşmamızla gerçekleşir. Çünkü tikelleri kendi

[107] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 97.
[108] A. yer.
[109] Elisabeth Young-Bruehl, "Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind". *Political Theory*, Cilt 10, Sayı 2 (1982), s. 280.

değerlerince değerlendirebilmemiz için tarafsız olmamız, söz konusu tikele ya da tikellere müdahale edemeyeceğimiz bir konuma çekilmemiz gerekmektedir.

İrade yetisini özgürlük problemiyle olan ilişkisinden hareketle inceleyen Arendt, incelemenin bu bölümünde biz okuyucularına bir uyarıda bulunur: Bu olguları keşfetmek en az kötülük olgusunu keşfetmek kadar zordur. Çünkü kötülüğü ya iyiye dair bilginin eksikliği olarak ya da bir illüzyon olarak gören düşünce tarihinin teorileri, benzer bir tavrı irade ve özgürlük konusunda da sergilemişlerdir: ya bu deneyimler reddedilmiştir ya da zorunlulukla uzlaştırılarak zayıflatılmışlardır.[110] Yapmış olduğu bu uyarıyla birlikte, kötülük konusunda olduğu gibi, irade ve özgürlük konularında da düşünce tarihinden ayrı bir yol izlemeyi seçen Arendt, iradeyi özgürlük olgusuna karşılık gelen ve eyleme kaynaklık eden bir zihinsel yeti olarak görür. Bu yüzden ona göre irade, "yapmalıyım" ya da "yapmam gerek"ten ziyade, pekâlâ yapmaya da bileceğim bir "yapacağım"ın olumsallığında kendini gösterir. Başka bir deyişle, irade yetimizi kullandığımızda "hiç olmamış, henüz olmamış ve pekâlâ olmayabilecek meselelerle meşgul olmaktayızdır."[111]

Arendt'e göre, irade ile özgürlüğün düşünce tarihi içerisinde reddedilişinin ya da zayıflatılışının ardında yatan sebep de bir anlamda bu olumsallıktır. Çünkü iradenin bu olumsallığı, evrensellerle ilgilenen düşünme ile irade arasında bir gerilime sebep olmaktadır. Arendt, geleceğe doğru uzanan bir isteme olarak ifade edebileceğimiz iradenin –istemek ile gerçekleştirmek aynı şeyler olmadığı için– kişinin ruhsal durumunda korku ile umut arasında gidip gelen bir huzursuzluk yarattığını söyler. Bu gerilimin yarattığı huzursuzluk karşısında ruhun zihinden dileği ise "her şeyin olacağına vardığı"nı telkin eden kaderci teorilerdir. Nitekim hiçbir teori eyleme geçmemize engel olmada kadercilik kadar etkili değildir. Yaşamlarını düşünmeye adayan filozoflar da, düşünmenin temel koşulu kişinin kendisiyle barış içinde yaşayabilmesi olduğu için, zihinsel açıdan bir barışa ihtiyaç duyarlar. Arendt'in filozoflara getirdiği eleştiri de esas dürtüsünü buradan alır. Çünkü ona göre böylesi bir zihinsel barış ancak dünyadaki düzene boyun eğmekle sağlanabilmektedir. Bu yüzden de o, filozofların özgürlükten değil, zorunluluktan hoşlandıklarını ve özgür olmayan bir irade fikrini tercih ettiklerini söyler.

[110] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 281.
[111] A.g.e., 258.

Halbuki ona göre, "özgür olmayan irade" ifadesi, iradenin özgürlük olgusuna karşılık geldiği de düşünülürse, başlı başına çelişkilidir.

Böylece Marx'ın on birinci tezine[112] atıfta bulunan Arendt, "her İrade *felsefe*sinin, (…) kendilerini öyle ya da böyle *bios theoretikos* <teorik yaşama> adamış, dolayısıyla da doğaları itibarıyla 'dünyayı değiştirmekten' ziyade 'onu yorumlamaya' meyilli olan"[113] filozoflar tarafından oluşturulduğuna dikkat çekerek bizi bir kez daha uyarır. Oysa hiçbir şey yapmamaya dayalı olan düşünme etkinliğinin aksine, irade geleceğe yönelik tasarılarıyla daima bir şey yapma isteğiyle doludur ve Arendt'e göre, bu bir şey yapma isteği insanın değiştirme ve yeni bir şeyler başlatabilme gücüyle, yani bir anlamda eylemle alakalıdır. *Dolayısıyla, geleceğe yönelen her istek, içinde yaşanılan dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğuna ilişkin zorunluluk inancıyla çatışmaktadır.* Peki değiştirme ve yeni bir şey başlatma isteğine karşılık gelen bu özgür ve olumsal irade anlayışından insanın özgürlüğe mahkûm bir varlık olduğu sonucunu mu çıkarmalıyız? Arendt'e göre bu soru ancak yargı yetisine başvurularak cevaplanabilir. Zira ona göre iradeyi denetleyip dengeleyen bilhassa yargı yetisidir: "İrade, bir yargıyı takip eder; yani önce doğru amacın bilinmesini ve sonra da bu amacın gerçekleştirilmesi için"[114] "Yapacağım" denilmesini.

Yapmış olduğu bu tespit ile birlikte Arendt, "ahlaki anlamda yanlış yapmak kötüyü istemek anlamına gelmediği için,"[115] kendisini zihnin yaşamını incelemeye iten kötülük fenomenini irade yetisiyle değil, iradenin takip ettiği yargıları oluşturan yargı yetisiyle ilişkisinde değerlendirmek gerektiğini kabul etmiş olur. Böylece o, incelemesini yargı yetisini odağına alarak sürdürür. Ona göre, yargı yetisini düşünme ve irade yetilerinden farklılaştıran şöyle bir temel vardır: düşünme ile iradenin diyalogları "ben-kendim" arasındaki ilişkide gelişirken, yargılamanın diyaloğu "ben-sen" arasındaki çoğullukta gelişir. Düşünmenin diyaloğu "ben-kendim" ilişkisinde gerçekleşir; çünkü düşünme zaten kişinin kendisiyle sürdürdüğü sessiz bir diyalog olmaktadır. İradenin

[112] On birinci tezde Marx ve Engels şöyle yazarlar: "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde *yorumladılar,* oysa sorun onu değiştirmektir." Karl Marx, Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, çev. Sevim Belli, 8. b., Ankara: Sol Yayınları, 2013, s.23.
[113] Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 456.
[114] Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 214.
[115] Sengün M. Acar, "Kötülüğün Sıradanlığı vs Ontolojik Kötülük: Arendt ve Jankélévitch'i Birlikte Düşünmek", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar,* (2017), s. 142.

diyaloğu da "ben-kendim" ilişkisinde gerçekleşir; çünkü irade, bireyin benliğinin tekil isteklerini yönlendirerek bu benliğin karakterini/kişiliğini yaratan bir yeti olmaktadır ve böylece başkalarının karşısına bir "ben-kendim" çıkarma eğilimindedir. Arendt iradedeki bu eğilimin, başkalarından ayrı bir benliğimiz olduğuna ve bu anlamda da dünyadaki hiçbir şeyden ya da hiçbir kişiden sorumlu olamayacağımız gibi bir hisle son derece tehlikeli bir irade anlayışının oluşmasına sebep olabileceğine dikkat çeker.

Yargı yetisi ise –doğru kullanıldığı takdirde– kolektif sorumluluk yükümü ile birlikte gelişen, böylece iradenin yol açma ihtimalinin bulunduğu söz konusu tehlikenin önüne geçen bir yeti olmaktadır. Peki yargı yetisinin doğru kullanımı ile kast edilen nedir? Arendt'e göre, "yargı yetisinin doğru kullanımı ile kast edilen ortak duyudur. Bu yetinin doğru kullanılmasının koşulu ise genişletilmiş zihniyettir."[116] Genişletilmiş zihniyet, şu anda burada bulunmayan ve benden farklı bakış açılarına sahip olan başkalarının *olası yargılarını* da hesaba katacak şekilde bir meseleyi değerlendirmem demektir. Bu tanım ilk etapta empatinin tanımıyla örtüşüyor gibi görünse de Arendt'e göre empati ile genişletilmiş zihniyet birbirinden farklı şeylerdir. Empati kurmak, kendimizi başkasının yerine koymak, başkasının hislerini ve önyargılarını kendi önyargı ve hislerimizle değiştirmektir. Buna karşılık genişletilmiş zihniyet ise dünyadaki konumumuzun, yani bireyden bireye, sınıftan sınıfa veya toplumdan topluma değişim gösteren koşullarımızın öznelliğini kendi kimliğimizi yitirmeden göz ardı etmektir. Burada başkalarının önyargılarını olduğu gibi kabul etmek yoktur; başkalarının olası yargılarını imgelem becerisiyle zihnimizde temsil ederek kendi yargılarımızı oluşturmak söz konusudur.

Böylesi bir zihinsel temsilin koşulu ise önyargılarımızdan ve çıkarlarımızdan sıyrılarak tarafsız olabilmektir. Bu koşulu sağlayarak oluşturduğumuz bakış açısında ne kadar çok insanı temsil edebilirsek, yargımız da o kadar genel olur. Bu da şu demektir; doğru bir yargılamada salt iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt etmek yoktur; aynı zamanda tarafsızlığımızı korumaya ve farklı bakış açılarına sahip olduğumuz veya uzlaşamadığımız kişileri anlamaya dair bir yükümlülük de vardır. Yargı yetisi ile kolektif sorumluluk arasındaki bağ da burada görünürlük kazanır. Şayet yurttaş, Arendt'in anladığı ve anlattığı haliyle ortak dünyayı kurmaktan ve bu dünyayı daha iyi bir yer haline

[116] Hannah Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, der. Ronald Beiner, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019, s. 139.

getirmekten sorumlu bir birey ise yargı yetisi de yurttaşı bu ortak dünyaya ve insanlığa bağlayan bir yeti olmaktadır.[117] Nitekim içinde yaşadığımız dünyayı daha iyi ve anlamlı kılmak, ancak bu dünyayı paylaştığımız başkalarını da hesaba kattığımız ölçüde mümkündür. Bu açıdan, yargıda bulunmak her ne kadar kişinin kendi başına yaptığı bir şeymiş gibi görünse de aslında, spekülatif düşünme gibi dünyayı ve başkalarını aşmaya meyletmek yerine, dünyadan ve dünyada yaşayan başkalarıyla kurulan ortaklıktan doğan bir yeti olarak diğer zihinsel yetilerden farklılaşır.

Yargı yetisinin dünyada kurulan ortaklıktan doğması demek, aslında her insanın yargıda bulunurken bunu bir toplumun üyesi olarak yapması, yani toplumun ortak duyusuna başvurarak yapması demektir.[118] Arendt'in teorisinde ortak duyu, beş duyumuzla algıladığımız şeyin gerçekliğini güvence altına alan bir tür altıncı duyu veya gerçeklik hissi olarak tanımlanır. Ona göre, gerçeklik dediğimiz şey, dünyadaki herkes tarafından algılanan görünüşlerdir. Nitekim Arendt, dünyayı bir görünümler dünyası olarak ele alır ve –diğer tüm canlı varlıklarla birlikte– bu dünyanın bir parçası olan bizlerin de "hem algılayan hem de algılanan"[119] varlıklar olmamız bakımından birer görünüm olduğumuzu söyler. Merlea-Ponty'nin "algısal inanç"[120] düşüncesini de kendisine referans alan Arendt'e göre, bir nesnenin ya da olayın gerçekliği, ancak bu nesne ya da olayı algılayan başka insanların da olmasıyla temin edilebilmektedir. Söz konusu nesneyi ya da olayı algılamayı kişi kendi başına yapsa ve bu nedenle algılamada öznel farklılıklar bulunsa da, algılayan herkes bu olay ya da nesnenin var olup olmadığı noktasında hemfikir olur. Bu da aslında sahip olduğumuz yargıları sınayabilmemizin tek yolunun, bu yargıları başkalarıyla paylaşmamızdan ve onların onayını almamızdan geçtiği anlamına gelir. Yani yargıda bulunurken topluma, toplumda kurulan ortak anlama başvurulmaktadır. Dolayısıyla, dünyada var olan her nesne ve gerçekleşen her olay, dünyayı ortaklaşan insanların bu ortaklaşalık üzerinden geliştirdiği ortak duyu tarafından yargılanmaktadır.

---

[117] Nilgün Toker, "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk ve Yurttaş Sorumluluğu*", Birikim Dergisi*, (24 Aralık 2016) https://birikimdergisi.com/guncel/1004/hannah-arendt-te-politik-sorumluluk-ve-yurttas-sorumlulugu#.W-x4fZMzbIU

[118] Hannah Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, s. 139.

[119] Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s.38.

[120] Bkz.: Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and The Invisible*, C. Lefort (Ed.), Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1968.

Ortak duyunun yargılamadaki esas rolü, diğer beş duyumuzun içine sıkıştığı öznel sınırları aşması ve bu dünyayı başkalarıyla paylaştığımızı bizlere hatırlatmasıdır.[121] Bu yüzden Arendt, 20. yüzyılda, insanlık onuru dediğimiz şeyi unutmamıza sebep olacak denli büyük kötülüklerin yaşanmasını ortak duyunun zayıflamasıyla ilişkilendirir. Çünkü bu yüzyılın insanlarının önemli bir kısmı eleştirel düşünme ve yargıda bulunma yetilerinin bizlere yüklediği insanlık fikrinden ve "başkalarıyla paylaşılan dünyayı daha iyi bir yer haline getirme" sorumluluğundan kaçınmışlardır. Bu tespitinden hareketle Arendt, insanlık onurunu geri kazanabilmemizde rol oynayabilecekleri umuduyla, yüzünü yargılayan özneye, tarihçiye veya hikâye anlatıcısına döner; onlar bu dünyada izleyici olarak rol alanlardır:

> Yaşamsız maddenin cansız oradalığının aksine, yaşayan varlıklar salt görünümlerden ibaret değildirler. Hayatta olmak varlığın kendi görünürlüğü olgusuna karşılık gelen bir kendini sergileme dürtüsü tarafından ele geçirilmesi anlamına gelir. Yaşayan şeyler, aktörlerin kendileri için hazırlanan sahneye çıktıkları gibi arz-ı endam ederler. Yaşayan her şey için sahne ortaktır, fakat her türe ve türün her bireyine farklıymış gibi gözükür. Gözükme -bana gözükme- görünen bir dünyanın tanınmasının ve algılanmasının, belki de olası tek biçimidir.[122]

Arendt, görünümler dünyasının görünen varlıkları olarak biz insanların, yaşadığımız müddetçe politik alanda hem bir aktör hem de bir izleyici rolünü üstlendiğimizi söyler. Aktör olduğumuz zaman boyunca, kendi rolümüzü icra etmeye odaklanmak durumundayızdır ve aktörlerinden biri olduğumuz durumu ya da olayı ancak bulunduğumuz konumun sağladığı bakış açısıyla görebiliriz. Dolayısıyla da parçası olduğumuz ve içinde yer aldığımız olayı bütünlüğü dahilinde gözlemleyemez, olayın gerçek anlamını kavrayamayız. Bu gözlemi ve kavramayı gerçekleştirebilmenin esas yolu, tıpkı bir tiyatro izleyicisinin çekildiği konum gibi, söz konusu olayın ya da olayların dışındaki bir noktaya çekilerek onu izlemektir. Burada Arendt'in altını kalın çizgilerle çizdiği bir mesele vardır ki o da olayın gerçek anlamını kavramak isteyen izleyicinin söz konusu uzaklaşması ile kendisini tefekküre adayan filozofun uzaklaşması arasındaki farktır.

Arendt, yaşamını düşünmeye adayan filozofun seyretme edimini eleştirir çünkü filozof, dünyaya ve dünyadaki görünümlere karşı ilgisizliğiyle ve kanıyı reddetmesiyle

[121] Tülin Bümin, "Önsöz", *Geçmişle Gelecek Arasında*, s.19.
[122] Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 40.

izleyici konumuna çekilmektedir. Elbette bu, düşünmenin daima dünyadan uzaklaşmaya meyilli olmasıyla ve filozofun en yüksek iyi olarak düşünmeye dayalı bir yaşamı benimsemiş olmasıyla ilgilidir. Oysa yargı yetisini kullanan izleyici, oyundan sadece oyun üzerine bütüncül ve derinlikli bir biçimde düşünmek adına, yani geçici olarak uzaklaşmaktadır. O hala dünyada olmakta, fakat dünyada olan bitenlere doğrudan katılmak yerine onları beli bir mesafeyle izlemektedir. Kendisini çoğunluğun karşısına koyan, dolayısıyla da ortak duyuyla hep bir çatışma halinde olan filozofun seyrine karşılık izleyici, bu dünyada başkalarıyla birlikte yaşadığının bilinciyle dünyayı seyre dalar.

Görünümler dünyasında sahneye çıkarcasına arz-ı endam eden politik aktör, çabalarının bir karşılığının olmasını istediği için birileri tarafından görülmeye ve hatırlanmaya ihtiyaç duyar. Zira hatırlama, her şeyin bozulmaya ve ölmeye mahkûm olduğu bu dünyada, ölümlülerin öldükten sonra da bir müddet kalıcılık kazanmalarını sağlayan şeydir. Bu yüzden, politik aktörün eylemini tamamına erdirecek olan, izleyici konumuna çekilen ve olan biteni aktörlerden daha iyi bilen hikâye anlatıcısının, geriye dönük yargısıyla olan biteni olduğu gibi anlatarak hikâyeleştirmesidir. Hikâye anlatıcısı veya tarihçi, "bir dava uğruna mücadele etmiş ve başarısızlığa uğramış aktörlerden aksi takdirde esirgenebilecek insanlık onurunu"[123] bu şekilde teslim edebilir.

Politik aktöre, kendisinden esirgenen insanlık onurunu teslim etmek bilhassa önemlidir. Çünkü totaliter yönetim biçimlerinin uzun yıllar iktidarda kalabilmelerinin sebeplerinden biri, muhaliflerinin onurlu bir biçimde ölmesine izin vermeyerek onların meçhule karışmaları için ciddi bir çaba sarf etmiş olmalarıdır. Bu çabayı sarf edenler, ahlaki açıdan anlamlı olsa da pratikte faydasız kalan böyle bir ölümü pek çok kimsenin istemeyeceğini bilmekteydiler. Arendt, totaliter yönetimin böyle yaparak insanların ve tarihin hafızasında birtakım boşluklar oluşturabildiğini kabul etse de bunu ancak bir yere kadar sağlayabildiğini, çünkü her zaman bu çabaları boşa çıkaracak ve hikâyeyi anlatacak birilerinin geride kaldığını ve kalacağını söyler.

Nitekim Arendt de hakikatin hikâyesini anlatmak için geride kalanlardan biridir. Onun, tarafsızlığını yitirme kaygısıyla politikanın içinde doğrudan yer almaktan kaçınması şimdi daha iyi anlaşılabilir. Çünkü yaşamı boyunca dünyada olan biteni olduğu

[123] Ronald Beiner, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, "Hannah Arendt: Yargılama Üzerine", s. 218.

gibi anlamak ve anlatmak isteyen Arendt, bu isteğini gerçekleştirebilmek için izleyici konumuna çekilmesi gerektiğini düşünür. İzleyici konumuna çekilmenin bedeli ise politik alana doğrudan katılmak yerine, bütünlüğü içinde değerlendirebileceğimiz bir şekilde ona mesafe almaktır. "Sheldon Wolin'in dediği gibi, (…): 'Büyük eylemlerin, soylu sözlerin ve gerçek politikanın hatırasını muhafaza eden, öykü anlatıcısı… O bir Thukydides olabilir, ya da bir Hannah Arendt!'"[124]

3. ANLAYAN YÜREĞİN AYDIN SORUMLULUĞU: HAKİKAT ANLATICILIĞI

Arendt'in "gerçek politikanın hafızasını muhafaza etme" çabasının sonuçlarından biri olan *Kötülüğün Sıradanlığı* eseri, aynı zamanda Hitler'e karşı gelmiş, fakat başarısızlığa uğramış olan kişilere insanlık onurunu teslim etmeye dair bir çabayı da içerir. Nitekim Arendt, Eichmann duruşmalarından birinde, İnzibat çavuşu Anton Schimit'in hikâyesinin anlatısıyla karşılaşır ve bu hikâyeye söz konusu eserinde de yer verir.[125] Schimit'in etkileyici hikâyesi, onun, birliğinden kopmuş olan Alman askerlerini topladığı bir devriyesi sırasında Yahudi partizanlarla karşılaşmasıyla başlar. Partizanlarla tanışan Schimit, onlar için sahte belgeler düzenleyerek kaçmalarına yardımcı olmuştur. Aylarca Yahudi partizanlara yardım ederken ölümü göze alan ve bunu hiçbir karşılık beklemeden yapan Schmit, sonunda yakalanarak idam edilir.

Arendt, Schmit'in hikâyesi anlatıldıktan sonra duruşma salonundaki herkesin derin bir sessizliğe büründüğünü söyler ve bu sessizlikte paylaşılan ortak fikri şu ifadelerle açıklar: "Anlatacak böyle birkaç hikâyemiz daha olsaydı, bugün bu mahkeme salonunda, İsrail'de, Almanya'da, Avrupa'nın tamamında ve belki de dünyanın bütün ülkelerinde her şey ne kadar farklı olurdu."[126] Onun böyle düşünmesinin sebebi aslında Schmit'in hikayesini etkileyici kılan esasta, yani Schmit'in politik sorumlulukla hareket etmesinde yatmaktadır. Schmit, bağımsız düşünmenin ve yargıda bulunmanın yüklediği sorumluluktan kaçıp, totaliter yönetimin emirleri altında uzanan o sözde konfora

[124] Fatmagül Berktay, *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, s. 161,162.
[125] Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, s. 236, 237.
[126] A.g.e., s. 238.

sığınmak yerine (burada Eichmann'ın düşünmeye dair sarf ettiği sözlerini hatırlayabiliriz) dünya için duyduğu kaygıyı kendisi için duyduğu kaygının önüne geçirmiş ve dünya için sorumluluk almıştır. Schmit'in hikâyesi gibi bir hikâye, bizlere dünyaya karşı sorumluluğumuzu, başkalarıyla birlikte yaşamanın zenginliğini ve bu zenginliğe duymamız gereken saygıyı hatırlatır. Dahası, böylesi hikâyeler bize kötülüğün hiç olmadığı kadar sıradanlaştığı dönemlerde dahi düşünerek, yargıda bulunarak ve bunları eyleme dökerek kötülüğe direnen insanların olduğunu anlatır ve bize devam edebilmemiz için ihtiyacımız olan umudu verir.

20. yüzyılın dehşete düşüren dünyasında olup bitenleri olanca açıklığıyla anlayıp anlatmaya çalışırken Arendt'e devam etme gücünü veren de şüphesiz ki direnenlerin hikâyelerinde parlayan umut ve Arendt'in anlama etkinliğine yüklediği değer idi. Zira Arendt anlama etkinliğini, her bir insanın "birer yabancı olarak içine doğduğu ve kendi ayrık biricikliği ölçüsünde hep bir yabancı olarak kaldığı"[127] bu dünyayla uzlaşmasının, dünyada kendini evinde hissetmesinin bir yolu olarak görüyordu. Sultan Süleyman'ın vaktiyle dilediği dileği, "anlayan bir yüreğe sahip olmayı" Arendt de kendisi için diliyordu: "Süleyman … o bir kraldı ve ancak "anlayan bir yüreğin" (sadece tefekkür ya da sadece duygunun değil) diğer insanlarla/yabancılarla aynı dünyada sonsuza dek bir arada yaşamayı hem bizim hem de onlar açısından katlanılır kıldığını biliyordu."[128]

20. Yüzyılın dünyasına damgasını vuran totalitarizmi anlamak ise hem böylesi kötülüklerin yaşandığı bir dünyayla uzlaşmayı reddetmek hem de bu türden deneyimlerin yaşanmadığı bir dünyayı mümkün kılmak adına, bilhassa aydınlara düşen bir sorumluluktu. Arendt'in dünyayı anlama uğraşı boyunca vurgulamaya çalıştığı şey açık ve net olacaktı: Kötülüğe karşı direnmek ve daha iyi bir dünya kurmak söz konusu olduğunda "hiçbir şey yaptıklarımızı düşünmekten daha önemli değildir."[129]

[127] Hannah Arendt, "Anlama ve Politika", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm*, s. 426.
[128] A.g.e., s. 444.
[129] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 33.

2. BÖLÜM

DAHA İYİ BİR DÜNYA İÇİN DÜNYAYI ANLAMA SORUMLULUĞU VE POLİTİKA

1. TOTALİTER DÜNYASIZLIKLA YÜZLEŞME

Daha evvel de ifade edildiği üzere, Arendt totaliter yönetimin insanı dehşete düşüren boyutlarından, yani toplama kamplarındaki toplu imhalardan ve gaz odalarından ancak 1943 yılında haberdar olabilmiştir. Nazi Almanya'sının yıkıldığı 1945 yılı ve sonrasında ise hem Almanya'daki imha kampları hem de Rusya'daki çalışma kamplarına ilişkin kanıtlar tüm dünyaya yayılmaya başlamıştır. Richard Bernstein, bu tarz şok edici ve kafa karıştırıcı anlardan sonra insanın tipik olarak verdiği tepkinin, "yeni ve yeni olanı anlamaya çalışmak yerine tanıdık olana başvurmak", yani "'düşmanı' şeytanlaştırmak" olduğunu söyler.[130] Fakat bu tarz bir kolaycılığın cazibesine karşı koymak gerekir. "Düşünceyi iletmenin tek yolunun kişinin kendi düşüncesini harekete geçiren şaşkınlıkları başkalarına bulaştırmak olduğunu"[131] çoktan fark etmiş görünen Arendt de bu tarz bir kolaycılığa kapılmayacak, aksine bütün bu felaketlerin nasıl olabildiğini anlamaya çalışacaktır. *Totalitarizmin Kaynakları*, Arendt'in 1933 yılından beri yaşadığı şaşkınlıkları başkalarına bulaştırma ve başkalarını da bu felaketler üzerine düşündürme gayretinin bir sonucudur. Bundan sonra o, totalitarizm ile varoluş koşullarımız arasındaki ilişkiyi, bu ilişkinin ardında yatan kökleri araştıracak ve insanlık onurunu teslim eden yeni bir politika anlayışına duyulan ihtiyacın doğurduğu sorumlulukla teorisine yön verecektir. Nazi Almanya'sının 1945 yılında yenilmesinin ardından sarf ettiği sözler Arendt'in bu tavrını açıklar niteliktedir:

> Nazi Almanya'sının yenilgisiyle, hikâyenin bir kısmı sona ermişti. Çağdaş olayları bir tarihçinin geriye dönük bakışı ve bir siyaset bilimcinin analitik coşkusuyla değerlendirmek için münasip görünen ilk andı bu; henüz öfkesiz ve müsamahasız biçimde değil, hüzün, acı ve dolayısıyla bir feryat etme eğilimiyle ne olduğunu anlatmak ve anlamaya çalışmak için ilk şanstı; artık dilsiz bir felaket duygusu ve acz içinde kıvranan bir korku geride kalmıştı. (…) Her halükârda,

[130] Richard J. Bernstein, "The Origins of Totalitarianism: Not History, but Politics", *Social Research,* Vol. 69, No. 2, Summer 2002, s. 385.
[131] A.g.e., s. 383.

yetişkinlik çağının büyük bir bölümünde benim neslimin birlikte yaşamaya mecbur bırakıldığı bazı soruları dile getirme ve tartışma olanağı sağlayan ilk andı bu: Ne oldu? Niçin oldu? Nasıl olabildi?[132]

1.1. İdeoloji ve Propaganda

Arendt 20. yüzyılın, üzerine "bir melankoli bulutu gibi çöken"[133] olaylarını incelerken, bu olayların başrol oyuncuları olarak gördüğü Nazi dönemi Almanya'sı ile Stalin dönemi Rusya'sının yönetim biçimlerini anlatmak için totalitarizm kavramına başvurur. Arendt'e göre antisemitizm, emperyalizm ve insan haklarının ihlali süreci ile gelişen bu yönetim biçimi, kıyas kabul etmediği için emsalsizdir ve tarihte ilk kez kendisini birbirine tamamen zıt olan bu iki farklı kültürel ve ideolojik yapılanma düzleminde göstermiştir. Totaliter yönetim iktidarını temel olarak teröre, toplama kamplarına ve bu ikisi aracılığıyla sivil özgürlüklerin ortadan kaldırılmasına dayandırır. Bu terörün "en korkunç yönlerinden biri" ise "daima bir ideoloji ya da teori temel alınarak ulaşılan kaçınılmaz bir mantıksal sonuç kisvesi halinde görünmesidir".[134] Nitekim Naziler, Darwin'in etkisi altında olan ve ırka dayanan bir Doğa Yasası'nı benimserler. Buna göre, güçlü olan ırkın yaşaması; güçsüz olan ırkın ise güçlü ırk tarafından yok edilmesi doğanın yasasıdır. Burada bir tür üst-insan ve insan-altı insan gibi bir yaklaşım vardır. Stalin dönemi Rusya'sındaki iktidar ise Marksist kuramı benimser. Buna göre, "bütün toplumların tarihi sınıf savaşımları tarihidir"[135] ve insanlığın ilerleme sürecinde bu sınıflar ortadan kalkacaktır. Arendt'e göre, ideoloji temelli bu türden bir iktidarın esas sorunu ve tehlikesi, yapıp etmelerini Doğa'nın ya da Tarih'in emirlerini yerine getirdiği iddiasıyla açıklamasıdır. Çünkü böyle bir durumda yürütülecek olan mücadele insan ile insan arasında değil, insan ile Doğa ya da insan ile Tarih arasındaki bir mücadeleye dönüşür ki bu da muhalefet etmeyi zorlaştırır.

---

[132] Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları: Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 10.
[133] Hannah Arendt, "Nazi Rejiminin Süregelen Etkileri: Almanya'da Durum", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, s. 350.
[134] Hannah Arendt, "Cehennem İmgesi", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri*, s. 295.
[135] Karl Marx – Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, Çev. Muzaffer Erdost, Sol Yayınları, Ankara: 2011, s.116.

Arendt'e göre, ideolojileri sıradan görüşlerden veya teorilerden ayıran şey, ideolojilerin tarihin tüm sırlarını ve belirsizliklerini çözdüklerine, hakikatin anahtarını ellerinde tuttuklarına ilişkin iddialarıdır. Bu anlamda ırkçılık, üstün addettiği ırkı yücelttiği ve bunun dışında kalan bir kesime karşı salt bir nefret duymakla sınırlı kaldığı sürece bir görüşten ibaretken, tıpkı Naziler gibi, tarihi ırk savaşımına dayalı bir süreç olarak açıkladığında ya da tarihsel süreçteki sorunların kaynağını nefretinin öznesi olan bir kesimle, mesela Yahudilerle açıkladığında bu görüş artık ideolojiye dönüşmüş olur. Aynı şekilde, sosyalizm de sınıflı toplum yapısını açıkladığında ve bu yapının yarattığı sorunları aşmak adına uğraştığında bir ideoloji olmamakta, fakat bütün bir tarihin sınıf savaşımları tarihi olduğunu ve tarihsel süreçte sınıfların ortadan kalkacağını iddia ettiğinde bir ideoloji olmaktadır. Arendt, bu türden görüşlerin birer ideolojiye dönüşmeleriyle birlikte aslında deneyimden ve ortak duyudan uzaklaştıklarını ve "dünyaya bir çeşit süper anlam empoze"[136] ettiklerini söyler. Ona göre, totaliter yönetimlerin itici gücü ve yayılma ihtiyacı da kendi süper-anlamlarını gerçekleştirme ve dünyayı bu süper-anlama uygun hale getirme arzusudur.

Totaliter hareketlerin, totaliter olmayan bir dünyada söz konusu arzuyu gerçekleştirebilmeleri için kamuyu ideolojilerine ikna etmeleri ve bu anlamda da propagandaya başvurmaları gerekir. Arendt totaliter hareketlerin propagandayı ihtiyaç duydukları desteği elde etmek amacıyla kitleler üzerinde bir tür beyin yıkama aracı olarak kullandıklarını ifade eder. Propagandanın hedefi kamusal meselelere karşı ilgisi olan ve bu meselelerde kanaat sahibi olan yurttaşlar değil, kitlelerdir. Çünkü kitleler herhangi bir siyasal örgütlenme veya temsil biçimiyle bağ kuramayan, kendi özel alanının güvenliği dışındaki meselelere karşı siyasal bir kayıtsızlık içinde olan halk çoğunluklarından, Arendt'in deyimiyle burjuva güruh insanlarından oluşmaktadır. Ortak duyuya anlamını veren toplumsal bağlardan kopan kitleler, bu kopmanın sonucunda ortak duyuya, yani gerçeklik hissine karşı tamamıyla mantıksal, öngörülebilir ve tutarlı bir dünya isteğiyle ideolojilere yönelirler. Totalitarizm, dünyaya yabancılaşmış olan kitlelere birbirini takip eden emirlerle yönetilen öngörülebilir ve denetlenebilir bir "sahte" dünya sunarak düşünmenin ve sorumluluğun yükünü kitlelerden alır ve onların sempatisini kazanır.

[136] Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları: Totalitarizm*, s. 279.

Bu yüzden Arendt, kitlelere hitap eden bazı reklam teknikleriyle totaliter hareketlerin propaganda teknikleri arasındaki benzerliğin salt bir rastlantı olmadığını ifade eder. Ürün tanıtımı yapan birçok reklamı düşünelim: Hemen hepsi, tanıtım süresince kendi ürünlerinin en iyisi, en çok tercih edileni olduğunu söylemekle kalmazlar; söz konusu ürünün laboratuvar ortamında bilmem kaç kişi ile test edildiğini ve yüzde bilmem kaç oranında başarıya ulaştığını veya ürünün çeşitli bilim insanları tarafından onaylandığını da ifade ederler. Yani bilimsel olduklarına dair yoğun bir vurgu yaparlar ve bu vurgu totaliter hareketlerin propagandasında da mevcuttur. Fakat totaliter hareketler reklamcılığın bir adım daha ilerisine giderler ve söz konusu ürünü kullanmayan insanlara neler olacağına dair göz dağı verirler: "Benim sabunumu kullanmazsanız kocanız yerine sivilceleriniz olur"[137] ifadesi gibi. Bu örnekten devam edersek, Arendt totalitarizmin, kadınları koca adaylarından mahrum edene ve sabun üretimi alanında tam bir hakimiyet kurana dek bilimin desteğine ihtiyaç duyduğunu söyler. Söz konusu hakimiyete eriştikten sonra ise bilime veya bilim insanlarına değil, ideolojisine uygun bir dünyayı inşa etme yolunda istekli teknikerlere ihtiyaç duyacaktır. Bu anlamda totaliter yönetimlerin başlıca özelliği, ideolojik yaklaşımlarıyla gerçekliği üretilebilir bir şey olarak görmeleri ve o güne dek gerçekte karşılığı olmayan, yalandan ibaret görünen propagandalarını, terör aracılıyla gerçeğe dönüştürmeleridir. Totaliter dünyanın inşasına giden ve milyonlarca insanın katledildiği toplama kamplarıyla bir tür "cehennem imgesi"[138]ne dönüşen süreç bu şekilde takip edilir.

Bu dünyayı inşa etme yolunda Tarihin ya da Doğa'nın yasasının yorumlayıcısı ve uygulayıcısı olarak ise tek bir kişi görülür. Bu anlamda Arendt, bu yönetim biçiminin tek kişinin iktidarına dayandığını ve önemli olan tek kişinin de totaliterin kendisi olduğunu söyler. Diğer herkes yasanın gerçekleştirilmesi adına işleyen çarkta birer dişlidir. Tiranlıklarda da tek kişinin iktidarı söz konusudur ve aslında birçok teknik açıdan (işkencelerin kullanımı, hapishanelerin mahkumların yitirildiği yerler olması gibi) totaliter yönetimlerle benzerlik teşkil etmektedir. Fakat Arendt salt bu benzerlikleri baz alarak totaliter yönetimleri tiranlıklarla bir tutamayacağımızı söyler. Nitekim bir tiranın hedefi, keyfî ve zorbaca sürdürdüğü iktidarının güvenliğini ve sükûnetini sağlamakken,

[137] Hannah Arendt, "Cehennem İmgesi", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri*, s. 293.
[138] A. yer.

totaliterin hedefi özgürce ve keyfince yönetmek değil, Tarih'in ya da Doğa'nın yasalarının uygulayıcısı olmaktır.

Dolayısıyla ideolojiler "yöneticinin siyasi eylemlerini" belirlemeleri ve "bu eylemleri yönetilen nüfus nezdinde tolere edilebilir" kılmaları anlamında, totaliter yönetimin eylem ilkesini teşkil ederler.[139] Burada Montesquieu'ya atıfta bulunan Arendt, aynı zamanda tiranlıklarla totaliter yönetimler arasındaki farkın bir kez daha altını çizmiş olur. Zira tıpkı tiranlıklar gibi totaliter yönetimlerde de boyun eğdirilmiş kitleler üzerine korku salınır fakat tiranlıklardan farklı olarak korku, totaliter yönetimlerde bir eylem ilkesi olamaz. Zira Arendt korkunun, ne olursa olsun sonuçları bakımından öngörülemeyen, belirsiz bir eylem ilkesi olduğunu ve insanların korku dolu da olsa bir ilişki sürdürmeye devam ettiklerini söyler. Oysa totaliter yönetim, insanları *homo saphiens* olmaktan çıkararak en basit düzeydeki hayvan türlerine indirgemek, davranışlarını stabilize ederek öngörülebilir kılmak ister.

Bu açıdan "totaliter ideolojilerin amaçladıkları şey, dış dünyanın dönüştürülmesi ya da toplumun devrimci dönüşümü değil, insan doğasının kendisinin dönüştürülmesidir."[140] Söz konusu dönüşümü gerçekleştirmek için ilk etapta propagandaya ihtiyaç duyulurken ve propaganda hareket içerisinde önemli bir yer işgal etmekteyken, hareketin belli bir güce erişmesiyle birlikte artık propagandaya ihtiyaç kalmaz; fakat başlangıçta muhalefeti bastırmak için uygulanılan kanlı terör, toplama kamplarında topyekûn bir hal kazanır. "Toplama kampları, insan doğasındaki değişimlerin test edildiği laboratuvarlardır ve o yüzden utanç verici oluşları yalnızca kamplardaki tutukluları ve katı "bilimsel" ölçütlerle buraları işletenleri ilgilendirmez, tüm insanları ilgilendirir."[141]

1.2. Totaliter Terör: Toplama Kampları

[139] Hannah Arendt, "Totalitarizmin Doğası Üzerine", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri*, s.477.
[140] Hannah Arendt, "Sağduyunun Fildişi Kulesi", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri*, s. 280.
[141] A. yer.

Toplama kamplarının tarihi, yirminci yüzyılın totaliter yönetim biçimlerinden çok daha öncesine, on dokuzuncu yüzyıla rastlar. İlk dönemlerde toplama kampları, suçlular için değil, çeşitli nedenlerle hukuki kişiliklerinden yoksun bırakılan ve toplumda "istenmeyen unsurlar"a indirgenen insanları "koruyucu bir önlem" olması adına gözetim altında tutmak için kurulmuştu. Totaliter yönetim kapsamında kurulan kamplar ise ilk etapta, muhalif oldukları için suçlu ilan edilen insanlar için kurulmuş olsa da sonrasında bu amaç aşılmış, muhalefet eden insanların sayısı azaldıkça kampların sayısı ve şiddeti artmıştır. Nitekim kamplardaki şiddetin arttığı 1936 yılı ve onu takip eden yıllar, totaliter rejimin muhalefeti bastırdığı ve işsizliği büyük oranda azaltarak halkın geniş kesimlerinin sempatisini kazandığı yıllardır. Arendt bu ilginç durumun, tam da totaliter yönetimlerin doğasına ilişkin olduğunu söyler; totaliter yönetimlerin eylem ilkesi ideoloji ise terör de totaliter yönetimlerin özüdür. Bu terör biçimini emsalsiz kılan şey, ne yürütülen kanlı savaş ne de dünyaya egemen olma arzusudur; totaliter toplama kampları –önceki örneklerinden farklı olarak– herhangi bir faydacı ölçüt olmaksızın yöneticinin gözünde dahi "masum" olan insanlar üzerinde işkence etmenin, milyonlarca insanı gaz odalarında katletmenin mekânı olarak işler. Öyle ki, "düşman nüfusa yönelik katliamlar ya da düşman bir halk olarak bellenen bir halka dönük katliamlar tarihin o kanlı sicilinde gündelik bir mesele gibi gözükür".[142]

Arendt, bu kampların işleyişini kavrayabilmemiz için kamplardaki mahkumları dünyadan izole etmek için gösterilen çabaya dikkat etmemiz gerektiğini söyler. Kamplarda mahkûm olan bir kimse, aynı anda yeryüzünden de silinmiş gibi oluyordu. Yerleşim yerlerinden oldukça uzağa kurulan bu kamplarda mahkûm edilen bir kişinin, yakınlarıyla irtibat kurabilmesi olanaksızdı. Dahası, yakınlarının onun öldüğünden dahi haberi olmuyordu. Kamplarda mahkûm olmuş bir kişinin yakınları tarafından anılmasına izin verilmiyor, ölen kişiye bir mezar dahi yapılamıyordu. Arendt'in deyişiyle, "Toplama kampları ölümün kendisini anonimleştirerek (…) ölümden, yaşanmış bir hayatın sonu anlamını çaldı. Bir anlamda, bundan böyle hiçbir şeyin bireye ait olamayacağını ve bireyin de hiç kimseye ait olmayacağını kanıtlayarak, onun kendi ölümünü elinden aldılar." Bunun sebebi ise totaliter yönetimlerin başlıca hedeflerini gerçekleştirmekteki

[142] Hannah Arendt, "Sosyal Bilim Teknikleri ve Toplama Kamplarına Dair İncelemeler", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, s. 331.

kararlılıkları ve kampları bu hedefi gerçekleştirmek için bir tür laboratuvar olarak kullanmalarıydı: Topyekûn tahakküm!

Topyekûn tahakküm hedefine varılabilmesi için öncelikle tüm insanların, tepkileri önceden hesaplanabilen, tamamen koşullanmış varlıklara dönüştürülmüş olması gerekir. Arendt, böylesi bir dönüşümün üç temel evresi olduğunu söyler. İlk evre, keyfi tutuklamalarla hukuki kişiliğin yok edilmesidir. İkinci evre, bir şey uğruna ölmeyi boş ve anlamsız hale getiren ahlaki kişiliğin yok edilme evresidir. Üçüncü evre ise sürekli yapılan işkenceler ile kendiliğindenliğin yok edilmesidir. Bütün bu evreler sonucunda insan, artık ortak duyunun ve öz-çıkarın yönlendirmesinden yoksun kalır ve ancak böyle bir durumda "sahte-bilimsel kanaatlerin bağnazlığına kendini kaptırabilir"[143]. Başka bir deyişle, ortak bir paydada bir araya gelen herhangi bir grup insan total tahakkümün iktidarı için büyük bir tehdit oluşturacağı için, insanların diğer insanlarla bir araya gelerek bir ortaklık kuramayacakları bir toplum yapısı oluşturulmaktadır. Bunu "atomize toplum" ve "izole bireyler" terimleriyle açıklayan Arendt, aslında toplumsal varlıklar olan insanların total tahakküm altında yalnızlaştırıldığını ve bunun sonucunda insanlık dışı bir durumu yaşamakla karşı karşıya bırakıldıklarını ifade eder. Bu yalnızlık, bir-içinde iki olan insanın kendisi tarafından dahi terk edildiği, böylece kadim soruları sormaktan uzaklaştırıldığı, tamamen dilsizleştirildiği ve diyalogsuzlaştırıldığı bir yalnızlıktır.

> Altı milyon Yahudi, altı milyon masum insan, çaresizlik içinde ölüme sürüklendi. Uygulanan metot, birikimli bir terör metoduydu. (…) En sonunda ölüm fabrikaları geldi: genç, yaşlı, zayıf, güçlü, sağlıklı, hasta… hep birlikte öldüler. Organik yaşamın en düşük ortak paydasına, sürü gibi, madde gibi, ne bedeni ne de ruhu olan şeyler gibi, en karanlık ve en derin primal eşitlik uçurumuna itildiler; öyle ki üzerine ölümün kendi mührünü vurabileceği bir fizyonomiye bile sahip değildiler.[144]

Fakat bu sistematik terör metoduna rağmen, totalitarizm tahakküm amacını tam manasıyla gerçekleştirememiştir ve bu durum, "rejimin önerdiği Eintopf (pazar günleri tek öğün yemek) uygulamasının reddedilmesinden, arananlara yataklık etmeye kadar çok çeşitli biçimlerde"[145] kendini göstermiştir. Ne var ki totaliter tahakküme yönelik bu muhalefet toplumdaki ayrışma ve terörden dolayı etkisini arttıramamıştır.

---

[143] A.g.e., s. 344.
[144] Hannah Arendt, "Cehennem İmgesi", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri*, s. 288.
[145] Fatmagül Berktay, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 106.

Arendt totaliter yönetimler ile insanın yapabileceği kötülüklerin boyutlarının gözler önüne serildiğini ve bu yönetimlerin yıkılmış olmasının bizleri rahatlatmaması gerektiğini söyler: Her ne kadar totaliter rejimler yıkılmış olsa da bu, onların bir daha tarihte rol almayacakları anlamına gelmez. Politik, sosyal veya ekonomik sefaletler baş gösterdiğinde ve bu sefaletleri insana yaraşır bir şekilde hafifletmek yetersiz bir çözüm olarak görüldüğünde, totaliter çözümler yeniden cazip seçenekler olarak hayatta kalabilirler.[146] Böylesi bir tehlike karşısında dünya kaygısı duymamak ise –en azından Arendt için– mümkün değildir. Elbette politik bir kaygı…

2. TOTALİTER DÜNYASIZLIKTAN YENİ BİR DÜNYAYA BAKIŞTA POLİTİKA

2.1. Kamusal Alan Olarak Dünya ve Dünya'nın Yitimi

Arendt yeryüzü ile dünya arasında bir ayrım yapar. Buna göre yeryüzü, insanın herhangi bir çaba sarf etmeden kendisini içinde bulduğu ve yaşamını sürdürdüğü sınırlı mekânın adıdır. Dünya ise insanın kendisi için güvenli ve istikrarlı bir ortamı sağlamak amacıyla yeryüzünde kurduğu ve aslında Arendt'in kamusal/politik alanla ifade etmek istediği yapay bir yerdir. Dünya bir yandan, bu alanda ortaya çıkan her şeyin hem kendimiz hem de başkalarınca görünür ve duyulur olmasını sağlayarak gerçekliği tesis etmekte, bir yandan da her biri insan türüne ait olmak bakımından eşit, fakat *kim* oldukları noktasında benzersiz olan insanların etrafını sardığı bir çeşit masaya benzemektedir. Tıpkı bir masa gibi, dünya da çevresinde oturan insanları hem birbirlerinden ayırmakta hem de onları birbirlerine bağlamaktadır ve Arendt'e göre bugün tehlike altında olan bu dünya en büyük kaygı konusudur.[147] Zira kitle toplumunu katlanılması güç kılan, "içerdiği insan miktarı" değil, "aralarını kuran dünyanın onları bir araya getirme, ayırma ve bağlantılandırma kudretini yitirmiş olma"sıdır.[148]

[146] Richard J. Bernstein, "The Origins of Totalitarianism: Not History, but Politics", *Social Research,* Vol. 69, No. 2, Summer 2002, s. 382.
[147] Hannah Arendt, *Men in Dark Times,* New York: A Harvest Book, 1968, s. 4.
[148] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 96.

Fakat Arendt'in bu kaygısını daha da arttıran bir şey vardır ki o da insanların artık dünya hakkında kaygılanmıyor oluşudur. Bununla ilgili olarak Sylvie Courtine-Denamy, İkinci Dünya Savaşı'nın bitiminden bir süre sonra gerçekleştirildiği tahmin edilen ve Arendt'in de katılımcısı olduğu bir toplantıdan bahseder.[149] Bu toplantıda katılımcılara yöneltilen "bugün için en önemli kaygınının ne olduğu" sorusuna herkesin verdiği yanıtın "dünya" yerine "insan" olması Arendt'i oldukça rahatsız etmiştir. Çünkü politik sorumluluğun merkezinde insan ya da insan yaşamı değil, dünya vardır ve merkezine insan yaşamını alan bu türden bir cevap politika-dışı bir cevaptır.

Arendt, politik bir fenomen olarak dünyanın bu şekilde reddedilmesini, *dünyadan yabancılaşma* ve *dünyasızlık* kavramlarıyla ifade eder. Oysa gerçeklik duyusu olan ortak duyunun gelişebilmesi için, her biri bulunduğu konumdan hareketle farklı bakış açılarına sahip olan insanların birarada yaşadığı müşterek bir Dünya'ya ihtiyaç vardır. Böylesi bir dünyayı mümkün kılmanın olanaklarını araştırırken Arendt'in öncelikle bu reddedişi olanaklı kılan modern dünyanın koşullarını anlaması gerekecektir. Böylece onun, totalitarizmi mümkün kılan koşulları anlama uğraşı, odağına modern dünyanın bütününü yerleştirmesiyle genişleyecek ve sonunda "*İnsanlık Durumu*" eserini oluşturacaktır. Bu eserinde Arendt, insan yaşamının merkeze alınma sürecini modern dünyada emeğin yüceltilmesiyle ve ekonominin politik bir mesele haline gelmesiyle ilişkilendirecektir. Emeğin yüceltilmesiyle insanların sürekli bir çalışma-tüketme girdabına sürüklendiğini ve bu sebeple de kendilerinin ve ailelerinin geçiminden başka bir şeyi dert etmez olduklarını düşünen Arendt, buradan hareketle, bir "emek teorisyeni" olarak gördüğü Marx'ı eleştirecek, ancak modernite eleştirisi içinde "ciddi anlamda anti-kapitalist olduğu ve liberalizme has temel siyaset biçimlerini eleştirdiği oranda da"[150] onunla ortaklaşacaktır.

> Herhangi bir düşünce sürecinin kişisel deneyim olmaksızın yaşanabileceğine inanmıyorum. Her düşünce zihinlerde sonradan oluşan bir düşüncedir; yani, bir mesele ya da olay üzerine düşünmektir. Öyle değil mi? Modern dünyada yaşıyorum ve açıktır ki benim deneyimim de modern dünyanın içine ve ona ilişkindir. Bu, yine de, ihtilaflı bir şey değildir. Fakat sadece çalışmak ve

[149] Sylvie Courtine-Denamy, "Eyleme ve Düşünme: M. Heidegger ve H. Arendt'de Kaygı ve Dünya Kavramları*", Metafizik ve Politika: Martin Heidegger & Hannah Arendt*, s. 93.
[150] Zeynep Gambetti, "Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi", *Birikim*, No: 217, Mayıs 2007, s. 46.

> tüketmek şu nedenle can alıcı bir öneme sahiptir: orada ayrıca bir dünyasızlık kendini tanımlar. Kimse artık dünyanın ne menem bir yer olduğunu dert etmez.[151]

2.2. Kamusal Alan ile Özel Alan Arasındaki Ayrımın Bulanıklaşması: Toplumsalın Yükselişi

Arendt siyasal ve toplumsal kavramlarının özdeş iki kavram olarak kullanılmasını eleştirerek bu kavramların birbirlerinden farklı ve hatta birbirlerini dışlayan kavramlar olduğunu söyler. "'Siyasallık'ın 'toplumsallık' olarak" çevrilmesinin ardında "derin bir yanlış anlama" olduğunu düşünen Arendt, Aristoteles'in insana ilişkin *zoon politikon* tanımının "insan doğası gereği siyasal bir varlıktır, yani toplumsaldır" şeklinde çevrilişine dek bu yanlış anlamayı izleyebileceğimizi ifade eder.[152] Ona göre, Aristoteles insanların biyolojik yaşamlarını sürdürmeleri için bir topluluk içinde yaşamaları gerektiğini göz ardı etmese de bunu, bugün anlaşıldığı biçimde, insan türüne özgü bir nitelik olarak da görmemiştir. İnsanın topluluk içinde yaşama zorunluluğu, biyolojik yaşamı devam ettirme gereklerinin dayattığı bir sınırlama olarak diğer hayvan türleriyle paylaşılan bir durumdur: Hayvan davranış bilimlerinde çokça görüldüğü gibi, arılar da bir topluluk içinde yaşarlar ama insanın olduğu anlamda siyasal değildirler.[153]

Dolayısıyla bahsedilen yanlış, kamusal alanın koşulu olan "insan çoğulluğu" ile insanların biyolojik yaşam gerekleri içinde yürütmek zorunda oldukları "birliktelik" durumunun birbirine karıştırılmasındadır. Bu karışıklık insanların özgür eylemleri ve sözleriyle bir araya geldikleri kamusal/siyasal alanı, insanların ihtiyaç ve çıkarlarına dayalı olarak sürdürdükleri zorunlu birlikteliklerine indirgemektedir. Başka bir deyişle, politika istek ve ihtiyaçlara dayalı işleyen bir mekanizmaya dönüşmektedir. Arendt bu yanlış anlamayı güçleştiren esası ise toplumsal kavramının modern dönem içerisindeki kullanımında görür. O, Antik kent devleti *polis*'in ortaya çıkışından beri var olan özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrıma yeni bir fenomen olarak "toplumsal alan"ın eklenmesini modern çağdaki ulus-devlet sistemlerine dayandırmaktadır.

---

[151] Günter Gauss, "Ne Kalıyor Geriye? Dil Kalıyor", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri, s. 62.*
[152] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu, s. 63.*
[153] Aristoteles, *Politika,* çev. Mete Tuncay, 1. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975, s. 9.

Buna göre, bir tür "kolektif ev idaresi" olan toplum, aslında "insan üstü aile sureti içinde ekonomik olarak örgütlenmiş" bir topluluk olmakta ve siyasal örgütlenme biçimi de 'ulus'a karşılık gelmektedir.[154] Buradaki temel sorun ise ev idaresi ile ifade ettiğimiz ekonominin aslında insan yaşamıyla ilgili bireysel bir mesele olması, dolayısıyla da özel alana ait bir mesele olmasıdır. Zira özel alan, ihtiyaçlarını giderebilmek ve türün devamını sağlayabilmek adına insanların zorunlu olarak bir araya gelmelerinin sonucu olan aile ilişkileriyle, evle ve evin idaresiyle ilgili hususi meselelerden oluşmaktadır. Kamusal alan ise özel alanın zorunluluklarından sıyrılan insanların farklılıklarıyla kendilerini sergiledikleri özgürlük sahası olarak ortaya çıkmakta ve herkesi ilgilendiren meselelerden oluşmaktadır. Ne var ki, toplumun ev içi ekonominin sınırlarını aşıp kamusal alanın her şeyi görünür kılan ışıkları altında yükselmesiyle birlikte özel alan ile kamusal alan arasındaki ayrım bulanıklaşmıştır. Böylece bu iki alan arasındaki ayrımın birey ve yurttaş açısından taşıdığı anlam da değişmiştir.

Arendt'e göre, "politik-ekonomi" kavramının kendi içinde taşıdığı çelişkiyi görememizin nedeni de bu anlam değişimidir; ekonomi gibi insan yaşamının idaresiyle ve türün bekasıyla ilgili olan bir mesele tanımı gereği politik-olmayandır. Fakat ekonomi artık salt bir mesele olmaktan çıkmış ve toplumun yükselişiyle birlikte modern dönemde "mükemmelen toplumsal"[155] bir bilim haline gelmiştir. Arendt, "insanlar eylemez, davranırlar"[156] varsayımına dayanan ekonominin bir bilim haline gelmesi için, insan yaşamından eylemin dışlanması ve onun yerine çeşitli davranış kalıplarının geçirilmesi gerektiğini söyler. Bunun içinse, Aristoteles'in çevirisinde ifade edildiği gibi, insanların toplumsal varlıklar haline gelmeleri gerekir. Çünkü toplum, üyesi olan insanlardan "büyük bir ailenin tek bir kanaate ve çıkara sahip"[157] fertleriymiş gibi davranmalarını ister ve bunun için sayısız kurallar koyar. Bu süreçte ise kurallara uymayan insanların anormal görülmelerini sağlayarak insanları belli davranış kalıplarıyla hareket etmeye iter.

Böylece toplumun her bir üyesi, belli bir güç tarafından eşit oranda kuşatılmaları ve denetim altına alınmaları anlamında eşitlenir; tıpkı Antik dönemde despot bir aile reisi karşısında ailenin diğer üyelerinin kendi aralarında eşit olmaları gibi. Arendt modern

[154] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu,* s. 66.
[155] A.g.e., s. 82.
[156] A. yer.
[157] A.g.e., s. 80.

dünyada kitle toplumunun doğuşuyla birlikte toplumdaki bu eşitliğin tam bir zafer kazandığını söyler. Fakat bu zafer, "toplumun kamusal alanın yerine geçtiği ve her türlü ayrım ile farkın bireyin özel meselesi durumuna geldiği gerçeğinin siyasi ve yasal olarak tescilinden başka bir şey değildir."[158] Bu yüzden Arendt, modern dünyadaki bu eşitliğin Antik Yunan kent devletlerindeki eşitlikten oldukça farklı olduğunu söyler. Antik Yunan'da kamusal alan, insanların kim olduklarını ve yeri doldurulamayan benzersizliklerini kanıtlayabildikleri bir alan olarak görülmekteydi. Dolayısıyla kamusal alanda benzersiz insanların bir araya gelerek oluşturdukları bir çoğulluk mevzubahisti ve eylem ile konuşmaya büyük bir önem verilmekteydi. Eylemden mahrum olarak değerlendirilen özel alan ise aşağılanır ve bu alandaki insan diğer hayvan türleri arasında bir tür olarak görülürdü. Bu sebeple Antik Yunan'da özel alan sınırlarında yaşayan insanlar zorunlu emek işlerinin devredildiği kölelerden ve kadınlardan oluşmakta, kamusal alan ise biyolojik yaşamın zorunluluklarından sıyrıldıkları için "özgür" addedilen erkeklerden oluşmaktaydı. Buradaki adaletsizliği benimsemeyen, fakat özel alanla kamusal alan arasındaki ayrımı gözeten Arendt ise özel alana ilişkin eleştirisini şu sözlerle dile getirmiştir:

> Tümüyle özel bir yaşam sürdürmek başkaları tarafından görülmenin ve duyulmanın sağladığı gerçeklikten; (…) başkalarıyla müşterek bir şeyler dünyası aracılığıyla birleşmenin ve ayrılmanın sağladığı "nesnel" bir ilişkiden, yaşamın kendinden daha kalıcı bir şeyler başarma olanağından yoksun kalmak demektir. Özel/mahrem[deki] mahrumiyet, anlamını başkalarının yokluğunda bulur; (…). Yaptıkları kale alınmaz, başkaları için bir önemi yoktur; onu ilgilendiren başkalarını ilgilendirmez.[159]

Arendt, özel alanda başkalarıyla nesnel ilişkiler kurmaktan ve bu ilişkiler vesilesiyle temin edilen gerçeklikten yoksun olma durumunun modern koşullarda "kitlesel yalnızlık fenomeni"ne dönüşerek totalitarizmle birlikte gayri insani bir boyuta vardığını söyler. Dolayısıyla toplumun ortaya çıkmasının özel alanı aşağılayan yargıyı değiştirdiğini, fakat bu alanın insan türünün tek-lik'ine dayalı doğasını değiştiremediğini düşünür. Hatta toplumun tek kanaate ve tek çıkara ilişkin konformizminin bu tek-lik'e dayalı olduğunu ifade eder.

[158] A.g.e., s. 81.
[159] A.g.e., s. 104.

Toplumun yükselişi ile mülkiyet ve zenginliğin birbirine eşitlenmesi sürecinin de çakıştığını düşünen Arendt, zenginliğe verilen önemin modern dönemde hiç olmadığı kadar arttığına dikkat çeker. Buna göre, Antik dönemde mülkiyet salt özel alanın sınırlarını belirleyen bir mekân olarak görülürken, mülkiyetin zenginlikle ilişkilendirilmesi sonucunda insanlar kamusal alana katılmak yerine mülklerini genişletmeye odaklanmışlardır. Böylece özel alana ilişkin bireysel bir kaygı olan mülkiyet, kamusal bir mesele haline gelmiş, devletin *kamu yararı/ortak zenginlik* için var olduğu görüşü benimsenmeye başlanmıştır. Arendt bir bireyin servetinin o bireyin ömrü boyunca tüketemeyeceği boyutlara gelerek bireyin ailesinin serveti durumuna gelmesinin mümkün olduğunu, fakat kaç kişi faydalanırsa faydalansın bunun, servetin salt kullanılan ve tüketilen bir şey olduğu gerçeğini değiştirmediğini düşünür. Bu yüzden de o, ortak zenginlik ya da kamu yararı denilen şeyin aslında devletin, girişimci ruhlarıyla servetlerine servet katmaya çalışan mülk sahiplerinin servetlerini birbirlerine karşı korumasından başka bir şey olmadığını ifade eder.

Arendt'e göre servetin emek etkinliği ile sermayeye dönüştürülmesi süreci köylülerin ve bir grup insanın bu dünyadaki yerlerinden edilmesiyle, yani mülksüzleştirilmesiyle başlamış ve bu mülksüzleştirme kapitalist ekonominin de koşullarını oluşturmuştur. Başka bir deyişle, istek ve ihtiyaçların tatmini bütün bir topluma yayıldığında daha fazla mülksüzleştirme ve daha fazla üretkenlik yoluyla modern çağda servet dolaşımı başlamış ve bu dolaşım kapitalist sistemin durmaksızın gelişmesini sağlamıştır. "Servetin, asıl işlevi daha fazla sermaye yaratmak olan sermaye haline gelmesiyle birlikte, özel mülkiyet de müştereken paylaşılan dünyaya özgü bir kalıcılığa eş ya da ona yakın bir hale geldi"[160] diyen Arendt, bu durumu da insanın biyolojik yaşamına odaklandığı için dünyaya yaşamın kendisinden daha kalıcı şeyler bırakabilme olanağını göremeyen toplumsallıkla ilişkilendirir. "Ölümlü ellerin ürettiği ürünlerin de ölümlü olduğu inancı"[161] sürekli geçici ürünler üretmeye ve tüketmeye dayalı bir toplum yapısına sebep olmaktadır. Böylece, önceleri insanın bu dünyada edindiği ve yeri belirlenebilir bir uzama karşılık gelen mülkiyet de, kaynağını insanın bedeninden ve bu bedenin temel etkinliği olan emekten alan bir şeye dönüşmüştür. Oysaki müşterek dünya, ölümlü insanın yaşam süresini aşan bir şeydir; biz gelmeden

[160] A.g.e., s. 117.
[161] A.g.e., s. 98.

önce var olan dünya biz gittikten sonra da var olmaya devam edecektir. Bu yüzden Arendt, "eğer dünyada bir kamusal mekân bulunacaksa bu bir nesilliğine kurulamaz ve sadece yaşayanlar için planlanamaz; ölümlü insanların yaşam sürelerini aşması gerekir" der.[162]

Sonuç olarak, Arendt toplumu insanların yaşamlarını sürdürmek ve türün bekasını sağlamak adına kurdukları karşılıklı bağımlılığın kamusal alana taşındığı bir yaşam biçimi olarak değerlendirmektedir. O, söz konusu değerlendirmesini temellendirmek içinse salt emekçilerden ve işverenlerden oluştuğunu gözlemlediği modern topluma işaret eder. Bir toplumun emekçilerden meydana gelmesi için o toplumdaki her üyenin illa bir işçi olması gerekmediğini söyleyen Arendt, emekçilerden oluşan bir toplum ile, –ister akademisyen olsun ister ressam, ister işçi olsun ister öğretmen– ürettikleri ve yaptıkları her şeyi kendilerinin ve ailelerinin yaşamlarını sürdürme kaygısıyla yapan bir toplum anlar. Öyle ki, "hepsi de aynı anda yaşamı sürdürmek için gerekli o tek faaliyetin etrafında odaklanmışlardır."[163]

2.3. Politikayla İlişkisinde Üç Farklı Varoluş Biçimi: Emek, İş, Eylem

Yaşamın özel, kamusal ve toplumsal alanları üzerine yapmış olduğu değerlendirmeler Arendt'i bu alanlarla ilişkisinde üç temel insani etkinliği; emek, iş ve eylemi incelemeye sevk eder. Buna göre emek (*labor*), insanın biyolojik yaşamını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu şeyleri üretmesinin ve tüketmesinin kendisine bağlı olduğu bir etkinliktir. Marx'tan farklı olarak Arendt, emeği insanı hayvandan ayıran bir özellik olarak görmez; aksine yaşamını sürdürmek isteyen insanın, yaşamını sürdürmek isteyen hayvanlarla benzer biçimde gerçekleştirdiği hayvansal bir etkinlik olarak görür. Bu hayvansallığı vurgulamak içinse emek sürecindeki insanı *animal laborans* (çalışan hayvan) olarak ifade eder. İş (*work*), ölümlü insanın yeryüzünde bir istikrar sağlayabilmek için biyolojik yaşamın ölüm-yaşam döngüsünün dışında bir kalımlılığa sahip olan şeyleri meydana getirdiği etkinliktir. Arendt bu meydana getirme, yaratma vasfından ötürü işi, *homo faber*'in (yaratan insanın) etkinliği olarak nitelendirir. Eylem

[162] A. yer.
[163] A.g.e., s. 87.

ise insanlar arasında gerçekleşen, dolayısıyla da insan çoğulluğuna dayalı olan bir etkinlik olmaktadır. Bu tanımlara göre, emek özel alana ait bir etkinlikken; iş dünyevi bir etkinlik olmakta ve belli oranda kamusallık taşımaktadır. Eylem ise bütün bu etkinlikler arasında "mükemmelen" kamusal olan, en politik etkinliktir.

Arendt bu üç etkinliği, Orta çağda Aristoteles'in *bios politikos* (politik meselelere adanmış bir yaşam) görüşünü anlatmak için kullanılan *vita activa* terimiyle ifade eder. Aristoteles *bios politikos* ile söz ve eylem yoluyla inşa edilen insani yaşam alanını kasteder. Zorunlu şeylerin üretildiği emek etkinliği ile yararlı ve kullanılabilir şeylerin üretildiği iş etkinliği arasında bir ayrım yapmayarak bunları emek çatısı altında değerlendiren Aristoteles, bu kapsamdaki etkinlikleri özgür ve beşerî yaşam alanını kuracak yetkinlikte görmez. Fakat bunları kamusal alandaki "iyi yaşam" adına gerekli görür. Ne var ki Arendt, siyaset teorisinin doğuşuyla birlikte *vita activa'*nın filozoflar tarafından yaşamın zorunlulukları arasında bulanıklaştırıldığını ve zaman içinde politikayla ilgili anlamını yitirdiğini söyler. Zira Sokrates'in duruşmasından bu yana *polis*'le çatışma halinde olan filozoflar, *vita activa*'dan uzaklaşarak, temaşaya dayalı bir yaşam olan *vita contemplativa*'ya ağırlık vermişlerdir. Arendt'in deyişiyle onlar, "yaşamın zorunluluklarından ve başkaları tarafından [bir şeye] mecbur tutulmaktan azade olmak anlamında Antik özgürlüğe, bir de siyasi etkinlikten muaf ve uzak olmayı"[164] eklemişlerdir.

Fakat v*ita activa*'nın *vita contemplativa* karşısındaki bu ikincil durumu, 17. yüzyılda Kartezyen şüphenin doğuşuyla ve modern çağdaki keşiflerle birlikte tersine döner. Arendt bu dönemde akla verilen önemle birlikte zihnin ürünü olan matematiğin ve daha çok *yapma/imal etme* unsurunu içinde barındıran deneyin kesin bilgiye ulaşmanın temel koşulları olarak kabul edildiğini söyler. Zira teleskop gibi insan elinin ürünü olan aletlerin icat edilmesiyle birlikte insanlar doğanın gizlerini çözebilme yolunda *imalat*'a güven duymaya başlamış, *temaşa*'ya duydukları güveni ise yitirmişlerdir. Bilimsel ve felsefi hakikat arasındaki ayrımın bu şekilde ortaya çıktığını düşünen Arendt, bu andan itibaren "bilimsel hakikatin ebedi olması gerekmediği gibi, hatta kavranabilir ya da insan aklına uygun olması da gerekmiyordu"[165] der. O, *imalat*'a duyulan güvenle birlikte

[164] A.g.e., s. 45.
[165] A.g.e., s. 414.

"insanın sadece yaptığını bilebileceği"ne dair bir kanaatin oluştuğunu, bu sebeple de sadece araç-gerecin değil, bilginin de *homo faber*'den edinildiği bir sürecin başladığını söyler: *Homo faber*'in vasfı olan *imalat*'ın insanın gerçekleştirebildiği en yüksek aşama olarak *temaşa'*nın yerini aldığı bir süreç.

Homo faber doğadaki malzemeleri işleyerek bunları kullanım nesnelerine dönüştüren sanatçı ve imalatçıdır. İmal ettiği kullanım nesneleri ile hem *animal laborans*'ın yükünü hafifletmekte hem de insanları doğal süreçlerin tehlikelerinden koruyup "ölümlü hayatları için istikrarlı bir ortam sağlayan"[166] insan eseri dünyayı oluşturmaktadır. İnsan eseri dünyaya güvenilmesi için söz konusu istikrarın ve kalıcılığın sağlanmasının önemini vurgulayan Arendt, bu noktada emeğin tüketim ürünleri ile işin kullanım nesneleri arasında yapmış olduğu ayrımın da altını çizer. Zira o, tüketime içkin olan yıpranmanın, nesnenin kullanım oranına paralel bir biçimde kullanımda da var olduğunu, fakat kullanım için bunun içkin değil arızi bir özellik taşıdığını söyler. Bu noktada emeğimizin ürünü olan ekmek ile elimizin işi olan masayı örnek olarak veren Arendt, tamamen insan yaşamına ilişkin bir ihtiyacı karşılamak adına üretilen ekmeğin, tam da bu sebeple, çok kısa zamanda tüketilen bir ürün olduğunu söyler. Buna karşılık insanların hem üzerinde ekmeklerini yedikleri hem de etrafında toplanarak bir araya gelebildikleri masa, nesiller boyu varlığını sürdürebilmektedir. Dolayısıyla masa gibi bir kullanım nesnesinin imal edilme amacı ve dayanıklılığı söz konusu yıpranmayı geciktirmektedir. Kullanım nesnelerindeki bu dayanıklılığın, işleme alınan malzemeden kaynaklandığını ve bu malzemenin "basitçe verili ve mevcut" olmadığını söyleyen Arendt sözlerini şu şekilde sürdürür:

> Bu malzemenin kendisi, ister odun yapmak üzere ağacın kesilmesinde olduğu gibi bir yaşam sürecinin katli şeklinde, ister yeryüzünün derinliklerinden çıkartılan demir, taş ya da mermerde olduğu gibi doğanın daha yavaş işleyen süreçlerinden birine müdahale ederek kesintiye uğratmak biçiminde olsun, insan elinin bir ürünüdür. Bu tecavüz ve şiddet bütün imalatlar için söz konusudur ve insan eseri dünyanın yaratıcısı *homo faber* her zaman doğanın tahripçisi olmuştur.[167]

O halde belli bir yarar için doğal süreçlere müdahale edilmesi ve doğanın tahrip edilmesi anlamına gelen şiddet, *homo faber*'in tüm yapım/yaratım sürecinin genel bir özelliğidir.

[166] A.g.e., s. 16.
[167] A.g.e., s. 209.

"Burada *homo faber* bütün bir yaratım sürecine hâkim olma ve böylelikle yaratıcı olma imgesinin deneyimini kazanırken, aynı zamanda şiddet sayesinde insani kuvvetin de en temel deneyimini kazanmaktadır."[168] Gerçekten de *homo faber,* imal edilecek olan nesnenin amacına uygun bir şekilde tasarlanmasından, o nesnenin dönüştürüleceği malzemelerin seçimine ve nihayet nesnenin ortaya çıkarılmasına kadar bütün bir sürece hakimdir. Arendt bu hakimiyet durumunun yaşamın zorunluluklarına kendini teslim eden *animal laborans*'ta da insanlarla ilişki kuran eylem insanında da bulunmadığını söyler. Ona göre *homo faber,* üretmedeki bu hâkimiyete kendisini "doğanın efendisi olarak ilan ettiği için değil, kendinin ve yaptıklarının efendisi olduğu için"[169] sahiptir. Başka bir deyişle, onun hakimiyeti hem üretebilme hem de ürettiğini yok edebilme özgürlüğüne sahip olmasından gelir.

Arendt yaratma/imal etme sürecinde araç ve amaç kategorilerinin belirleyici olduğunu ve amacın *homo faber'*in doğayı dönüştürmek adına uyguladığı şiddeti meşrulaştırdığını ifade eder. Buna göre h*omo faber*'in birincil amacı, insanın yaşam sürecini kolaylaştırmak değil, insan eseri bir dünya kurmak ve bu dünyaya istikrar kazandıracak yeni şeyler imal etmektir. Bu doğrultuda ilerleyen iş sürecinde her şey "arzulanan amaç/ürün bakımından taşıdığı yararlılığa ve uygunluğa göre"[170] değerlendirildiği taktirde kullanılan araca ve şiddete meşruluk kazandırılmış olur. Arendt'e göre, imal etme sürecine içkin olan bu araçsallık ve yararcılıktaki temel sorun, her amacın daha ileri amaçlar için farklı bağlamlarda araçsallaşabilmesi durumudur. Zira yararcılık, araç-amaç kategorisinin ölçütü olan yararcılığı meşrulaştıracak bir ilkeye hiçbir zaman ulaşılamadığından ötürü sonsuz bir araç-amaç zincirine saplanmıştır.[171] Şu durumda "bir imalatçıdan başkaca bir şey olmadığı ve (…) amaç ve araç kategorilerinden başkaca hiçbir koşula göre düşünmediği ölçüde"[172] *homo faber,* yarar ile anlam arasındaki ayrımı kavramakta yetersiz kalarak her şeyi araçsallaştırır. Başka bir deyişle, o, "…için" ile ifade edilen yararı "-den dolayı" ile ifade edilen anlama dönüştürerek anlamsızlığa yol açar.[173]

[168] Sanem Yazıcıoğlu, "Anlam Yitimi Olarak Şiddet", *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, s. 113.
[169] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu,* s. 215.
[170] A.g.e., s. 227.
[171] A.g.e., s. 229.
[172] A. yer.
[173] A. yer.

Arendt *homo faber'*in felsefesi olan faydacılığın, "insanın var olan her şeyin ölçütü olduğu" savına dayanan insan-merkezli yaklaşımını buradaki trajedinin kaynağı olarak görür. Çünkü insan, *homo faber* olduğu oranda, kendisini en yüksek amaç olarak görür ve her şeyi araçsallaştırır; her şey sahip olduğu özgün değeri yitirerek salt bir araç haline gelir. Bu yüzden Arendt eğer, araçsallık niteliğiyle bir dünya kurma gücüne sahip olan imalatın "varlığa gelişini sağlayan ölçütlerin tesisinden sonra da [dünyaya] egemen olmasına izin verilirse," aynı dünyanın, "kullanılan malzeme kadar değersiz, salt başka amaçlar için bir araç haline" geleceğini söyler.[174] Bunun sonucunda ise "araçsallık insan etkinlikleri alanının dışına çıkarılmadığı sürece" yapım alanında haklılık kazanan şiddet, salt doğadaki malzemelere uygulanan bir muamele olarak kalmayıp bütün etkinlik alanları için bir model oluşturacak, insan dünyasının kurumlarını ve hatta insanı da kapsayan bir hale gelecektir.[175] Başka bir deyişle, araçsallığın sınırları tüm alanları kapsayacak şekilde genişlediğinde, her şey gibi politika da artık *yapılan*/*imal edilen* bir şeye dönüşecek ve insanlar da bu yapım sürecinin malzemeleri haline geleceklerdir.

Arendt, politikanın *yapılan* bir şey olduğuna ilişkin kanaatin siyaset felsefesinin tarihi kadar eski olduğunu, zira ilk olarak Platon tarafından sistemleştirildiğini söyler. Buna göre, Sokrates gibi erdemli bir insanın idamıyla, insanlar arası ilişkide gerçekleşen eylemden asla emin olunamayacağını fark eden filozof, kendini güvende hissetmek adına, tıpkı gelecekteki kullanım amacına yönelik tasarımla malzemeye biçimini veren iş-çilikte olduğu gibi, politikada da benzer bir hâkimiyete ihtiyaç duymuş ve eylemi politik alandan dışlayarak yerine *yapma*yı geçirmiştir. Oysa Arendt, insanın söz ve eylemde bulunmasının aslında bedensel varoluşunun ötesine geçerek inisiyatif alması ve kendi benzersizliğini dünyada görünür kılması demek olduğunu söyler. Bu görünür kılma ile kastedilen, eyleminin başkaları tarafından görülüp onaylanmasına ihtiyaç duyan politik aktörün (eylem insanının), başkalarıyla bir araya geldiği çoğulluk durumunda söz ve eylemlerini gerçekleştirmesidir. Arendt, bu çoğulluk durumu olmadığında, eylemin de insanın benzersizliğini ve *kim*liğini ortaya çıkarma niteliğini yitireceğini söyler. Bu sebeple, politika *homo faber*'in (diğer bir deyişle, filozof-kral türevi siyaset uzmanlarının) *yaptığı/imal ettiği* bir alan haline geldiğinde, insan da politika yapanların belirledikleri amaç(lar) doğrultusunda biçimlendirilen bir malzeme konumuna indirgenir. Bu amaç

[174] A.g.e., s. 231.
[175] Sanem Yazıcıoğlu, "Anlam Yitimi Olarak Şiddet", *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, s. 115.

"kamu yararı" ya da "ortak çıkar" olabilir ve "Yumurta kırmadan omlet yapılamaz" şeklinde ifade edilebilir; fakat ne şekilde olursa olsun uygulanan şiddeti meşru kılar. Daha açık bir ifadeyle söylemek gerekirse, *homo faber*'in doğadaki malzemeleri üretme ve yok etme özgürlüğü, "insan malzemesi" için de geçerli bir hal alır ve bu hal tam da totaliter yönetimlerin arzu edeceği bir şeydir.

Bu yüzden Arendt, modern dönemde araçsallık ve yararcılık salt dünyanın inşasıyla sınırlı kalmayıp insan eseri dünyanın ve yaşamın temel ilkesi haline gelecek kadar genelleştiğinde modern dünyasızlığın trajedisi için gerekli koşulların da oluştuğunu düşünür. İmalatın öne çıkmasıyla faydasız görülen her türlü düşünmenin değersizleştirilmesine karşılık gelen anlamsızlık ve konuşma ile eylemin tüm alanlardan dışlanması anlamına gelen şiddet, modern dünyanın trajik deneyimleridir ve buna en iyi örnek modern dünya koşulları altında boy veren totalitarizmin kendisidir. Hatırlarsak, totaliter imha kampları, değersizleştirilen insanları en az maliyetle ve en hızlı biçimde yok etme amacına hizmet edecek şekilde tasarlanmıştı ve ölüm makinelerini imal edenlerden bunları kullanan insanlara dek "ben ne yaptım ki?" sorusuyla karşılık verenler, bir bakıma, *homo faber*'in bu düşünme ve anlama yoksunluğuna örnek teşkil ediyorlardı. Ne var ki Arendt bu anlamsızlık ve şiddetin sadece ve doğrudan imalat sürecinden doğmadığını söyler; çünkü imalat açısından bitmiş bir ürün aynı zamanda kendinde bir amaçtır. Fakat ne zaman ki "yaşam süreci şeylere el koyup onları kendi hedefleri için" kullanmaya başlar, işte o zaman "imalatın üretkenliği ve sınırsız araçsallığı mevcut her şeyin sınırsız araçsallaştırılmasına dönüşür".[176]

Arendt yaşam sürecinin şeylere el koyma döneminin Sanayi Devrimi sonrasında kapitalizmin gelişmesi ve kişisel çıkarların öncelikli hale gelmesiyle başladığını söyler. Bu andan itibaren emek, *vita activa*'nın hiyerarşik düzeninde en üst konuma yükselir ve kullanım amaçlı üretilen iş ürünleri, tüketim amaçlı üretilen emek ürünlerine dönüşür. İş'in ürettiği ve dünya inşa etme özelliğine sahip olan kullanım nesnelerinden farklı olarak, emeğin ürettiği tüketim nesneleri yaşam sürecinin devamını ve türün bekasını sağlamak adına üretilirler. Geçim zorunluluğu adına faydalı olan emek ürünleri, dünyadaki "elle tutulur şeyler" arasında kalıcılıkları en az olan ürünlerdir; "öyle ki -

[176] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 232.

kullanılarak tüketilmediklerinde çürür giderler".[177] Bu yüzden bitimsiz bir tekrar içinde, tüketilmek üzere yeniden ve yeniden üretilmeleri gerekir. Bu durumun çalışmayı sürekli kıldığına dikkat çeken Arendt, emeğin modern çağdaki yükselişinin onun bu üretkenliğinden kaynaklandığını ifade eder. Çünkü "daha fazla sermaye için sermaye anlamına gelen servetin" birikimini sürekli kılmak ancak fayda odaklı bir üretim sürecinden vazgeçmekle ve bitimsiz bir üretimin otomatik işleyen sürecini egemen kılmakla mümkündür. Başka bir deyişle, "üretimin bitimsizliği yalnızca, ürünler kullanım özelliklerini yitirirse ve giderek daha çok tüketim nesneleri haline gelirlerse garanti altına alınabilir"[178]. Böylece *homo faber*'in faydacılığının yerini, temel ilkesi mutluluk adı altında zahmetsiz bir yaşam olan ve "tek gerçeklik olarak bedenin hazlarını ve acılarını" tanıyan hedonizm alır.[179]

Arendt, emek sürecinde çekilen acının ve zahmetin işin ürettiği makine ve aletler aracılığıyla hafifletildiğini, böylece çok daha verimli çalışabilen *animal laborans*'ın tüketim ürünlerinde bir bolluk yarattığını söyler. Fakat ne olursa olsun bu bollukta kalıcılığa sahip hiçbir nesne, değer veya anlam üretilmez; üretilen yalnızca yaşamın kendisidir ve yaşam, "doğanın devasa külli döngüselliğine geri dönünceye kadar her adımda sürekliliği tüketen, onu kullanan ve yok eden bir süreçtir"[180]. Bu yüzden Arendt *animal laborans*'ın varoluş biçiminin salt toplumsal bir nitelik taşıdığını ve tamamen politika-karşıtı olduğunu söyler. Zira emek etkinliği içindeki *animal laborans* ne dünyayla ilişki kurmakta ne de başkalarıyla bir araya gelmektedir; yaşamını sürdürme zorunluluğu karşısında o, mahremiyetine mahkûm olduğu bedeniyle baş başadır.[181] Dolayısıyla *animal laborans*'ın yetkisinde olduğu sürece gerçek bir kamusal alandan söz etmek mümkün değildir; yalnızca özel meselelerin kamusal alanda sergilenmeleri mevzubahistir.

Kamusal alanın *animal laborans'*ın tasarrufuna bırakılması ve toplumsalın yükselişiyle birlikte bir çalışanlar toplumuna dönüştüğümüzü söyleyen Arendt, böylece otomasyonun gelişmesiyle giderek hızını arttıran üretim ve tüketim sürecinin köleleri

[177] A.g.e., s. 153.
[178] A.g.e., s. 91.
[179] Alev Özkazanç, "Hannah Arendt ve İnsanlık Durumu", s. 10.
[180] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 154.
[181] A.g.e., s. 309.

haline geldiğimizi düşünür. Bunun bir yansıması olaraksa bireysel veya toplumsal yaşam için gerekli olmayan her türden etkinliğin "boş zaman ya da eğlence" şeklinde değerlendirilmesine işaret eder ve artık bu zamanların da tamamen özel yaşama ilişkin etkinliklerle, dünyasız bir şekilde geçirildiğine dikkat çeker. İşimizden veya elde ettiğimiz konumdan olma kaygısıyla, salt yaşamımızı sürdürmemizi sağlamaya yetecek ücretlerde çalışmayı kabul edişimiz, çalışmaktan kurtarabildiğimiz kısıtlı zamanlarımızı ise kazandığımız parayı tüketerek geçirmemiz çalışanlar toplumunda yaşıyor olmamızın en bariz göstergesidir.

Arendt, bu durumdan derin bir huzursuzluk ve kaygı duyar. Çünkü çalışanlar toplumu bu sistemin aksamadan ilerleyebilmesi için üretim ve tüketim bolluğu karşısında sersemlettiği insanlardan kendilerinden beklenen görev ve davranışları otomatik olarak yerine getirmelerini bekler. Bu beklentiyi karşılamak için de bir yandan insanların uyması için üst üste kurallar ve yasaklar koyarken bir yandan da insanların geçim kaygısıyla sürekli çalışmak zorunda olmalarını sağlar. Bu noktadaki en etkili yöntem ise toplumun beklentisini karşılamayan insanların "gereksiz" ilan edilerek toplumdan dışlanmalarıdır. Söz konusu süreç şöyle işler: ekonomik kriz sebebiyle yüzlerce insan bir gecede işsiz bırakılır veyahut da otomasyondaki ve teknolojideki ilerlemelerle binlerce insan üretim sürecinin dışına itilir. İşte, iş güçleri değersizleştirilerek üretim sürecinin dışına, açlığa ve yoksulluğa itilen bu insanlar böylece toplumsal yaşamın da dışına itilmiş olurlar. "Onların dışlanmış olmalarının nedeni gözü pek olmaları değil, iş güçlerinin ve varoluşlarının hiçbir biçimde kullanılamaz olmasıdır."[182] Bir de emperyalist, ideolojik veya çıkar odaklı yürütülen savaşların ve çatışmaların gölgesini üzerlerinde taşıyan mülteciler vardır. Onlar da bu dünyanın gereksizleri "yeryüzünün posası"[183]dırlar artık.

Gereksizleştirilmiş kitle insanının güvenilir sahte bir dünya vaat eden ideolojilere ve totaliter yönetimlere yatkın hale gelmesinin yolları da bu şekilde döşenir. Toplumun içinde kalabilmek ve konumunu yitirmemek adına yaşamın döngüselliğine saplanan insanların başka şeyleri durup düşünme ve başkalarıyla ortak ağlar kurma imkânları da kısıtlanmış olur. Artık kendisinin ve ailesinin geçiminden başka bir şeyin sorumluluğunu

[182] A.g.e., s. 155.
[183] Hannah Arendt, *Totalitarimzin Kaynakları/2: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016, s. 256.

üstlenmeyen, her şeye tüketilebilirliği oranında yaklaşan, toplumsallaşmış ve dünyadan yabancılaşmış insanların konformizmi ile karşı karşıya kalırız; yani modern kitle insanının totaliter yönetimlere yatkın hale gelen koşullarıyla. Thomas Dürr çalışanlar toplumunu ve içinde barındırdığı totaliter tehlikeyi şu etkili sözlerle özetler:

> Tıpkı toplama kampları sakinleri gibi modern kitle insanı da "cezanın artık suçun bir sonucu olmadığı (hukuki kişiliğin yok edilmesi), kârsız sömürünün uygulandığı ve çalışmanın bir sonucunun olmasının gerekmediği (toplumsal kişinin yok edilmesi), her türlü yaşam uygulamasının boşuna göründüğü ve anlamsızlığın sürekli olduğu bir dünyada" yaşamakta ve kendisini gereksiz olarak hissetmektedir.[184]

Arendt tam da bu sebeplerle emeği dünyasızlık deneyimine karşılık gelen bir etkinlik olarak tanımlar ve modern çağın "emeği yücelten" teorilerine, bilhassa da bir emek teorisyeni olarak gördüğü Marx'a eleştiri oklarını yöneltir. Arendt'in Marx'a yönelttiği en temel eleştiri, onun insanı *animal laborans* olarak tanımlaması ve emek ile işi birbirine karıştırmış olmasıdır. Bu karışıklık sebebiyle Marx'ın her ne kadar sistemi eleştiriyor olsa da sistemin dışına çıkamadığını, aksine modern çağın "insanın ayırt edici özelliğinin emek olduğu"na ilişkin görüşünü etkili ve radikal bir biçimde formüle ettiğini ileri sürer. Arendt'e göre "gerçekte olan şudur: Marx çalışmasının her evresinde insanı bir animal laborans olarak tanımlar ve sonra da onu, bu en büyük ve en insani kudretin artık gerekli olmayacağı bir topluma sokar. Bize de bundan böyle üretici kölelik ile üretici olmayan özgürlük arasında sıkıntılı bir tercihte bulunmak kalır."[185] Elbette bu eleştiriler, Arendt'in, Marx'ı 20. yüzyılın koşullarından sorumlu tuttuğu anlamına gelmez. Zira Arendt her ne kadar eleştirse de, Kierkegaard ve Nietzsche'yle birlikte 19. yüzyılın "geleneğe başkaldıran asiler"i arasında gördüğü Marx'ın "büyüklüğü"nü de teslim eder: "Kierkegaard, Marx ve Nietzsche bizler için otoritesini yitirmiş bir geçmişin kılavuzları gibidirler. Hiçbir otoritenin yönlendiriciliğine başvurmadan düşünmeye cüret etmiş ilk kişilerdir; yine de üzerlerinde hâlâ büyük geleneğin kategorik çerçevesinin izlerini taşırlar."[186]

[184] Thomas Dürr, "Gereksizlik. Arendt'in Dışlanma Üzerine Düşünceleri", *Doğumnun 100. Yılında Hannah Arendt*, s. 167.
[185] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 165.
[186] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında, s. 53.*

Benzer bir tutumla Arendt, emek hareketlerini de işçiyi salt sahip olduğu emek gücü üzerinden tanımlayan indirgemeci bir yaklaşımı benimsedikleri gerekçesiyle eleştirir. Zira ona göre, "işçiyi emek gücüne sahip bir varlığa indirgemek, kapitalizmin ideolojik tuzağına düşmek demektir."[187] Oysa bu hareketler zor şartlarda verdikleri mücadeleler ile kısa zamanda büyük bir güç elde ettilerse, bu, onların "yalnızca kendi ekonomik çıkarlarını savunmakla kalmayıp siyaset sahnesinde tam teşekküllü bir siyasi savaşı sürdüren tek sınıf olması gerçeğinden kaynaklanmaktaydı."[188] Başka bir deyişle, emek hareketleri, kamu sahnesine çıktıkları andan itibaren insanların salt emek sahibi işçiler olarak değil, aynı zamanda insan olma sıfatıyla eyleyen ve konuşan politik aktörler olarak da mücadele edebildikleri tek hareketti. Dolayısıyla sömürüsüz bir dünya kurmalarını sağlayacak olan da emekleri değil, toplumda hâkim rol oynayan yapıların ve kimliklerin dışına çıkarak eyleyebilme potansiyelleriydi.

Ne var ki Arendt, emek hareketlerinin bu potansiyele sahip tek hareket olma avantajlarını zaman içinde yitirdiklerini, çünkü işçi sınıfını temsil eden parti ve sendikaların çıkar odaklı bir siyaseti benimsediklerini söyler. Ona göre, bu yapılarla birlikte dönüşen emek hareketleri bundan böyle yaşamsal ihtiyaçların giderilmesini talep eden bir siyaset yürüterek, istemeden de olsa kapitalizmin beslendiği yapıların güçlenmesine sebep olmuşlardır. Bu yüzden Arendt işçi sınıfının zincirleri kırmak üzere başlayan mücadelesi sonucunda emeğin bağımsızlaştığını, buna karşılık işçi sınıfının ise kıramadığı zincirlerin ağırlığı altında ezilerek çalışanlar toplumunun çalışan üyeleri arasına karıştığını düşünür. Böylece tüketim toplumunun geldiği noktada işçi sınıfına da pay biçen Arendt, bu konuda sadece burjuva sınıfını ve bu sınıfa hizmet eden devleti suçlayan Marksistlerin eleştirecekleri bir çıkarımda bulunmuş olur.

"-Eğer halk'tan, toplumdan olduğu kadar nüfustan da farklı bir siyasi bünyeyi anlıyorsak- emek hareketinin neredeyse yüzyıl boyunca bir bütün olarak halkı temsil edebildiği zamanlar artık çok gerilerde kaldı"[189] diyen Arendt, bütün bir toplumun çalışanlar toplumuna dönüştüğü koşullarda işçi sınıfının da siyasi niteliğini yitirdiğini söyler. İçinde bulunduğumuz koşullarda politika esas anlamından ve değerinden

[187] Zeynep Gambetti, "Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi", *Birikim,* s. 47.
[188] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu,* s. 317.
[189] A.g.e., s. 318.

koparılmış, salt istek ve ihtiyaçları gidermek adına yapılan idari bir mekanizmaya dönüşmüştür. Gambetti'nin deyişiyle, sonuçta olan şudur: "Tüketilmek için süslenen bedenler; okunup çöpe atılmak üzere yazılan romanlar; izlenip unutulmak için çekilen filmler; konuşmuş olmak için sarf edilen sözler; fotoğrafı çekilmek üzere ziyaret edilen ülkeler... 'Dünya kuran özne'yi işçiye, ücretliye, çalışana dönüştüren; sanat eserleri dâhil olmak üzere üretilen her nesneyi tüketen; her şeye bir tüketim değeri atfeden; hayatını kazanma zorunluluğunu insanın en önemli amacı payesine yükselten"[190] modern dünya koşullarında insanlar dünyadan yabancılaşmış, siyaset siyasetsizleştirilmiştir.

Arendt'i kaygılandıran söz konusu siyasetsizleştirmenin -diğer bir deyişle dünyasızlığın- varabileceği boyutlara dair en açık ve dolambaçsız örnek yine totaliter rejimlerin içinden verilebilir. Auschwitz toplama kampında kalan Primo Levi, kampa ilişkin anılarını yazdığı "Bunlar da mı İnsan" adlı eserinde, "Çalışmak Özgürleştirir" yazan kampta tutuklulara dayatılan zorunlu çalışma koşullarını aktarır. Levi sabah akşam çalan ve "kampın sesi, soluğu" olarak nitelendirdiği marşları, insanların ölüme uygun adım yürümelerini sağlamak adına izlenen tutumun bir açıklaması olarak görür:

> Bu müzik sesi duyulur duyulmaz, arkadaşların dışarıda, sisler içinde, otomatlar gibi yürüyüşe koyulduğunu biliyoruz. Ruhları ölüp gitmiş onların, müzik onları önüne katıp sürüklüyor, tıpkı rüzgârda yapraklar gibi. Onlarda artık irade diye bir şey yok, nabzın her atışıyla ileri çıkan bir adım, kullanıla kullanıla eskimiş kasların refleksi; Almanlar gereğini düşündü bunun. On bin kişiler ama aslında tek, gri bir makineden farkları yok; düşünmüyor, düşünmek de istemiyorlar, yürüyorlar.[191]

İçinde yaşadığımız koşullara ilişkin yapmış bu değerlendirmeler sonuçta umutsuz bir tablo çiziyor gibi görünse de, Arendt umutsuz değildir. Zira o, her ne kadar gelmiş olduğu noktadan ötürü emek hareketlerini eleştirse de, bu hareketlerin partisiz ve ideolojisiz, kendiliğinden yükseldikleri o nadir anlarda, yakın tarihin "en vaatkâr" dönemini nasıl yazdıklarını unutmamıştır.[192] Onun modern koşullar altında umutsuz kalmamak için tutunduğu şey, tarihsel sürecin akışında kıvılcımlar gibi yanıp sönen Paris Komünü, 1956 Macar Devrimi, Rus Sovyetleri gibi insani deneyimler ile bu deneyimlerin

[190] Zeynep Gambetti, "Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi", *Birikim,* s. 49.
[191] Primo Levi, *Bunlar Da Mı İnsan*, çev. Zeyyat Selimoğlu, 2. b., İstanbul: Can Yayınları, 2013, s.63,64.
[192] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 313.

gerçekleşmesinde rol oynayan *eylem*'dir. Eylem, bizim dünyada yeni bir başlangıç yapabilme potansiyelimizdir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

(DAHA İYİ BİR DÜNYANIN MÜMKÜNLÜĞÜNDE EYLEM, DAYANIŞMA VE DEVRİM)

1. ÖLÜMÜN GÖLGESİNİ TAŞIYAN BİR DÜNYADAN DOĞUMUN MUCİZESİNİ İÇEREN BİR DÜNYAYA: EYLEM

1.1. Dünyada Yeni Bir Başlangıcın Olanağı Olarak Eylem

Hannah Arendt, Hitler'in iktidara geldiği 1933 yılından itibaren "daha iyi bir dünyanın mümkünlüğüne" ilişkin soruyu yaşamının merkezine yerleştirmiş ve bu soruyu sormaktan da bu soruyu yanıtlama sorumluluğundan da asla vazgeçmemiştir. Totalitarizm gibi bir deneyimin, insanın söz konusu soruyu yanıtlamak için "tarihe ya da kendi usu dışında herhangi bir güce"[193] başvuramayacağını kanıtladığını düşünen Arendt, "yeni bir dünya yeni bir politika anlayışı gereksediği ölçüde" Batı politika tarihinin *polis* ya da *res publica* gibi deneyimlerinin yinelenemeyeceğinin de farkındadır.[194] Ona göre, yeni bir dünya yeni bir politika anlayışını gereksemektedir, çünkü gelinen noktada politika anlamını yitirmiş, "siyaset siyasetsizleştirilmiştir". Arendt bu düşünceden hareketle, insanlık fikrini ve dünya kaygısını odağına alarak çoğulluğu, kendiliğindenliği ve temsili düşünmeyi vurgulayan bir politika anlayışı geliştirir. Bu anlayış kapsamında dünyayı daha iyi bir yer haline getirmekten sorumlu olduğumuzu söyleyen Arendt, bu sorumluluğumuzun olanağını ise eyleme yetimizde görür. Zira eylemek, inisiyatif almak, harekete geçirmek, başlamak demektir.

Her yeni doğumla benzersiz birinin dünyaya geldiğini söyleyen Arendt, tam da bu benzersizliğinden ve eyleyebilir olmasından ötürü yeni-gelen her insanın önceden olmayan, beklenmedik bir şeyi başlatabilme potansiyeline sahip olduğunu söyler. Şayet eylem insanın benzersizliğini, onun *kim* olduğunu ortaya koyan bir yeti ise o halde eyleyen her insan sonsuz ihtimaller arasından bir ihtimali gerçekleştirmektedir -ki, bu da her yeni-gelen insandan beklenmedik olanın beklenmesini haklı çıkarır. Arendt sahip

[193] Alıntılanan: Hannah Arendt, *Qu'est-ce Que La Philosophie Politique?*, çev. O. Seden, Paris: PUF, 1992, s. 61. Alıntılayan: Sylvie Courtine-Denamy, "Eyleme ve Düşünme: M. Heidegger ve H. Arendt'de Kaygı ve Dünya Kavramları*", Metafizik ve Politika: Martin Heidegger & Hannah Arendt*, s. 103.
[194] Ag.e., s. 145.

olduğu bu özellik sebebiyle eylemin, biyolojik yaşamın döngüselliğini sonlandırıp tarihsel akışın sür git akıntısını kesintiye uğrattığını, böylece otomatikleşmiş ve değiştirilemez görünen süreçler arasında bir "mucize" gibi boy verdiğini söyler. O halde diyebiliriz ki, Arendt ölümün gölgesini taşıyan bir dünyaya karşı doğumun mucizesini içeren bir dünyayı inşa etmenin olanağını "bir 'tanrı' beklemeye değil, yeni bir başlangıcı başlatabilecek yeni-gelenlerin ortaya çıkış 'mucize'sinin beklenmesine"[195] dayandırmıştır. Mucize doğa üstü olaylarda değil, doğum yoluyla dünyaya yeni-gelen her insanın eylemesiyle toplumda önceden olmayan, beklenmeyen bir şeyi başlatabilme potansiyelindedir.

"Ölmekten kaçamasalar bile insanların ölmek için değil, yeni bir şeye başlamak için doğduklarının sürekli bir hatırlatıcısı gibi davranan" eylem olmasaydı, "insanın ölüme doğru seyreden ömrünün beşerî olan her şeyi harabeye çevirmesi kaçınılmaz olurdu" diyen Arendt, böylece insanın eyleme yetisi ile varoluşun doğumluluk koşulu arasında da yakın bir ilişki kurar.[196] (Bu yaklaşımla Arendt, Dasein'ı" ölüme-doğru-varlık" olarak tanımlayan ve kamusal alana mesafe alan Heidegger'i eleştiriyor gibi değil midir?[197]) Aslında Arendt, insanlık durumunun emek, iş ve eylem etkinliklerinin her birinin, varoluşun doğumluluk ve ölümlülük koşullarıyla yakından ilişkili olduğunu ifade eder. Emek, türün bekasını sağlarken; iş de insan eseri dünyayı ve onun nesnelerini yaratarak ölümlü insan yaşamına belli bir kalıcılık sağlar. Eylem ise insanlar arasında bir iletişim ağının oluşması ve bu ağ ile kurulan siyasi yapılara bağlanarak ortak bir hafızanın veya tarihin oluşması için gerekli koşulları yaratır. Bu sebeple Arendt, tüm etkinlikler arasında mükemmelen politik bir etkinlik olan eylem ile onun yakinen bağlı olduğu doğumluluk koşulunun politik düşüncenin merkezinde yer alması gerektiğini düşünür:

---

[195] A. yer.

[196] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 355.

[197] Bu konuda farklı yaklaşımlar vardır. Örneğin Dana Villa, Arendt'in politika teorisinin Heidegger'in ontolojisini takip ettiğini söylerken, Jacques Taminiaux, Hans-Helmuth Gander ya da Jeffrey Anrew Barash gibi isimler ise Arendt'in politika teorisinin Heidegger'e verilen ironik bir cevap niteliğinde olduğunu düşünür. Bu noktada ben, Heidegger'in kimi noktalarda Arendt üzerindeki bariz etkisini kabul etmekle birlikte, Arendt'in bu etkiyi olduğu gibi almayıp kendi özgün teorisini inşa ettiği ve bu teorinin yer yer Heidegger'i eleştiren bir yerde durduğu kanaatindeyim. İlgili görüşler için bkz.: "Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of The Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996.", "Jeffrey Anrew Barash, "M. Heidegger, H. Arendt ve Anımsamanın Politikası", *Metafizik ve Politika.*", "Jasques Taminiaux, "Arendt'in Heidegger'in Politik Görüşüne Yönelik yapısökümü", *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt."*

"İnsani varoluşun iki temel özelliğini oluşturan inancı ve umudu kazandıracak olan, yalnızca bu yeteneğin eksiksiz gerçekleşmesi" olacaktır.[198]

> Şayet başlangıç/başlamak olarak eylem, doğum olgusuna karşılık geliyorsa ve bu da insani doğumluluk durumunun edimselleşmesi demekse; o zaman konuşmak da farklılık olgusuna tekabül eder ve insanın çoğulluk durumunun, yani eşitler arasında farklı ve emsalsiz yaşamanın edimselleşmesi demektir.[199]

Arendt her ikisi de kişinin benzersizliğini, yani *kim* olduğunu açığa vurma özelliğine sahip olan konuşma ve eylem arasında yakın bir ilişki kurar. Dahası, eylemin ancak failin onu bildirip tanımlayan sözleri aracılığıyla anlam kazandığını, dolayısıyla sözün eyleme eşlik ettiğini söyler. Fakat eylem ve konuşmanın kişinin kim oluğunu ifşa edebilmeleri için, beşerî çoğulluğa ihtiyaçları vardır. Böylesi bir çoğulluk da ancak insanların ne birbirlerine karşı ne de birbirlerinden yana oldukları, fakat birbirlerini dinleyip ikna ederek, birlikte hareket ettikleri bir kamusal alanın varlığında mümkün olur. "Kim"liğin konuşmak suretiyle ifşası da, eylemin yol açtığı yeni bir başlangıç da daima sonuçlarının dolaysızca hissedilebileceği"[200] bu türden bir alanda ve bu alan içinde örülen insani ilişkiler ağında gerçekleşir.

Bu ilişkiler ağı içerisinde yer alan her insan bir yandan söz ve eylemleriyle temasa geçtiği insanların yaşam öyküsünü etkileyerek dönüştürürken, bir yandan da bu insanların söz ve eylemlerine maruz kalarak kendi öyküsünün dönüşümüne tanık olur: "Birbirleriyle çatışan sonsuz sayıda irade ve niyetlerle [yüklü] bu önceden mevcut insani ilişkiler ağı yüzünden, eylem neredeyse hiçbir zaman hedefine varamaz; ama aynı zamanda yalnızca eylemin gerçek olduğu bu aracı-ortam sayesindedir ki (…) amaçlanmış olsun olmasın eylem hikâyeler 'üretir'".[201] Dolayısıyla, söz konusu ilişkiler ağı içerisinde kimse "kahraman"ı olduğu hikâyenin -hikâyedeki süreci başlatan kişi olsa bile- yazarı değildir. Arendt, "kahraman" ifadesini bilhassa kullanır. Çünkü bu ifadeyle o, kamusal alana dahil olan ve onun parlak ışıkları altında kendisini söz ve eylemleriyle ifşa eden kişinin cesaretine vurgu yapmak ister. Kendisini kamusal alana dâhil eden kişi, her edimin başka edimlere, her sürecin başka süreçlere neden olduğu, sınırsız ihtimallere gebe bir ortamda

[198] A.g.e., s. 356.
[199] A.g.e., s. 261.
[200] A.g.e., s. 270.
[201] A. yer.

hem etkileyen hem de etkilenen olarak yer almaya cesaret eder. Bu yüzden cesaret kavramı, maceraperestlikle bir tutulamayacak kadar ağırlığı olan bir kavramdır.

1.2. Eylemin Özgürlüğü ve Ona Esin Veren Dayanışma İlkesi

"En sınırlı koşullardaki en küçük eylem bile sınırsızlığın tohumunu taşır, zira bir edim, kimi zaman bir kelime, bütün koşulları değiştirmeye yeter"[202] diyen Arendt, insani yaşamın kırılganlığına da dikkat çekmek ister. Zira ona göre, eylemdeki bu sınırsızlığın *hubris'e* (yani had bilmemeye, aşırılığa) varan bir boyutu vardır ve bu özelliğiyle eylem, dünyanın sürekliliğine zarar verme tehlikesi taşır. Arendt, dünyanın sürekliliğini muhafaza etmek adına ortaya konan yasaların eylem karşısında yetersiz kalabileceğini belirtir. Çünkü eylem sadece sınırsız değildir, o aynı zamanda -failden ve onun niyetinden ayrı bir şekilde sonuçlanabilmesi anlamında- *öngörülemez*dir. Arendt'in düşünerek eylememize ilişkin yaptığı vurgu bu anlamda gereklidir; çünkü düşünme, hem öngörülemezlik niteliğiyle eylemlerimizin boyutunun *hubris*'e varması karşısında bir güvence sağlar hem de kalıplaşmış varsayımları sorgulamamızın önünü açarak yargı yetimiz için bir zemin hazırlar. Fakat bunun yanı sıra Arendt, eylemin sahip olduğu sınırsızlık, öngörülemezlik ve geri döndürülemezlik özellikleri karşısında, yasaların yanında, "bağışlama" ile "söz verme ve sözünde durma" yetilerine de ihtiyacımız olduğunu düşünür. Ona göre, "eylemin harekete geçirdiği sürecin geriye döndürülemezliğinin" çaresi bağışlama yetisi, öngörülemezliğinin çaresi ise "söz vermek ve sözü yerine getirmektir".[203]

Arendt bağışlama yetisini, bizleri gerçekleştirdiğimiz bir edimin kurbanı olmaktan kurtaran ve eylemlerimizden özgürleştiren, dolayısıyla yeni bir başlangıç yapmamıza olanak sağlayan bir yeti olarak tanımlar. Fakat elbette bu, her eylemin ve sözün bağışlanabilir olduğu anlamına gelmez. Arendt, modern çağda yaşayan insanların yakından bildiği üzere, bağışlanması ve cezalandırılması mümkün olmayan suçlar olduğunun da altını çizer. O, bağışlanamaz olanı cezalandırmaktaki bu acizliği kamusal

[202] A.g.e., 279.
[203] A.g.e., s. 342.

alanın "son derece anlamlı bir yapısal ögesi" olarak görür.[204] Söz verme yetisi ise beşerî ilişkiler ağının sonsuz ihtimalleri arasında bir yaprak gibi savrulmamızın önüne geçerek hem kimliğimizi korumamızı sağlayan hem de geleceğe belli bir güvenilirlik kazandıran yetimizdir. Bu iki yeti de ancak çoğulluk içerisinde anlamlı olabilir. Zira kişi kendi kendisini bağışlayamaz ve kendi kendine verdiği bir söz kişi için bağlayıcılık oluşturmaz. Buradan hareketle Arendt iktidar ile söz verme yetisi arasında da bir bağ kurar. Buna göre iktidarı, bir araya gelen insanların uyum halinde eylemeleriyle ortaya çıkan ve kamusal alana hayat veren bir örgütlenme olarak tanımlar ve "iktidardan farklı olarak" insanları bir arada tutan itkinin ise "karşılıklı verilen sözlerden ya da yapılan sözleşmelerden" ileri geldiğini söyler.[205] Dahası, söz verme yetisi, kişinin hem kendisi hem de başkaları üzerinde kuracağı tahakküm anlayışına karşı kullanabileceğimiz tek alternatiftir; egemenliğin olmadığı koşullarda boy veren bir özgürlüğün varoluş tecellisidir:

> Siyasi teşekküllerin o malum egemenlik ilkeleri daima, sadece şiddet araçları sayesinde, yani özünde siyaset dışı araçların yardımıyla sürdürülebilecek bir yanılsama olmuştur. İnsanın değil insanların bu yeryüzünde yaşadıkları gerçeğinin belirlediği insanlık durumunda, özgürlük ile egemenlik özdeş olmaktan o kadar uzaktır ki, birlikte var olmaları bile mümkün değildir. (…) Şayet insanlar özgür olmak istiyorlarsa, reddetmeleri gereken tam da egemenliktir.[206]

Arendt, liberalizmin politikayı yaşam sürecine dayalı istek ve ihtiyaçları karşılayan bir mekanizmaya indirgemesi sonucunda, politika ile özgürlük arasında derin bir uçurum açıldığını söyler. Bu türden siyasetsizleştirilmiş bir siyaset anlayışı her şeye egemen olduğu zaman, özgürlük de ortadan kalkmakta ve 'özgürlüğün politikanın bittiği yerde başladığı' inancı yaygınlaşmaktadır. Oysa Arendt'e göre, politikanın amacı ihtiyaçlarımızı karşılamak değil, özgürlüktür; hatta politika ve özgürlük bir madalyonun iki yüzü gibidir. Onun özgürlükle kastettiği ne düşünce, ne irade ne de seçme özgürlüğüdür. Üstelik özgürlük, kimi kişi veya kişilerin sözlerinin özgür insanlar üzerinde üstünlük kurması anlamına gelen egemenliğin sağlanmasıyla ya da birilerinin özgürlüğü pahasına başka birilerinin özgürlüğünün kısıtlanmasıyla elde edilebilen bir şey de değildir. Arendt'e göre özgürlük, geleceğe yönelik bir istemeye doğru (burada Arendt'in birinci bölümde yer verdiğimiz irade ile ilgili görüşlerini hatırlamakta fayda

[204] A.g.e., s. 348.
[205] A.g.e., s. 353.
[206] Hannah Arendt, Geçmişle Gelecek Arasında, s. 231.

var) başlangıçta bulunabilme, gelecekte beklenmeyen, yeni bir şeyi başlatabilme özgürlüğüdür. Bu açıdan, "politikanın varlık nedeni özgürlük, deneyim alanı ise eylemdir."[207]

Arendt, Montesquieu'yü referans alarak, eylemin özgürlüğünün ona esin veren ilkelerde karşılık bulduğunu söyler ve bu ilkeleri şan, şeref, eşitlik sevgisi, mükemmellik ve aynı zamanda korku veya nefret olarak sıralar. Eyleme içkin olan bu ilkeler yalnızca eylemin gerçekleştiği sırada duyulur olurlar ve tükenmeyip tekrarlanabilirler. Bu da demektir ki ilkeler hem eyleme esin vermekte hem de onun devamını sağlamaktadırlar. Fakat aynı zamanda bu ilkeler, eylemin keyfiliğine ve tehlikelerine de bir sınırlama getirirler. Çünkü güdüden farklı olarak, onlar evrensel bir geçerliliğe sahiptirler. Bu anlamda Arendt, Latince kökeni (*solidum*) kolektif sorumluluk anlamına gelen dayanışmayı (*solidarity*) da eyleme esin veren bir ilke olarak tanımlar.[208] Dayanışma, birbirlerini tanımasalar ve hatta belki kimileriyle hasım olsalar dahi, paylaştıkları ortak dünya için sorumluluk alarak bir araya gelen insanların "mevcut farklılıkları belirli biçimlerde dile getirip çözme konusunda ki anlayış birliği"[209]dir.

Söz konusu "anlayış birliği", dayanışan insanların her konuda özdeşlik kurarak mutlak bir uyum içerisinde oldukları anlamına gelmez. Aksine dayanışma halinde olan insanlar, kamusal alanın meseleleri üzerine yargıda bulunmak, tartışmak ve birbirlerini ikna etmek suretiyle bir araya geldiklerinde bu dünyayı ona farklı açılardan bakan başkalarıyla paylaştıklarını idrak ederler. Böylece dayanışma ağı içerisinde yürütülen konuşmalar, eylemeler ve tartışmalar ortak dünyayı meydana getirmeye ve onu koruyup iyileştirmeye hizmet eden bir yerde dururlar. Böylesi bir dayanışma ağının gelişebilmesinin koşulu ise saygıdır: "Aristotelesçi *philia politike*'den farklı olarak saygı, yakınlığın ve samimiyetin söz konusu olmadığı bir tür dostluktur; dünyasal bir mekânın aramıza koyduğu bir mesafeden gösterilen hürmettir ve bu hürmet, hayranlık besleyebileceğimiz hasletlerden, takdir edebileceğimiz başarılardan bağımsızdır."[210]

[207] A.g.e., s. 146.
[208] Devrim Sezer, "Dünyaya İhtimam Göstermek: Arendt, Gadamer, Dayanışma Meselesi", *Cogito*, sayı: 89, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, s. 226.
[209] Fatmagül Berktay, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 175.
[210] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 350.

Arendt'e göre, dayanışan insanlar arasındaki dostluk, dostların, ortak dünya ve onun meselelerine ilişkin kanaatlerini konuşup tartıştıkları bir süreç içerisinde gelişir. Bu sebeple de mahremiyet ve samimiyet içeren kardeşlik ya da yakın arkadaşlık ilişkilerinden farklı olarak, dostluk ölçülü ve mesafelidir. Arendt'in, politik dostluğu sevgi gibi mesafeyi ortadan kaldıran ve tutku içeren bir duyguyla ilişkilendirmemesinin sebebi de budur. Sevgide seven ve sevilen kişiden başka üçüncü bir kişiye yer yoktur. Sevgide, sevilen kişi, dünyadaki konumu dışarıda bırakılarak, olduğu gibi sevilir. Bu iki kişinin arasına girebilecek tek şey çocuktur. Dolayısıyla sevgi, içerdiği tutkuyla "bizleri birbirimize bağlayan ve ayıran ara-dalığı" yok ettiği için apolitik ve anti-politik bir duygudur: "kendi sınırlı alanında sevgi olan, daha geniş beşerî meseleler alanında saygı olarak tecelli eder."[211] Saygı sayesindedir ki bizler, bu dünyayı ortak olarak paylaştığımız başkalarının bizden farklı, hatta belki bize son derece aykırı gelen bakış açılarına sahip olabileceklerini kabul eder ve onların bakış açılarını da hesaba katacak şekilde düşünür, yargıda bulunur, eyleriz. Berktay'ın da ifade ettiği gibi,

> Söz vermenin ve tutmanın, bağışlamanın ve bağışlanmanın mümkün olduğu bir ortam yaratılmasına olanak sağlayan dayanışma, başkalarının farklılıklarının yok sayılması değil, onların farklılıkları içinde kabul edilmesini gerektirir; yani çoğulluğa bağlıdır. (…) Bu kabulün kendisi, insanların birbirlerine yapabilecekleri şeyleri –kötülükleri?– sınırlandırır. [212]

1.3. Dünya Aşkı'nın (*Amor Mundi*) ve Sorumluluğun Birleştirici Gücü: Düşünerek Eyleme

Beşerî çoğulluğun olumsallığını ve kırılganlığını kabul eden Arendt, böylece hem eylemin dünyadan yabancılaşmaya meydan okuma vaadini hem de onun içinde taşıdığı *hubris* riskini onaylamış olur. Arendt'in bu onayla birlikte, eylemin risklerine karşı gösterdiği duyarlılık ve sınırlarına gösterdiği özen, aslında söz konusu kırılganlığa karşı dünyayı koruma kaygısının bir sonucudur. Zira dünyayı "olanca kırılganlığı içinde, politik sorumluluğun nesnesi"[213] olarak gören Arendt, ancak bu dünyayı korumaya özen gösterdiğimiz takdirde "insanlığımızı ve onurumuzu muhafaza etmeye yönelik eylemde"

[211] A. yer.
[212] Fatmagül Berktay, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 176.
[213] A.g.e., s. 165.

bulunabileceğimizi "ve bu eylemlerin öyküsünü anlatacak dostlar sayesinde 'unutuluş deliği'ne düşmekten" kurtulabileceğimizi düşünür.[214] Dünyaya ihtimam gösterme ve onu koruma sorumluluğunu üstlenmemizin ardındaki itici güç ise dünyaya duyduğumuz minnetin bir ifadesi olan *amor mundi*, yani dünya aşkıdır.

Arendt'in sevgi hakkında daha evvel söyledikleri düşünüldüğünde, bu ifade ilk etapta çelişki arz ediyormuş gibi görünür. Fakat *amor mundi* ile Arendt; Tanrı'dan kaynaklanmayan (yaratılanı severim yaratandan ötürü), iki kişilik olmayan, bireysellik içermeyen, "kalbin karanlığından ve çıkmazlarından kurtulmuş, kamusal alana uygun bir çeşit duygudan söz eder."[215] Dolayısıyla dünyaya duyulan sevgiyi, dostluğa dayalı saygıyı ve minneti içeren bu genişletilmiş duygu, insanların kendilerini evlerinde hissetmesini sağlayacak olan politik alanın oluşması için de bir ön koşul olarak belirlenir. Arendt, dünyaya duyduğumuz aşk ve dostlarımıza duyduğumuz saygı sayesinde çöle dönmüş bir dünyaya dayanma gücünü bulabileceğimizi, yeni bir dünya kurmak üzere düşünüp eyleme geçebileceğimizi söyler.[216]

Zira, dünyanın modern koşullar altında kalıcılığını ve güvenilirliğini büyük oranda yitirmiş olması, bizim de gelecek nesiller için yaşanabilir bir dünya kurmak ve bu dünyayı korumak adına ihtiyacımız olan düşünme, anlama ve eyleme gibi yetilerimizi yitirdiğimiz anlamına gelmemektedir. Hatta bu dünya içinde ve bu dünya için düşünmeye, dayanışmaya ve eylemeye devam eden insanların varlığı düşünülenden çok daha yaygındır. Bu yüzden Arendt, totaliter sistemleri, özellikle de Sovyetler Birliği'ndeki gelişmeleri incelerken halk devrimlerini ve bu devrimlerin "yeni bir hükümet biçimini, halk konseyleri sistemini öne sürmüş olduklarını kolayca"[217] es geçen tarihçileri eleştirir. Tarihçilerin bu tutumuna karşılık o, yüzünü insanların dünya için sorumluluk aldıkları bu kısa süren ama yeni ve belenmedik başlangıçlar adına vaatkâr olan deneyimlere çevirir.

---

[214] A.g.e., s. 169.
[215] Bergen Coşkun, *Hannah Arendt'te Dünya Kavramı ve Amor Mundi*, (Yüksek Lisan Tezi), İstanbul: T.C Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 129.
[216] Böylece Arendt'in varoluşçularla arasındaki fark da netleşmiş oluyor. Arendt gibi varoluşçular da insanı eylemde bulunan özgür ve sorumlu bir varlık olarak ele alırlar. Fakat onların özgürlüğü ele alış biçimi bireyseldir. Üstelik içine fırlatılmış olduğumuz ve kendisine yabancı olduğumuz bu dünyanın saçmalığı karşısında eylemeyi de anlamsız bir şey olarak görürler. Oysa dünya ile yeryüzü arasında ayrım yapan Arendt'e göre, yeryüzü saçma olsa bile insanların bir araya gelerek kurdukları dünya içinde eylemek saçma değildir; anlam tam da dünya içinde ve insanların söz ve eylemleri arasında oluşan bir şeydir.
[217] Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 314.

2. DAHA İYİ BİR DÜNYA MÜMKÜN: YERYÜZÜ AŞKIN YÜZÜ OLUNCAYA DEK

Bin kez budadılar körpe dallarımızı
Bin kez kırdılar
Yine çiçekteyiz işte yine meyvedeyiz
Bin kez korkuya boğdular zamanı
Bin kez ölümlediler
Yine doğumdayız işte yine sevinçteyiz
Bitmedi daha sürüyor o kavga
Ve sürecek
Yeryüzü aşkın yüzü oluncaya dek[218]

2.1. Yitik Bir Hazinenin Peşinde: Devrimler ve Konsey Sistemleri

Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nı yazmasından bir süre sonra Macar Devrimi gerçekleşir. Arendt tarihin on iki günde parlayıp sönen bu etkileyici anına tanıklık etme ayrıcalığıyla bir yazı kaleme alır ve yazıyı kitabın ikinci baskısına "sonsöz" notu olarak düşer. Onun, 20. yüzyılın felaketlerinin kaynağına ilişkin araştırmasını böyle bir yazıyla sonlandırması elbette boşa değildir. Bu sonsöz aslında Arendt'in, tarihin salt totalitarizm gibi insanı dehşete düşüren kötülüklerden ibaret olmadığını ima etme şeklidir; tarihte -belki daha seyrek ve kısa süreli olsa da- insanların çoğulluklarına, bir aradalıklarına ve özgürlük arzularına karşılık gelen devrim ve dayanışma örnekleri de vardır. Arendt bu örnekleri birer istisna olarak görüp bir kenara atamayacağımızı düşünür. Aksine, nasıl ki totalitarizm gibi emsalsiz bir deneyim insanların yapabilecekleri kötülüklerin boyutlarını gösteriyorsa, devrimlerin "istisnai" tarihi de daha iyi bir dünyaya duyduğumuz özlemi ve bu özleme kavuşmak için sahip olduğumuz imkânları göstermektedir. Bu yüzden devrimler tarihi miras alınmalı, hatırlanmalı ve özenle incelenmelidir: Salt daha iyi bir dünya kurmanın yollarını yeniden düşünmek için değil, aynı zamanda bu dava uğruna mücadele eden insanlara "insanlık onurları"nı teslim edebilmek için de…

Arendt, devrimler tarihini kendimize miras almamızın önemini daha iyi kavrayabilmemiz adına, Fransız şair René Char'ın "Bu mirası bize vasiyet eden olmadı" sözünden alıntı yapar ve aslında bu sözün, dört yıl boyunca Nazilerin Fransa'yı işgaline

[218] Adnan Yücel, *Yeryüzü Aşkın Yüzü Oluncaya Dek*, 7. b., Ankara: Yurt Kitap-Yayın, 2014, s. 8.

karşı verilen mücadelenin Fransız edebiyat camiası için taşıdığı anlamı özetlediğini ifade eder. Zira bu kişiler, Nazilerin işgaliyle birlikte ülkelerinin siyaset alanında düştüğü vaziyet karşısında kendilerini bir anda politikanın içinde buluvermişler ve "ülke meseleleriyle ilgili her işin söze ve eyleme döküldüğü bir kamusal alan oluşturmak durumunda" kalmışlardır.[219] Fakat Arendt'e göre bu durum uzun sürmemiş, Rene Char'ın henüz savaş bitmemişken öngördüğü şey gerçek olmuştur: "Eğer yaşarsam, bu özlü yılların rayihasını yitireceğimi, hazinemi sessizce (içime atmak değil) reddetmek zorunda kalacağımı biliyorum."[220]

Peki, neydi şairin bahsettiği ve Arendt'in onayladığı bu yitik hazine? Arendt'in deyişiyle, özgürlüğün tezahürüydü. Nitekim direnişe katılan insanlar ilk kez bu vesileyle, toplumun kendilerine atfettiği maskelerden sıyrılmışlar, yaşamın samimiyetsiz ve yalın tatminsizlikleri içinde kendilerini aramaya bir son vererek inisiyatif almışlar ve böylece "aralarında özgürlüğün boy verebileceği bir kamusal alan yaratmaya başlamış"lardır.[221] Ne var ki savaştan bir süre sonra, özgürlüğü kuran eylemin gerçekliği unutulmuş, onu kendisine miras alan, üzerine düşünüp sorgulayan insanlar olmayınca geriye anlatacak bir hikâye de kalmamıştır. Dahası, hazinelerini yitirenler salt Fransalı direnişçiler değildir; devrim hazinesinin unutuluş hücrelerinde kaybedilmesine ilişkin trajedi 18. yüzyıla dek uzanmaktadır. Rene Char'ın "bu mirası bize vasiyet eden olmadı" sözünü söylemesi bu sebepledir. "Eylemin sadece yaşayanlar nazarında bir anlamı ve ölüler için bir değeri vardır; eylemi tamamına erdirecek olanlar ancak onu miras alıp sorun edecek insanlardır", diyen Arendt, böylece, anlatılmayan ve es geçilen bu hazineyi kendisine miras almaya ve onu düşüncesiyle sarmalamaya yönelir.

Onun bu süreçte en çok beslendiği kişi ise "kendiliğinden devrim" düşüncesiyle Rosa Luxemburg olur. "Kendiliğinden devrim" ifadesi herhangi bir ideolojinin, önceden belirlenmiş bir programın, bir partinin ya da önderin yönlendirmesi olmaksızın her kesimden insanın "insanlık onuru" gibi ortak bir ülkü etrafında bir araya gelmesiyle beklenmedik bir biçimde ortaya çıkan ayaklanmaları anlatır. Arendt'e göre, Macar Devrimi tam da bu türden bir ayaklanma olup, Rosa Luxemburg'un kendiliğinden devrim

[219] Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 21, 22.
[220] A.g.e., s. 22.
[221] A.g.e., s. 23.

dediği şeye karşılık gelir. Zira Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'na düştüğü sonsözde şu satırlara yer verir:

> Rosa Luxemburg'un "kendiliğinden devrimi" gibi bir şey -neredeyse hiç başka bir şey için değil, sadece özgürlük uğruna mücadele eden baskı altındaki bir halkın; kendisinden önce gerçekleşen askeri bozgunun moral bozucu kargaşası olmaksızın, darbe tekniklerine başvurmaksızın, örgütçülerin ve komplocuların sıkı sıkıya kaynaştığı bir aygıt oluşturmaksızın, yani herkesin muhafazakârlar ile liberallerin, radikaller ile devrimcilerin soylu düş olarak ıskartaya çıkarmış olduğu şey olarak bu ani ayaklanması- herhangi bir anda olduysa, bizim de ona tanıklık etme ayrıcalığımız oldu.

Macar Devrimi'nin gerçekleşmesinden önceki yıllarda, iktidarda "kendisini Stalin'in en iyi Macar öğrencisi"[222] olarak tanımlayan Rakosi vardır. Fakat Rakosi'nin birtakım suçlamalar sonucu iktidardan alınması ve yerine gelen Nagy'nin -çalışma kamplarının kaldırılmasını da içeren- birtakım reformlar öne sürmesiyle halk bir miktar rahatlamış olur. Ne var ki bu rahatlama çok sürmez. Nagy görevden alınır ve Rakosi yeniden hâkimiyet kazanır. Macar Devrimi tam da bu dönemde, 22 Ekim 1956 yılında Macar öğrenci birliklerinin komünist partinin yönetici kadrosunun seçimle yenilenmesi, Sovyet ordularının Macaristan'ı terk etmeleri ve Stalin heykelinin yıkılması gibi taleplerden oluşan "16 Nokta" adında bir belge yayımlamalarının ardından gerçekleşir.[223]

Öğrenciler taleplerine dikkat çekmek ve Polonya'da totaliter yönetimi protesto eden direnişçilerle dayanışmak amacıyla 23 Ekim 1956'da bir yürüyüş düzenlerler. Yürüyüş, bir grup öğrencinin Stalin'in heykelini devirme talebini fiili olarak gerçekleştirmesinin ardından bir dalga gibi yayılarak kısa sürede binlerce kişiye ulaşır. Ertesi gün geniş bir kalabalığın eşlik ettiği öğrenciler, taleplerinin yayımlanmasını sağlamak amacıyla Radyo Binasına giderler. Fakat binayı koruyan polislerin halka ateş açmasıyla tepkiselleşen halk polislere saldırır. Yaşananlardan haberdar olan işçilerin ve aslında rejimi korumak için görevlendirilen ordunun da ayaklanmaya katılmasıyla birlikte devrim baş gösterir. Böylece, komünist aydınlar ile öğrencilerin "ne kendileri ne de

[222] Ateş Uslu, "50. Yıl Dönümünde 1956 Macar Devrimi", s. 134. http://www.devrimcimarksizm.net/sites/default/files/ates-uslu-ellinci-yildonumunde-1956-macar-devrimi.pdf

[223] A.g.e., s. 139.

yoldaşlarının sefaleti için değil, özgürlük ve hakikat için"[224] başlattıkları eylem, silahlı bir ayaklanma halini alır.

Fakat kendiliğinden gelişen bu eylem, silahlandıktan sonra bile suça ve kargaşaya mahal vermez. "Sanki ideoloji, halkın, aydınların, işçilerin, komünist olanlarla olmayanların kendilerini özgürlük için sokakta buldukları anda basitçe dünyadan ve zihinlerden gitmiş" gibidir.[225] Bu "şaşırtıcı" durum, partisiz ve öndersiz bırakıldıkları takdirde insanların tam bir kaosa sürükleneceği yönündeki yaygın kabulü alaşağı eden etkili bir deneyime dönüşür. "Sorun artık eylem, konuşma ve düşünce için ne kadar çok özgürlüğe izin verileceği" değildir; "zaten kazanılmış bir şey olan özgürlüğün nasıl kurumsallaştırılacağı"dır.[226] Böylece, ayaklanmanın başlamasından çok kısa bir süre sonra Devrimci ve İşçi konseyleri kurulur. Devrimci konsey, siyasal düzeni terörden bağımsız bir sosyalist temel üzerinde yeniden kurma görevini üstlenirken, İşçi Konseyleri de ekonomiyi yeniden düzenleme görevini üstlenirler. Arendt, bu iki konseyin birbirinden ayrı tutulmasının daha doğru olduğunu düşünür "çünkü ilki esas olarak siyasal zorbalığa cevapken, ötekisi Macar Devrimi vakasında işçileri temsil etmeyen ve işçiler üzerinde partinin denetiminin ürünü olan sendikalara karşı bir tepki" olmaktadır.[227] Üstelik Macar konseyleri salt Devrimci ve İşçi konseyleriyle sınırlı değildir; mahalle konseyleri, yazar ve sanatçılar konseyi, üniversitelerde öğrenci konseyleri gibi insanların bir arada yaşamalarından ve ortak meseleler üzerine müzakere edip karar almalarından doğan konseyler de vardır.

İlk kez 1848 Avrupa devrimlerinde ortaya çıkan, sonra sırasıyla 1871 Paris Komünü'nde, 1905 Rus Devrimi'nde, 1917 Ekim Devrimi'nde ve 1919 Kasım Devrimi'nde parlayıp sönen konsey sistemi, parti sistemi kadar eskidir. Arendt, bu iki sistemin benimsediği ilkelerin birbirleriyle bir tür karşıtlık içinde olduğunu söyler. Zira konseylerde görev alan kişiler bir parti ya da program nezdinde değil; şahsi kanaatleri, dürüstlükleri ve sağladıkları güven kapsamında kendi akranları tarafından seçilirler. Konseyler politik yaşamın içinde yer almak isteyen her kesimden insanın katılımına açıktırlar. Fakat sahip oldukları gücü kişisel çıkarları için kötüye kullanan ve onu şiddete

[224] Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/3: Totalitarizm*, s. 341.
[225] A.g.e., s. 346.
[226] A.g.e., s. 345.
[227] A.g.e., s. 349.

dönüştüren kişileri konseylere ve hatta politikaya girmeye uygun görmezler. Kendisine özgü yapısıyla konsey sistemi, halkın oy kullanarak destek verebildiği fakat eylemin yönetimin ayrıcalığı olarak kaldığı bir parti sisteminin -diğer bir deyişle demokrasinin- ve bürokrasinin karşısında yer alır.[228]

"Yeryüzünde insanın değil insanların yaşadığı" fikrine, dünya aşkına, temsili düşünmenin eşlik ettiği söze ve eyleme dayalı bir politika anlayışı geliştiren Arendt, konsey sistemi ile aradığı ideal politika biçimini bulmuş gibidir. Zira ona göre konseyler, "sözlerin ille de bir ideolojinin katı mantığına ya da parti disiplininin kısıtlarına uymak zorunda olmadığı ve dayanışma ile iktidarın cisimleştiği eylem uzamları"dır.[229] Bu bakımdan da totalitarizme karşı kullanılabilecek biricik alternatif olup, devrimlerin başlangıç evrelerinde ortaya çıkan fakat sonrasında tahrip edilen, Arendt'in "devrimin kayıp hazinesi" dediği şeylerdir: "Diktatörlüğe karşı demokrasinin, tiranlığa karşı özgürlüğün gerçek yükselişinin açık işareti, partilerin restorasyonu değil, konseylerin ayağa kalkışı"dır.[230]

Arendt'in Macar Devrimi üzerine yapmış olduğu gözlem ve tespitler, hem konsey sisteminin ilkelerini ve işlevini ana hatlarıyla görebilmemizi sağlamakta hem de onun devrime ilişkin görüşleri için bir zemin oluşturmaktadır. Arendt devrim görüşünü başlangıç sorunuyla birlikte ele alır ve devrimi yeni bir şeyler başlatabilme yetisine sahip olan insanın modern dünyadaki özgürlük deneyimi olarak tanımlar. Ona göre devrim, -ister doğal bir zorunluluk biçiminde olsun, ister dayatma biçiminde- zorunluluktan ve baskıdan özgürleşme anlamına gelen ayaklanmayla sınırlı kalmayan, aynı zamanda özgürlüğün kalıcılık sağlayabileceği bir yer kuran eylemi de içeren bir deneyimdir. O halde devrimcilerin "edinmekle yükümlü oldukları deneyim, yeryüzünde yeni bir şeyin doğumuna her zaman eşlik etmiş olan sevince dair ve insanın başlatma becerisine ilişkin şen bir farkındalıktır."[231]

Arendt, inşa edilen yeni düzende özgürlüğün barınabilmesi için şiddetin ve egemenliğin politik alandan dışlanması gerektiğini söyler. Bu anlamda o, yeni bir düzenin

[228] Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, s. 365.
[229] Fatmagül Berktay, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 235.
[230] Hannah Arendt, *Devrim Üzerine*, s. 353.
[231] A.g.e., s. 300.

inşası sürecinde şiddete başvurulabileceğini kabul etse de, inşa etme eyleminden sonra da şiddeti devam ettiren veya onu hakim kılan bir devrimin politik alanın dışına çıkmış olacağını belirtir. Benimsediği politika anlayışı çoğulluğa ve yaratıcı eyleme dayanan Arendt, egemenliğin de politik alandan dışlanması gerektiğini söyler; çünkü özgürlük, hükmetmenin olmadığı ve herkesin yasalar önünde eşit olduğu (*izonomi*) bir politik örgütlenme biçimine tekabül eder. Onun düşüncesi bu noktadan itibaren bir miktar "keskinleşir", çünkü o halk egemenliği ve egemenlik kavramları arasında bir ayrım yapmaz. Dinçer Demirkent'in de ifade ettiği gibi:

> Halk iradesini yasanın üzerinde konumlandıran halk egemenliği kavramı ona göre istikrarlı kurumların yaratılması önünde her zaman engel olacak bir sürekli devrim karmaşasına sebep olur. Bu bakımdan Arendt'in düşüncesinin keskinleştiği yer demokrasi karşıtlığıdır. Arendt, (…) halk egemenliğini kurucu iktidardan ayırır (…) Otoriteyi kurucu ataların eyleminin deneyimi, iktidarı halkın birlikte eylemiyle tanımlayan Roma'da kurucu eylemi yeniden keşfeder. Bunun modern devrimler bakımından tek başarılı örneği olarak da Amerikan Devrimini gösterir.[232]

Arendt devrimci bir kuruluşun aslında kurucu eylemin yazılı ürünü olan bir Anayasa yapmaya karşılık geldiğini söyler ve cumhuriyetçi bir yaklaşımı benimser. Ona göre Amerikan Devrimi, yeni bir düzen kurmaya odaklanan, başlangıcı şiddete değil, söze ve iknaya dayalı olan bir devrimdir. Diğer bir deyişle, bu devrim yeni bir düzen inşa etme amacıyla bir araya gelen kurucu babaların karşılıklı müzakere ve uzlaşma ile bilinçli olarak, Anayasallık ve cumhuriyetçilik çerçevesinde gerçekleştirdikleri bir devrimdir. Arendt'in Amerikan Devrimi'nde gördüğü başarı, iktidar ile otorite arasında yaptığı ayrım ve benimsediği federal ilkeyle egemenlik mefhumunu dışlamasıdır. İktidar ile otorite arasındaki ayrımının kökleri Antik Roma'da senato ile halk arasında yapılan iş bölümüne dek uzanır ve "iktidarın ancak iktidar ile bölünebileceği" anlayışıyla kabul edilen federal ilke, aslında konsey sistemine dayanır.

Arendt'in devrimler tarihi üzerine geliştirdiği görüşler ve bu görüşleri ortaya koyma biçimi, kimi tarihçiler tarafından olguları çarpıttığı ve bu olgular üzerinden anlattığı "hikâyede" politik bir önerme ortaya koyduğu gerekçesiyle eleştirilir. Eleştirilerin belli oranda haklı olduğu yadsınamaz. Zira Amerikan Devrimi'ni başarılı bir devrim addederken görmezden geldiği veya seçtiği kimi unsurlar yok değildir:

[232] Dinçer Demirkent, "Anayasal Kuruluş Konusunda Kapanmayacak Tartışma: Hannah Arendt ve Carl Schmitt'te Kurucu İktidar Sorunu", *Mülkiye Dergisi*, 39(3), s. 89.

"Amerikan Devrimi'ni köleliği mesele etmeden ele alışı", "mutluluğu özel alandan transfer edilen bir kavram ve arayış" olarak gördüğü halde mutluluğun Amerikalı kurucular için de baskın bir yerde duruşuyla ilgilenmemesi gibi.[233] Fakat yine de onun görüşlerinden öğrenilecek, üzerine düşünülecek çok şey vardır; onun, devrimin her zaman şiddetle gerçekleşmek durumunda olmadığı, salt yeniyi istemenin değil aynı zamanda onu kurmanın ve korumanın da önemli olduğu yönündeki görüşleri bu açıdan değerlendirilebilecek niteliktedir. En nihayetinde Arendt, "ne 'Kapitalizm'in' ne de 'Komünizm'in' tarafını tutarak, her devrimle birlikte kendiliğinden kurulan, ancak kısa sürede partiler ve bürokrasiler tarafından etkisiz hale getirilen" konsey sistemine değer atfeder ve şu soru üzerine düşünmemizi ister: Politik sorumluluk bilincini taşıyan ve politika içerisinde yer edinmek isteyen her kesimden insanı bir araya getiren konsey sistemi, "tarihte ortaya çıkmış ve her daim yeniden beliren yegâne alternatif değil mi?"[234]

Düşünme ve eyleme yetilerine haiz olan insanların en umutsuz zamanlarda dahi beklenmedik olanı başlatabilme gücü, Arendt'in daha iyi bir dünyanın mümkün olduğu fikrinde ısrar etmesine sebep oluyordu. İçinde yaşadığı çağ ve bu çağın konsey sistemini ortaya çıkaran yakın dönem deneyimleri ise yeni ve daha iyi bir dünyanın kurulması için konsey sisteminden faydalanılabileceği fikrini doğuruyordu. Onun bu görüşlerini doğuran tarihsel zamanın üzerinden yarım yüzyıldan fazla bir süre geçmişken ve daha iyi bir dünyanın mümkünlüğü problemi yakıcı bir şekilde zihinlerimizi meşgul etmeye devam ediyorken, konsey sisteminin hâlâ bir alternatif niteliği taşıyıp taşımadığı sorusunu sormamız gerekmektedir: Bizler bu "yegâne" alternatifin ve insanlar arasındaki dayanışmanın günümüz dünyasında hangi deneyimlerle canlı tutulduğunu söyleyebilir ve bu deneyimlerden neler öğrenebiliriz?

2.2. Günümüz Dünyasına Umudu Nakışlayan Dayanışma Örnekleri

Bireyin politikanın karar alma süreçlerindeki etkisini giderek yitirdiği ve katılımın salt seçim sandıklarında oy kullanmaktan ibaret bir hal aldığı liberal demokrasilerin sahte politikaları karşısında politik alandan ve bu alandaki sorumluluklarımızdan giderek

[233] Duygu Türk, "Arendt, Devrim, Egemenlik: 'Başlangıçta Söz Vardı'." *Mülkiye Dergisi*, 42(2), s. 194.
[234] Julia Kristeva, *Kadın Dehası: Hannah Arendt*, s. 218.

uzaklaştığımız bir sürecin bunalımı içindeyiz. Söz konusu bunalımın yakıcılığı her geçen gün daha fazla hissedilirken, demokrasinin yetersizliğini eleştirip bu noktada alternatifler üretmeye çalışanlar da var olmaktadır. Söz konusu bulanıma karşı gösterilen belki de en etkili çaba, "demokrasilerin demokratikleştirilmesi"[235] olarak ifade edilen ve aslında Arendt'in bir alternatif olarak sunduğu konsey sistemine dayanan çabadır. Karar alma süreçlerinde daha fazla insanın söz sahibi olabilmesinin yollarını arayan bu demokratikleştirme çabası, ancak özerkliğin genişletilmesi ve merkezi yönetimin gücünün kırılmasıyla gerçekleşir. Bu bakımdan 1988 yılında gelişen Porto Alegre deneyimi, demokrasinin demokratikleştirilme sürecine verilebilecek bir örnektir.

Porto Alegre deneyiminde periyodik olarak mahalle, semt ve şehir bazında toplantılar düzenlenir ve bu toplantılarda yürütülen tartışmalar, seçilen temsilciler aracılığıyla Belediye Bütçe Konseyi'ne sunulur. Alt birimlerden alınan bilgiler "Mahalleler Birliği, Belediye Çalışanları Sendikası ve belediye yönetimi Planlama Komisyonu ve Toplumsal İlişkiler Koordinasyonunun"[236] temsilcileri aracılığıyla Katılımcı Bütçe Konseyi'ne sunulur ve bütçe harcamalarının belirlenmesinden halkın sorunlarının çözülmesine dek uzanan süreç böylece bir karara varır. Halk ile yönetim arasında sağlanan bu iş birliği, bir yandan bütçe komisyonlarıyla üretim ve tüketim süreçlerinin dışına çıkmak için bir olanak sağlarken bir yandan da halkın sorunlarına doğrudan çözüm üretilmesine imkân vermektedir. Dahası, her biri dünyadaki konumları itibariye farklı bakış açılarına ve deneyimlere sahip olan insanların bu farklılıkları içerisinden söz sahibi olmasını sağlamaktadır.

Yine bu deneyime benzeyen ve konsey sistemini içeren bir örnek de Paris'ten verilebilir. Kent sakinlerinin, karar alma sürecine katılamadıklarını düşünmelerinden ötürü huzursuz oldukları 2001 yılında, Paris Belediyesi'nde soldan bir aday iktidara gelir. Var olan huzursuzluğun farkında olan belediye, bir değişim yapma kararı alır. Böylece "vatandaşları bilgilendirmek ve bakış açılarının karar vermede dikkate alınmasını sağlamak misyonuna sahip bağımsız, idari bir makam olan Vatandaş Komitesi" kurulur. Bu komite ile kentin yönetim süreci için yeni bir adım atılmış olur, fakat bilgi vermenin

[235] Yavuz Yıldırım, "Porto Alegre-Fatsa: Yerel Düzeyde Demokrasiyi Demokratikleştirmek Çabaları Üzerine Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63-1, s. 277.
[236] A.g.e., s. 283.

yeterli olmadığı bir süre sonra anlaşılacaktır. Böylece 2014 yılında yeni bir adım daha atılır ve belediye bütçesinde yaratılan finansmanla kent adına gerçekleştirilebilecek çok sayıda proje vatandaşların kararına sunulur. Binlerce vatandaşın katıldığı oylama online olarak da yürütülür ve bundan sonra kent adına ayrılan bütçenin kullanımına ilişkin kararlara kent sakinleri de katılmaya başlar. Halk işçi mahallelerine bütçe ayrılması, okulların inşa edilmesi ve daha fazlası için alınan çok sayıda kararda etkin rol oynar.

2017 yılına gelindiğinde, vatandaşların katılımının bütçe meselesinin önüne geçtiği görülür, çünkü bir arada yaşayan insanların ortak meselelerinden doğan çok sayıda konsey kurulmuştur. Önceden de var olan Mahalle Konseyi, farklı konum ve görüşten insanların bir araya gelerek ekonomik, politik ve çevresel konularda tartıştıkları Gelecek Konseyi, düşük gelirli vatandaşlar için oluşturulan Vatandaş Konseyi, gece karşılaşılan güvenlik ve ulaşım gibi sorunların çözümü için Gece Konseyi ve son olarak Öğrenci Konseyi bu konseylerdendir.[237] Kent ile sınırlı kalsa da bu katılımcı ve demokratik sistem tam da bahsettiğimiz şekilde, demokrasinin sınırlarının aşılması ihtiyacıyla kurulmuş ve yıllar yılı sürdürülmeye devam etmiştir.

Fakat bu iki örneğin yanında Meksika'nın Chiapas eyaletinde yerleşik olarak bulunan Zapatistalar'ın (EZLN) deneyimi, Arendt'in politika ve konsey sistemine ilişkin görüşlerine çok daha yakınmış gibi görünüyor. Zapatistalar, sanki tarihin sonuna gelinmiş gibi, başka bir dünyanın/başka bir toplumun mümkün olmadığını ilan ederek kendilerini liberalizme teslim edenlerin öne çıktığı bir dönemde, başka türlüsünün mümkün olabileceğini gösterme cüreti gösterenlerdir. Onlar, "birçoğu kırsal bölgelerde doğan ve eğitimsiz, sağlıksız, aç bir şekilde Chiapas'ın turistik, bakımlı bölgelerinden çok da uzakta olmayan ormanlık bölgelerde" ölmeye itilmiş olan Meksika yerlileridir.[238] Zapatistalar, özgürlükten ve adaletten yoksun bir hayata karşı "Artık yeter!" (*Ya Basta!*) diyenlerdir.

Macar Devrimi'nin hemen öncesinde yayımlanan 16 Nokta'ya benzer bir şekilde, Zapatistalar da iş, sağlık, konut, eğitim, özgürlük ve adalet ile ilgili taleplerini 10 Nokta adı altında yayımlarlar ve bu talepler için 1 Ocak 1994'te silahlı bir ayaklanma başlatırlar.

[237] İsmail Güneş, "Porto Alegre, Paris ve Seul Katılımcı Bütçe Modelleri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 22, Sayı: 2, Haziran 2020, s. 547.
[238] Özgür Gökmen, "Tarih Zapatistalarla Sürüyor", *Birikim Dergisi*, Sayı: 75, Temmuz 1995.

Bu ayaklanma ile birçok belediyeyi işgal ederler ve bir süre sonra Meksika Hükümeti ile tatmin edici olmayan bir ateşkes imzalarlar. Zapatistalar her ne kadar silahlı olsalar da bu onlar için –Arendt'in de kabul edebileceği şekilde– sadece ayaklanma süreci ile sınırlı kalır. Nitekim "Zapatistaların ilk vurgusu yöneten-yönetilen, temsil edilen-temsilci gibi ayırımların ortadan kaldırılması ve siyasal söz söyleme ve katılım kanallarının her anlamda ve herkese açık olmasıdır."[239] Bu sebeple onlar, Chiapas'ta, bütün kararların kolektif bir şekilde alındığı, müzakereye ve iknaya dayalı olan "salyangozlar"ın (yani konseylerin) varlığında komün bir yaşam sürerler.

> Zapatistalar, inşa ettikleri Komünlere Caracol (Salyangoz) adını vermektedir. Caracol/Salyangozlar, Meksika yerli kültüründe "kalbe ve bilgiye açılan yolu, kalbin ve aklın dünyayı sırtlanmasını" temsil eden bu kavram aynı zamanda Meksika yerlilerinin "hayat" anlamında kullandıkları ilk kelime olma özelliğini de taşımaktadır. Salyangozun kabuğunun sarmallığı, helezonik yapısı ise Zapatistaların eylemlilik biçimine işaret etmektedir: Dönen, genişleyen ve yayılan fakat asla fasit daireler şekline bürünüp kendi içine hapsolmayan, dâhili ya da harici sınırları olmayan ve sürekli evirilen bir eylemlilik biçimine.[240]

Gerçekten de Zapatistalar'da belirli ve sabit bir yöneticilik konumu yoktur. Salyangozlara bağlı olarak işleyen sistemde "tavsiye kararı almaya ve taban düzeyinde çözülemeyen anlaşmazlıkların çözüme kavuşturulmasına yetkili" olan bir "İyi Yönetim Konseyi" bulunur.[241] Bu konseyde sorumluluk alacak kişiler oy yoluyla değil, uzlaşma yoluyla ve dönüşümlü olarak seçilirler. Böylece merkezileşmenin ve hiyerarşinin önüne geçen bir süreç işletilmiş olur. Herkesin kendisini temsil ettiği, kimsenin bir başkasının yerine söz söyleyemediği yatay bir örgütlenme biçimini benimseyerek "temsil"i yapıların karşısında yer alırlar ve hiçbir partinin destekçisi olmazlar. Devletten hiçbir şey istemezler; sahip oldukları kısıtlı imkân dâhilinde kendi mahsullerini kendileri üretirler ve ürettiklerinin bir kısmını satarak bu süreci devam ettirirler. Okul ve sağlık merkezi gibi temel hizmet kurumlarını da kendileri inşa ederler. Belki de Zapatistalar'la ilgili sözü, Zapatistalar'ın sözcüsü olan Subcomandante Marcos'a bırakmak yerinde olacaktır:

> Biz bir aynayız. Burada, görmek ve görülmek için, bizi görmeniz, kendinizi görmeniz ve ötekinin kendisini bizim görüntümüzde görmesi için biz buradayız. Buradayız ve biz bir aynayız. Gerçek değil, yalnızca bir yansıma. Işık değil,

[239] Soner Torlak, "Zapatistalar: Salyangozun Uzun Yürüyüşü", *Gazete Karınca*, 6 Mart 2017.
[240] A. yer.
[241] A. yer.

> yalnızca yansıyan ışık. Yol değil, yalnızca birkaç adım. Rehber değil, bizi sabaha çıkaracak sayısız yollardan biri.[242]

Arendt'in görüşlerine yakınlığıyla örnek olarak verilebilecek bütün bu deneyimler aslında onun politika görüşünün ve bu görüş kapsamında sunduğu alternatifin günümüz koşullarında hâlâ bir karşılığı olduğunu, fakat bundan da öte çaresiz olmadığımızı açık bir şekilde göstermektedir. Buradan çıkaracağımız sonuçta ise Jaspers'in şu sözlerine katılabilir ve daha iyi bir dünya için mücadele edenler olduğu müddetçe umut etme hakkımız olduğunu kabul edebiliriz: "Sabır ve daha çok sabır –umutsuzluğa yer yok. Eğer kişi elinden geleni yapıyorsa daha iyi günler mutlaka gelecektir."[243]

[242] A. yer.
[243] Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: Dünya Aşkıyla,* s. 354.

SONUÇ

İçinde bulunduğumuz çağ, Arendt'in yüzyılının yarattığı etkiyi üzerinde taşıyan, ırkçılığın yeniden yükseldiği, emperyalizmin hiç olmadığı kadar güç kazandığı ve üçüncü bir Dünya Savaşı'nın gerçekleşme ihtimaline dair o tedirgin bekleyişin yanı başımızda çıkan her savaşla birlikte yeniden gündeme geldiği bir çağ olmaktadır. Yirminci yüzyılın dünyasızlığı günümüz koşullarında öyle derinleşmiştir ki, insanların yanı başlarında patlayan bombalara ve katliamlara karşı herhangi bir sorumluluk hissetmeyerek ya kayıtsız kaldığı ya da "Ben ne yapabilirim ki" düşüncesinin yarattığı yanılgılı çaresizliğin ardına sığındığı bir gayri insani olaylar ve durumlar dizgisi söz konusu olmaktadır. İşte tam da bu yüzden, yaşadığı dönemle günümüz dünyasının benzerliğini de dikkate alarak, var olan sorunları anlama ve bu sorunlarla mücadele etmenin yollarını araştırmada Arendt'i okumak ve onun kuramı ile bize tuttuğu ışığı görmek önemlidir.

Zira Arendt, modern dünyada yaygınlaşan "ne yaparsak yapalım dünyanın düzenini değiştiremeyeceğimize" dair düşünceyi bir sapkınlık olarak görür ve onun giderek yayılmasının yarınlar için olabilecek en tehlikeli şey olduğunu ifade eder. Böylesi bir düşünce, insanı içinde yaşadığı Dünya'daki kötülükler, haksızlıklar ve acılar karşısında çaresiz olduğuna inandırır. Bu yanılgıyı benimseyen insanlarda, yaşadıkları Dünya'nın meselelerine karşı kayıtsız kalma veya bu meseleler altında boyun eğip ezilme durumları söz konusu olur -ki bu tam da totaliter hareketlerin amaçlarına uygun düşecek bir durumdur. Ne yazık ki Arendt'in öngördüğü bu tehlike günümüz dünyasında gücünü daha da artmış durumdadır. Sohbetlerimizde, yazılarımızda, yapıp etmelerimizde hiçbir şeyi değiştiremeyeceğimize dair bir tür umutsuzluk hâkimdir. Bu umutsuzluk, bizleri dünya için sorumluluk almaktan alıkoymakta, bizi sadece faillere kahreden fakat onlarla yüzleş(e)meyen bir hınca ve öfkeye boğmaktadır. Bu tezin yazılmasına sebep olan tam da bu durumdan duyulan rahatsızlıktır.

İçimizde biriken hınçla ve umutsuzlukla tükenmemek ve dünyayı yeniden sevebilmek için Arendt'le birlikte düşünsel bir yolculuğa çıkmak oldukça öğretici bir yerde durabilir. Çünkü Arendt'in politika teorisinin temel derdi çaresiz olmadığımızı, düşünerek, sorumluluk alarak ve eyleyerek başkalarıyla birlikte paylaştığımız dünyayı daha iyi bir yer haline getirmekten sorumlu olduğumuzu hatırlatmaktır. Dünyayı daha iyi bir yer haline getirme imkânının peşine düşen bu düşünce, iyimser bir umuttan fazlası

olup, tarihin parlayıp sönen anlarında temellenmekte, böylece bizleri dünya üzerine yeniden düşünmeye ve eylemeye davet etmektedir. Onun her bir eseri biz öğrencilerine ve okuyucularına yönelttiği "Hadi tartışmaya katılın da bu dünya için bir şeyler yapın"[244] çağrısının bir yansımasıdır. Bu tez de söz konusu çağrıya kulak vermekte, Arendt'in teorisinin temelini oluşturan problemi Arendt'le birlikte düşünerek ve tartışarak incelemektedir. Diğer bir deyişle, günümüz koşullarında daha iyi bir dünyanın mümkünlüğü problemini sorumlulukla ilişkisinde ele almaktadır.

Arendt totaliter yönetimlerin yaydığı çıplak dehşetin, bizleri dünyada yeni ve daha iyi bir başlangıç yapmaktan sorumlu kıldığını ve bu yeni dünyanın da yeni bir politika anlayışını gereksediğini düşünür. Böylece kendi politika anlayışını geliştiren ve bunu da geleneğin, baskın akımların ve kabullerin dışında kalarak yapan Arendt, benimsediği bu özgün duruşla politika teorisyenleri arasındaki yerini alır. Aslında o, *Totalitarizmin Kaynakları*'nı yazdığı dönemde, bunca kötülüğün yaşandığı bir dünyayla uzlaşmayı reddeder ve kitabını da bu reddedişle sonlandırır. Fakat kitabın yayımlanmasından kısa bir süre sonra gerçekleşen Macar Devrimi, Arendt'i dünyada yeni bir başlangıç yapabilmenin hâlâ mümkün olabileceği konusunda umutlandırır. Bu umutla *Macar Devrimi Üzerine Düşünceler* adlı bir metin kaleme alır ve metni kitabın sonuna bir sonsöz notu olarak ekler. Bundan sonra ortaya koyacağı her eser ve yapacağı her konuşma bizleri dünya için sorumluluk almaya davet eden güçlü bir çağrıyla yankılanacaktır.

O, totaliter yönetimlerin ve kullandıkları terörün güçlenmesinin ancak sorumluluk almaktan ve düşünmekten kaçan insanların desteğiyle mümkün olabildiğini düşünür ve bu düşüncesini eski bir Nazi Subayı olan ve İsrail Mahkemelerince yargılanan Adolf Eichmann ile destekler. Arendt sadece "emirlere itaat" ettiği gerekçesiyle işlediği suçların sorumluluğunu almaktan kaçınan Eichmann'ın, sorumluluk almaktan kaçındığı için başkalarını gözeterek düşünmekten de kaçındığını söyler. Dahası, Eichmann'ın yalnız olmadığına, totaliter rejimin destekçilerinin büyük çoğunluğunun Eichmann gibi düşünmekten ve sorumluluktan kaçan sıradan insanlardan oluştuğuna da dikkat çeker. Bu sebeple sorumluluk kavramını teorisinin merkezine yerleştirir ve kişisel sorumluluk

[244] Alıntılayan: Fatmagül Berktay, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 12. Alıntılanan: Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, For Love of the World,* Yale University Press, 2. b., 2004.

ile politik sorumluluk arasında bir ayrım yapar. Kişisel sorumluluk, bireyin kendi edimlerinden ahlaki ve hukuki bakımdan sorumlu olması anlamına gelirken, politik sorumluluk ise bizden önce gelenlerden devraldığımız ve bizden sonra gelecek olanlara miras bırakacağımız bu dünyayı yaşanabilir bir yer haline getirmekten sorumlu olduğumuz fikrine karşılık gelir.

Burada Arendt'in yeryüzü ile dünya arasında yaptığı ayrımı belirtmek gerekir. Yeryüzü, üzerinde yaşadığımız verili ve sınırlı alanın adıyken, dünya ise verili olmayan, fakat yarattığımız nesneler ve eserler ile inşa ettiğimiz kamusal/politik alana karşılık gelir. Dünya, her biri insan olmak bakımından eşit, fakat bulundukları konum açısından benzersiz olan insanların, bu benzersizlikleriyle bir araya gelerek söz ve eylemleriyle *kim* olduklarını açığa çıkardıkları kamusal alandır. Totaliter yönetimlerde yitirilen, bu dünyadır. Zira totaliter yönetimler, modern dönemin kapitalist koşullarında kendisinin ve ailesinin güvenliğinden başka bir şeyi düşünmemeye, sürekli çalışmaya koşullu bir hale gelen insanların, giderek kendilerine gömüldükleri ve politikadan uzaklaştığı koşullarda ortaya çıkabilmiştir. Bu yüzden dünyada daha iyi bir başlangıç yapmanın ve onu korumanın önemine vurgu yapan Arendt, bu noktada yüzünü dünya için sorumluluk alan, düşünme ve yargılama yetilerini başkalarının tekeline bırakmayarak eylemde bulunan insanlara çevirir.

O, en umutsuz zamanlarda dahi dünyada daha iyi ve beklenmedik bir başlangıç yapmanın mümkün olduğunu söyler; zira insan eyleme yetisine sahip olması sebebiyle bir başlangıçtır. Her yeni doğum yeni bir başlangıcın potansiyelini içinde barındırır ve insan var oluğu sürece tarihin sonu gelmeyecek, yeni bir eylem ve yeni bir başlangıç olanağı var olmaya devam edecektir. Eyleme esin veren ilke ise dayanışmadır. Dayanışma, dünyayı daha iyi bir yer haline getirmek adına ortak bir fikir etrafında bir araya gelerek belli bir uyum içinde eyleyen insanların gerçekleştirdikleri bir eylemlilik halidir. Arendt, insanları dünya için sorumluluk almaya iten gücün dünya aşkı (*amor mundi*), onları bir arada tutan şeyin ise saygı olduğunu söyler. Saygı sayesindedir ki, insanlar, kendilerinden çok farklı konumlara ve çok farklı düşüncelere sahip olan başkalarının olabileceğini bilir ve buna göre eylerler. Zira ona göre politika, farklılıklarıyla bir araya gelen insanların ortak meseleler hakkında müzakere etmelerine ve birbirlerini ikna etmelerine dayalı olan bir şeydir.

Paris Komünü, Ekim Devrimi ve Macar Devrimi gibi deneyimlerde ortaya çıkan konsey sistemi tam da Arendt'in bahsettiği bir politika anlayışına karşılık gelir. Zira konseyler, her kesimden insanı ortak meseleler etrafında bir araya getiren ve bu meselelerle ilgili karar sürecinde yer almak isteyen herkese söz hakkı veren yapılardır. Konseylerin çatısı altında, ele alınması gereken ortak meseleler üzerine toplantılar düzenlenir ve bu toplantılarda bir uzlaşıya varılana dek müzakere edilir. Bütün bu süreç içerisinde konseyler, herhangi bir partiyi desteklemez fakat onları denetler ve kontrol ederler. Konseyler sayesinde, hantallaşan devlet yapısında azınlık olarak görülen veya sesleri duyulmayan insanlar kendilerini ifade etme fırsatı bulurlar. Böylece konseyler, yaşanan sorunlara doğrudan bir çözüm getirilmesini de kolaylaştırırlar. Tahayyül etmek ne kadar güç değil mi? Fakat böylesi bir politika ve böylesi bir dünya, emperyalizmin hiç olmadığı kadar güçlendiği, çatışan çıkarların tüm yaşamlarımızı belirlediği günümüz koşullarında dahi mümkün. Zapatistalar ise bunun en iyi örneği.

Şu durumda Arendt'in politik teorisini "ütopik bir iyimserlik" olarak değerlendiren görüşlerin bu teoriye haksızlık ettiğini söyleyebiliriz. Arendt daha iyi bir dünya kurmanın mümkünlüğüne işaret ederken, ütopik değil, kaynağını tarihsel olaylardan alan, bu olaylar üzerine politik ve felsefi bir birikimle düşünmesi sonucu oluşan bir kuram ortaya koymuştur. Çağının sorunlarına karşı kayıtsız kalmayan, fakat bu sorunlar altında ezilmeyen Arendt'i ayakta tutan, şüphesiz ki, böylesi olumsuzlukların yaşandığı bir dünyayla uzlaşmayı reddeden "İnsanlık"ın daha iyi bir dünya kurabileceğine dair sahip olduğu farkındalıktır. Arendt'in gerek yaşamıyla gerekse teorisiyle yolumuzu aydınlattığı bu umut ışığını ondan devralmak ve çağımızın sorunları üzerine bu ışık ile gitmek ise düşün tarihinin bu değerli öğretmeninin öğrencileri olarak bizlere düşmüştür. Tıpkı Hamlet'in dediği gibi:

> Zaman zıvanadan çıkmış;
> Ne kara talihim varmış ki,
> Bana düşüyor onu düzeltmek.[245]

[245] William Shakespeare, *Hamlet*, çev. Bülent Bozkurt, 9.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, s. 77.

KAYNAKÇA

ACAR M. Sengün, "Kötülüğün Sıradanlığı vs Ontolojik Kötülük: Arendt ve Jankélévitch'i Birlikte Düşünmek", *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, (2017), ss. 127-146.

AKDENİZ Ercüment, "*Faşist İktidarı Pekiştiren Yangın: Reichstag*", Evrensel Gazetesi, https://www.evrensel.net/haber/346484/fasist-iktidari-pekistiren-yangin-reichstag (27 Şubat 2018).

AKIN Gülten, "Savaşı Beklerken", *Bütün Eserleri*, 1. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.

ARENDT Hannah, *Devrim Üzerine*, çev. Onur Eylül Kara, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

ARENDT Hannah, "Giriş", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 9-37.

ARENDT Hannah, "'Ne Kalıyor Geriye? Dil Kalıyor' Günter Gaus'la Söyleşi", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, yay. haz. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1. b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, ss. 38-65.

ARENDT Hannah, "Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 190-204.

ARENDT Hannah, "Kâbus ve Kaçış", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 205-208.

ARENDT Hannah, "Karl Jaspers'e Armağan", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, 2014, ss. 305-310.

ARENDT Hannah, "Nazi Rejiminin Süregelen Etkileri: Almanya'da Durum", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 350-378.

ARENDT Hannah, "Totalitarizmin Doğası Üzerine", *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, der. Jerome Kohn, çev. İbrahim Yıldız, 1.b., Ankara: Dipnot Yayınları, ss. 450-492.

ARENDT Hannah, *İnsanlık Durumu,* çev. Bahadır Sina Şener, 8. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

ARENDT Hannah, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler*, der. Ronald Beiner, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

ARENDT Hannah, *Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te,* çev. Özge Çelik, 4. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016

ARENDT Hannah, *Men In Dark Times,* New York: A Harvest Book, 1968

ARENDT Hannah, "Sivil İtaatsizlik", *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, çev. Yakup Coşar, 4. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014, ss.

ARENDT Hannah, "Diktatörlük Koşullarında Kişisel Sorumluluk", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, ss. 19-48.

ARENDT Hannah, "Ahlak Felsefesinin Bazı Sorunları", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, ss. 49-136.

ARENDT Hannah, "Kolektif Sorumluluk", *Sorumluluk ve Yargı*, çev. Müge Serin, 1. b., İstanbul: Sel Yayıncılık, 2018, ss. 137-146.

ARENDT Hannah, "Thinking and Moral Considerations: A Lecture", *Social Research*, 38: 3, (1971 Autumn), ss. 417-446.

ARENDT Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları/1: Antisemitizm*, çev. Bahadır Sina Şener, 6. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2016.

Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/2: Emperyalizm*, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2016

ARENDT Hannah, *Totalitarizmin Kaynakları/3: Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, 2. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

ARENDT Hannah, *Zihnin Yaşamı*, çev. İsmail Ilgar, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2018

ARİSTOTELES, *Politika*, çev. Remzi Tuncay, 1. b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975.

BARASH Jeffrey Anrew, "M. Heidegger, H. Arendt ve Anımsamanın Politikası", *Metafizik ve Politika.*", çev. Sanem Yazıcıoğlu Öge, ed. Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer, Fiona Tomkinson, 1. b., İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002, ss. 49-79.

BEİNER, Ronald, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Dersler,* der. Ronald Beiner, çev. Devrim Sezer, İsmail Ilgar, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

BERKTAY Fatmagül, *Dünyayı Bugünde Sevmek: Hannah Arendt'in Politika Anlayışı*, 2. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016.

BERKTAY Fatmagül, "Kötülüğün Sıradanlığı: Eichmann Kudüs'te", *Politikanın Çağrısı*, 2. b., İstanbul: Metis Yayınları, 2016, ss. 77-84.

BERNSTEIN J. Richard, *Radikal Kötülük: Bir Felsefi Sorgulama*, çev. Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin, 1. b., İstanbul: Varlık Yayınları, 2010.

BERNSTEİN J. RİCHARD, "The Origins of Totalitarianism: Not History, but Politics", *Social Research,* Vol. 69, No. 2 (Summer 2002).

BÜMİN Tülin, "Önsöz", *Geçmiş ile Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener- Onur Eylül Kara, 5. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.

COURTINE-DENAMY Sylvie, "Eyleme ve Düşünme: M. Heidegger ve H. Arendt'de Kaygı ve Dünya Kavramları", *Metafizik ve Politika: Martin Heidegger & Hannah Arendt*, çev. Okhan Gündüz, ed. Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer, Fiona Tomkinson, 1. b., İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002, ss.81-147.

COHEN Roger, "Why? New Eichmann Notes Try to Explain", *The New York Times,* (13 Ağustos 1999). https://www.nytimes.com/1999/08/13/world/why-new-eichmann-notes-try-to-explain.html

COŞKUN Bergen, *Hannah Arendt'te Dünya Kavramı ve Amor Mundi*, (Yüksek Lisans Tezi), İstanbul: T.C Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

DEMİRKENT Dinçer, "Anayasal Kuruluş Konusunda Kapanmayacak Tartışma: Hannah Arendt ve Carl Schmitt'te Kurucu İktidar Sorunu", *Mülkiye Dergisi,* 39(3), ss. 89-122.

ERDOĞAN Aslı, *Bir Delinin Güncesi*, İstanbul: Everest Yayınları, 2016.

GAMBETTİ Zeynep, "Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi", *Birikim*, No: 217, Mayıs 2007, s. 46-54.

GANDER Hans-Helmuth, "Dünya, Politika ve Otorite Sorunu", *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, çev. Ersel Kayaoğlu, ed. Sanem Yazıcıoğlu, 1. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, ss. 57-84.

GÖKMEN Özgür, "Tarih Zapatistalarla Sürüyor", *Birikim Dergisi*, Sayı: 75, Temmuz 1995.

GÜNEŞ İsmail, "Porto Alegre, Paris ve Seul Katılımcı Bütçe Modelleri", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt: 22, Sayı: 2, Haziran 2020, ss. 537-554.

HEGEL Georg W. Friedrich, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya, 1. b., Sosyal Yayınlar, 1991.

HEIDEGGER Martin, ARENDT Hannah, *Mektuplar 1925-1975*, çev. Melek Paşalı, 1. b., İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012.

KANT Immanuel, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Füsun Akatlı, 3.b., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 1993.

KILINÇ TOKER Nilgün, "Hannah Arendt: Politikayı Yeniden Düşünmek", *Politika ve Sorumluluk,* 1. b., İstanbul: Birikim Yayınları, 2012, ss. 91-147.

KRISTEVA Julia, *Kadın Dehası: Hannah Arendt*, C. I., çev. Zeynep Mertoğlu Oğur, 1. b., İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2012.

MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, 8. b., Ankara: Sol Yayınları, 2013.

MERLEAU-PONTY Maurice, *The Visible and The Invisible*, C. Lefort (Ed.), Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1968.

NEIMAN Susan, "Geriye Kalanlar: Camus, Arendt, Eleştirel Teori, Rawls", *Modern Düşüncede Kötülük*, çev. Ayhan Sargüney, 1. b., İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006, ss.331-361.

ÖZKAZANÇ Alev, "*Hannah Arendt ve İnsanlık Durumu"*, Mürekkep1/1994.

SHAKESPEARE WILLIAM, *Hamlet*, çev. Bülent Bozkurt, 9.b., İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007.

SEZER Devrim, "Dünyaya İhtimam Göstermek: Arendt, Gadamer, Dayanışma Meselesi", *Cogito*, sayı: 89, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2017, ss.216-234.

TAMINIAUX Jacques, "Arent'in Heidegger'in Politik Görüşüne Yönelik Yapısökümü", *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt,* çev. Süheyla Korkmaz, 1. b., İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002, ss. 17-56.

TOKER, Nilgün, "Hannah Arendt'te Politik Sorumluluk ve Yurttaş Sorumluluğu", *Birikim Dergisi*, 24 Aralık 2016.
https://birikimdergisi.com/guncel/1004/hannah-arendt-te-politik-sorumluluk-ve-yurttas-sorumlulugu#.W-x4fZMzbIU

TORLAK Soner, "Zapatistalar: Salyangozun Uzun Yürüyüşü", *Gazete Karınca,* 6 Mart 2017.

TURHAN Vahit Ali, "Felsefe ve Siyaset Arasındaki "Kayıp Halka": Hannah Arendt'in Yargı Kuramı", *Metafizik ve Politika: Martin Heidegger & Hannah Arendt*, çev. Okhan Gündüz, ed. Sanem Yazıcıoğlu Öge, Önay Sözer, Fiona Tomkinson, 1. b., İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2002, ss.273-290.

TÜRK Duygu, "Arendt, Devrim, Egemenlik: 'Başlangıçta Söz Vardı'." Mülkiye Dergisi, 42(2), 2018, ss. 183-207.

USLU Ateş, "50. Yıl Dönümünde 1956 Macar Devrimi", ss. 130-154. http://www.devrimcimarksizm.net/sites/default/files/ates-uslu-ellinci-yildonumunde-1956-macar-devrimi.pdf

VARIKAS Eléni, "The Burden of Our Time: Hannah Arendt and The Critique of Political Modernity", *Radical Philosopy*, 92. Seri, Yıl 1998, ss. 17-24.

VİLLA Dana, *Arendt and Heidegger: The Fate of The Political*, Princeton: Princeton University Press, 1996.

YAZICIOĞLU Sanem, "Anlam Yitimi Olarak Şiddet", *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, çev. Ersel Kayaoğlu, ed. Sanem Yazıcıoğlu, 1. b., İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, ss. 109-136.

YILDIRIM Yavuz, "Porto Alegre-Fatsa: Yerel Düzeyde Demokrasiyi Demokratikleştirmek Çabaları Üzerine Bir Karşılaştırma", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 63-1, ss. 273-287.

YOUNG-BRUEHL Elisabeth, *Hannah Arendt: Dünya Aşkıyla*, çev. Ali Selman, 1. b., İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.

YOUNG-BRUEHL Elisabeth, "Reflections on Hannah Arendt's the Life of the Mind", *Political Theory*, Cilt 10, Sayı 2, Yıl 1982, ss. 277-305. https://www.jstor.org/stable/190580

EK KAYNAKLAR

BEHRENGİ Samed, *Küçük Kara Balık,* çev. Haşim Hüsrevşahi, İstanbul: Can Çocuk Yayınları, 2018.