



**T.C.**

**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**HANNAH ARENDT'İN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE  
İKTİDAR VE SİYASAL ŞİDDET İLİŞKİSİ**

**Veli BEGEÇ**

**TEZ Danışmanı  
Prof. Dr. Yunus CENGİZ**

**Mardin-2023**

**T.C.**  
**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**FELSEFE ANA BİLİM DALI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**HANNAH ARENDT'İN SİYASAL DÜŞÜNCESİNDE**  
**İKTİDAR VE SİYASAL ŞİDDET İLİŞKİSİ**

**Veli BEGEÇ**

**TEZ Danışmanı**  
**Prof. Dr. Yunus CENGİZ**

**Mardin-2023**

**T.C.**  
**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**  
**LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ**  
**TEZ ONAYI**

Enstitümüzün Eğitim Bilimleri Ana Bilim Dalı 19755014 numaralı öğrencisi Veli Begeç'in hazırladığı "**Hannah Arendt'in Siyasal Düşüncesinde İktidar ve Siyasal Şiddet İlişkisi**" başlıklı DOKTORA/YÜKSEK LİSANS tezi ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca ..... yapılmış, tezin onayına OY ÇOKLUĞU / OY BİRLİĞİYLE karar verilmiştir.

Başkan..... Prof. Dr. Yunus CENGİZ (İmza)

Üye ..... Doç. Dr. Kamuran GÖKDAĞ (İmza)

Üye ..... Doç. Dr. Yunus KAPLAN (İmza)

**ONAY**

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun..... tarih ve ..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../20.....

.....

Enstitü Müdürü  
(Unvanı, Adı Soyadı)

## ETİK BEYAN

Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

Tez içindeki bütün bilgileri etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,

- Tez çalışmasının hazırlık, bilgi, belge, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalarda bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun davrandığımı,
- Tez çalışmasında kullanılan tüm eserlere eksiksiz atıf yaptığımı ve kullanılan tüm eserlere kaynaklar/kaynakçada yer verdiğimi,
- Tez çalışmasının özgün olduğunu,
- Tez çalışmasının Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı” ile tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan eder, aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabullendiğimi bildiririm.

Veli BEGEÇ

2023

# ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

## Hannah Arendt'in Siyasal Düşüncesinde İktidar ve Siyasal Şiddet İlişkisi

Veli Begeç

Mardin Artuklu Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

2023, 76 sayfa.

Hannah Arendt, Hitler Almanya'sında yaşamış bir Yahudi olarak şiddetin gerçek yüzünü yaşamıştır. Bu nedenle şiddeti meşru görmesi mümkün değildir. Arendt'in felsefesi karşılıklı saygıya ve herkesin kendini ifade edebileceği özgür ortamlara dayanan bir zeminde gelişmiştir. Dolayısıyla Antik Yunan siyasal yaşantısı Arendt'in özlem duyduğu bir temeldir. Çünkü orada insanlar konuşarak ve eylemde bulunarak kendini ifade edebiliyorlardı. Nitekim Arendt şiddeti konuşma güçsüzlüğü olarak tanımlayacak ve ona göre şiddet dilsizdir. Bu çalışmanın amacı, Hannah Arendt'in şiddet kavramsallaştırmasından yola çıkarak şiddetin iktidar ve siyasalla olan ilişkisini ele alıp çözümlenektir. Şiddet teması, tarihsel anlamda güncelliğini korumakla birlikte siyasal alanla olan ilişkisi hep tartışma konusu olmuştur. Arendt de şiddet temasını şiddet-iktidar, şiddet-otorite, şiddet-savaş gibi temalar üzerinden karşılaştırmalı olarak ele alır. Çünkü şiddet, modern dünyada normal bir olgu olarak kabul edildiği için kitle toplumlarının oluşmasına neden olmuştur. Bu anlamda şiddet yaşamın gerçekleri gibi algılanır. Bütün bunlar bağlamında Arendt'in felsefi görüşleri temel alınarak siyasal iktidarın şiddeti tekeline alıp meşrulaştırmaya çalışması incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Arendt, Hannah, İktidar, Otorite, Şiddet.

# ABSTRACT

Master's Thesis

## **The Relationship Between Power and Political Violence in Hannah Arendt's Political Thought**

Veli Begeç

Mardin Artuklu University

Postgraduate Education Institute

Department of Philosophy

2023, 76 page.

As a Jew who lived in Hitler's Germany, Hannah Arendt experienced the real face of violence. Therefore, it is not possible for her to see violence as legitimate. Arendt's philosophy has developed on a ground that is based on mutual respect and free environments where everyone can express themselves. Therefore, Ancient Greek political life is a foundation that Arendt longs for. Because there, people could express themselves by talking and taking action. As a matter of fact, Arendt will define violence as speech weakness and according to her, violence is voiceless. The purpose of this study is to contextualize and analyse the relationship of violence with power and politics by starting from Hannah Arendt's conceptualization of violence. Although the theme of violence remains historically up-to-date, its relationship with the political sphere has always been the subject of debate. Arendt also discusses the theme of violence on the themes such as violence-power, violence-authority, violence-war. Because, violence has been accepted as a normal phenomenon in the modern world, it has caused formation of mass societies. In this sense, violence is perceived as the realities of life. In this context, political power's monopolization and legitimization of the violence will be examined, by grounding on Arendt's philosophical views.

**Keywords:** Arendt, Authority, Hanna, Violence, Power.

## ÖN SÖZ

Hannah Arendt, 20. yüzyılın en önemli siyaset düşünürlerinden biridir. Eserlerinde iktidar, eşitlik, özgürlük, otorite, emperyalizm, şiddet gibi kavramların yanı sıra eşitlikten yana olan demokrasinin çıkmazlarını da eleştirmektedir. Arendt, şiddet temasını incelerken şiddet-iktidar, şiddet-otorite vb. temaları karşılaştırmalı olarak ele alır. Şiddet, modern dünyada normal bir olgu olarak kabul edildiğinden dolayı kitle toplumları oluşmuştur. Dolayısıyla şiddet yaşamın gerçekleri gibi algılanır.

Bu çalışmanın amacı, Arendt'in şiddet kavramsallaştırmasından yola çıkılarak şiddetin iktidar ve siyasalla olan ilişkisini çözümleyici bir metot ile ele almaktır.

Başlangıçta kolay gibi görünen ama benim için ilerledikçe zorlaşan süreci taviz vermeden çalışmayı sürdüren, bana katkıları olan, eleştiri ve değerlendirmeleriyle bana yön veren değerli hocam Prof. Dr. Yunus CENGİZ'e, gerekli ortamı oluşturup çalışmama yardımcı olan eşim Sibel BEGEÇ'e çok teşekkür ederim.

Veli BEGEÇ  
Mardin-2023

## İÇİNDEKİLER

ETİK BEYAN.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT .....	v
ÖN SÖZ.....	vi
GİRİŞ .....	1
<b>1. ŞİDDETİN SİYASET, TOTALİTARİZM VE ANTI-SEMİTİZM İLİŞKİSİ. 7</b>	
1.1. Siyaset-Siyasal Ayrımı.....	9
1.2. Totalitarizm .....	11
1.3. Emperyalizm .....	22
1.4. Anti-Semitizm.....	24
2.1. Emek .....	32
2.2. İş .....	35
2.3. Eylem.....	38
2.4. Özgürlük.....	42
<b>3. ŞİDDET VE EGEMENLİK ARAÇLARI.....</b>	<b>49</b>
3.1. Şiddet.....	49
3.2. İktidar .....	54
3.3. Kuvvet (strenght) .....	58
3.4. Güç (force/kaba güç, zor) .....	59
3.5. Otorite (outhority) .....	60
SONUÇ.....	64
KAYNAKÇA .....	67
ÖZGEÇMİŞ.....	69

## GİRİŞ

Ekim 1906'da Almanya Hannover şehrinde doğmuş olan Arendt, Königsberg'e taşındıktan sonra burası hayatının dönüm noktalarından biri olacaktır. Çünkü burada üniversite öğrenimine başlayacak hem felsefi anlamda hem de duygusal anlamda etkileneceği kişi olan Heidegger ile tanışacaktır. Daha sonra K. Jasper ve E. Husserl ile tanışır. Heidegger, Arendt'i K. Jaspers ile tanıştırdıktan sonra Jaspers ile doktora çalışmasını "*Augustinus'ta Sevgi Kavramı*" adlı tezini tamamlar. Fakat hem Arendt hem de Jaspers, Heidegger'e hayranlık duymalarına rağmen Heidegger'in Nazi görüşlerinden dolayı bu hayranlık yerini hayal kırıklığına bırakır. Çünkü Heidegger, Hitler'in iktidara gelmesinden sonra ona olan desteğini hiç gizlememiştir. Bu destek Arendt ve Heidegger arasında zaman zaman iletişimsizliğe neden olsa da hiçbir zaman kopma derecesine gelmemiştir (Ettinger, 1995: 134).

Yaşadığı dönemin yıkıcı etkilerini bizzat deneyimleyen Arendt, siyasal düşüncelerini bu deneyimlerden yola yola çıkararak oluşturmuştur. Yurdundan kaçmak zorunda kalması nedeniyle bir mülteci olması, ötekileştirilmesi, uğradığı ırkçılık Arendt'in siyasal düşüncelerine çok etki etmiştir. Bu nedenle 1944'te politik düşüncelerini '*Totalitarizmin Kaynakları*' adı altında üç cilt halinde yayımlar. Birinci cildinde *Antisemitizm*, ikinci cildinde *Emperyalizm* ve üçüncü cildinde *Totalitarizm*'i ele alır. Arendt, ele aldığı bu kavramları modern dünyanın yıkıcı ideolojileri olarak kabul eder. Dolayısıyla modern dönemde politika anlamını yitirdiği için bu eserlerinde Arendt, politikanın önemine dikkat çekmeye çalışır. Bu nedenle şiddet içeren rejimleri ortaya çıkaran sebepleri öğrenirsek Arendt'e göre totalitarizm gibi rejimlerin ortaya çıkması engellenebilir.

Konusunu 'yaptıklarımız' olarak tanımlayan Arendt, 1958'de *İnsanlık Durumu* adlı eserini yayımlar. Bu eserde 'vita activa' kavramıyla insanlık durumunun temel çerçevesini çizmeye çalışır. Burada asıl amacının politik insana ulaşmak olduğunu belirtir. Arendt, 1961'de *Geçmiş ile Gelecek Arasında* adlı eserini kaleme alır. Bu eserde otorite, özgürlük gibi kavramları ele alır. Örneğin şiddet ve otoritenin aynı işlevi görüyormuş gibi algılanması Arendt için bir problem teşkil

eder. Çünkü Arendt ancak kavramların doğru kullanılması halinde dünyanın da doğru analiz edilebileceği inancını taşır.

1963'te Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı: Adolf Eichman Kudüs'te* adlı eserini yazmıştır. Eichman, Kudüs'te Nazi savaş suçlusunu olarak yargılanırken Arendt de muhabir olarak davayı takip etmektedir. Davadaki izlenimleri sonucunda kötülüğün sıradanlığı kavramını kullanan Arendt, Eichman'ın aslında bir canı olmadığını, sıradan bir insan olduğunu dile getirir. Bununla bağlantılı olarak Arendt, genelde modern insanın içinde olduğu durumu kavramaya çalıştığı için 1968'de *Karanlık Zamanlarda İnsan* ve 1970'te de *Şiddet Üzerine* adlı eserlerini kaleme alır. *Zihnin Yaşamı* adlı eserini 1975'te yazarken geçirdiği kalp krizi nedeniyle tamamlayamamıştır.

20.yy'da Batının siyasal düşüncesi üzerinde önemli bir etki yaratan Arendt, eserlerinde siyasal ile ilgili olan kavramları (eylem, terör, devrim, özgürlük totalitarizm, otorite vb.) ele alır. Bu kavramlar bağlamında siyasal yaşamın amacını açıklamaya çalışır. Arendt bunu araştırırken fikir olarak Aristoteles, Kant, Heidegger, Husserl, Marx gibi düşünürlerden etkilenmiştir. İnsanlık tarihine çalkantılı ve bir o kadar da utanılacak bir yüz yıl olarak geçen 20. yüzyılda yaşayan Arendt, sorumluluk duyarak, deneyimlerinden hareket ederek analizlerini yapar. Örneğin bu yüz yılda yaşanan iki savaş, toplama kampları gibi olayları analiz ederken hep deneyimleri ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla bu deneyimler Arendt'in felsefe yapma tarzını da etkilemiştir. Bu nedenle Arendt yaşananlar karşısında kayıtsız kalmamıştır. Çünkü kayıtsız kalmak, aynı zamanda bir 'dünya yitimi' anlamına gelmektedir. Dünya yitimi tehlikesinden kurtulmanın yolu olarak Arendt politikayı işaret etmektedir.

Hannah Arendt, 20. yüzyılın en önemli siyaset düşünürlerinden biridir. Eserlerinde iktidar, eşitlik, özgürlük, otorite, totalitarizm, emperyalizm, ırkçılık, şiddet ve devrim gibi kavramların yanı sıra, eşitlikten yana olan demokrasinin çıkmazlarını da eleştirmektedir. 20. yüzyılın çoğulcu demokrasi anlayışı ile demokrasinin ilk örneğini oluşturan Antik Yunan'ın doğrudan demokrasi anlayışı arasında farklar vardır. Çünkü 20. yüzyılda demokrasiden bahsetmek ne tür bir demokrasiden bahsetmek anlamına gelir. Temsili demokrasi mi feodal demokrasi mi katılımcı demokrasi mi? Demokrasi eşi benzeri görülmemiş felaketlerden nasıl

koruyamadı? gibi sorunlar ortaya çıkmıştır. Arendt, totaliterleşme eğilimi taşıdığı için çağdaş demokrasiye şüpheyile yaklaşır. Bu durum otoriter ve/veya totaliter rejimlerden yana tavır almak anlamına gelmez.

Antik Yunandaki politik yaşam Arendt felsefesinin temelini oluşturur. Antik Yunan'a ilgi ve özlem duymaktadır. Bunun birçok nedeni vardır. Örneğin Antik Yunanda insanlar ortak yaşamı sorgulayabiliyorlardı. İnsanların konuşarak ve eylemde bulunarak kendilerini ifade etme imkânı buldukları bir sistem vardı. Bu bakımdan Arendt, Batının siyasal düşünce geleneğinin Platon ve Aristoteles'in siyaset felsefesi kuramıyla başladığını vurgular. Fakat ona göre burada bir sorun vardır. Felsefe tarihinde siyaset felsefesiyle uğraşan filozoflar, bu alandaki bunalımlardan dolayı, siyasal alana karşı bir tavır takınmışlardır. Siyaset felsefesi en temelde, iyi bir toplum olmanın ötesinde "acaba daha iyi bir toplum olabilir mi?" sorusuna cevap arar. Dolayısıyla Arendt'e göre Antik Yunanda siyaset, şiddet öncesi bir durumu ifade ettiği için bu tarz sorular sıkça sorulmuştur ve bu sorular önemlidir.

Arendt'in Antik Yunan'ı temel almasının nedeni belki de devlet kavramının 16. yüzyılda yeni ortaya çıkmasıdır. Fakat bu şu anlama gelmiyor: Devletin ortaya çıkışıyla beraber şiddet de ortaya çıktı. Devlet şiddet tekeli kullanma tarzını beraberinde getirdi. H. Berktay'ın dediği gibi "modern devlet muazzam bir şiddet ile doğuyor" (Berktay, 2010: 200). Çünkü devlet aynı zamanda gücün de temel aracı haline geldi. Oysa Arendt tüm bu kurumsal sınırlamalardan bağımsız olan politik eyleme yönelmiştir. Eylem, politik bir alan olan kamusal alanı oluşturduğu için Arendt'e göre özgürleşmenin yolu eylemden geçmektedir.

Hem kamusal alanda hem de siyasal alanda şiddetin olmadığı zamanlara ve toplumlara ilgi duyan Arendt, bu ilgisinin örneklerini geçmişte aramaktadır. Bundan dolayı *İnsanlık Durumu* adlı eserinde insani etkinlikler olarak tanımladığı emek, iş ve eylemi tarihsel olarak analiz ederek Antik Yunan'a olan ilgisini bir nevi dile getirir. Tabii Arendt, modern çağda göz ardı etmemiştir. Modern çağda, Antik çağa benzemediği için de eleştirir. Çünkü Arendt'e göre modern dönemde şiddet kamusal alana hâkim olmuştur. Oysa Antik dönemde kamusal alan söz ve eylemin olduğu, şiddetin ise daha çok özel alanda olduğu bir dönemdir.

Modern insanı, dünyaya yabancılaşmış insan olarak tanımlar Arendt. Dünyaya yabancılaşan bu insan, yaşamın anlamını da kaybetmiş ve bu kaybettiği anlamı bulabilmek için kaygı duymamaktadır. Arendt bu bağlamda tarih ve doğanın da anlaşılır olmaktan uzaklaştığını vurgular. Tarih ve doğanın yitirilmesi, insanları birleştiren ya da ayıran bir dünyanın olmaması, umutsuz ve terk edilmiş insanlardan oluşan bir toplum meydana getirmiştir. Arendt böyle bir toplumu “kitle toplumu” diye tanımlamaktadır. Bu bağlamda totalitarizmin ortaya çıkış temeli olan modernitenin sonucu olan kitle toplumunun özelliği, ‘ortak dünyanın’ yok olmasıdır. Yani farklılıkların ortaya serildiği, insanın kendini var kıldığı kamusal alanın ortadan kaldırılmasıdır. Kamusal alanın ortadan kaldırılması, eylem ve özgürlük alanına da müdahaleyi beraberinde getirmiştir. Çünkü Arendt’in özellikle üzerinde durduğu kamusal alan, eylem ve politika alanıdır. Bu alana yapılan müdahale, ki insanları bir araya getirdiği için ‘insani çoğulluk’ durumuna müdahale anlamına gelir, kamusal alanın çökmesine neden olur. Dolayısıyla kamusal alanın çökmesi totalitarizmin meydana çıkmasına sebep olmuştur. Görülüşü gibi Arendt totalitarizmi modernite ile bağlantılandırarak onu bir yönetim tarzı olarak incelemiştir. Bu nedenle totalitarizmin kötülüğünü anlamak istiyorsak Arendt’e göre bu yönetim sisteminin ortaya çıkmasına yol açmış etkenlerin açıklanmaya ihtiyacı vardır.

Arendt’in incelediği bir diğer konu da şiddettir. Şiddet temasını, amaç-araç, şiddet-iktidar, şiddet-otorite, şiddet-savaş, şiddet-teknoloji temaları üzerinde karşılaştırmalı olarak ele alır. Şiddet, modern dünyada normal bir olgu olarak kabul edildiği için kitle toplumlarının oluşmasına neden olmuştur. Aynı şekilde şiddet yaşamın gerçekleri gibi algılanır. Bu açıdan baktığımızda Arendt şiddeti, birey-toplum-devlet üçgeninde inceleme konusu yapmaktadır.

Şiddet kavramını incelerken Arendt’in görüşleri temel alınarak bazı soruların cevabını metin içerisinde bulmaya çalışılacaktır. Bunlardan bazıları, şiddet nedir? Şiddetin kaynakları nelerdir? Siyasi yaşam içerisinde şiddet nasıl ortaya çıkar? Şiddet meşrulaştırılabilir mi veya meşru şiddet olabilir mi? Bu bağlamda şiddet kavramı, siyaset hakkındaki fikirlerimizi belirleyen öğelerden biridir. Çünkü şiddetin ortadan kaldırılma ihtimali siyasi düşüncelerle ilgilidir. Dolayısıyla bu ihtimal karşısında umutsuz olmamak gerekir aksi takdirde umudun yitirildiği dönemlerde

nelerin ortaya çıktığını tahmin etmek mümkündür. Savaş bu duruma örnek olarak verilebilir. Nitekim Balibar'ın da dediği gibi 'savaş, şiddetlerin en kötüsüdür' (Balibar, 2014: 19)

Şiddet, tarihsel olarak güncelliğini korumakla birlikte siyasal alanla olan ilişkisi konusunda da tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, Mao Zedung'un iktidar, namlunun ucunda büyür sözü, Sartre, F. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* için yazdığı önsözde bastırılması olanaksız şiddet...kendini yeniden yaratan insandan başka bir şey değildir sözü, W. Mills'in, tüm siyaset, iktidar mücadelesinden ibarettir; iktidarın nihai biçimi de şiddettir sözü, M. Weber'in, yaptığı devlet tanımında insanın insan üzerinde meşru, yani meşru olduğu iddia edilen şiddet araçları yoluyla egemenlik kurması sözü bu konuda örnek olarak verilebilir. Fakat şiddet-iktidar beraberliği vazgeçilmez olsa da Arendt için bu yaklaşım doğru değildir. Bu bağlamda bu çalışmanın temel konusu, Arendt'in şiddet kavramsallaştırmasından yola çıkarak şiddetin iktidar ve siyasalla olan ilişkisidir.

Hannah Arendt felsefesi üzerine ülkemizde pek çok çalışma yapılmıştır. Örneğin, Zafer Yılmaz'ın *Hannah Arendt'te Özel Alan-Kamusal Alan Ayrımı ve Modern Çağda Toplumsal Alan* adlı çalışmasında Arendt'in özel ve kamusal alan diye adlandırdığı ayrımı ve modern çağa ait bir görüngü olarak kabul ettiği toplumsal alana dair düşünceleri ele alınmıştır. Görsen Şahinoğlu'nun, "*Hannah Arendt'in Politik Düşüncesinde Şiddet Eleştirisi*" adlı çalışmasında Arendt'in siyaset ve şiddet ilişkisini nasıl formüle ettiği ve bu konudaki farklı düşünürlerin öne sürdükleri fikirler ile Arendt'in düşünceleri arasındaki benzerlik ve farklılıklar ele alınmıştır. Filiz Alkan'ın, "*Modernizm ve Şiddet: Hannah Arendt*" adlı çalışmasında Arendt'in modernleşmeyle beraber insanın yitirdiği değerler ve bu değerlerin azalmasıyla yükselişe geçtiğini vurguladığı şiddet arasındaki bağlantı ele alınmıştır. Tespit ettiğimiz kadarıyla Arendt'in görüşleri temel alınarak siyasal iktidarın şiddet ile olan ilişkisi, devletin şiddeti nasıl meşrulaştırmaya çalıştığı, şiddetin nerede ve hangi ilişkiel süreçte meşrulaştırılmaya çalışıldığı ile ilgili bir çalışma bulunmamaktadır. Bu nedenle Arendt'in felsefi görüşleri bağlamında siyasal iktidarın şiddeti tekeline alıp meşrulaştırmaya çalışması doğrultusunda yapacağımız bu çalışma, bu alandaki eksikliğe katkı sağlayacaktır.

Yukarıda belirlenen çerçeveye uygun olarak bu çalışma üç bölümden oluşacaktır. Birinci bölümde şiddetin siyaset, totalitarizm, emperyalizm ve anti-semitizm ile olan ilişkisi ele alınacaktır. İkinci bölümde ise Arendt'in şiddete bakışı ele alınıp bununla bağlantılı olarak emek, iş, eylem ve özgürlük kavramları çözümleyici bir tutumla incelenecektir. Üçüncü bölümde ise şiddet ve egemenlik araçları ele alınacak, bu bağlamda şiddet, iktidar, kuvvet, güç ve otorite kavramları ele alınacak olup bu kavramların şiddet ile olan ilişkisi irdelenecektir.



## 1. ŞİDDETİN SİYASET, TOTALİTARİZM VE ANTI-SEMİTİZM İLİŞKİSİ

“Şiddet” genelde olumsuz (negatif) bir anlam ve olumsuz bir nitelemeyi taşır. İçerisinde istenmeyi, yanlışlığı, yapılmaması gerekeni barındırır. Şiddet eylemi de aynı özellikleri taşır ve meşru olmayan bir eylemdir. Fakat bazı durumlarda şiddet kullanımı meşru olarak görülür. Asıl problem de burada başlar. Yani siyasi anlamda “meşru şiddet” kullanma tekeline sahip olunabilir mi? Örneğin, şiddet devlet aracılığıyla uygulandığında, istenmeyen bir durum değil de meşru bir eylem olarak karşımıza çıkar. Diğer bir nokta ise, insanlar şiddeti genelde bir problemi giderme seçeneği olarak görür. Bu durum şiddetin olağanlaştırılması, normalleştirilmesi anlamına gelir. İnsanlar toplumsal yaşam içerisinde bunu yaparken de tuhaf bir şekilde gerekçelerini oluşturur, şiddeti rasyonalize edilmiş bir dayanak noktasına oturtur. Problem olan nokta da burasıdır.

Şiddet probleminin merkezinde fiziksel şiddet bulunur. Şiddet eylemi bir kişiye veya bir gruba yönelik olabilir ve kaba güç kullanımını gerektirir. Bunun yanında şiddet, sadece insanın insana yönelik bir eylemi değil bir nesneye yönelik eylemi de olabilir. Bir de insanın kendine yönelttiği şiddet vardır ki bu da en uç noktada intihardır. Bu anlamdaki şiddetin son noktası ölümdür.

Diğer bir şiddet türü de psikolojik şiddettir. Psikolojik şiddetin aracı çeşitli anlamlarıyla dildir. Dilsel eylemlerimizle başkasına şiddet uygulayabiliyoruz. Örneğin aşağılamak, onur kırmak, hor görmek, iftira atmak gibi.

Siyaset, güç ve iktidar ikilisinden bağımsız biçimde ele alınamaz çünkü bu kavramlar arasında sıkı bir bağ vardır. Nerede bir güç kullanımı varsa aynı zamanda bir iktidar mücadelesi de vardır. Aynı şekilde tersi de doğrudur. Siyaset ile iktidar ilişkisini kurarken şiddeti sadece gücü kullanma ayrıcalığını elinde bulunduranların değil, aynı gücü elde etmeye çalışanların, kanuna aykırı hareket ederek söz sahibi olmak isteyenlerin de kullandıkları bir gerçektir. Buradaki sorun siyasal alanda şiddet kullanımı ile bağlantılı birey ve grupların varlığı sorunudur.

Şiddet Arendt'e göre, iktidarın kendini dışa vurma biçimidir. Bu anlamda iktidar şiddet yoluyla görünür hale gelir ve gerçek dünya ile temasa geçer. İktidar, şiddet sayesinde bir düşünce ve imge olmaktan çıkarak gerçeklik kazanır. Bir de şiddet, bünyesinde taşıdığı araçsal eylem potansiyeli sebebiyle iktidarın aklanmasına da neden olur. Şiddet, iktidarı olabilir kıldığı gibi, onu seçeneksiz hale de getirir. Örneğin Arendt belli bir yerde otorite oluşturmak veya sürmekte olan otoriteyi sürdürebilmek çabası ile şiddet propagandası arasında çok yakın olgusal bağların olduğunu söyler (Arendt, 2009: 10). Devletin sahip olduğu akıl ile şiddet, iktidara; iktidar da şiddete dönüşme imkânı vardır. Öztürk ikisinin tamamen tek bir özde birleştiğini vurgular (Öztürk, 2008: 118). Artık şunu net olarak söyleyebiliriz: İktidar, şiddeti barındırır. Fakat iktidarın şiddete dönüştüğü bir ortamda siyaset yapmanın olanağı ve amacı ortadan kalkar. Dolayısıyla bu durum iktidarı da ortadan kaldıracaktır.

Devlet kendi varlığını güvenceye almak için birtakım yasalar ile kendine yaptırım hakkı tanımıştır. Bu durum devletin her zaman kendisine verilmiş olan "şiddet hakkını" kullanma çerçevesinin dışına çıkacağı anlamına gelmez. Ama devletin sıkça bu çerçevenin dışına çıktığı da var olan bir gerçektir. Temel problem de bu noktadan kaynaklanmaktadır. Yani devlet, şiddet uygulama tekeli elinde tutan bir hükümet, bazı gruplar veya organize olmuş gruplar olarak karşımıza çıkmaktadır. Devlet adına iktidarı elinde tutan bireyler bunu meşru bir hak olarak görürler.

Şiddet eyleminin meşruluk ya da haklılık adı altında tarihsel olarak nasıl maskelendiği problemi karşımıza çıkar ve bu durumun en iyi örneklerini (meşru siyasal şiddet kullananlar) ulus-devletler oluşturur. Örneğin, Nobel ödüllü Hintli düşünür Tagore, bu durumla ilgili olarak ulus olma ideası icat edilmiş en etkili uyuşturucu maddedir. Yoğunluğunun etkisi altında bütün bir ulus hemen hemen sistematik bir şekilde ahlaki çöküntüsünün farkına varmadan, bu tehlikeli bencillığe tutsak (Aktaran: Mosses, 2010: 24) olduğunu dile getirmiştir. Diğer bir sorun da bireyin devlet adına şiddet kullanmasıdır. Bu bireyler devletin şiddet tekeli kullanma hakkına sahiptir. Örneğin kolluk kuvvetleri, devlet adına şiddet uygulayabilirler.

Bu bölümde genel olarak şiddetin ne anlama geldiği ortaya koyulmaya çalışılacak. Fiziksel ve psikolojik şiddet arasındaki ayrımı ortaya koyduktan sonra Arendt için şiddetin ne anlama geldiği vurgulanacak. Şiddet eyleminin meşruluk ya da haklılık adı altında tarihsel olarak nasıl maskelendiği problemi karşımıza çıkar. Dolayısıyla devletin şiddeti nasıl meşrulaştırdığı izah edilecektir.

### **1.1. Siyaset-Siyasal Ayrımı**

Hayatı boyunca insanların özgür olarak siyasal faaliyetlere katılması gerektiğini vurgulayan Arendt, insanları eyleme, konuşmaya, düşünmeye yöneltmiştir. Bu durumun tersi anlayışları ‘siyaset dışı’ olarak kabul eder. Bu doğrultuda ‘siyasal olanın’ yerini tespit etmek Arendt için yaşanan yıkımların, felaketlerin anlaşılması için önemlidir. Çünkü hangi düşünce olursa olsun şiddeti meşrulaştırırsa veya araçsallaştırırsa siyaset alanının dışına çıkmış olur. Nitekim bu anlayışların reddedilmesi gerekir.

“Siyaset” ve “Siyasal” arasında ayrım vardır. Çoğu kuramcı bu terime atfedilen anlam üzerinde hem fikir değildir. Ayrımında iki farklı nokta bulunmaktadır. Birincisi “siyaset” alanıyla ilgilenen siyaset bilimi, diğeri ise siyasetin gerçeklerini değil, “siyasalın” özünü oluşturan felsefenin de ilgilendiği alan olan siyasal kuramdır. Bu durumu Heidegger’in terminolojisiyle ifade edecek olursak siyaset, “ontik (varlıksal)” düzeyle, siyasal ise “ontolojik” düzeyle ilgilenir. Ontik olan geleneksel siyasetin icraatlarıyla ilgili, ontolojik olan ise toplumun kuruluşuyla ilgilidir. Böyle bir ayrıma rağmen, yine de siyasalın neyi oluşturduğıyla ilgili bir uzlaşmaya varılamamıştır. H. Arendt, siyasal bir özgürlük ve kamusal tartışma alanı olarak görürken, diğeri bir yaklaşım, siyasal; iktidarın, eş deyişle çatışmanın alanı olarak kabul ederler. Chantal Mouffe da ikinci ayrıma katılır. Siyasal ile siyaset arasındaki temel ayrımı yaparken Mouffe siyasalla insan toplumlarının kurucu unsuru olarak gördüğü antagonizma boyutunu görür. Siyasetle de insanların, siyasalın sebep olduğu çatışmalar bağlamında, birlikte yaşamalarını oluşturan pratikler ve kuramlar öbeğinin oluşturduğu bir düzeni ifade etmek istediğini dile getirir (Mouffe, 2010: 16).

Arendt, eylem kavramından hareket ederek siyasal olanı açıklamaya çalışır. Çünkü siyasal olana anlam katan eylemdir. Zaten totaliter sistemler kendi hükümlerlerinin devamı için eylemde bulunmamayı isterler. Bu nedenle siyaset karşıtıdır (Arendt, 1994: 338).

Siyasal şiddet, genel anlamda siyasi amaçları gerçekleştirmek için devlet (hükümet veya bazı kurumlar) tarafından uygulanır. Fiziksel şiddetin siyasal kullanımı vardır. Oysa siyasi erke sahip olan siyasal gücün; ulusal egemenliğe ve demokratik fikirlerin gelişmesine dayanması gerekir. Siyasal güç, devlet veya devletin kurumları tarafından başvurulan bir davranış biçimi olarak oluşur. Aynı şekilde devlet ve devletin kurumlarına karşı kitlelerin başvurduğu eylemler vardır. Bir yanda “mevcut sistemin” yeterli olmadığını, ihtiyaçlara cevap veremediğini düşünenler ve eylem yapanlar diğer tarafta ise egemenlerin bu eylemleri bastırmak için uyguladıkları siyasal şiddet bulunmaktadır.

Eğer devlet, ulus-devlet mantığına dayanarak etnik temelde şiddet uygularsa sonuç şiddet uygulamaktan öteye geçer ve içinden çıkılmaz bir durum meydana gelir. Bu durum özellikle genç, militan ulus-devletlerinde bir kısır döngü halini alır. Özellikle yeni kurulan ulus –devletlerde siyasi kültür ve demokrasi tam olarak oturmaz. Onun için ulus-devletlerde şiddet uygulama eğilimi daha fazla görülür. Sonuç olarak bu durumun maliyeti de yüksek olur: darbe, öldürme, özgürlükten yoksun bırakma, ötekileştirme vs. Bu durum linç kültürünün oluşmasına ve gelişmesine yol açar.

İktidar ve güç ilişkisi bağlamında siyasal şiddet ele alınmalı. Çünkü devleti merkeze aldığımızda iktidar-güç-şiddet üçlüsü karşımıza çıkar. Bu bağlamda şiddet, iktidarın ayrılmaz bir parçası haline gelir (bu üç kavram sonraki bölümlerde daha ayrıntılı açıklanacaktır). Bundan dolayı şiddet, iktidarı sürdürmek için hep var olur. Var olmaya devam edip etmeyeceği başka bir sorundur. Sorun olan, gücü elinde bulduran iktidarın neden bunu şiddete yönelik kullandığıdır.

İktidara sahip olmak için ya da iktidarı meşru olmayan gayelere alet etmek için zor kullanma anlamında siyasal şiddet kullanılır. Siyasal şiddetle fiziksel güç, yasal ve yasal olmayan biçimde kullanılmasına baktığımızda bireysel şiddetten,

dinsel şiddetten, savaşlara, devlet terörüne kadar uzanan geniş bir kullanımı vardır. Bu şiddet türünde belli bir siyasal iktidarı ya korumaya ya da o siyasal iktidarı iktidarından etmeye yönelik eylemler vardır.

## 1.2. Totalitarizm

Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserini ele alırken aslında totalitarizm nedir? sorusuna cevap vermektten öte totalitarizme dönüşen öğeler üzerinde çalıştığını dile getirir. Böylece totaliter oluşumların yapısını incelediğini şöyle ifade eder: Benim yaptığım... totalitarizmin öğelerini ortaya çıkarmak olduğunu, bu öğelerin izlerini tarihte gerekli ve uygun gördüğüm kadar gerilere giderek sürmek ve onları tarihsel olarak analiz etmektir. Yani, totalitarizmin tarihini yazmadığını, totalitarizmin tarihsel açıdan bir çözümlemesini yaptığını, anti-semitizmin ya da emperyalizm tarihini yazmadığını, Yahudi düşmanlığı öğesini ve genişleme öğesini bunlar hala açıkça görünür olduklarını ve olgunun kendisi üzerinde belirleyici bir rol oynadıkları ölçüde analiz ettiğini anlatır. Dolayısıyla yazılan kitabın, maalesef başlığının iddia ettiği gibi (bir anlam taşımadığını) totalitarizmin kökenleri ile ilgili olmadığını; tersine, totalitarizmde billurlaşan öğelerin tarihsel bir anlatısı olduğunu, bu anlatıyı totaliter hareketlerinin yapısını ve baskının kendisini temel bir analizi yapılmıştır (Berktaş, 2016: 78).

Totalitarizme zemin hazırlayan öğeleri tartışırken Arendt, 'kitle' ve 'kitle toplumu' kavramını temele alır. Arendt, totalitarizmi açıklarken, sınıfların ve ulus-devletlerin çöküşü ile yükselen kitle toplumunun bir ürünü şeklinde gördüğünü; İrk-düşüncesi, milliyetçilik ve emperyalizmi de onun yardımcıları olarak gördüğünü kabul eder (Berktaş, 2016: 79). Bundan dolayı Arendt'e göre emperyalizmin sonuçlarından biri, toplumlarda sınıf olgusunun yok olmasıdır. Sınıfsız toplumların kitlelere dönüşmesiyle de totalitarizme de ortam hazırlanmıştır. Örneğin Hitler ve Stalin kitlelerin desteği olmadan totaliter yönetimleri sürdüremezlerdi. Kitle toplumu olarak kabul edilen toplumlar, farklılıkları içinde benzersiz olan bireylerin 'Fuzuli' (gereksiz, vazgeçilebilir) olarak kabul edildiği toplumlardır... Bütün bunlar bireysel farklılığın ve biricikliğin kaybolmasına neden olur. Gerçek bireysel kimliklerin yok olduğu bu toplumlarda, kişilerin bir yerlere aidiyet duyma arzularını, üyelerinden

mutlak itaat isteyen ve sadakat bekleyen totaliter hareketler karşılar (Berktaş, 2016: 82). Arendt, Nazi ve Stalin yönetimlerine destek veren bu kitlelerin arasındaki bir farka dikkat çeker: Bu fark, Nazi totalitarizmi ancak yavaş yavaş seçkin grupların tahakkümüne girmiş olan bir kitle örgütlenmesiyle başlamış; oysa Bolşevikler seçkin oluşumlarla başlamış ve kitleleri de bunlara göre örgütlemiş, propagandalarını buna göre yapmışlardı. Ama her iki durumda da sonucun değişmediği aynı olduğu ortaya çıkmıştır. Ayrıca, askeri geleneklerinden ve önyargılarından ötürü Naziler seçkin oluşumlarını aslında orduyu örnek alarak biçimlendirdiler. Fakat Bolşeviklerin daha sürecin başından beri gizli polise kullanması için en üst düzeyde güç vermiştir (Arendt, 2018: 154-155).

Propaganda ve örgütlenme Arendt'e göre totaliter hareketlerin temelini oluşturur. Bu yüzden Arendt, yalnızca seçkinler ve ayak takımı totalitarizmin kendi momentumuyla harekete geçtiğini, kitlelerin ise propaganda ile kazanılması gerektiği düşüncesindedir (Arendt, 2018: 93). Ayrıca Arendt'e göre totaliter ülkelerde propaganda ile terörün bir madalyonun iki yüzü oldukları sıklıkla dile getirilir, ama bu kısmen doğrudur. Çünkü Arendt'e göre totalitarizm mutlak denetimi ele geçirdiği yerlerde propagandanın yerini kendi öğretisini aşılama yer alır (Arendt, 2018: 94). Arendt'e göre totaliter hareketler totaliter olmayan bir dünyadan var oldukları için genellikle propaganda dediğimiz şeylere başvurmak zorunda kalmaktadır: "Bu bakımdan Hitler'in savaş sırasında generalleri ile yaptığı konuşmalar, konuklarını ağırlarken onları kazanmak için söylediği muazzam yalanlarla donatılmış konuşmaları propagandanın gerçek örneği olarak kabul edebiliriz" (Arendt, 2018: 95). Fakat Arendt, propaganda ve beyin yıkama arasında ayırım yapar. Bu ayırım Arendt'e göre propaganda ile beyin yıkama arasındaki ilişkinin genellikle bir yandan hareketlerin büyüklüğüne bağlı olduğunu diğer yandan ise dış baskıya bağlı olduğunu anlatır. Hareket küçüldükçe salt propagandanın ortaya getirdiği enerji artarak büyür. Dışarıdaki dünyanın totaliter rejimlere yönelik uyguladığı baskı büyüyüp arttıkça totaliter diktatörlerin de propagandayla daha etkin bir şekilde uğraştıklarını savunur (Arendt, 2018: 97). Arendt'e göre burada önemli olan propaganda ihtiyaçları her zaman dışarıdaki dünyaya dikte edilir. Hareketlerin kendileri ise aslında propaganda olmayıp beyin yıkama faaliyeti olmalarıdır (Arendt,

2018: 97). Bu süreçte Arendt'e göre beyin yıkama faaliyetlerine terör de eşlik ettiği için, totaliter hareketlerin yardımıyla veya totaliter rejimlerin dış müdahalelerin etkilerine karşı korunması ve izole olunmasıyla şiddet artar.

'Psikolojik savaş'ın önemli bir kısmını Arendt'e göre propaganda oluşturur, fakat terörün daha fazla bir şey olduğunu vurgular. Arendt, totaliter rejimlerin psikolojik amaçlarına ulaştıktan sonra bile terörü kullanmayı devam ettirdiklerini söyler. Terörün gerçek vahşeti tamamen sindirilmiş bir hap üzerinde saltanat sürmesidir. Arendt terör yönetimini, toplama kampında olduğu gibi, mükemmelliğe ulaştığı zamanda propagandanın tamamen ortadan kalktığını dile getirir (Arendt, 2018: 97-98). Hatta Arendt, propagandayı totalitarizmin totaliter olmayan dünya ile ilgilenebilmesinin tek aracı (ve belki de en önemli aracı) olduğunu söyler. Buna karşılık terör ise totaliter devlet biçiminin özünün ta kendisi olduğunu vurgular.

Propaganda için bilimin de kullanıldığını dile getiren Arendt ve bunu geçmişe bakarak yaptıklarını dile getirir. Yani bu yeni bir durum değildir. Böylelikle totalitarizm, bilimin var oluşun kötülüklerini sanki sihirli bir değnek değilmişçesine sağaltacağını ve insanın doğasını dönüştüreceği bir put haline geldiği bir süreçte biricik bir son basamak şeklinde görüldüğünü anlatır. Hannah Arendt, bilimsellik ile kitlelerin yükselişi arasında eski bir bağlantı olduğunu düşünür. Çünkü yaşamın yasaları ve doğanın yasalarını ne kadar çok gözlemler ve tanırsak o denli başarılı olunacağı gibi bir yaklaşıma sahiptirler. Ancak, totalitarizmin bu yaklaşımının ayrılan yönü insanın doğası dönüştürülebilir olmasının olanaklı olabileceğini var saymasıdır ve özellikle bilimi bu yönde kullanmasıdır (Arendt, 2018: 101-102).

Arendt'e göre "Nazi propagandasının en önemli kurgusu Yahudi dünya komplosu hikâyesidir (Arendt, 2018: 114) ve Arendt'in deyişiyle bu propagandayı desteklemek için ne terörü kullandılar ne de terörü kullanmaya gerek duydular. Arendt, totaliter propagandanın diğer parti ve hareketlerin propagandalarından üstün olmasını sağlayan diğer bir özelliği, içeriğinin artık insanların fikir sahibi olduklarını nesnel meseleler olduktan çıkmasından çok bu içeriğin ne olursa olsun hareket mensupları için hayatlarında tıpkı aritmetiğin kuralları gibi gerçek ve dokunulmaz bir unsur haline gelmiş olmasıdır (Arendt, 2018: 128). Totaliter propagandanın Arendt'e göre zayıf yönü ise yenilgi anında görünür hale gelmesidir. Çünkü totaliter

hareketin gücü olmadan, bu hareketin mensupları daha dün yaşamlarını feda etmeye hazır oldukları dogmaya duydukları inancı anında yitirirler (Arendt, 2018: 129). Totaliter yönetimlerin bir başka özelliği ise Arendt'e göre küresel bir egemenlik alanı kurma amacı taşıyor olmalarıdır. Arendt, tıpkı Nazi propagandasının nihai amacının tüm Alman ulusunu sempatizanları olarak örgütlemekte (Arendt, 2018: 141) olduğu gibi, bununla yetinmeyen Hitler tüm Avrupa'yı da kendi ideolojisi etrafında örgütlemişti. Bu amaca yönelikte birtakım adımlar atıldı. Arendt örneğin Nazilerin bu oyunda bir adım daha ileri gittiklerini ve dış işleri bakanlığı eğitim, spor, vb. gibi kendi bakanlıklarıyla düzenli devlet idaresini örnek alan bir dizi sahte bakanlık kurduklarını söyler (Arendt, 2018: 141). Totaliter yönetimlerin bir diğer özelliğini Arendt, gizli polis üzerinden yola çıkarak dile getirir. Ona göre ülkedeki iktidarın bir merkezi bir de çekirdeği vardır: Gizli polisin süper etkili ve süper yetkili hizmetleri (Arendt, 2018: 217). Arendt burada tek iktidar birimi olarak polis üzerinde durur, fakat buna karşılık ordunun sahip olduğu silah gücünü göz ardı eder. Çünkü Arendt totaliter yöneticiler politikalarını, planlarını nihai bir dünya devleti varsayımı üzerinde yürüttükleri için, saldırganlığının kurbanlarına sanki onlar vatana ihanet eden isyancılar gibiymiş davranır ve sonuçta işgal edilmiş bölgeleri silahlı kuvvetlerle değil, polisle yönetmeyi tercih ettiklerini dile getirmiştir (Arendt, 2018: 217).

*Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserinde Arendt, toplama kamplarıyla ilgili ulaşmak istediği nihai hedefine ulaşıyordu. Çünkü burada 'radikal kötülük' kavramını kullandı. Dolayısıyla bu mutlak kötülüğün anlaşılır kılınmasını sağlayan herhangi bir 'felsefi gelenek yoktur' (Young-Bruehl, 2012: 343). Toplama kampları sistemi 'rejimin deney laboratuvarları' olarak karşımıza çıkar. Burada mutlak egemenliğin olduğu ve her şeyin insan üzerinde denenebileceği yerlerdir. Bu nedenle Arendt için şunu söyleyebiliriz: Politikayı devre dışı bırakıp yerine başka şeyler konulması bu tarz akıl tutulmalarına yol açabiliyor.

Gizli polis ile düşmanların imhası tamamlandıktan sonra terörün totaliter rejimlerin gerçek içeriği haline geldiği iddiası olan Arendt'e göre totalitarizmin ikinci iddiası olan yani topyekûn tahakküm iddiasının hayata geçirildiğini savunur (Arendt, 2018: 220). Topyekûn tahakküm, Totaliter yönetimlerin insan doğası

üzerinde oynadığı bir anlayıştır ve bu tarz yönetimlerin en tehlikeli özelliklerindedir. Arendt için topyekûn tahakkümün gerçek anlamda uygulandığı yerler toplama kamplarıdır. Arendt, sonunda topyekûn tahakküm deneyini gerçekleştirmek üzere özel laboratuvarlar olarak kabul ettiği toplama kamplarının kurulduğunu açıklar (Arendt, 2018: 174). Dolayısıyla toplama kampları yeni bir tahakküm biçiminin “deney laboratuvarları” haline gelir. Berktaş’a göre “buradaki deneyler, kendi başına korku yaratmaya değil, bizzat insanın yeniden şekillendirilebilme kapasitesinin ölçülmesine hizmet eder (Berktaş, 2016: 103). Nitekim Arendt’e göre totaliter ideolojinin amaçladıkları şey de ‘İnsan doğasının kendisinin dönüştürülmek’ istenmesidir. Bu yüzden Arendt toplama kamplarını, insan doğasındaki değişimlerin test edildiği laboratuvarlar olarak kabul eder (Arendt, 2018: 280) ve dolayısıyla utanç verici bir durum olarak kabul eder.

Bazı ideolojiler Arendt’e göre şiddetin insanlık tarihinde organize bir şekilde gelişmesine yardımcı olmuşlardır. Totalitarizm bu ideolojilerden biri olduğu için Arendt, totalitarizmi bir yönetim biçimi olarak kabul eder ve totalitarizmin her türü içinde şiddet barındırır. Arendt’e göre totalitarizm özgür olma hakkı tanımadığı için siyasi değildir. Siyasi olmak özgürlük gerektirir. Bundan dolayı Arendt bu tarz anlayışları siyaset dışı gördüğünü belirtir.

Arendt, totalitarizmin eylemleri rasyonelleştirdiğini ve tutarlılık aradığını fakat hakikati aramadığını vurgular. Arendt, totaliter sistemlerde, eylemin herhangi bir hipoteze dayandırılabilceğini ve tutarlılıkla yönlendirilmiş bir eylemin akışı içerisinde o tikel hipotezin hakikat haline gelerek fiili ve olgusal bir gerçeklik haline dönüşeceğini tanıtlamak gibi bir eğilim içinde olduğunu açıklar. Fiili olgular tarafından kanıtlanmasın kanıtlanmasın başlangıçta bir hipotezden başka bir şey olmayan şey, tutarlı eylemin cereyanı içerisinde asla çürütülemeyecek bir gerçek haline daima dönüşeceğini vurgular (Arendt, 2017: 131). Arendt’e göre bu tarz eylemleri ele aldığımızda karşımıza çıkan bu ürkütücü keyfilik, doğa alanından çok siyaset alanında daha çok belli olur.

Merkezileşmenin siyasal sonucu Arendt’e göre daima aynıdır: İktidarın tekelleşmesi. Merkezileşmenin getireceği fırsatlar ve sakıncalar ne olursa olsun siyasal sonucu hep aynıdır, değişmez: İktidarın tekelleşmesi, ülkedeki tüm özgün

iktidar kaynaklarının kurumasına ya da yavaş yavaş tükenmesine neden olur (Arendt, 2009a: 103). Bu nedenle Arendt, hukukun egemenliğine dayanan rejimde bizatihi gerekçe konumunda olan olağanüstü halin bir istisna olduğunu; despotlukta ise tebaa üzerindeki iktidarı yoğunlaştıran ve sınırsızlaştıran olağan üstü halin, kural olduğunu söyler (Arendt, 2009c: 216). Bundan dolayı Arendt'e göre totalitarizmin son evrelerinde (mutlak, çünkü bunun insanın anlayabileceği güdülerden çıkarsanması olanaksızdır) bir kötülüğün boy gösterdiği doğru olduğu kadar, onsuз kötülüğün radikal doğasını asla tam olarak bilemeyeceğimizi de (Arendt, 2009c: 12) doğru olarak kabul eder. Çünkü Arendt'e göre totaliter rejimler bütün kördüğümünün en yıkıcısıdır. Onun zaferi, insanlığın yok olması olabilir ancak; egemen olduğu her yerde insanın özünü yıkmış bir haldedir. Bu yüzden Arendt için yüzyılımızın bu yıkıcı güçlerine sırtımızı dönmenin hiçbir yararı olmayacaktır (Arendt, 2009c: 11). Dolayısıyla Arendt'e göre totaliter tahakküm altında yaşayan insanın kendini güvende hissetmesi ve kendini geliştirmesi mümkün değildir. Çünkü totaliter egemenlik altında yaşayan insanların ortak noktası gerçeklik duyusunun dayandığı her şeyin sallanmakta, yalpalamakta olduğu hissidir.

İnsanın kendini güvende hissedebileceği bir ortam olarak ele almadığı totalitarizmi Arendt, çeşitli metaforlarla anlatmaya çalışır. Arendt oyun metaforu ile "Kar gibi açığa vurulmamış güdüler olmadan oynanan, o nedenle onu finanse edenleri bile yiyip bitirecek kadar ölümcül bir etkililikle oynanan bir oyun olarak dile getirir (Arendt, 2009c: 170). Bir diğer metafor ise soğan metaforudur ve bu metaforun totaliter egemenliklere en uygun olduğunu düşünür. Merkezinde, bir tür boş alanda, liderin yer aldığını, lider ne yaparsa yapsın- ister siyasi teşekkülü otoriter bir hiyerarşi ile bütünleştiresin ister bir tiran gibi kendi uyruklarını ezsın- bunları dışarıdan ya da yukarıdan yapmadığını, içeriden yaptığını anlatır. Cephe örgütleri, hareketin olağan üstü derecede çok katlı parçalarını oluşturur, çeşitli meslek kuruluşları, parti üyeleri, parti bürokrasisi, elit yapıları ve polis grupları, bunların hepsi birbirleriyle öyle bir ilişki içerisindeki ki her biri bir yönüyle dış cepheyi, diğer yönüyle merkezi oluşturur; yani bir açıdan normal dış dünya, diğer açıdan ise radikal bir aşırılık rolünü oynarlar (Arendt, 2017: 145). Arendt'in bu metaforlarına

göre Totaliter yapı içindeki birimler birbirlerine sıkıca bir bağ ile bağlıdırlar ve herhangi bir farklılığa da izin vermezler. Bu şekilde de işlerliğini devam ettirirler.

Modern diktatörlüklerle eski tiranlıkları Arendt birbirinden ayırt eder. Arendt, modern diktatörlüklerle geçmişin bütün tiranları arasındaki temel farklılıkları açıklarken, terörün artık öncelikle muhalifleri korkutmanın ve yok etmenin bir aracı değil, tamamen boyun eğmiş halk kitlelerini yönetmenin daimi aygıtı olarak kullanılmasında yattığını savunur (Arendt, 2009b: 25). Ancak Arendt'e göre terörün devlet yönetiminin başlıca silahlarından biri olarak ortaya çıkması bu kuruma güvenilirlik ve itibar kazandırmıştır. Görüldüğü gibi Arendt'e göre terör ve totaliter rejimler arasında bir ilişkinin olduğu bellidir. Çünkü totaliter bir rejim kurmak için terörün belli bir ideolojinin gerçekleştirilmesinin aygıtı olarak sunulması gerekmektedir ve bu ideoloji terör devamlı ve istikrarlı bir yapıya kavuşturulmadan önce, çokluğun, hatta çoğunluğun taraftarlığını kazanmış olması gerekir (Arendt, 2009b: 26). Bir diğer ayırım noktası Arendt'e göre teröre dayanarak oluşturulan totaliter tahakküm ile şiddet yoluyla kurulan tiranlık ve diktatörlükler arasındaki en belirleyici ayırım, totaliter rejimin sadece düşmanlarına değil aynı zamanda dostlarına ve destekçilerine karşı da işleyebilmesidir. Çünkü totalitarizm tüm iktidarlardan, dostlarının iktidarından bile korkar. Polis devleti çocuklarını yemeğe başladığında yani dünün cellatları bugün kurban haline geldiklerinde, terörizm doruğa ulaşmış olacaktır. Bu, aynı zamanda Arendt'e göre iktidarın tamamen ortadan kalktığı an anlamına gelir (Arendt, 2009a: 69). İktidarın olmadığı zamanlarda güçsüz olanlar zulme, sömürüye uğrayabilirler. Arendt bu durumu, "güçsüz ya da güç kaybına uğramış olabilir, fakat uğradığı zulüm hiç hoş bir manzara da olmayabilir, ama durumun sebebi sadece insanların alçaklığı olmaması gerekir" şeklinde ifade eder. Arendt bu durumun, güçten yoksun bir servet ve politikası olmayan bir kibir, asalaklık, yararsızlık ve iğrenme duygusu yaratacağını; çünkü bunların insanları birbirine bağlayan bütün bağları da koparttığını dile getirir (Arendt, 2009b: 23).

Vatansızların (Heimatlosen) çoğalması Arendt'e göre totalitarizmin sonuçlarından biridir. Ona göre Kıta Avrupa'sında bu konuda yasa çıkarmamış tek bir ülke bile yoktur. Arendt, Kıta Avrupa'sında bu hakkı yaygın olarak kullanmasa bile uygun bir anda sakinlerinden kurtulmasına izin veren ifadeler taşıyan yeni bir

yasa çıkarmamış tek bir ülkenin bile olmadığını söyler (Arendt, 2009c: 74). Bu iddiasını desteklemek için Arendt örnekler verir. Örneğin Fransa 1915'te, Portekiz 1946'da, Belçika 1922'de, İtalya 1926'da, Avusturya 1933'te, Almanya 1921'de yasalar çıkardılar. Fakat ilginçtir ki devleti olmayan insanların sayısı -savaştan sonraki on iki yılda- her zamankinden daha fazla olmuştur. Arendt'e göre daha kötüsü potansiyel devletsizlerin sayısının sürekli artmasıdır: Son savaştan önce totaliter ya da yarı totaliter diktatörlükler, ulusal haklardan yoksun bırakma silahını doğuştan yurttaşlarına karşı kullandılar; oysa şimdi örneğin Birleşik Devletler gibi özgür demokrasilerin bile, komünist olan doğma büyüme Amerikalıları yurttaşlıktan mahrum etmeyi düşündüğü bir noktaya geldik. Arendt, bunların tamamen masum görünmelerini, bu önlemlerin en uğursuz yanını oluşturduğuna inanmaktadır (Arendt, 2009c: 76).

Ulus-devletin aciz kaldığı durumlarda meseleyi polise havale ettiğini Arendt vurgular. Bu konuda Arendt, böylelikle Batı Avrupa'da polisin ilk kez kendi bildiği gibi hareket ettiğini, insanlar üzerinde doğrudan hâkimiyet kurma yetkisine sahip olduğunu; kamu yaşamının bir alanında polisin artık yasaları uygulamanın bir aracı olmaktan çıkıp siyasi yönetimden ve bakanlıklardan bağımsız hâkim bir otorite haline geldiğini belirtir (Arendt, 2009c: 289). Arendt'e göre polisin iktidarının en tepesine çıktığı bütün totaliter rejimlerde, polis aygıtının güzide rolünün farkındalığı açıkça anlaşılır. Yani bu tür iktidarlar 'polisin toplumsal statüsünün ve siyasi öneminin yüksekliğinin farkındadırlar (Arendt, 2009c: 291). Hatta Arendt'e göre Batılı ülkelerin bağımsız bir polis dış politikasının varlığından söz etmek bile mümkündür. Tabii bu polis egemenliği beraberinde insan hakları ihlallerini getirmiştir. Dolayısıyla Arendt'e göre totaliter rejimlerin bir özelliği haline gelmiş insan haklarına karşı işlenen suçlar her zaman haklı çıkartılabilir.

Müşterek dünyanın dışında yaşamaya zorlanmış insanların varlığından doğan tehlikelere Arendt dikkat çeker. Ona göre doğaya boyun eğdirildiği gibi, anlamadıkları şeyleri yok edecek barbar tehlikesinin de olmadığını söyler. Totaliter hareketlerin ortaya çıkmasının bile, uygarlığımızın dışına değil içine ait bir görüngü olduğunu söyler. Buna göre tehlike; küresel, evrensel olarak birbirine bağlanmış bir uygarlığın, milyonlarca insanın, bütün dış görünümlere rağmen vahşi koşullarında

yaşamaya mecbur edilmek suretiyle kendi bağrında barbarlar yaratabiliyor olmasındadır (Arendt, 2009c: 314-315).

Antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizmi modern dünyanın ideolojileri olarak tanımlayan Arendt bu ideolojilerin, insanın sağduyusunu yok ettiğini, insanın ortak dünyasını yok ettiğini, dolayısıyla kendisini var kıldığı kamusal alanı ortadan kaldırdığını dile getirir. Arendt sağduyuyu hepimiz için ortak olan dünyayı anlamamızı sağladığını ve orada yolumuzu bulmamızı sağlayan duyu olduğunu dile getirir (Arendt, 2009b: 32). Arendt'e göre, modern dünyada gelenek ve din hâkimiyetini yitirmiştir. Bu nedenle insan özgürlükle baş başa kalmıştır. Fakat özgürlüğün getirdiği sorumlulukla da baş edemeyen insan, sözde yasa ve kurallara teslim olmayı seçmiştir (Arendt, 2017: 130). İnsanlar kendi geleceklerini kendileri belirlemek yerine tarihsel güçler tarafından yönetilmeyi tercih ederler. Arendt, hareket noktası olarak burayı seçerek totaliter ideolojilerin toplumda yükselmesinin nedenlerini inceler. Nazizm ve Stalinizm bu ideolojilerdendir. Nazizm, bir ırkın diğer ırlardan üstün olduğunu savunan, doğa yasalarına boyun eğilmesi gerektiğini yani biyolojik determinizmi savunur. Stalinizm, belirli sınıfların ortadan kaldırılması gerektiğini savunan tarihin yasalarına, yani tarihsel determinizmi savunur. Arendt'e göre Nazizm'i ve Stalinizm'i totaliter kılan zulüm ve işkencenin boyutu olmayıp determinizm ve gururun eşsiz terkibi, birbirleriyle çelişen iki ilkeye olan inançlarıdır (Yumul, 2004: 11-12). Fakat Arendt, bu hayali determinizmi savunmak yerine insanlığın geleceğine sahip çıkıp onu yeniden şekillendirme sorumluluğu taşımak gerektiğini söyler. Arendt, otoritenin yitirilmesini "dünyanın temellerinin yitirilmesi" anlamına geleceğini söyler. Ancak bu durum bizden sonra gelecek nesillerin dünyaya özen göstermek, onu korumak gibi eylemlerden vazgeçirmemelidir. Çünkü insan doğa yasalarının aracı haline gelirse ve yasa yaratma sorumluluğundan kaçarsa, aynı zamanda insanlığın tüm eserlerini yıkan güçlerin de aracı haline gelir. Bu noktada Arendt'in mesajı, dünyada olup bitene seyirci olmak yerine sorumluluk almak, gerçekle yüzleşmek gerektiğidir. Aynı mesaj Yahudiler başta olmak üzere herkesin kendini içinde bulunduğu dünya ile ilgili sorumluluk almak ve eyleme geçmek gerektiğidir.

Modern ideolojilerin yol açtığı olaylar dünyayı yıkıma sürüklemiştir. Bu yıkımda tehlikede olan ise insandır. Söz konusu ideolojiler ortak dünyada yolumuzu bulmamızı sağlayan sağduyuyu ortadan kaldırmıştır. Sağduyudan yoksunluk insanların bir arada olmasını sağlayan ortak dünyanın, yani kamusal alanın yok olması anlamına gelir. Bu bağlamda Arendt, totalitarizme giden yolun işte bu ortak dünyanın yok edilmesiyle açıldığını vurgular. Arendt, 20. yüzyılda en büyük sorun olarak totalitarizmi görür. Ona göre totaliter sistemlerin insan yaşamına karşı takındığı saygısız tutum, insanların gereksiz varlıklar olarak muamele görmüş ve milyonlarca insanın “uyruksuz” olarak görülmesine neden olmuştur (Benhabib, 2006: 60). Bunun sonucunda “hakka sahip olma hakkı” reddedilmiştir. Uyruksuz olmak, vatandaşlık haklarından mahrum kalmak ve hatta her türlü insan haklarından yoksun olmak anlamına gelir. Uyruksuz olarak nitelenen bir kişi, kendisini üyeliğe kabul edecek bir devlet bulamadığında ve hiçbiri kendisine ikamet edeceği bir yer sunmadığında o kişi yersiz-yurtsuzdur. Arendt’e göre biz bu durumun farkına ancak, politik koşullar nedeniyle haklarını yitiren ve bu hakları geri kazanamayan milyonlarca insan ortaya çıktığında varıyoruz. Hakka sahip olma hakkı Arendt’e göre insanlığın kendisi tarafından garanti altına alınmalı; fakat bunun mümkün olup olmadığından kendisi de emin değildir. Benhabib’e göre Arendt’in haklara sahip olma hakkının, temel bir ahlaki talep olmasının yanında “çözumsuz bir politik sorundur. Yabancı uyrukluların ve yabancıların hiçbir hakka sahip olmadığı anlamına gelir.

20. yüzyılda totaliter rejimler Arendt’e göre bürokrasiye ihtiyaç duyar. Çünkü bu rejimler, “insanlık durumunun” siyasi vazgeçilmezi olan çokluk’u yok etmeyi amaçlar. Arendt, çokluk terimiyle dünyada tek bir insanın değil, insanların yaşadığını vurgular, aynı zamanda insanlar dünyayı değiştirme potansiyeline sahiptir. Totalitarizm tam da bu potansiyeli yok etmeye çalışır. Çünkü totaliter rejimlerde herkes düşünmeden kendisini insanüstü güçlere adanmak zorundadır (Yumul, 2004: 16). Totaliterliğin amacı, insanların sınırsız çokluğunu ve farklılığını yok saymak ve insanlığı da tek bir bireye indirgemek, en sonunda da insanın doğasını değiştirmektir. Totaliter rejimlerde insan insanlıktan çıkar. Toplama kampları sayesinde ancak insanlığın tamamen tahrip edilmesi mümkün olabilir. Çünkü toplama kamplarının

amacı insanın doğasını değiştirmektir. Arendt'e göre toplama kamplarındaki insanlar sadece öldürülür ve unutulmaya bırakılırlar. Arkalarından yas bile tutulamaz.

Arendt'e göre totaliter sistemler, her an kendine yeni düşmanlar belirleyebilmekte ve bu düşmanları tarihsel sürecin önünde bir engel oldukları için onları ortadan kaldırebilmektedir. Böylece totaliter tahakkümün özünü oluşturan terör ortaya çıkar. Arendt için terör ve şiddet aynı anlam ifade etmez. Terör, masumlara yöneldiği andan itibaren totaliter bir karakter kazanmaya başlar. Dolayısıyla Arendt'e göre meşru şiddet olamaz ve gelecek için planlanan bir şey için de şiddet uygulanamaz. Örneğin çocuklar öldürülemez. Arendt, totaliter terörü, devrimci terör ve dikta teröründen ayırır. Totaliter terör asıl yüzünü ortada muhalif kalmadığı zaman göstermektedir. Arendt buna örnek olarak, rejime düşman olanları ortadan kaldırmak için kurulmuş toplama kamplarının Rusya'da 1930'dan sonra artışını gösterir. Aynı şekilde Nazi Almanyası'nda 1936 yılına gelindiğinde Almanyada ne bir direniş ne de bir muhalefet kalmıştı. Arendt'e göre terörün işleyiş olarak en aktif olduğu yerler "rejimin deney laboratuvarları" ve "yeryüzündeki cehennem" olarak tanımladığı toplama kamplarıdır. Buradaki dehşet verici olan durum insanın bireyselliğinin imhasıdır, "insan yaşamının hatta ölümünün anlamını yitirmesidir (Altunok, 2008: 56). Nazi rejiminin yarattığı bu kamplarda, kurbanları toplumsal hayattan koparıp kurbanların hem yaşamlarını hem de ölümlerini anlamsızlaştırarak yaşadıkları gerçeğini ortadan kaldırmıştır. Bunun için totaliter rejimler, insanı insani niteliklerinden sıyırmaya çalıştıkları için "mutlak kötülüğü" temsil ederler.

*Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserlerini savaş sonrası totaliter devletlerin yapısını analize ayıran Arendt, toplama kamplarındaki hayat ile totaliter devletler/yönetimler arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmıştır. Arendt, toplama kamplarını 'bütün totaliter devletlerin en büyük hedefi' veya 'mutlak tahakküm amacının deneye tabii tutulduğu laboratuvarlar' şeklinde tanımlamıştı. Fakat bu noktada Agamben'e göre Arendt'in gözünden kaçan bir şey var: "Mutlak tahakkümü hem meşru hem de gerekli kılan şey, tam da siyasetin radikal bir biçimde çıplak hayat alanına (yani bir kampa) dönüşmesiydi" (Agamben, 2017: 144-145).

Dolayısıyla Agamben'e göre siyaset de totaliter siyaset haline geldiği için kamplar modernitenin değil siyasetin de temeli haline gelmiştir.

İnsanlığın nasıl parçalandığını, bölündüğünü Arendt *Totalitarizmin Kaynakları 1-2* adlı eserlerinde ifade eder. Bu eserler aynı zamanda Arendt döneminde yaşanan Nazi Almanya'sının ve Sovyet Birliğinde yaşanan Stalinizmin yükselişi gibi olgulara bir cevap niteliğindedir. Bu eserlerde, o çağda meydana gelen olayların deneyiminden yola çıkan ve bu yüzden 20. yüzyılın en önemli siyasal olayları olarak gördüğü antisemitizm ve emperyalizm kavramlarını inceler. Arendt bu iki kavramın totalitarizme sebep olduğunu düşünür ve totalitarizmin köklerini anlama çabası içinde olduğunu söyler. Arendt, temel sorunu, 20. yüzyılda meydana gelen yıkıcı kötülükleri meydana getiren nedenler nelerdir? Neler olup bitti? Biçimindeki sorularla dile getirir. *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Batı tarihinde eş benzeri görülmemiş ve siyasal kategorileri alt üst eden totalitarizmi meydana getiren tarihsel koşulları sorgular. Ona göre totalitarizm, insanlığın iyi/kötü algılarını aşan mutlak anlamda bir kötülük meydana getirmiştir. Bu mutlak kötülük, toplu ölümlere ve bireyin varlığına yönelik tehditler yaratmıştır. Bu yüzden totalitarizmin doğasını anlamak, gelecekte böyle bir olayın yaşanmaması için gereklidir.

### **1.3. Emperyalizm**

Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserlerinin ikinci kitabında emperyalizm konusunu ele alır. Bu eserde emperyalizmi ve totalitarizmin ortaya çıkışında emperyalizmin etkisini konu edinir. Emperyalizmin ortaya çıkmasıyla ve buna paralel olarak şiddet aygıtlarındaki artış hayatın her alanını çevrelemiştir. Dolayısıyla bu sürecin sonunda 'burjuvazinin, devleti ve onun şiddet aygıtlarını kendi ekonomik amaçları için kullanma yani devletin şiddeti meşru uygulayıcısı olarak karşımıza çıkan totaliter ideolojiler ortaya çıkmıştır (Arendt, 2009c: 10-11).

Emperyalizm Arendt'e göre, totalitarizme zemin hazırlayan etkenlerden biridir. Ona göre bu kavram 'gerçek anlamda hiçbir biçimde siyasi bir kavram değildir; köklerini, spekülatif iş yaşamından almakta ve on dokuzuncu yüzyıla ait bir durum olan, endüstriyel üretimle ekonomik işlemlerde ortaya çıkan sürekli bir genişlemeyi ifade eder (Arendt, 2009c: 14). Çünkü Arendt'e göre emperyalizm 19.

yüzyılın sonunda ortaya çıktı. Her ne kadar emperyalizmin politika olarak ortaya çıkması 1870 olarak kabul edilse de Arendt, 1884 ve 1914 yılları arasındaki dönemi Afrika'nın paylaşılması açısından emperyalizmin en zirve noktası olarak kabul eder. Arendt bu gelişmeleri “Soluk kesici gelişmeler” olarak nitelendirir (Arendt, 2009c: 9). Arendt, on dokuzuncu yüzyıl ile olan ilgisini ise şöyle açıklar: “Bu dönemin temel yanlarından bazıları, yirminci yüzyıldaki totaliter görünyeye öylesine yakın bir manzara çizmektedir ki, bütün bu dönemi yaklaşan felaketlerin hazırlık evresi olarak değerlendirmek hiç de haksızlık olmaz. Öte yandan, dönemin sakinliği, yine de fazlasıyla on dokuzuncu yüzyılın bir parçası olarak görünmesine neden olmaktadır” (Arendt, 2009c: 9).

Emperyalizm terimini ilk olarak J.A. Hobson'un kullandığını belirten Arendt “İmparatorluk ile topluluğunun birbirinden kesin olarak ayırt etmek için emperyalizm terimini ilk kez kullanan bilim adamıdır” (Arendt, 2009c: 24). Emperyalizm, başka ülkelerin topraklarını işgal etmek, bağımsızlıklarını yok saymak, işgal edilen yerlerin kaynaklarını kendileri için kullanma şeklinde de ortaya çıkabilir. Bu durum aynı zamanda şiddet ihracını da beraberinde getirir. Bu durumu Arendt, şiddetin ihracının, onlara efendinin ayrıcalığını vermeden, yeni bir şey yaratma olanağını tanımadan, köleleri efendi yaptığını dile getirir. Buna göre içeride şiddetin tekeli yoğunlaşması ve büyük çapta birikimi, en sonunda totaliter genişleme ulus ve halk tahripçisi bir güce dönüşünceye kadar, köleleri yıkımın aktif özneleri haline getirmiştir (Arendt, 2009c: 35). Arendt, emperyalist genişleme kavramının, ulus devletin kalıcı işlevlerinden biri olabileceğini dile getirir. Dolayısıyla ulus içinde yeni bir sınıf oluşmuş ve bu sınıf da ciddi bir nüfuza sahip olmaya başlamıştır. Arendt, devlet içinde şiddet araçlarına sahip olup bu araçları yönetenlerin, çok zaman geçmeden ulus içerisinde yeni bir sınıf oluşturmaya ve etkinlik sahaları çok uzak olsa bile, ana ülkedeki siyasi bünye üzerinde ciddi bir nüfuz kullanmaya başladıklarını dile getirir (Arendt, 2009c: 33). Bundan dolayı Arendt, şiddet uygulamaktan başka bir faaliyetleri olmadığı için, politikayı güç ilişkileriyle bir tutmanın onlar için çok doğal olduğu görüşündedir. Ayrıca Arendt emperyalizmin, kapitalizmin son aşaması olmaktan ziyade, burjuvazinin siyasi hâkimiyetinin ilk aşaması olarak görülmesi gerektiğini söyler. Bu nedenle ulus

devletin dışında kalmış olan burjuvazi, emperyalizm sayesinde siyaseten özgürleştiğini dile getirir (Arendt, 2009c: 35).

Emperyalizm, denizaşırı ve Pan hareketleri diye ikiye ayrılır. Bu iki hareket arasındaki fark, birinin kıta Avrupa'sında emperyal hareketlerini sürdürmesi diğerinin ise Avrupa'nın dışında amaçlarını gerçekleştirmeye çalışmasıdır. Arendt'e göre "hukuku ve yasal kurumları açıkça önemsememe ve kanunsuzluğun ideolojik olarak haklılaştırılması, deniz aşırı emperyalizmden çok kıta emperyalizminin bir özelliğidir (Arendt, 2009c: 215). Arendt'e göre bunun nedeni kısmen, kıta emperyalistlerinin, yabancı kıtalardaki hâkimiyetlerinin yasa dışı niteliğini, ana yurtlarındaki kurumların yasalarından ayıracak coğrafi mesafeden yoksun olmalarıydı (Arendt, 2009c: 215). Dolayısıyla "hem denizaşırı emperyalizm hem de kıta emperyalizmi şiddeti yüceltir ve ikisi de şiddet yoluyla varlığını sürdürür (Çiçek, 2009: 170).

Emperyalizmin bir avuç kapitalist tarafından oluşturulduğunu dile getiren Arendt, dünyanın dört bir yanında yağmalayacakları yeni yatırım imkânları arayan ve çok zengin olanların kazanç güdülerine hitap eden, çok yoksul olanların içgüdüleriyle kumar oynayan bir avuç kapitalistin oluşturduğunu söyler (Arendt, 2009c: 25). Arendt'e göre kıta emperyalizm ile denizaşırı emperyalizm arasındaki en çarpıcı fark, başlardaki başarı ve başarısızlıklarının birbirlerinin tam tersi olmasından kaynaklanmaktaydı.

#### **1.4. Anti-Semitizm**

*Totalitarizmin kaynakları / I'*de Arendt, totalitarizme zemin hazırlayan faktörlerden biri olarak kabul ettiği Anti-semitizmi ele almıştır. Çalışmamızın bu kısmında Anti-semitizm konusu irdelenecektir. Arendt'in Anti-semitizmi ele almasındaki amacı Anti-semitizmin köklerini araştırmak ve totalitarizm ile olan bağına ortaya koyabilmektir. Totalitarizme giden yolun ilk kısmını antisemitizm oluşturmaktadır. Arendt antisemitizmi politik bir hareket olarak görür ve Avrupa çapında bir olay olduğunu düşünür.

*Antisemitizm*'de Arendt Avrupalı Yahudi topluluğun tarihini araştırır. Çünkü bu bir asimilasyon tarihidir. "Bu tarihin, toplumun değişen kendi kendini algılayışı

ve kendi kendini temsilinin tarihi olduğu kadar bir toplumsal ve sosyal kurtuluş tarihi de olduğu anlamına gelir (Moruzzi, 2008: 126). Arendt, antisemitizmin siyasal bir hareket olarak tarihsel yapılandırılışının beklenmedik bir olay olduğunu vurgular. Arendt, yasal hakların genel olarak Yahudilere verilmediğini, sadece ulus-devletler için ekonomik açıdan yararlı olabilecek Yahudilere tanındığını söyler. Burada Arendt'in belirtmek istediği “Yahudilerin ulusal olarak asimile edilmeden önce yasal olarak özgürleştirildiğidir (Moruzzi, 2008: 129). Arendt'in deyimiyile ulusun değil, devletin işlerine karışmış olan Yahudiler ulus-devlet çelişkisi tarafından avlanmıştır.

Anti-semitizmi açıklamaya çalışırken Arendt iki tane kuram ile bunu açıklamaya çalışır. Bu kuramlardan ilki “Günah keçisi” kuramıdır. Bu kuram, Yahudilerin iktidarsızlığından/ güçsüzlüğünden hareket ederek, onların modern politikada oynadıkları rolü, bir supap ve günah keçisi olmaya müsait konumlarına bağlayarak açıklar (Arendt, 2009b: 24). Kuram Yahudilerin her zaman bir günah keçisi olabileceğini kabul ettiği gibi başka birilerin de günah keçisi olabilecekleri ihtimalini taşır. Bu kurama göre kurbanın tümüyle masum olabileceğini vurgulayan Arendt, bu masumiyet kavramında, sadece kurbanın bir kötülüğünün olmadığı, yapılanların söz konusu olay ile bağlantısının olmadığının ima edildiğini anlatır (Arendt, 2009b: 24).

Antisemitizmin nasıl ortaya çıktığını açıklamaya çalışan bir diğer kuram ise “Ebedi Antisemitizm” kuramıdır. Bu kurama göre Yahudilere duyulan nefret, tarihin olsa olsa vesilesini oluşturduğu olağan ve doğal tepkiler olduğu savı geçerlidir. Ayrıca Yahudilere yönelik galeyanların özel bir açıklamaya ihtiyacı da yoktur, zira bunlar ebedi bir sorunun doğal sonuçlarıdır (Arendt, 2009b: 27). Aynı şekilde bu kuramın başka bir savına göre Yahudileri öldürmek olağan bir şey olup, insanca bir meşguliyettir ve Yahudilere duyulan nefret, temellendirilmeye ihtiyaç göstermeye, kendi başına meşru bir şeydir (Arendt, 2009b: 27). Arendt'e göre bu kuramın çok sayıda yansız tarihçi ve Yahudi tarihçi tarafından savunulması kuramı tehlikeli ve kafa karıştırıcı kılmaktadır. Hatta ebedi antisemitizm tezi, Yahudileri tamamen yok olmanın eşiğine getiren bu nihai felaket açısından bakıldığında hiç olmadığı kadar saçma ve tehlikeli bir hal almıştır (Arendt, 2009b: 29). Dolayısıyla bu tez, Yahudilere karşı işlenmiş, kimsenin havsalasına sığmayacak kadar büyük suçların

bile bahanesi olabilmektedir. Dolayısıyla Arendt için antisemitizm tam da olduğunu iddia ettiği şeydir: Yahudiler için antisemitizm ölümcül bir tehlikeden –başka bir şey değil şeklinde ifade eder (Arendt, 2009b: 29).

Gerek “Günah keçisi” kuramı gerekse “Ebedi Antisemitizm” kuramının birçok yerde savunuluyor olması Arendt için şaşırtıcı değildir. Ona göre bunun tek nedeni “her ikisinin de farklı akıl yürütmelerine rağmen nihayetinde mükemmel ve bu nedenle gayri insani bir masumiyeti ve kurbanın başına gelenlerle ilişkisizliğini yerleşikleştirmesi değildir (Arendt, 2009b: 29-30). Arendt’e göre bunun asıl nedeni “antisemitik hareketin politik anlamını açıklamaya çalışan yegâne girişimler olan bu iki hipotezin, Yahudi tarihinin bizzat antisemitizmle bir ilişkisinin olmadığı ve zaten bu konuda tarihsel kavrayışın olağan araçlarıyla iş görmeyen yakışık almayacağı doğrultusundaki sessiz varsayımlardır” (Arendt, 2009b: 30). Görüldüğü gibi ister “günah keçisi” kuramı olsun ister “ebedi antisemitizm” kuramı olsun Arendt’e göre ikisi de antisemitizmi açıklamaya yetmemiştir.

Antisemitizme diğer bir farklı görüş de Frankfurt Okulu temsilcisi olan Adorno ve Horkheimer’in görüşleridir. İkisi de antisemitizme “aydınlanma” ve “önyargılar” bağlamında yaklaşırlar. Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserini Nasyonal Sosyalizmin saldırdığı terörün yaşandığı günlerin sonunda yazdılar. Eserin amacını, insanlığın gerçekten insani bir duruma ulaşmak yerine neden yeni bir tür barbarlığa battığını anlamaktan fazlası değil şeklinde ifade ederler (Adorno-Horkheimer, 2010: 10). Antisemitizm tartışmasında, aydınlanmış uygarlığın aslında barbarlığa döndüğüne değinirler. Yazarlar antisemitizmin aydınlanmanın sınırlarını belirlediğini iddia ederler. Yani bu öz-yıkım eğilimi aydınlanmada içkin olarak vardı. Bu aydınlanma ile birlikte ideoloji haline gelmiştir. Dolayısıyla mit, aydınlanmadır ve aydınlanma da mitolojiye geri dönmektir. Bu karşılıklı dönüşme karşıt içerikleri doğurur. İnsanlar sürekli ya doğaya boyun eğmek ya da doğanın kendilerine boyun eğmesi seçeneğiyle karşı karşıyadırlar; ama insanlar, egemenliklerindeki artışın bedelini, egemenlikleri altındaki şeylerden yabancılaşıyorlar ödemektedirler. Onlara göre aydınlanmanın şeylere karşı içinde buldukları tavır ile diktatörün insanlara karşı içinde bulunduğu tavır aynıdır.

Onlara göre diktatörler, insanları güdümleyebildikleri ölçüde tanıdıklarını vurgularlar (Adorno-Horkheimer, 2010: 26).

Antisemitizm ile ilgili diğer bir sorun da önyargılardır. Adorno, *Otoriteryen Kişilik Üstüne* adlı eserinde “önyargı” kavramını ele alır. Daha doğrusu antisemitik önyargıları konu edinir. Adorno, “antisemitik davranışların bir yanının uyumcu(konformist) olduğu, toplumsal baskıdan acı çekenlerin, diğer mazlumlarla birlikte olmaktan çok, bu baskıyı başkalarına iletme eğiliminde olabileceği kuşkusunu doğrulamak için yeterli olduğunu” ifade eder (Adorno, 2003: 27-28). Ayrıca Adorno’ya göre bu önyargılarla imgesel düşman yaratılmıştır. Yani aydınlanmada olduğu gibi antisemitizm konusunda da mitler oluşturulmuştur. Bu nedenle *Aydınlanmanın Diyalektiğinde* Adorno’ya göre antisemitizm bazılarında göre insanlığın kaderini etkileyen bir problem iken, bazılarında göre ise yalnızca bu bir bahanedir. Adorno’ya göre faşistler için Yahudiler bir azınlık olarak kabul edilmez, bir karşı ırktırlar, olumsuz ilkenin kendisidir. Bu nedenle faşistlere göre dünyanın iyiliği Yahudilerin kökünün kazılmasına bağlıdır (Adorno-Horkheimer, 2010: 223). Bu öğretiyi faşizm tarafından bir hakikat haline getirilmiştir. Dolayısıyla yeryüzünün Yahudilerden arındırılması ve Yahudilerin yok edilmek istenmesi faşistler için ortak bir payda haline gelmiştir.

Adorno ve Horkheimer’a göre antisemitizm bir halk hareketidir ve bu hareketin elle tutulur hiçbir faydası yoktur. Tek faydası yarım yamalak anlaşılan bir ideolojiden ibaret olmasıdır (Adorno-Horkheimer, 2010: 226). Buna göre antisemitizmin gerçek doğası, insanlara yaramaz, sadece insanların içindeki yok etme itkisine yarar (Adorno-Horkheimer, 2010: 226). Ayrıca antisemitizmin egemen olanlara birçok faydası vardır. Örneğin dikkat dağıtmak için yozlaştırma ve yıldırma aracı olarak kullanılabilir. Çünkü Adorno ve Horkheimer’a göre inandırıcı olan rasyonel, ekonomik ve siyasal açıklamalar şeklindeki karşı iddialar bu acıyı dindiremez, çünkü bu acının temelinde yatan egemenlikle bağlantılı olan rasyonelliğin kendisidir (Adorno-Horkheimer, 2010: 226). Antisemitik davranış biçimi olarak da insanların öznelliklerinin ellerinden alınıp körleştirilmesidir. Antisemitizmi savunan bu insanların yapacakları eylemler, ölümcül ve anlamdan

yoksun tepkilerdir. Dolayısıyla Adorno, Horkheimer ve Arendt, Yahudilerin “günah keçisi” olduğu noktasında hemfikirdirler.

Arendt'e göre geçmişteki tiranlar ile modern diktatörlükler arasındaki en belirgin fark, muhalifleri korkutmak ve onları yok etmenin bir aracı olarak değil, tamamen onlara boyun eğmiş halk kitlelerini yönetmenin daimi bir aracı olarak kullanılmasında yatmakta olduğunu dile getirir. Modern terör, bir muhalefetin tahriklerine, kışkırtmalarına ihtiyaç duymadığını ve kurbanları, zorbanın bakış açısından bile masum olan kimseler olduğunu söyler (Arendt, 2009b: 25). Almanya'nın durumu kısaca böyleydi. Arendt, Sovyet Rusya'nın durumunun daha karışık olduğunu belirtirken, ama rejim temizliklerin ve tasfiyelerin önceden belirlenmiş oranlara göre yürütüldüğünü ve mağdurların davranışlarıyla hiçbir ilgisi olmadığını asla kabul etmese de benzeri bir durum var olduğunu belirtir. Öte yandan Rusya'daki uygulamanın bu açıdan Almanya'dakilerden bile daha ileri olduğunu söyler (Arendt, 2009b: 25). Arendt, bu ilişkiyi kurarken terörle yönetmenin yaratacağı nihai sonuçla ilgilenmez. Arendt'e göre ilişkiyi belirleyen kurbanların seçilmesindeki keyfiliktir. Yani bu açıdan belirleyici olan nesnel açıdan kurbanların suçsuz olmaları ve kurbanların ne düşünmüş ne yapmış ya da ne yapmamış olduklarına bakılmadan seçilmiş olmaları yeterlidir.

Antisemitizm, bir insan topluluğunun yeryüzünde yaşayacak bir yer bile bulamaması sonucunu doğurmuştur. Antisemitizm, hem bir insan topluluğunu yurtsuz bırakmış hem de aynı zamanda insanlık kavramının yıkılmasına neden olmuştur. Bunun sebebi, ortak dünyayı yıkmış olması ve insanların bir arada, barış içinde yaşamasının imkânlarını ortadan kaldırmış olmasıdır. Bu yüzden Arendt, antisemitizmi modern dünyanın ilk politik kötülüğü olarak görmüştür.

Yahudiler, ona göre devlet ve toplum arasındaki artan gerilimden habersiz oldukları gibi, şartların onları çatışmanın merkezine ittiğinin farkına varan son kişilerdi. Bundan dolayı antisemitizmi nasıl ele alacaklarını bile bilemiyorlardı. Ayrıca, Arendt, toplumsal ayrımın siyasi bir sava nasıl dönüştüğü anı asla göremediklerini düşünür (Arendt, 2009b: 58). Antisemitizm, herkesin üzerinde ortak karara vardığı bir hal alıncaya kadar, bütün Avrupa'da bütün toplumsal tabakalar arasında yer edinmiştir.

Siyasi antisemitizmin, Yahudilerin ayrı bir toplumsal yapı oluşturmalarından dolayı ortaya çıktığını Arendt düşünür. Oysa toplumsal ayrımcılığın ortaya çıkış nedeni olarak, Yahudilerin diğer toplumsal gruplarla giderek eşit duruma gelmelerini gösterir (Arendt, 2009b: 107). Eşitlik bir kazanımdır, aynı zamanda Arendt'e göre modern insanlığın en belirsiz maceralarından biridir. Çünkü eşitliğin artmasıyla, insanlar arasında gerçekte var olan farklılıkların açıklanma ihtimali düşmüştür. Yani eşitliğin çarpıtıldığını ve siyasi bir kavram olmaktan çıkartıldığını düşünür ve toplumsal bir kavram haline getirilmesi gerektiğini vurgular. Bu durum tehlikeli sonuçlar doğurur. Örneğin toplumun bireylere ve özel gruplara çok az bir alan bıraktığı dönemlerde daha tehlikeli olur. Arendt'e göre modern çağda en büyük tehlike olarak, insanlar ilk kez bu dönemde birbirleriyle, farklılaştırıcı koşullarda ve farklı durumların korunmasından yoksun bir şekilde karşılaşmayı görür. Arendt modern ırkçılık, bu yeni eşitlik kavramının en tehlikeli tarafını yansıttığını söyler (Arendt, 2009b: 108). Bu nedenle Yahudiler de eşit oldukça, onlara özgü farklılıklar da o seviyede şaşırtıcı oldu. Tabii bu durum olumsuz sonuçlar doğurdu. Hem Yahudiler toplumsal bir antipatinin doğmasına hem de onlara karşı bir ilginin doğmasına yol açtı. Bu antipati ve ilgi, toplumsal ve ekonomik bir eşitlik getirmediği için Arendt'e göre Avrupa ülkelerinde büyük bir siyasi zarara yol açmadı.

Antisemitizmin Nazi kolu Arendt'e göre, köklerini hem siyasal şartlardan hem de toplumsal şartlardan alır. Arendt buna örnek olarak Dreyfus davasını gösterir ve bunun Fransa'da yaşayan Yahudilerin üzerinde bir siyasal tehdit yarattığı, Yahudilerin görkemli toplumsal yaşamlarının belirsizliğe sürüklendiği bir toplumsal durum yarattığını anlatır. Bunun için Arendt, Avrupa'da antisemitizm siyasal unsurların oluşturduğu bir karmaşa olarak meydana geldiğini vurgular.

Antisemitizm, salt bir saplantı, zihinsel bir tuhafılık değildir, büyük bir siyasal fikirdir. Yahudiler hiçbir zaman bir güç arayışı içinde olmamışlardır. Bütün istedikleri toplumsal olarak çıkarlarını koruyacak kadar nüfuz sahibi olmaktı. Devlet yönetiminde herhangi bir siyasal pay elde etmek gibi bir amaçları olmadı. Buna rağmen sokaklarda "Yahudilere ölüm" naraları bütün Almanya'yı sardı. Bu gösterileri yapanlar toplu yaşamın ne anlama geldiğine dair bir anlayışları yoktu.

Çağında yaşanan olayların deneyiminden hareket eden Arendt, 20.yüzyılın belki de en önemli siyasal olayları olarak antisemitizm ve emperyalizmi gösterir. Bu iki olay totalitarizme neden olmuştur. Şiddet, totalitarizmle birlikte yaygınlık kazanmıştır. Bu politik yapının güçsüzlüğünü gösterir. Totalitarizm, insanları şiddet yoluyla tek tipleştirir, insanları “kendi olmaktan” çıkarır. Dolayısıyla totalitarizmin hüküm sürmüş olduğu bir dünyada insan olmak herkes gibi olmaktan hiçbir farkı yoktur. Arendt, yurttaşlığın yitirilmesi insanları sadece(yasaların) korunmasından değil, aynı zamanda tamamen açık bir biçimde yerleşmiş, resmen tanınmış bir kimlikten de yoksun bırakmıştır. Bir doğum kâğıdı almak için gösterilen bitip tükenmek bilmeyen hummalı çabalar, bu gerçeğin en kesin belirtisidir (Arendt, 2009c: 288). Totalitarizm, çağdaş dünyada büyük acıların yaşanmasına neden olmuştur. Bu durum insanın gerçekle bağını koparmıştır. Çünkü totalitarizm, tamamen hayali bir dünya yaratacak kadar büyük bir yalandır. Arendt her şeye rağmen modern dünyanın bu yıkıcı güçlerini anlamayı önerir. Bundan dolayı bu yıkıcı güçlerin en büyük olanı yani şiddet kavramını inceler.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz: Modern dünyanın büyük kötülüklerinden olan antisemitizm, totalitarizme kaynaklık etmiş, belli bir kesim insanı toplumdan dışlayarak bu dünyada yaşayacak yer bulamamalarına neden olmuş, yani onları ‘yersiz-yurtsuz’ bırakmıştır. Dolayısıyla Arendt, antisemitizmi modern dünyanın ilk politik kötülüğü olarak nitelendirmiştir. Bu nedenle Yahudilere yapılanlardan söz ederken ‘Holocaust’ kavramını kullanmak Agamben’in deyimiyle “sorumsuz bir tarihyazımı körlüğüdür” (Agamben, 2017: 140). Çünkü bu insanların öldürülmelerinin hiçbir din veya hukukta yeri yoktur. Ne var ki karşı karşıya kaldıkları eylem, en aşağılık şekilde uygulanan ve eşi benzeri görülmemiş bir şiddet ile yüz yüze gelmeleridir.

## 2. HANNAH ARENDT'İN ŞİDDETE BAKIŞI

Arendt, 20.yüzyılda gelinen durumu, bu yüzyılın temel kavramlarını ele alarak tartışır. Onun amacı çağında yaşanan olayları anlamaktır. Çünkü iki dünya savaşının yaşandığı bir yüzyılın tanığıdır. Kendi yüzyılında olup bitenleri anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Ona göre 20. yüzyıl temelde şiddetin yüzyılı olmuştur ve büyük acılar yaşanmıştır. Arendt aynı zamanda şiddeti politika dışı görür. İnsanların oluşturduğu dünyayı nasıl yıkıma sürüklediğini ve özellikle Yahudilerin kıyımına yönelik eylemlerin gerekçelerini anlamaya çalışır. Bundan dolayı çağında yaşanan gelişmelerden yola çıkar. Bu yüzyılda yaşanan olaylara kayıtsız kalındığını düşünür Arendt. Çünkü Girard'ın deyimiyle “şiddet hala her şeyi yönetiyordu” (Girard, 2003:464). Elbette bunun da bir bedeli vardır: Yeni bir dünyasızlığın içine düşme tehlikesi. Arendt, bu tehlikeden kurtuluş yolunu da söyler: Eylem, konuşma ve politika.

Çağında yaşanan sorunların kaynağında Arendt modernliği görür. Modernliği de “dünya kaybı” olarak tanımlar. Çünkü modern dünyada insan kendi gerçekliğini algılamaktan uzaktır. Arendt modern çağın dünyadan giderek daha çok yabancılaştığını, ama insanın nereye giderse gitsin kendiyile karşılaşacağı bir durum yarattığını dile getirir (Arendt, 1996: 125). Çünkü dünyaya radikal bir biçimde yabancılaşma vardır. Arendt bu bağlamda tarih ve doğanın da anlaşılır olmaktan çıktığını vurgular ve dünya da bu noktada yitirilmiştir. Tarih ve doğanın yitirilmesi, insanları birleştiren ya da ayıran bir dünyanın olmaması, umutsuz ve terk edilmiş insanlardan oluşan bir toplum meydana getirmiştir. Arendt buna “kitle toplumu” olarak tanımlamaktadır. Arendt, çağında yaşanan olaylarla bağlantılı olarak, insanın içinde bulunduğu durumu anlamaya çalışır. Dolayısıyla insanın nasıl özgür olacağını ve onurlu bir yaşam sürdürebileceğinin yollarını arar. Özgürlük alanı olarak da politikayı görür. Bu alanda insanlar kendilerini eylemleriyle var kılar. Çünkü burada ortak bir yaşam uğruna mücadele vardır. İnsanın özgür ve politik bir varlık olduğunu bu eylemleri gösterir. O halde modern insanı içinde bulunduğu durumdan kurtaracak olan eylem, politik bir eylemdir. Arendt, insanlığın içinde bulunduğu durumu göstermek için “*İnsanlık Durumu*” adlı eserini kaleme alır. Kendisi de bu eserin

yazılış amacını aslında ‘yaptıklarımız’ olduğunu, günümüzün anlayışına olduğu kadar geleneksel olarak da her insanın içinde bulunduğu etkinlikleri ele aldığı şeklinde açıklar (Arendt, 1994: 5). İnsanlık Durumunda Arendt, insanın varlık koşullarını, siyasal eylemin ve kamusal alanın varlık koşullarını ortaya koymaya çalışır. Burada Aristoteles’in vita activa (aktif yaşam) kavramından yola çıkarak insanın dünyadaki varlığını tanımlayan üç tür etkinlik olduğunu söyler. Bunlar emek(labour), iş(work) ve eylem(action/praksis). Arendt bu üç etkinliğin özelliklerini şöyle açıklar:

## 2.1. Emek

Emek, çalışma(iş) ve eylem diye insansal etkinlikleri üçe ayıran Arendt, vita activa terimini bu etkinlikleri adlandırmak için kullanır. Üç etkinliğin temel olmasının nedeni, “bunların her birinin yeryüzündeki yaşamın insana içinde (o şartla) verildiği temel koşullardan birine karşılık geldiği için aslidirler” (Arendt, 2013: 35).

*İnsanlık Durumu* adlı eserinde Arendt, vita activa kavramını tartışma konusu yapar. Arendt’e göre vita activa teriminde hiyerarşik bir durum söz konusudur. Yani vita activa etkinliklerinde en tepede eylem etkinliği ve en altta da emek etkinliği bulunmaktadır. Bu hiyerarşi dikkate alınarak bu kavramlar ele alınacaktır.

Vita activa Arendt’in ifadesiyle, “aktif olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insani yaşam” (Arendt, 2013: 57), üç temel insansal etkinlik olan emek, iş ve eylemi barındırır. Bu insansal etkinlikler, birbirleriyle ilişkili olarak insanlık durumunu oluştururlar. Üç etkinlik ve onların karşılık geldiği durumlar, insansal varoluşun en genel durumuyla yakından ilişkilidir. “Doğum ve ölüm, doğumluluk (natality) ve ölümlülük.

Emek, bireyin hayatta kalmasını sağlamaz sadece, aynı zamanda türün hayatının devamını da sağlar. Çalışma ve çalışmanın ürünü olarak insanın meydana getirdiği dünya, yaşamın geçiciliğine ve insana ait yaşamın geçici özelliğine süreklilik ve kalıcılık ölçütü verir. Eylem, tarihin koşulunu ancak politik yapılar kurmada ve korumada etkili olduğu ölçüde yaratabileceğini söyler (Arendt, 1994: 9). Emek, bedensel ihtiyaçlar ile belirlendiğinden dolayı zorunluluk prensibi ile çalışır. Bu nedenle emek, insanı hayvanlarla ortak kılan bir etkinlik olduğu için insan hayatı

boyunca sürekli tekrarlanır ve kalıcı herhangi bir ürün yaratmaz. Emek doğasında şiddet barındırmayan bir eylemdir, fiziksel anlamda güç ve çaba gerektirdiği ve rutin bir eylem olduğu için aynı zamanda insanoğlunun kurtulmak istediği bir etkinliktir. Bu nedenle insanlar, tarihsel olarak bedensel ihtiyaçlarını gidermek için başka insanları kullanmak istemişlerdir. Bundan dolayı bu amaçla şiddete başvurdukları görülmüştür (Altunok, 2009: 57). Arendt buna örnek olarak Antik Yunan kölelik sistemini verir. Fakat Arendt'e göre sürekli emekle uğraşmak insanı köleleştiren ve insani kapasitelerinin yitimine neden olur. Emek ve tüketim, modern çağda, önceki çağlarda olduğundan farklı bir hal almış ve yaşamın sürdürülmesi için zorunlu bir etkinlik olmaktan çıkmıştır. Yani yaşamın alanını ele geçirmiştir ve bu durum da her şeyin tüketim nesnesine dönüşmesine yol açmıştır. İş durumu, insanın dünyayı değiştirip dönüştürmesi, "yapay" bir şeyler dünyası oluşturması, yani dünyeviliktir. Eylem durumu ise, direkt insanlar arasında oluşan bir etkinliktir, insanın çoğulluk durumuna denk gelir. Eylem durumu, siyasi bir etkinliktir. Vita activa kavramı ile Arendt, insanlık durumunun çerçevesini belirlemeye çalışır aslında. Çünkü asıl hedefi buradan hareketle politik insana varmaya çalışmaktır.

İnsansal etkinlikler arasında emeği en alt basamağa yerleştiren Arendt, emeği şöyle tanımlar: "Büyümesi, metabolizması ve muhtemel çöküşü, yaşam süreci içerisinde emek yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen yaşamsal zorunluluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik (yaşam) sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. Emek harcamanın insani koşulunun yaşamın kendisi olduğunu vurgular (Arendt, 2013: 35). Emek insanların biyolojik ihtiyaçlarını karşılamalarını sağlayan bir etkinliktir. Yani insanın biyolojik varlığını sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu ürünler için beden gücünün harcanmasıdır. Fakat emek harcamak sadece insana özgü bir etkinlik değildir, hayvanlar da biyolojik varlıklarını devam ettirebilmek için emek harcar. Bu nedenle emek, insanın diğer hayvan türleriyle paylaştığı ortak bir etkinliktir ve bundan dolayı hiyerarşide en alt basamakta yer alır. Emek, insanı animal laborans'a (çalışan hayvan) dönüştürmüştür. Animal laborans, biyolojik ihtiyaçları tarafından yönetildiği için Arendt'e göre imal laborans (çalışan hayvan) kavramı tamamen meşrudur.

İnsanın hayatta kalmasını sağlayan emek, sürekli bir döngü içerisinde. Çünkü üretildiği anda tüketilmesi bu döngünün bir göstergesidir. Bundan dolayı emekçi her zaman çalışmak durumunda kalmıştır. Emeğin sonucunda ortaya çıkan insan yapısı şeyler “insan yapısı olmakla birlikte, doğanın sürekli yenilenen döngüsel hareketine uygun olarak gelir ve gider, üretilir ve tüketilirler” (Arendt, 2013: 153-154). Dolayısıyla emek sonucu ortaya çıkan ürün bir araçtır, fakat amaç değildir. Çünkü emeğin döngüselliklerinden kaynaklı sonu ve başlangıcı olmadığı için tüketilen şeylerin yeniden üretilmesi gerekir. Arendt’e göre bedensel yaşam sürecinin döngüsel hareketine kapılmış olan emeğin ne başlangıcı ne de sonu/amacı vardır (Arendt, 2013: 215). Emeğin zorunluluktan kaynaklanan döngüselliklerini ifade ederken Arendt emek yoluyla üretilen her şey hemen hemen dolaysız olarak beşeri yaşam sürecini yenileyen, bedenin varlığını sürdürmesi için gerekli yeni “emek gücünü” ürettiğini daha doğrusu yeniden ürettiğini dile getirir (Arendt, 2013: 157-158).

Arendt emek ve iş arasında belirgin bir ayrım yapılmadan Antik Yunan’da bu iki kelimenin aynı anlamda kullanıldığını belirtir. Arendt’e göre bunda şaşırtıcı bir yan yoktur. Çünkü “özel hane ile siyasi kamusal alan arasındaki fark; özel yaşam içinde gizlenmesi gerekenler ile diğerleri tarafından görülecek, duyulacak ve hatırlanacak olan etkinlikler arasındaki fark, geride tek bir ölçüt kalıncaya dek diğer tüm ayrımları bastırılmış ve onları önceden belirlemiştir. Arendt’e göre ölçüt şudur: harcanan zaman. Harcanan zaman ve mesai miktarı özel alanda mı yoksa kamusal alanda mı daha fazladır? (Arendt, 2013: 138-139). Dolayısıyla bu iki etkinlik ile uğraşanlar polis yaşamından uzak kaldıkları için bu etkinliklere olumsuz bir tavır gösterilmiştir. Klasik Antikitede geride bir iz, anıt, hatırlanmaya değer büyük bir iş bırakmayacak her çabaya karşı bu tavır gösterilmiştir (Arendt, 2013: 134). Çünkü yurttaş olmak polis yaşamına ve siyasete tüm zamanını ayırmak geride kalan hiçbir şey ile uğraşmamak anlamına gelirdi. Bu anlayıştan dolayı emek küçümsenmiş ve emek-iş ayrımı üzerinde durulmamıştır.

Modern çağda, Klasik Antikitenin emeğe karşı olan olumsuz tavrının aksine emek yüceltilmiştir. Emeğin en aşağı, en hakir görülen konumdan, bütün insani etkinliklerin en itibarlısı olarak görülmesi modern çağda oldu. Arendt bunun

temellerinin Locke'un, her türlü mülkiyetin kaynağının emek olduğunu keşfetmesiyle başladığını; A. Smith, her türlü zenginliğin kaynağının emek olduğunu ileri sürmesiyle ve Marx'ın emeği, her türlü üretkenliğin kaynağı ve tam da insanın beşeriyetinin ifadesi haline getiren "emek sistemi"yle rayına oturduğunu ifade (Arendt, 2013: 160). Ama Arendt'e göre insani nitelikler bağlamında emek ile ilgilenen bir tek Marx olmuştur.

Emeğin modern çağda yükselişe doğru geçmesinin sebebi, üretici olan ve üretici olmayan emek arasında bir ayırımından kaynaklanmaktadır. Arendt'e göre animal laborans ve homo faber, "bedenimizin emeği ile elimizin işi" biçiminde modern çağda bir ayırım yapılmıştır. Bu şekilde emeğin üretkenlik özelliği ön plana çıkarılmaya çalışılmıştır. Arendt, emeğin modern çağda yükselişe geçişinin sebebi tam da bu 'üretkenliği' şeklinde ifade eder. Arendt, aynı şekilde devam ederek "Marx'ın insanın (Tanrı tarafından değil) emek tarafından yaratıldığını veya insanı diğer hayvanlardan ayıranın (akıl değil) emek olduğu görüşü modern çağa hakim olduğunu dile getirir (Arendt, 2013: 140). Dolayısıyla Marx'ın görüşü doğrultusunda yani insanın emek tarafından yaratılması bakımından gelenekte ön plana çıkan animal rationale (akıl sahibi hayvan) yerini animal laborans'a (çalışan hayvan) bırakmıştır.

Sonuç olarak Arendt'e göre emek, biyolojik yaşam ile ilgili bir etkinliktir. İnsanın yaşamını sürdürebilmesi, canlı kalabilmesi için zorunlu bir faaliyet olduğu için ne kamusal alan ile ne de özgürlük ile bir bağlantısı kurulabilir. Emek, türün devamı için zorunlu olan tüketim nesnelere üretir. Dolayısıyla Arendt 'emek harcamanın insani koşulu yaşamın kendisidir' görüşündedir.

## 2.2. İş

İnsansal etkinlikler hiyerarşisinde Arendt işi, emek ve eylem arasında konumlandırır. İş, insanın doğa ile olan ilişkisinde doğayı belli amaçlar doğrultusunda değiştirip dönüştüren bir etkinliktir. Yani doğada var olanlar dışında yeni yapay nesnelere dünyası oluşturmaktır. Aslında doğanın işleyen süreçlerine insanın müdahalesi söz konusudur. İş etkinliğini insani varoluşun doğa dışı olan bir etkinlik olarak tanımlayan Arendt, iş etkinliğinin uzamla sınırlı olmadığını, yani

failliği türün sürekli yinelenegelen ölüm-yaşam döngüsünün dışında olduğunu vurgular. İş etkinliğinin her türlü doğal ortamdan farklı, “yapay” bir şeyler dünyası yani nesnelere dünyası oluşturduğunu dile getirir. Her bireysel yaşam, bu dünyanın sınırları içinde kaimdir; oysa bu dünyanın kendisi bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. İşin insani koşulu konusunda da Arendt bu koşulun dünyevilik olduğunu söyler (Arendt, 2013: 35-36). Yeryüzünün insanlık durumunun tözünü oluşturduğunu dile getiren Arendt, yeryüzü doğası insanoğluna evrende hiçbir çaba harcamayarak ve insan yapısı hiçbir katkıda bulunmadan içinde hareket alanı oluşturabileceği, nefes alıp verebileceği bir yaşam alanı sunmak bakımından benzersiz ve yegâne bir yer olduğunu vurgular (Arendt, 2013: 28-29). Burada insanın hazır bulduğu dünya ile yapay nesnelere üreterek “insanın yaptığı dünyayı” inşa eder. Bu inşa malzemeyi işleyen homo faber’in (üreten insan) bir etkinliğidir. Emek bölümünde, emeğin döngüselliklerinden kaynaklı emek sonucunda üretilen nesnelere tekrarı söz konusuydu; fakat iş etkinliği için bunu söylemek mümkün değildir. Çünkü iş etkinliği sonucunda üretilen nesnelere amaçlarına uygun kullanılırsa bozulmayacak veya ortadan kalmayacaktır. Bu durumu ayakkabı örneğinden yola çıkarak açıklamaya çalışan Arendt, en dayanaksız ayakkabıyı salt tüketim amaçlı mallardan ayırt eden özellik, giyilmediği takdirde bozulmayacak olması, hatta ne kadar mütevazı bile olsa sahibinin (ona karşı takındığı) ruh halinde belli bir değişikliğin ortaya çıkabileceği kadar bir süre varlığını sürdürmesini mümkün kılan, kendine özgü bir bağımsızlığının olmasıdır. Kullanılmasın, şayet sebepsiz yok edilmezse belli bir süre bu dünyada kalacaklardır şeklinde dile getirir (Arendt, 2013: 207-208).

Homo faber, insansal dünyanın yaratıcısıdır ve doğal sürece müdahalede bulunur. Homo faber’i insan eseri olan dünyanın yaratıcısı olarak kabul eden Arendt, homo faber’in her zaman doğanın tahripçisi olduğunu vurgular (Arendt, 2013: 209). Dolayısıyla üretimde şiddet ve ihlal söz konusudur. Homo faber’in malzemeyi değiştirip dönüştürmesi ve ortaya bir ürün çıkartmasından dolayı kendini yeryüzünün efendisi ve sahibi olarak görmesine neden olmuştur. Çünkü onun üretkenliği, “yaratıcı Tanrı imgesinde görülür (Arendt, 2013: 210), fakat insanın üretkenliği var olan (yaratılmış olan) üzerinden bir yaratmadır. Tanrı ise ex nihilo’dan (yoktan var

etme) yaratmadır. Dolayısıyla insansal üretkenlik ancak Tanrının yarattığı doğanın tahrip edilmesiyle insan yapımı bir dünya oluşturulmasıdır. Böyle bir dünyanın kalıcılığı da mümkün değildir.

İşin emekten farkı, işin herhangi bir bağımlılığının olmamasıdır. Emek, zorunluluğa bağlı bir etkinliktir; ama amaç bellidir ve bu amaca göre tasarlanır. Arendt'e göre amaç "tıpkı odunun, ağacın katlini, masanın da odunun tahribatını meşrulaştırması gibi, malzeme temini için doğaya reva görülen şiddeti meşrulaştırır" (Arendt, 2013: 227). Böylece amaç için araç meşru bir hal almıştır. Fakat Arendt bu durumun olumsuz tarafına dikkati çekmeye çalışır. Bütün dünyanın ve yeryüzünün araçsallaşması Arendt'e göre, verili olan her şeyin bir sınırsız değer kaybı, her amacın bir araca dönüştüğünü ve sadece insanın kendini bütün şeylerin efendisi ve tanrısı yapmak suretiyle durdurabildiği gittikçe büyüyen bu "anlamsızlık" süreci olarak değerlendirmektedir (Arendt, 2013: 232). Arendt ikinci etkinlik olarak tanımladığı iş (work), insanın dünyayı değiştirmeye, çevresini ve fiziksel koşullarını değiştirmeye yönelik giriştiği eylemlerin tümünü kapsar. İş, "homo faberin bir etkinliğidir ve insanın kendisinin bir dünya oluşturmasıdır. Çünkü homo faber bir alet yapmayı başarmıştır (Kılıç, 2009: 552). İş, emek ile karşılaştırıldığında iş, özgürlüğe imkân verir. Çünkü işin yapılması için zihinsel bir tasarım da gereklidir. Örneğin bir alet yapmadan önce o aletin imgesini kafamızda oluştururuz. Ancak emeğin tersine işin işleyişi gereği şiddet barındırmaktadır (Altunok, 2008: 58). Çünkü örneğin bir sandalyeyi yapabilmek için ahşabı dönüştürmek gerekir ya da bina yapabilmek için doğayı dönüştürmek ona güç uygulamak gerekir. Bu bakımdan iş siyasal alana daha yakındır. Arendt'e göre emek, gereksinimlerle belirlenmiş bir etkinliktir ve siyasal alana girdiğinde özgürlük tesis etmek yerine şiddeti ortaya çıkarır.

Sonuç olarak emek ve iş ayrı kategorilerdir. Arendt *vita activa* kavramı çerçevesinde emek, iş ve eylem arasında ayırım yapmakla emeğin döngüselligi anlayışına karşı çıkmıştır. Aksi takdirde kitle kültürü veya tüketim toplumu ile karşı karşıya kalırız. Tüketim toplumu da Arendt'e göre iş ile yaratılmış bir toplumdur ve bunun da insanoğlunun yok oluş sürecini hızlandırdığını belirtir. Dolayısıyla Arendt'in *animal laborans* ve *homo faber* eleştirisiyle modernizm eleştirisi yaptığını

söyleyebiliriz. Arendt'e göre iş etkinliği, kamusal bir alan yaratabilirken, emek etkinliğinde böyle bir durum yoktur. O yüzden hiyerarşik olarak iş, emek kategorisinin üzerinde konumlandırılmıştır. Buradaki kamusal alan ile Arendt, alet yapan homo faber, ortaya çıkardığı ürünlerini sergileyebileceği bir 'pazar yeri' bulmaya çalışır ve bu şekilde toplumsallaşma ihtimalinin daha yüksek olduğunu vurgular. Nitekim Pazar yeri Arendt'e göre tam olarak kamusal alan olmasa bile, homo faber için kamusal anlamda en uygun olanıdır. Çünkü böyle yerlerde insanlar bir araya gelebiliyorlar. Pazar yerindeki ürünler bittiğinde insanların da bir aradılığı bittiği için tam olarak kamusal bir alandır diyemiyoruz. Bu şekilde emek ve iş etkinlikleri tarafından oluşturulan toplumsal alanlarda bireysel farklılıklar ön planda değildir, üretimden dolayı "aynılık" vardır, çoğulluk yoktur; tıpkı totaliter yönetim altındaki insanlarda olduğu gibi. Oysa kamusal alanda bireysel farklılıklar, kimlikler sergilenebilir olması gerekir.

### 2.3. Eylem

*İnsanlık Durumu* adlı eserinde Arendt, üç temel insansal etkinlik olarak emek, iş ve eylem şeklinde *vita activa*'nın etkinliklerini belirlemiştir. Eylem, bu kategorilendirmede en üstte yer alır ve Arendt'in siyasal düşüncelerinin temelini oluşturur. Çünkü bu insansal etkinlikler içerisinde "insansal var oluş koşullarıyla" en ilgili olanı eylemdir. Arendt, eylemin kavramsal olarak iş ve emek gibi etkinliklerden ayırmak gerektiğini vurgular. Çünkü Arendt yaşadığı dönemde yüz yüze kaldığı olağanüstü felaketler, onun 20. yüzyılın politik anlayışı üzerinde farklı bir yol izlemesine neden oldu. Dolayısıyla bizde eylemin Arendt için ne anlama geldiği, siyasal eylemin koşulları, ilkelerinin ne olduğunu bu bölümde ele almaya çalışacağız.

*Vita activa* olarak Arendt'in isimlendirdiği üç tür insansal etkinliklerden olan emek ve iş özel alanı oluştururken, eylem ise kamusal alanı oluşturur. Eylem, politik bir etkinlik olduğu için, kamusal alan da politikanın alanıdır. Nitekim Arendt'in totalitarizm karşısında aldığı tavır olarak özgürleşmenin yolu eylemden geçmektedir. Çünkü Arendt'e göre ancak şiddetten arındırılmışsa bir faaliyet, siyasal bir eylem olabilir. Dolayısıyla geleneksel felsefenin düşünmeye fazla ağırlık vermesi ve politikanın değerinin azalması Arendt'e göre doğru değildir. Özgürlüğü açığa

çıkartacak olan düşünme değil, kamusal alanı kuran bir etkinlik olan eylemdir. “Sadece eylem insana özgü bir ayrıcalıktır ne bir hayvan ne de bir tanrı buna ehildir (Arendt, 2013: 58). Ayrıca Arendt’e göre başkalarının da mevcudiyetine ihtiyacı olan eylemdir, emek etkinliğinde başkalarının mevcudiyetine gerek yoktur. Arendt eylemi, şeylerin ve maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olarak tanımlarken; insanın çoğulluk durumuna karşılık geldiğini, yeryüzünde insanın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyada ikamet ettikleri gerçeğine karşılık geldiğini vurgular (Arendt, 2013: 36). Görüldüğü gibi eylem için insan değil insanlar gerekli ve bir şekilde etkileşime girerek insan hem gerçekliğini hem de çoğulluğunu sağlar. Bu durum aynı zamanda insanın toplumsallığını da göstermektedir. Arendt eylem etkinliğiyle ilgili olarak çoğulluk, ölümlülük, ölümsüzlük, öngörülmezlik ve özgürlük kavramlarını da ele alır.

Çoğulluk, eylemin temel koşuludur ve politik yaşamın vazgeçilmez unsurudur. Arendt bu durumu “her türlü siyasi hayatın koşulunu çoğulluğun oluşturduğunu” ifade eder (Arendt, 2013: 36). Çünkü eylemde bulunmak, yeryüzünde başka insanların da yaşadığını anlamakla ancak anlam kazanabilir. Dolayısıyla başkalarının varlığı olmadan politik bir etkinlik olan eylem gerçekleştirilemez ve çoğulluk eylemin varlığını garanti eder. Arendt’e göre politika insanların çoğulluğuna dayanmaktadır. Bu nedenle Batı siyasi geleneği siyasi çoğulluğu göz ardı ettiği için Arendt tarafından eleştirilmiştir.

Eylem etkinliğini Arendt, “insansal varoluşun genel koşulu olarak nitelendirdiği doğum ve ölüm, doğumluluk ve ölümsüzlük ile ilişkilendirir, hatta eylemin doğumluluk ile daha yakından ilişkili olduğunu vurgular. Çünkü bireyler eylemde bulunarak, kendi doğumlarında asli olarak bulunan başlangıç mucizesini yeniden yaratır (Kılıç, 2009: 554). Doğum, insanın yeryüzüne gelmek ile yarattığı ilk etkinliktir. Bu durumu, sadece, yeni doğmuş olan biri yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneğine sahip olabilir şeklinde ifade eder (Arendt, 2013: 37). Her bir insanın doğumu yeni bir başlangıç sayıldığı için Arendt perspektifinden baktığımızda esas doğumluluk ikinci bir doğuştur ve bu doğuş biyolojik anlamda doğmaktan farklıdır. Bu ikinci doğuş bir şeylere başlamayı, yani eylemi ifade eder. Dolayısıyla Arendt için doğum bir mucizedir. Mucizeyi de Arendt, yeni insanların doğmasında,

yeni başlatıcıların olmasında; doğmak suretiyle muktedir oldukları eylemedir (Arendt, 2013: 356) şeklinde ifade eder. Eylem ve doğumluluk arasındaki ilişki sonuçlarına ilişkindir. Eylemi, “sonuçları öngörülebilir olmayan süreçler harekete geçirir” (Arendt, 2013: 335) şeklinde dile getiren Arendt, eylemin ne amacı ne de sonucu hakkında yargıda bulunabileceğimizi söyler. Bu öngörülemezlik beraberinde umutsuz, olumsuz durumlar da getirebilir. Bu bir eylemin sonucu ve amacı belli bir kesinlikle önceden konuşmamamızın nedeni olarak, basitçe eylemin bir sonunun/amacının olmayışındandır (Arendt, 2013: 337) ifadesi, bir umutsuzluk da taşımaktadır. Bu durumu aşabilmek için Arendt, eylemin harekete geçirdiği sürecin geriye döndürülmezliğinin ve öngörülemezliğinin çaresi başka ve muhtemelen daha yüksek bir yetiden gelmediğini, bizzat eylemin kuvvelerinden (potentialites) biri olarak var olduğunu anlatır. Geriye döndürülemezlik halinden çıkışı mümkün kılan bağışlama yetisinden geldiğini vurgular. Öngörülemezliğin, geleceğin kaotik belirsizliğinin çaresi ise, söz vermek ve sözü yerine getirmek yetileridir şeklinde dile getirmiştir (Arendt, 2013: 342). Yaptıklarımızın sonuçlarından muaf tutan bağışlanma olmasaydı, ebediyen yaptıklarımızın sonuçlarının kurbanı olarak kalmaya devam edecektik. Verilen sözleri tutmak gibi bir zorunluluk da olmasaydı kimliğimizi kurmamız mümkün olmayacaktı. Dolayısıyla burada çoğulluk gerekir, yani başkalarının mevcudiyeti de gerekir. Çünkü bir insanın kendisini bağışlaması mümkün değildir, kendisini salt kendine verdiği bir sözle bağlı hissetmesinin de mümkün olmadığını dile getirir (Arendt, 2013: 343). Arendt’e göre kendi kendini bağışlayamayışının temel nedeni olarak eylem ve konuşmada(kendisini) ortaya koyan aynı kimliğin, aynı zamanda bağışlamanın da konusu olmasında kendini gösterdiği; eylem ve konuşmada olduğu gibi burada da kendi kendimize algılamaya muktedir olmadığımız farklılığımızla kendilerine görünür olduğumuz başkalarına bağımlı olduğumuz gerçeğini gösterir (Arendt, 2013: 350).

Vita activa etkinliği olarak hiyerarşide en üstte yer alan eylem, konuşma ile yakından bağlantılıdır. Çünkü insanın ilksel ve ona özgü eylemi aynı anda yeni gelene sorulan “kimsin sen?” sorusuna bir yanıtı da içermek zorunda olduğunu savunur (Arendt, 2013: 261). Yani kişinin söz ve eylemlerinde kim olduğuna dair ipuçları vardır. Arendt’e göre konuşmanın eşlik etmediği eylem yalnızca açığa

çıkarıcı özelliğini yitirmekle kalmayacağını, aynı zamanda öznesini de yitirebileceğini... konuşmasız eylemin, ortada bir eyleyen kalmayacağı için artık eylem değildir ve eyleyen yeni edimlerin faili, (ancak) eğer aynı anda sözler de sarf ediyorsa var olabileceğini söyler (Arendt, 2013: 262).

Yaşamın en önemli etkinliği Arendt için eylemdir. Eylem, diğer insanlarla girdiğimiz ilişkileri betimler. Eylem, emek ve işten farklı olarak araçsız sürdürülen bir etkinliktir. Arendt, politik etkinlik olarak eylemi görür. Ona göre eylem her zaman bir başlangıçtır ve yaşamın temel koşullarından birini oluşturur. Çünkü insanlar Arendt'e göre "kim" olduklarını sadece eylemde bulunarak ve konuşarak ortaya sererler. Bu yolla insanlar kendilerini "insansal dünyada" görünür kılarlar. Çünkü kim olduğumuz, söylediğimiz ve yaptığımız şeylerde örtük olarak vardır. Eylem politik alana ait olduğu için iki temel özelliği özgürlük ve çoğulluktur. Özgürlüğü açığa çıkartan yine eylemdir ve eylemin de çoğulluğa gereksinimi vardır. Çoğulluk, ikili bir yapıya sahiptir: Eşitlik ve farklılık. Örneğin hepimiz insan olmak bakımından eşitiz; ama birey olmak bakımından farklıyız. Arendt'e göre eğer insanlar eşit olmasalardı ne birbirlerini anlayabilirlerdi ne de geleceği planlayabilirlerdi. Aynı zamanda politika da çoğulluğa dayanır ve çoğulluk "yeryüzünün yasasıdır". Yani çoğulluk olmadan politika olanaklı değildir.

Konuşma ve eylem, Arendt'e göre insanların farklılıklarını basitçe ortaya koydukları etkinliklerdir. Bu durumun *vita activa*'nın diğer etkinlikleri için geçerli olmadığını Arendt dile getirir. Ona göre insanlar çalışmadan yaşayabilir, başkalarını kendisi için çalışmaya zorlayabilir, hâlbuki konuşmanın ve eylemin olmadığı bir yaşam, harfiyen, yaşarken ölmek demek olduğunu ifade eder (Arendt, 2013: 259). Görülüyor ki politik özgürlük için gerekli olan kamusal alandaki hareketler konuşma üzerinden oluşturulmaya çalışılmaktadır. Dolayısıyla eylem ve konuşmanın ayırt edici özelliği bir aradalık durumuna işaret eder. Yani konuşma, bir tarafta kişinin kim olduğunu ortaya çıkarması yönüyle bireysel, diğer tarafta ise başkalarının mevcudiyetine ihtiyaç duyduğu için toplumsallaştırıcı bir özelliği vardır. Arendt, konuşmaya "çoğulluk" hareketle yaklaştığı için konuşma etkinliğini gerçekleştirmeye kalktığımızda söyleyen ve dinleyen olmak üzere birden çok kişiye ihtiyaç vardır. Burada konuşmayı politikleştiren, kamusal olaylar hakkında

konuşmaktır. Toplum çıkarlarını ön plana alarak oluşturulan kamusal alan için kurucu unsur, Arendt'e göre konuşmadır. Bu durumu Arendt, sözün sözkonusu olduğu her yerde meseleler tanımı gereği siyasidir, çünkü insanı siyasi bir varlık yapan sözdür şeklinde ifade eder (Arendt, 2013: 30). İnsanlar, kendilerini anlatabildikleri zaman bir özgürlükten söz edilebilir. Nitekim eylem de kendini anlatabilmenin ön koşuludur. Son olarak diyebiliriz ki konuşma, politik bir etkinliktir.

#### 2.4. Özgürlük

Arendt için “özgürlük nedir?” sorusuna yanıt vermek zor olsa da Arendt'in siyasal görüşlerinin temelinde yatan en önemli kavramlardandır. Arendt eylem etkinliğini açıklarken eylemin iki özelliğinden söz etmişti. Bunlar özgürlük ve çoğulluk idi. Politik alanda özgürlük kavramı çok kullanılmasına rağmen, modern çağ düşünmeye daha çok önem verdiği için, eylemi temel olarak almamıştır. Hâlbuki özgürlüğü açığa çıkartacak olan etkinlik eylemdir.

Özgürlüğün görünür olması eylemin yerine getirilmesi ile aynı ana denk gelir. Arendt bunu ne daha önce ne daha sonra, insanlar eylemde buldukları sürece özgür olabileceklerini; aslında özgür olmak ve eylemek de aynı şeydir şeklinde dile getirir (Arendt, 2017: 215). Eylemde bulunmak gibi bir yetinin insana bağışlanmış olması Arendt'e göre insanı siyasal alan ile ilgili olan sorularla meşgul olmasını gerektirmiştir. Bu yeti ve potansiyeller arasında olan eylem ve siyaset, Arendt'e göre özgürlüğün var olduğunu varsaymadan kavrayamayacağımız şeylerdir. Diğer bakımdan özgürlük yalnızca adalet, iktidar ya da eşitlik gibi siyaset alanının fenomenlerinden ve bu alana özgü yığınla meseleden biri değildir; ancak nadiren siyasal eylemin doğrudan amacı haline gelen özgürlük, gerçekte insanların siyasal bir örgütlenme içerisinde bir arada yaşamalarının koşuludur (Arendt, 2017: 206). O olmadan siyasi yaşamın anlamdan yoksun olacağını Arendt vurgular. Dolayısıyla siyasetin *raison d'être*'i (varoluş nedeni) özgürlüktür diyebiliriz ve özgürlüğün deneyim alanının ise eylem olduğunu ifade eder (Arendt, 2017: 207).

Siyasal alana ait bir etkinlik olarak özgürlüğü gören Arendt, özgürlüğü “içsel özgürlük” ile karşıt bir anlamda kullanır. İçsel özgürlüğü siyaset dışı bir kavram

olarak kullanan Arendt, içsel özgürlük'ün, insanların dış zorlamalardan kaçıp sığınabilecekleri ve kendilerini içinde özgür hissedebilecekleri bir alan olarak görür (Arendt, 2017: 207). Dolayısıyla bu “iç alan” dış etkilerden uzak olsa bile tanımı gereği siyasetle ilgili değildir. İçsel özgürlük, “Ben'in” dünyadan kaçarak sığındığı, içinde özgürlüğün reddedildiği ve dünyada kimsenin ulaşamadığı bir içsellığe doğru çekilmeyi varsayar (Arendt, 2017: 207). Bu perspektiften bakıldığında özgürlük ne siyaset alanında ne de insani ilişkiler alanında ele alınamayacağı, ancak içe bakış ile istemin alanında irdelenebilir. Oysa Arendt'e göre bu bakış açısı ile özgürlüğü ele almak özgürlüğü “özgün alanından, yani siyasal alandan ve genel olarak beşeri meseleler alanından uzaklaştırarak, bir iç alana, içe bakışa açık olan iradenin alanına kaydırmakla, insani deneyimde verildiği şekliyle özgürlük düşüncesini netleştirmek bir yana yok etmektir (Arendt, 2017: 206). Çünkü Arendt'e göre bu alanda özgürlük, eylem etkinliğinin gerçekleştirildiği siyasi alandan yoksundur.

Siyasal olmayan içsel özgürlüğü Arendt, şayet insan ilk önce dünyevi, elle tutulur bir gerçeklik olarak bir özgürlük durumu tatmamış olsaydı, içsel özgürlük hakkında bir şey bilmesinin mümkün olmayacağını savunur. Bizler kendimiz ile etkileşim içinde değil, önce başkalarıyla etkileşimimiz içinde özgürlüğün ya da karşıtının farkına varırız (Arendt, 2017: 209) şeklinde ortaya çıkışını siyasal alan ile ilişkilendirir. Bu şekilde Arendt, özgürlükten (freedom) önce serbestliğin (liberation) olması gerektiğini vurgular. Ama özgürlük statüsü/durumu, serbestlik aktından otomatik olarak doğmadığını Arendt dile getirir. Serbestliğin yanı sıra, özgürlüğün aynı durumda bulunan başka insanların refakatine ve onlarla buluşabileceği müşterek bir kamusal alana da ihtiyaç olduğunu vurgular (Arendt, 2017: 209-210).

Özgürlüğün her toplum için veya her insani etkileşim için geçerli bir kavram olmadığını Arendt dile getirir. İnsanların bir arada yaşadıkları fakat herhangi bir siyasi oluşum oluşturmayan eylemleri ve davranışları yönlendiren etken özgürlük değil, yaşamın zorunlulukları ile yaşamın korunmasına yönelik kaygılar olduğunu söyler (Arendt, 2017: 210). Bu bağlamda Arendt, kabile toplumlarında veya hanenin özel alanında özgürlüğün olamayacağını savunur. Ayrıca despotik yönetimlerde de kamusal alanın oluşmasına engel olduğu için “eylemde bulunmak ve konuşmak için bir sahne haline gelemediği yerlerde, özgürlük de dünyevi bir geçekliğe sahne

olamaz şeklinde özgürlüğün olamayacağını vurgular (Arendt, 2017: 201). Nitekim Arendt özgürlüğün görünür hale gelebilmesi için insanların eylemde bulunması ve konuşmasının gerekli olduğunu dile getirir. Çünkü “siyaseten temin edilmiş bir kamusal alan olmadan özgürlük, kendisini görünür hale getirecek dünyevi bir mekândan yoksun olur (Arendt, 2017: 201).

Antik Çağda filozoflar özgürlüğü eylemde veya başkaları ile etkileşirken değil, kişinin kendisiyle ilişkisinde ortaya çıkan bir olgu olarak değerlendirdikleri için özgürlüğü siyasi alanın dışına taşımışlardır. Bu dönemde dolayısıyla özgürlük yeterince tartışılmamıştır. Aynı şekilde Hristiyanlık da “Hristiyan siyasi özgürlük düşüncesi, ilk Hristiyanların özgür olmak için aflatlarını istedikleri kamusal alan denen şeye karşı besledikleri şüphe ve husumet işlerinden doğmuştur (Arendt, 2017: 212). Bundan dolayı özgürlük pek irdelenmemiştir. Bu nedenle Hristiyanlar için manevi kurtuluş için siyasi anlamda özgürlüğe ihtiyaç duyulmaz. Bu anlayış neredeyse 17.yy’a kadar hâkim olmuştur. Nitekim 17. ve 18. yy ’da ortaya çıkan siyasi akımlar özgürlüğü yine siyasi alanın dışında değerlendirmiş ve güvenlik ile bir tutmuşlardır. “Bu konuda siyasi özgürlüğü çoğu zaman basitçe güvenlikle özdeşleştiren 17. ve 18. yy siyasi düşünürlerini (Arendt, 2017: 211) Arendt’e göre hatırlamak yeterlidir. Arendt, buna örnek olarak T. Hobbes ve Spinoz’yu verir. Bu anlayışa göre “siyasetin en yüksek gayesi, “yönetimin amacı” güvenliği sağlamaktır; güvenlik de sırası geldiğinde özgürlüğü mümkün kılar ve “Özgürlük” kelimesi ise siyasi alanın dışında kalan etkinliklerin temelini belirtmek amacıyla kullanılmıştır (Arendt, 2017: 211). Hatta Arendt, Spinoza ve Hobbes’a göre daha yüksek görüşlere sahip olan Montesquieu bile özgürlüğü güvenlik ile bir tutmuştur. 19. ve 20. yy’da Arendt’e göre siyaset bilimi ve sosyal bilimlerin ortaya çıkmasıyla beraber, özgürlük ve siyasi yaşam arasındaki açıklığın büyüdüğü kesindir. “Çünkü modern çağın başlarından itibaren siyasi alanla bütünüyle özdeşleştirilen yönetim olgusuna, özgürlükten çok toplumun ve bireylerin yaşam süreçlerinin ve çıkarlarının hamisi gözüyle bakılmıştır (Arendt, 2017: 212). Arendt, bu yaşam sürecinin özgürlüğe bağlı olmadığı kanaatindedir, fakat kendisine içkin olan zorunluluğun takip ettiğini söyler. Ancak burada özgürlük, “siyasi yaşamın siyaset dışı amacını bile oluşturmadığını

(Arendt, 2017: 212) vurgulayan Arendt bunun tamamen marjinal bir fenomen olduğunu dile getirir.

Siyasal açıdan bakıldığında Arendt'e göre felsefenin özgürlük ile özgür irade arasında kurduğu eşitliğin en zararlı tehlikeli sonucu özgürlüğün egemenlikle özdeş tutulmasıdır. Çünkü ya insani özgürlüğün inkârına ya da bir insanın, bir grubu ya da bir siyasi teşekkülün özgürlüğünü ancak başka herkesin özgürlüğü pahasına, yani egemenlik pahasına satın alabileceği görüşüne götürdüğünü Arendt vurgular (Arendt, 2017: 230). Bu nedenle özgürlüğün siyaset ile olan bağının koparılması gerekir. Yoksa egemenlik araçları, yani özünde siyaset dışı araçlarla varlığını sürdürür. Arendt'in vurguladığı yeryüzünde insanın değil insanların yaşadığı gerçeğinin belirlediği insanlık durumunda, özgürlük ve egemenlik birlikte var olamayacak kadar birbirinden uzaktır. Aksi takdirde ister birey olsun ister örgütlü gruplar olsun insanın egemen olmak istediği her yerde Arendt, iradenin baskısına boyun eğilmek zorunda kalacağını dile getirir. Ona göre bu irade örgütlü bir grubun 'genel iradesi' olabileceği gibi, kendime karşı zor kullandığım bireysel irade de olabilir. Şayet insanlar özgür olmak istiyorlarsa, reddetmeleri gereken şey tam da bu egemenliktir (Arendt, 2017: 231).

Arendt'in politik görüşlerinin temelinde yatan en büyük kavram özgürlüktür. Özgürlük, günlük yaşamın bir gereği olan politik alanda her zaman yerini korumuştur. Özgürlüğü meydana çıkaracak olan eylemdir. Ayrıca özgürlük, siyasi eylemin dolaysız amacıdır. Yani özgürlük olmadan siyasi yaşam anlamsız olur. Hatta Arendt için özgürlük "siyasetin var oluş nedenidir ve özgürlüğün deney alanı eylemdir" (Arendt, 1996: 199). Siyasi olmayan içsel özgürlük de dünyevi özgürlüğe bağlıdır. Çünkü insan ilk önce dünyevi özgürlüğü tatmamış olsaydı, içsel özgürlük hakkında fikir sahibi olamazdı. Bu bağlamda Arendt, insanların kamusal alana katılımını sağlayan özgürlük(freedom) ile temel haklara saldıran devletten kurtulma anlamına gelen özgürleşme(liberation) arasında ayrım yapar. Ama Arendt özgürlük statüsü/durumu, özgürleşme eyleminden otomatik olarak doğmadığını savunur (Arendt, 1996: 202). Özgürlük insanlara ve bu insanlarla ilişkiye girebileceği kamusal bir alana kendini sözle ve edimle dâhil edebileceği siyasi olarak örgütlenmiş bir dünyaya ihtiyaç vardır. Burada belirtilmesi gereken nokta şudur: Özgürlük bir

tutku, bir özlem olarak insanın içinde de yaşayabilir. Fakat Arendt için önemli olan siyasi anlamdaki özgürlüktür diyebiliriz. Çünkü önce başkalarıyla etkileşimimiz sırasında özgürlüğün farkına varıyoruz.

Özgürlük nedir? Sorusunun cevabını vermek Arendt için oldukça zordur. Bu zorluk Arendt'e göre, özgür olduğumuz için sorumlu da olduğumuzu söyleyen bilincimiz ve vicdanımız ile yönümüzü nedensellik ilkesine göre düşündüğümüz dış dünyadaki günlük deneyimlerimiz arasındaki çelişki şeklinde özetlenebileceğini vurgular (Arendt, 1996: 195). Dolayısıyla Arendt için son tahlilde kendi yaşantılarımız bile nedenselliğe tabidir. Diğer bir nokta, tarihsel açıdan bakıldığında Arendt özgürlüğü daha eski bir döneme ait bir olgu olarak kabul eder. Ayrıca özgürlük probleminde Hıristiyan geleneğinin de etkisi olduğunu düşünür. Asıl olarak özgürlükle ilgili düşüncelerini Antik dönemden alır. Arendt, Yunan ve Roma antikitesinin deneyimlerine dayanmadan politika üzerine konuşmanın zor olacağından dolayı özgürlük bir anlam kaymasına uğramıştır. Bu anlam kayması Antik dünyanın özgürlük anlayışından kaymadır. Arendt'e göre sadece Antik politik topluluklar özgür insanlara hizmet amacıyla kurulmuşlardır.

Özgürlüğe politik yaşam bağlamında baktığımızda, özgürlük istemenin bir görüntüsü değildir. Yani Arendt politik özgürlük ile felsefi özgürlüğü birbirinden ayırır. Politik özgürlük istemenin bir niteliği değil yapabilirimin bir niteliğidir. Felsefi özgürlük ise politik toplulukların dışında yaşayan insanlarla ilgilidir. Burada Arendt, seçme özgürlüğü (liberum arbitrium) ile biri iyi diğeri kötü olan verili iki şey arasında tercihte bulunan ve karar veren; kararın önceden işlemi başlatmak için sadece temellendirilmesi gereken bir güdü ile belirlendiği seçme özgürlüğü ile uğraşmıyoruz (Arendt, 1996: 205). Onu ilgilendiren eylemde bulunmaktır. Çünkü eylem özgürleştirir. Arendt için politik eylem, kamusal alanı tüm insanlığın ortak dünyası olarak gördüğü için bu alanda gerçekleşecek olan bir eylemdir. İnsan kamusal alanda sözle, eylemle var olduğu ve aynı zamanda yaşadığı bir alandır. Arendt'e göre bu alan modern çağla birlikte karartılmıştır dolayısıyla yeniden aydınlatılması gerekir. Onun için insanlar bu alanla ilgili yargıda bulunmaları gerekir. Arendt yargıda bulunmakla kişi belli ölçülerde kendini, ne tür bir kişi olduğunu da ortaya koyar aslında ve bunun irade dışı gerçekleşen bir teşhir

olduğunu, kendini salt bireysel mizaç özelliklerinden kurtardığı ölçüde bir geçerliliği olabileceğini savunur. Konuşma ve eylem alanın bu olduğunu dile getirir (Arendt, 1996: 266). Bu alan aynı zamanda “kim olduğunu” dışı vuran etkinlikler olduğu için siyasidir.

Modern çağda Arendt’e göre insanlar dünyaya yabancılaşmıştır. Burada yabancılaşma konusunda Marks’tan farklı düşündüğünü vurgulamak gerekir. Çünkü Marks üretim ve tüketim ilişkileri bağlamında bireyin kendi emeğine yabancılaştığını öne sürer. Oysa Arendt’e göre birey emeğine değil “dünyaya” yabancılaşmıştır. Bu süreçte insanlar arasındaki bağ kopmuştur ve insanlar birbirine düşman hale gelmiştir. Arendt için elbette bu duruma totalitarizm neden olmuştur. Çünkü totalitarizmin etkisi altında yaşayan insanlar yargı güçlerini kaybettikleri için; insan hiçbir değere veya inanca sahip olamayacağını söyler. Dolayısıyla Arendt’e göre geleceğimiz hiç bu denli öngörüden uzak olmamıştır (Arendt, 1996a: 9). Totalitarizmden dolayı yargı gücünü kaybeden insan, bir değere ve inanca sahip olmayan insan politik alanın dışında kalmıştır. Çünkü Arendt’e göre insanı insan kılan politik alandır ve modern insanlığın geldiği nokta ise duyarsız olmak, politik yaşama katılmamadır. Arendt bunu “dünya yitimi” olarak değerlendirir. Ancak Arendt bu yabancılaşmayı aşacak özgürleşmenin yollarını da arar. Çünkü böyle bir dünyada tehlikede olan tabii ki insandır. Dolayısıyla özgürleşme, insanın onurlu ve özgür bir yaşam arayışıdır. İnsan bu dünyada yaşamak zorunda fakat eyleme yetisine de sahiptir aynı zamanda. Bu eylem politika alanına ait bir eylemdir ve insanı yabancılaşmaktan kurtaracak olan da bu politik eylemdir. Yani eylem ve konuşma insanı bu tehlikeden kurtaracak, onurlu bir yaşama ulaşmasını, özgürleşmesini sağlayacaktır. Politik insan, yargılayabilen insandır Arendt’e göre, yargılayabilen birey de “Yurttaştır”. Aynı zamanda yurttaş olmak insan olmaktır (tersi de doğrudur). Bu yüzden modern dünyada özgür olarak yaşamının olanağı yurttaşlığın hareketlendirilmesine bağlıdır. Ancak bu şekilde insan kendi yaşamını kendi ellerine alabilir.

Sonuç olarak özgürlük, Arendt’in politik görüşlerinin temelinde yatan ana kavramdır. Siyasal alanda çok kullanılmasına rağmen modern felsefenin özgürlüğe değil de düşünmeye daha fazla önem vermesi özgürlüğün üstünü örtmüştür. Oysa

Arendt'e göre özgürlüğü açığa çıkartacak olan eylemdir. Modern felsefe özgürlükten ne anlaşılması gerektiğini ortaya koymadan bir varsayım olarak özgürlüğü ele almıştır. Bu nedenle Arendt'in özgürlük düşüncesi daha çok antik döneme dayanır. Çünkü politik yaşamın merkezinde yer alan şey Yunanlılara göre özgürlüktür. Özgürlük, politik yaşam içerisinde ancak eylem ile kazanılan bir niteliktir. Her eylemin bir mucize olduğunu vurgulayan Arendt, mucizenin beklenmedik bir olduğunu dile getirir (Arendt, 2017: 237). İnsan hem başlangıç hem de başlatan olduğu için mucizeleri de gerçekleştiren yine insandır. Eylemin başlangıç noktası ve insan yaşamının temel koşulu olması olarak ele alan Arendt'e göre eylemin gerçekleşebilmesi için insanlar arasında bulunmak gerekir. Dolayısıyla politik bir alan olan kamusal gerekir. Burada gerçekleştirilecek olan politik eylem, özgürlük, adalet, eşitlik gibi ilkeleri gerçekleştirmek için yapılır. Dolayısıyla Arendt, herhangi bir egemenlik içermeyen, denetimden uzak bir özgürlük anlayışı geliştirmiştir. İnsanın kendi iradesine dayanarak eylemde bulunması, -negatif ve pozitif özgürlük savunucularının iddia ettiklerinden farklı olarak- ortak bir dünya, kamusal alan kurması ve bu alanlarda ortaya çıkan eylemlere dayanan bir özgürlük anlayışıdır. Nihayetinde özgürleşme, nasıl daha özgür bir yaşam veya daha onurlu bir yaşam sürmenin arayışıdır.

### 3. ŞİDDET VE EGEMENLİK ARAÇLARI

Bu bölümde siyasal bilim terminolojisinin kullandığı ve Arendt'in bu kullanımdan üzüntü duyduğu "iktidar", "zor", "kuvvet", "otorite" ve "şiddet" kavramlarını ele alacağız. Arendt'in bu üzüntüsü, bu anahtar terimler arasında ciddi ayrımlar yapılmadan birbirlerinin yerine gelişi güzel kullanılmasından kaynaklanıyor. Genelde eş anlamlı kullanılan bu kavramlar özü itibarıyla birbirlerinden çok farklıdır. Dolayısıyla Arendt bu kavramların nasıl anlaşılması gerektiğini ifade etmeye çalışır. Bu bölümde de Arendt'in izlediği sıralama gözetilerek bu kavramlar açıklanacak ve birbirleriyle olan ilişkileri çözümleyici bir şekilde irdelenecektir.

İktidar, zor, kuvvet, otorite ve şiddet kavramları eş anlamlıymış gibi birbirlerinin yerine kullanıldığını dile getiren Arendt, bu kavramların aynı işlevi gördüğünü dile getirmektedir. Çünkü Arendt'e göre iktidar, zor, kuvvet, otorite, şiddet –tüm bunlar, insanın insan üzerindeki egemenliğinin araçlarından başka hiçbir şeye işaret etmeyen sözcüklerden ibaret olduğunu ifade eder (Arendt, 2009a:56). Bundan dolayı yeni tanımlar getirmek gerekir; yoksa bu kafa karışıklığının ardında güçlü bir inanç vardır. "Bu sözcükleri eş anlamlıymış gibi kullanmak, yalnızca linguistik anlamlara karşı sağırlığın göstergesi değildir. Aynı zamanda, bunların tekabül ettiği gerçekliklere de kör kalmaya yol açtığını vurgular (Arendt, 2009a: 56).

#### 3.1. Şiddet

Arendt, *Şiddet Üzerine* adlı eserini bir, iki ve üç diye bölümlendirmiştir. Bu üç bölümde şiddet temasını; amaç-araç kategorisindeki 20.yüzyılda değişen noktalarını, iktidar-şiddet, savaş-şiddet ve şiddet-teknoloji temalarını karşılaştırmalı olarak ele alır. Fakat bir noktayı unutmamak gerekir: Arendt, bu görüşlerini açıklarken Nazizm'i yaşamış Alman kökenli bir Yahudi bakış açısına sahiptir. Çünkü Arendt, 1933 yılında Yahudi olduğundan dolayı hocalık özelliklerine sahip olmadığı söylenerek Alman üniversitelerinde ders vermesi engellenmiştir. Arendt, *Şiddet Üzerine* adlı eserini ele almasının nedeni, ilk olarak 60'lı yıllarda ABD'de ve Avrupa'daki öğrenci hareketleridir ve bu hareketlerin siyasal temelleridir. İkinci

olarak, Sorel, Fanon, Pareto gibi düşünürlerin şiddeti meşrulaştırma mücadelesi verenlerin eleştirisini yapar. Arendt, öğrenci hareketlerinde birlikte eylemde bulunma isteği görmektedir. Çünkü insanlar kamusal alana ne kadar dâhil olursa o kadar mutluluk duyar. Arendt, üniversiteleri de doğasında şiddet olmayan bir karşılıklı ilişkiler mekânı olarak tanımlar.

Birinci bölümün başında Arendt, Lenin'in 20.yüzyılın savaş ve devrimlerin yüzyılı olduğuna dair görüşüne katılır. Çünkü savaş ve devrimlerin ortak paydası şiddettir. 20.yüzyıl şiddetin yüzyılı olmuştur, fakat bunun yanında Arendt, başka bir etkene de dikkat çeker. O da şiddet araçlarının teknik gelişimiyle ilgilidir. Arendt, şiddet araçlarının teknik gelişimi artık öyle bir noktaya gelmiş ki, hiçbir siyasal amaç, insan aklının sınırları içinde, bu araçların yıkıcı potansiyeline denk olmadığını, ne de silahlı çatışmalarda bu araçların fiilen haklı kullanımını haklı kılabileceğini dile getirir (Arendt, 2009: 9). 20.yüzyılın getirdiği bu değişiklikler ve yenilikler ile şiddet, artık araç olmaktan çıkıp başlı başına bir amaç haline geldiği söylenebilir. Bu bağlamda şiddetin "Rasyonel" amacı zafer değil caydırıcılık olmalıdır (Arendt, 2009: 10). Şiddetin kendisi bir araçtır, ama var olmak için kendisi de araçlara ihtiyaç duyar. Dolayısıyla modern dünyada her yerde şiddet karşımıza çıkar. Çünkü insan alet yapan (Homo faber) bir varlıktır ve bu aletleri şiddet uygulamada da kullanır.

Şiddet kavramını açıklarken Arendt onunla ilişkili olan başka kavramlara da bakar. Şiddet, iktidar, otorite kavramları arasında ayrım yapar. Çünkü siyaset bilim alanında bu kavramlar arasında ayrım yapılmıyor ve bu kavramlar rastgele kullanılıyor. Dolayısıyla bunları birbirinden ayırmak gerek. Arendt'e göre bu sözcükleri eş anlamlıymış gibi kullanmak, yalnızca linguistik anlamlara karşı sağırlığın göstergesi değildir. Aynı zamanda, bunların işaret ettiği gerçeklikleri görmemeye neden olmuştur; bu da bir o kadar ciddi bir durumdur. Böyle bir durumda yeni tanımlar oluşturmak daha cazip duruma gelmiştir (Arendt, 2009: 56). Dolayısıyla şiddet iktidardan, zor ve kuvvetten ayrı olarak, Engels'in daha önce belirttiği gibi, daima araçlara ihtiyaç duymuştur. Ayrıca 20.yüzyılda teknolojik gelişmelerle beraber özellikle savaş alanındaki alet yapımında büyük gelişmeler sağlandı. Yani şiddete dayalı eylemlerin amaç-araç kategorisinde yer aldığını ve bunun ayırıcı özelliği ise insani olaylara uygulandığında ortaya çıkan çelişkiyi

Arendt, amaç, kullanımını haklı kıldığı ve gerçekleşmesi için ihtiyaç duyulan araçların altında ezilme tehlikesine açık olduğunu belirtmiştir (Arendt, 2009: 10). Ayrıca Arendt şiddeti, savaşın araçlarından birisi olarak görür ve savaş araçlarının mükemmelleştirilmesi işine girenlerin, öyle bir teknik gelişme düzeyine ulaşmışlardır ki, amaçları (yani savaş), ellerinin altında duran araçlar yüzünden ortadan kalkacak seviyeye gelmiştir. Fakat buna rağmen, bu gelişmelerin amaçlarından biri olan savaşı yok edememesinde, savaşın yerini siyasal sahnede başka bir hakemin almadığı düşüncesine dayandırır. Bu düşüncesini de Arendt, Hobbes'un kılıç olmaksızın sözleşmeler sözden başka bir anlam taşımaz sözüyle destekler.

Tarih ve Siyaset alanıyla ilgilenen herkes Arendt'e göre şiddetin insan ilişkilerinde oynadığı büyük rolün farkına varır. Fakat şiddet kavramı az sayıda düşünür tarafından ele alınır. Dolayısıyla bu durum şiddetin ne kadar "yaşamın gerçekleri" gibi algılandığının göstergesidir ve bu yüzden ihmal edilmiştir. Çünkü herkesin apaçık gördüğü bir şeyi kimse sorgulamaz, incelemesiz.

Şiddet (violence), fenomenolojik açıdan incelendiğinde kuvvete yakın durur. Çünkü Arendt tüm başka alet edevat gibi şiddetin araçlarının da doğal kuvveti çoğaltmak amacıyla tasarlandığını ve kullanıldığını dile getirir (Arendt, 2009: 59).

Şiddet-hukuk ilişkisinde Arendt, hukukun geçerliliğini sağlamak için şiddet değil aynı zamanda insanların onayladıkları düzenlemelerin desteğine de ihtiyaç olduğunu düşünür. Yani hukukun temelinde şiddetin olmadığını, uzlaşım ve destekle sonuçlanan siyasal eylem vardır. Fakat Arendt'e göre bu desteğin bir koşulu vardır. Bir boyun eğme vardır, ama bu boyun eğme örneğin bir silahla tehdit sonucunda boyun eğme gibi bir şey değildir. Çünkü bu boyun eğme iktidar ile sonuçlanmaz. Thomas Gaisen, hukukun üstünlüğünün, insanların insanlar üzerindeki hükümlerini sona erdiren halkın iktidarına dayandığını vurgular (Gaisen, 2009: 43). Bu nedenle şiddet ve iktidar arasında fark vardır. İktidar insan topluluklarına içkindir ve meşruiyete ihtiyacı vardır. Arendt bundan hareketle şiddetin sadece gerekçelendirilebileceğini fakat hiçbir zaman meşru olamayacağını söyler. Bunun için Arendt şiddet yanlılarına karşı çıkar. Çünkü şiddet devrimlere yol açmaktan çok reformları güçlendirmeye yönelmektedir. Arendt'e göre şiddet de diğer insan eylemleri gibi dünyayı değiştirir. Ancak şiddet yoluyla gerçekleştirilmeye çalışılan

reformlar, devrimler eğer başarısız olursa dünya daha önceki durumdan daha fazla şiddetin olduğu bir yer olacağını söyler.

Şiddet hangi amaçlar için kullanılabilir? Veya şiddeti şiddet olmayandan nasıl ayırt edebiliriz? Bu sorulara W. Benjamin perspektifinden bakacak olursak şiddetin uygulanma nedenleri karşımıza çıkmaktadır. Yani şiddetin bir araç olarak meşrulaştırılması sorunu olarak kendini göstermektedir. Dolayısıyla bu duruma hukuk ve adalet bağlamında yaklaşmak gerekir. Benjamin'e göre de şiddetin eleştirisini yapabilmek için şiddetin hukuk ve adalet ile olan ilişkisini ortaya koymak gerekir. Benjamin'e göre ölçüt şiddetin bazı durumlarda "haklı veya haksız amaçlar için bir araç olup olmadığı sorusudur" (Benjamin, 2010: 19). Burada Benjamin, doğal hukuk-pozitif hukuk ayrımı yapar. Doğal hukuka göre şiddet, adil olmayan amaçlar için kullanılmadığı müddetçe problem teşkil etmez. Fakat pozitif hukuk ise tarihsel bir oluşum olarak ele alır. Benjamin, doğal hukuk anlayışının benimsediği haklı ve haklı olmayan amaçlar için kullanılan şiddet anlayışının "kesinlikle reddedilmesi gerektiğini savunur (Benjamin, 2010: 22). Dolayısıyla şiddetin hukuk olmasını meydana getiren kaynaklar Benjamin tarafından incelenmiştir. Şiddet bir araç olarak hukuk kurandır. Hukuk kurmak da iktidar kurmanın önemli bir ögesidir. Oysa Arendt, Benjamin'den farklı olarak hukukun geçerliliği için sadece şiddetin yeterli olamayacağını aynı zamanda "uzlaşmaya dayanan siyasal eylemin de gerekli olduğudur (Gaisen, 2009: 43). Nitekim Arendt için şunu söyleyebiliriz: şiddet gerekçelendirilebilir fakat hiçbir zaman meşru olamaz.

Siyasal açıdan baktığımızda iktidar ve şiddetin aynı şey olmadıkları bellidir, bu iki kavram birbirinin karşıtıdır. Birinin hâkimiyet kurduğu yerde diğersinin barınması mümkün değildir. Şiddet, iktidar tehlikeye girdiğinde başvurulur ve o zaman ortaya çıkar; ama şiddet kendi başına bırakılırsa, iktidarın kayboluşuna da neden olur. Arendt'e göre bunun anlamı, şiddetin karşıtını şiddetsizlik olarak düşünmememiz gerektiğini, şiddetin, iktidarı yıkıma uğratabileceğini; şiddetin, iktidar yaratma kabiliyetinden alabildiğine yoksun olabileceğini vurgular. Arendt bunu 'yadsımanın gücü' olarak vurgular, bu sayede karşıtlar birbirini tahrip etmez, fakat yavaş yavaş birbirine dönüşür. Çünkü çelişkilerin gelişimi felce uğratmaz, bunun tersine çelişkiler gelişimi mümkün kıldığını (Arendt, 2009: 70) söyler. Arendt

son olarak da şiddetin iktidardan çıkarsayamayacağını, şiddeti olduğu gibi anlayabilmemiz için köklerini araştırmamız ve doğasını sorgulamamız gerektiği üzerinde durur.

Şiddeti, bireye ve bireyin duygularına indiren Arendt farklı bir bakış getirir. Burada şiddet ve hiddet arasındaki ilişkiyi ele alır. Çünkü şiddetin çoğunlukla hiddetten kaynaklandığı kabul edilir. Hiddet, adalet duygumuz rencide olduğu zaman, koşulların değiştirilebileceği yönünde bir şüphe varsa ve buna rağmen koşullar değişmiyorsa göstereceğimiz tepki hiddet olur. Arendt örnek olarak tüm devrimlerin tarihini gösterir. Hiddet ve her zaman olmasa da zaman zaman onunla birlikte karşımıza çıkan şiddet ‘doğal’ insan duygularındandır ve insanı buna karşı tedavi etmek, onu insanlıktan çıkarmak ya da hadım etmek anlamına geldiğinin altını çizer (Arendt, 2009: 78). Örneğin akıl bir tuzak olarak kullanıldığında, akli kullanmak “rasyonel” değildir. Tıpkı meşru müdafaa halinde silah kullanmanın “irrasyonel” olmadığı gibi. Arendt bunu bir “ikiyüzlülük” olarak kabul eder. Çünkü rasyonelleştirilmeye çalışıldığı anda “irrasyonelleşir”. Arendt, şiddetin hangi şartlarda rasyonel olabileceğini de vurgular.

Şiddetin doğası gereği araçsal olduğunu ifade eden Arendt, kendini haklılaştırması beklenen amaçlara ulaşmakta etkin olduğu ölçüde rasyonel olabileceğini söyler. Arendt şiddetin, ancak kısa vadeli amaçlar güttüğü zaman rasyonel olabileceğini savunur (Arendt, 2009: 95). Fakat yine de şiddet belirli işlevler görebilir. Örneğin sıkıntıları dramatize edebilir ve onları kamu gündemine getirebileceğini düşünür. Eğer şiddet uzun vadeli amaçlar güderse ve bu amaçlara kısa sürede ulaşamazsa sonuç bozgun olur. Çünkü siyasal alana şiddet dâhil olmuş olacak. Her eylem gibi şiddet eylemi de dünyayı değiştirir, ama daha şiddetli bir dünya yönündeki bir değişimi getirir. Arendt, insanların sıkıntılarını dile getiren, ama aynı zamanda şiddet içermeyen eylemleri destekler.

Kamusal alan ne kadar çok bürokratikleştirilirse şiddetin cazibesinin de o oranda artacağını (Arendt, 2009: 97) dile getiren Arendt, hem bürokrasiyi hem de bürokrasinin eksikliklerini ve yönetim biçimleri bakımından tartışır. Arendt bürokrasiyi tanımlarken herkesin siyasal özgürlükte ve eyleme kudretinden yoksun

bırakıldığı bir hükümet biçimi olarak tanımlar. Arendt'e göre kamusal alanın bürokratikleştirilmesi şiddetin cazibesini arttırmıştı.

Şiddeti konuşma güçsüzlüğü olarak gören Arendt, konuşma şiddetle karşılaştığında şiddetin güçsüz kaldığını söyler. Yani şiddet dilsizdir, sözün bittiği yerde başlar. Şiddet anlamsız bir dildir. Arendt şiddeti, güçsüzlüğün bir göstergesi olarak açığa çıkan bir eylem biçimi olarak ifade eder. Çünkü insan eylemleri söze ve sözün gücüne dayanır. Bu durum sözün gücü olmadığıda şiddet meşrulaşır anlamına gelmez. Şiddetin meşrulaştırılmaya çalışılması politik değil apolitiktir. Arendt'e göre de insan politik bir varlıktır ve politik olduğu ölçüde insan konuşma gücüyle donatılmıştır. Daha önce de belirtildiği gibi şiddet konuşma güçsüzlüğüdür, fakat aynı zamanda bu politik yapının güçsüzlüğünün de göstergesidir. Arendt, politikayı şiddet dışı olarak kabul eder. Çünkü şiddet yaşamın bir göstergesi olmaz, yaşamdan yana tavır almak, yaşamı övmek gerekir. Şiddet yaşamı ve politik alanı yok eder. Çünkü şiddet insanı susturur, oysa insanı politik bir varlık yapan şey eylemdir, sözdür. İnsanı susturmak yaşamı yadsımak anlamına gelir. Örneğin totaliter rejimlerde, toplama kamplarında herkes suskun olmak zorundadır ki buna yasalar da dâhildir. Sonuçta seviyesi belli olmayan, kontrolden çıkmış olan, denetimi ve sınırlaması mümkün olmayan gelişmeler geleceğe dair belirsizlikler yaratır. Ama Arendt'e göre iktidardaki her gerilemenin şiddete açık bir davetiye olduğunu bilmemiz gerekir. Bu bağlamda ister yöneten veya ister yönetilen olsun iktidarı ellerinden kaydığını hisseden herkes, kaybettiklerinin yerine şiddeti koymanın cazibesine direnmekte zorlanmıştır. Arendt'e göre, bu bile yeterli bir gerekçedir.

### **3.2. İktidar**

*Şiddet Üzerine* adlı eserin ikinci bölümünde Arendt, “iktidar” kavramını ele alır. İktidar konusunda ister sağ ister sol kuramcılar olsun aralarında bir uzlaşmaya varmışlardır. Bu uzlaşma, şiddet, iktidarın en çok göze batan dışavurumundan daha fazla bir şey değildir (Arendt, 2009: 47). Buna W. Mills ve M. Weber örneğini de verir. W. Mills'e göre tüm siyaset, iktidar mücadelesinden ibarettir; iktidarın nihai biçimi şiddettir ve M. Weber devleti insanın insan üzerinde meşru, yani meşru olduğu iddia edilen şiddet araçları yoluyla egemenlik kurma şeklinde tanımlar.

Arendt'e göre her iki tanımda da bir tuhafılık vardır. Bu tanımlardan yola çıkarak varılan siyasal iktidarın şiddet ile eşitlenmesi ancak Marks'ın devletin, egemen sınıfın elindeki bir tahakküm aracı olduğu yönündeki tahmini desteklenirse anlamlı olabileceğini vurgular. Arendt, siyaset-iktidar-şiddet ilişkisini insan psikolojisindeki hislere dayandırır. Arendt boyun eğme dürtüsünün, güçlü biri tarafından yönetilme arzusunun, insan psikolojisinde en azından erk istenci kadar güçlü ve siyasal açıdan belki de daha yerinde olduğunu da biliyor olmalıyız (Arendt, 2009: 51-52). Arendt'e göre, eğilmeye ne kadar elverişliyse insan, o ölçüde becerir boyun eğmesini. Bu vecize bir hakikate işaret eder: iktidar istenci ile itaat istenci birbirine bağlıdır. Oysa Arendt'e göre emir-itaat ilişkisinde mutlaka şiddete başvurmak gerekmez. Arendt, bu ayrımlar sonrasında şiddet ve iktidar arasındaki farkı da şöyle açıklar: İktidar her zaman sayılara gereksinim duyar, oysa şiddet, araçlara dayalı olduğundan, bir yere kadar sayıların gücü olmaksızın da idare edilebilir (Arendt, 2009: 54). Arendt, şiddet, iktidar, zor, kuvvet, otorite kavramlarını "insanın insan üzerindeki egemenliğinin araçlarından başka bir şeye işaret etmeyen sözcüklerden ibarettir" şeklinde tanımlar; ama şiddeti diğerlerinden araçsal yönüyle ayırır. Bu kavramlar aynı işlevi gördüklerinden dolayı eş anlamlı kullanılmaktadır. Ayrıca Arendt, şiddetin araçsallığını yitirdiğini ve totaliter rejimlerde toptan bir tahhaküme dönüştüğünü söyler. Bu durum insan varlığına bir tehdittir. Bu tehdidin Nazi ve Sovyet rejimlerinin yıkılmasıyla ortadan kalkmayacağını söyler. Ona göre totalitarizm, bireyleri yalnızlığa iter ve kamusal eylemin anlamını yitirmiş olan modern toplumlar için daima bir tehdit olarak kalır. Bunun için yapılması gerekenler ise iktidarın, kamusal alanın ve siyasal eylemin özünü iyi kavramak gerektiğidir.

İktidar(power), insanın sadece eyleme kabiliyetine tekabül etmediğini, uyum içinde eyleme kabiliyetine denk geldiğini dile getirir. Arendt, iktidarın tek bir bireyin tekelinde olmadığını; bir gruba ait olduğunu ve bu grup bir arada olmaya devam ettiği sürece iktidarın var olabileceğini savunur (Arendt, 2009: 57). Örneğin bir kişinin iktidarından söz ettiğimizde, aslında onun bir grup insan tarafından, grup adına eyleme yetkisine sahip olduğunu söylemiş oluyoruz. Ayrıca Arendt'e göre iktidarı metaforik anlamda kullanıyoruz. Bu metaforu kullandığımız zaman bahsettiğimiz şey "kuvvettir".

İktidarın devletin özüne ilişkin olduğunu dile getiren Arendt, ama şiddetin devletin özüne ilişkin olmadığını söyler. Şiddetin doğası gereği araçsal olduğunu dile getiren Arendt'e göre; tüm diğer araçlar gibi, daima amacın rehberliğine ve onunla meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyduğunu vurgular (Arendt, 2009: 64). Ayrıca savaşın amacı ya barıştır ya da zafer. Fakat Arendt "Barışın amacı nedir?" sorusunu sorar ve ona göre bu sorunun cevabı yoktur. Çünkü kayıtlı tarihte savaş dönemleri daima barış dönemlerinden daha uzun olmuştur, ama yine de barış mutlaklıdır. Dolayısıyla devlet de örgütlü ve kurumsallaşmış iktidar olduğuna göre Arendt "devletin amacı nedir?" sorusunu da anlamsız bulur. Çünkü verilecek yanıt ya yeni sorulara yol açacak ya da tehlikeli ölçüde ütopyacı olacaktır. İktidar, siyasal toplulukların varoluşuna içkin olduğundan dolayı hiçbir haklılaştırmaya gerek duymaz. Ama eylem alanında yaptığı şey, meşrulaştırmaya muhtaçtır. Arendt, insanlar nerede bir araya gelip uyum içinde eylemde bulunsalar, orada iktidarın ortaya çıkacağını söyler. Ama iktidar, meşruiyetini bu bir araya gelişin kendisinden alır (Arendt, 2009: 65). Ayrıca Arendt'e göre şiddet gerekçelerini göstererek haklı göstermeye çalışılabilir; ama hiçbir zaman meşru olmayacaktır. Çünkü bu inandırıcılıktan uzak bir düşüncedir.

İktidarın yerine şiddeti koyduğumuzda zafer getirebileceğini vurgulayan Arendt, ama bunun bedelinin de çok yüksek olacağını dile getirir. Zira bu bedeli yalnızca kaybedenler ödemeyecek, muzaffer olanlar da iktidarlarını kaybederek bu bedeli ödeyeceğini söyler (Arendt, 2009: 66-67). Bu bağlamda şiddet, iktidar olduğunda terör olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceğine dair net bir görüş ortaya koyar. Ona göre terör ile şiddet aynı anlama gelmez. Arendt'e göre terör, şiddetin tüm iktidarı tahrip ettikten sonra geri çekilmediği, tam tersine tüm kontrolü elinde tuttuğu bir arada var olmaya başlayan bir hükümet biçimidir. Bu görüşüyle Arendt, terörü bir yönetim biçimi olarak ele alır. Çünkü terörle şiddet arasında fark vardır.

Foucault, iktidarı ele alırken tarihsel bir analizden sonra yeni bir iktidar biçimi tanımlar. 19. yüzyıla kadar olan –neredeyse tüm ciddi suçların- cezalarda şiddete dayanan bir bedensel cezalandırma biçimi vardır (Keskin, 2010: 117). Çünkü yasaya karşı işlenen suçlar aynı zamanda hükümrana/iktidara karşı da işlenmiş sayılırdı. Dolayısıyla iktidarın bu meşru hakkı kendinde görmesi bir ayrıcalıktır. Bu

ayrıcalık da ‘yaşam ve ölüm üzerine’ (Keskin, 2010: 118) karar verebilme ayrıcalığıdır. Foucault’a göre bu cezalandırma biçimi 18. yüz yıla geldiğimizde değişikliğe uğrar. Artık cezalar şiddet gösterisi şeklinde değil de bir gizlilik içerisinde yapılmaya başlanmıştır. Cezalandırma biçiminde meydana gelen bu değişimin temelini Foucault’a göre ‘hapisane’ oluşturur. Çünkü hapishanenin amacı suçun hakikatini ortaya çıkarmak değildir, daha çok bireyin davranış biçimlerini ve bu davranışların amacını ıslah etmektir. Nihai amaç da “kedinin kuşatan otoriteye boyun eğmiş ve bu otoriteyi içselleştirmiş bir birey yaratmaktır (Keskin, 2010: 121). Burada önemli olan cezalandırma biçiminde meydana gelen değişimin sebepleridir. Foucault’a göre bunun en önemli nedeni 18.yüz yıldan sonra Batı toplumlarında gelişen yeni iktidar modelidir. Bu yeni iktidar biçimi üretken bir iktidardır ve yaşamı destekleyen bir modeldir. Bu nedenle Foucault bu iktidar biçimini ‘bio-iktidar’ olarak tanımlar. Bio-iktidar, cezalandırmada bedensel şiddeti reddeder, hatta iktidar ilişkileri şiddet kullanımını dışlar (Foucault, 2005: 72), bireyi itaate zorlar. Çünkü bireyin yaşamı iktidar için gerekli bir unsurdur.

Newman’a göre Foucault iktidarı analiz ederken yeni bir yöntem dener. Çünkü daha önce iktidarı ele alan kuramlar (Marksist, Anarşist vb.) hep devletin bir işleyiş tarzı olarak ele aldılar. Newman’a göre bu iktidar sorunundan kaçmanın belki de bir seçeneğidir (Newman, 2014: 139). Nitekim iktidarı bir yerlere hapseden açıklamalardan kaçınmak gerekir. Dolayısıyla Foucault’a göre iktidar devlet kurumlarıyla veya herhangi bir kurumla sınırlandırılmaz. Tam tersine kurumlar, iktidarın işlevi veya sonuçlarıdır. Temelde Newman’a göre Foucault, iktidarı ele alırken ‘önceleri ele alınmamış söylemlerle pratiklerde işleyen iktidar ile ilgilenir (Newman, 2014: 141).

İktidar, Foucault için tarihsel olarak ele alınması gereken ve modern toplumlarda görülen bir durumdur. Çünkü modern toplumlarda ilke yaşamak ve aynı zamanda yaşatmaktır. Bu anlamda yaşam karşıtı olan her şey anormaldir. Arendt’e göre ise şiddet iktidarın karşısında yer alır ve siyasal alana ait bir unsur olamaz. Dolayısıyla Arendt şiddete her koşulda karşı çıkar. İktidarı siyasal alanda ortak eylemlerden doğan bir güç olarak ele alan Arendt, iktidara olumlu bir değer yükler, Foucault ise iktidarı verili ilişkiler bütünü olarak ele alır (Altunok, 2009: 22).

Son olarak şiddet ve iktidarı birbirinden ayırmakla yetinmeyen Arendt, aynı zamanda onların birbirinin karşıtı olduğunu göstermektedir. Şiddetin politika dışı olduğu barizdir, çünkü ‘politikanın hedefi iktidardır’ (Toker ve Kılınç, 2012: 136). Dolayısıyla birinin hüküm sürdüğü yerde diğeri barınamaz.

### 3.3. Kuvvet (strenght)

Kuvvet kavramını Arendt, iktidarın karşısında konumlandırır ve kuvveti şöyle tanımlar: Su götürmez bir biçimde tek olan, bireysel bir şeyi niteler. Kuvvet, bir nesne ya da kişide içkin (inherent) olan ve onun karakterine ait olan bir niteliktir; bu nitelik başka nesne ya da kişilerle ilişkilerde kendini gösterebilir, ama özde onlardan bağımsız olarak mevcuttur (Arendt, 2009a: 57). Görüldüğü gibi Arendt, kuvveti bireysel bir nitelik olarak kabul eder. Dolayısıyla kuvvet değişebilirken, ölçülebilir fakat iktidar her zaman kuvve halinde bulunur. Arendt, kuvveti tecrit edilmiş bir bireyin doğal niteliği olarak tanımlarken iktidar, insanlar birlikte eylemde buldukları zaman boy verir ve dağıldıklarında yok olur (Arendt, 2013: 292). Arendt’e göre birey ne kadar kuvvetli olursa da olsun birarada(örgütlenme) olunmadıktan sonra o kuvvet dağılır, iktidarsızlaşır (Arendt, 2013:294). Çünkü iktidar da eylem gibi sınır tanımaz, kuvvet gibi insanın bedensel varoluşuyla, doğasıyla fiziken sınırlanmış değildir (Arendt, 2013: 294). İktidarın bölünebilirliğini dile getiren Arendt buna karşın kuvvetin ise bölünemeyeceğini dile getirir. Arendt’e garip gelen durum iktidarın kuvveti yok ettiği kadar kolaylıkla şiddet de iktidarı yok edebilir. Nihayetinde Arendt insanlar bir araya gelerek en güçlü kişinin bile kuvveti, birçok kişi tarafından alt edilebilir; birçok kişi, genellikle tam da bu kendine özgü bağımsızlığı nedeniyle kuvveti yok etmek için bir araya gelebileceğini anlatır (Arendt, 2009a: 57).

Kuvvet (Strength), Arendt’e göre bir biçimde tek olandır ve bireysel bir şeyi nitelediğini vurgular. Kuvvet, kişide içkin olan bir niteliktir ve bu nitelik kişiler arası ilişkilerde açığa çıkabilir.

Sonuç olarak kuvvet, tekil bir şeye vurgu yapar. Aslında bireyin diğerlerinden bağımsız olarak sahip olduğu bireysel bir şeye işaret eder. O halde kuvvet, ‘bir araç değil, sahip olunan bir niteliktir’ (Toker ve Kılınç, 2012: 130).

### 3.4. Güç (force/kaba güç, zor)

İnsanların politik olarak bir arada yaşamaları için güç önemli bir kavramdır. Çünkü güç, ancak şiddet ile ortadan kaldırılabilir. Bu nedenle güç ve şiddet birbirine karşıttır. Güç, insanlar bir araya geldiklerinde oluşur. Yani tek bir kişi güce sahip olamaz, güç için bir grup gerekir. Grup bir arada olduğu müddetçe güç var olur. Nitekim güç, meşruluğunu insanların bir aradalığından alır. Bu açıdan bakıldığında ‘gücün meşrulaştırılması, demokratik düzene sahip olan parlamenter hukuk devletlerinde karşılığını bulur’ (Gander, 2009: 69). Fakat bu meşruluğun hemen sağlanamaması bazı demokratik hukuk devleti ve anayasaya sahip olmayan devletlerde, azınlıkları ve aykırı görüşleri basturmalarından kaynaklıdır.

Arendt gücün (force/kaba güç, zor) gündelik dilde sıklıkla şiddetle aynı anlamda (kaba güç) kullanıldığını, özellikle şiddetin bir baskı aracı olarak kullanıldığı durumlarda aynı anlama geldiğini vurgular (Arendt, 2009: 58).

Gücün, sadece terminolojik dilde fiziksel ve toplumsal hareketlerin serbest bıraktığı enerjiyi belirtmek için kullanılması gerektiğini dile getiren Arendt, “yani doğa güçleri” ya da “koşulların gücü/dayatması” şeklinde bu durumu vurgular (Arendt, 2009a: 57-58). Güç, Arendt’e göre gündelik dilde şiddet ile genelde aynı anlama gelecek şekilde kullanılır; şiddet bir baskı aracı olarak (Arendt, 2009a: 58) kullanıldığı zamanlarda bu durum daha çok görülür.

Güç kavramı, etkisi bakımından ele alındığında burada olan bir şeyi ifade eder. Ayrıca güç zorlayıcıdır. Güç, belli belli bir zaman sonra iktidar haline gelebilir. Fakat Canetti’nin de belirttiği gibi iktidar, daha geneldir ve güçten farklı olarak daha fazlasını barındırır (Canetti, 1998: 279). Güç ve iktidar arasındaki ilişkiyi ele alırken Canetti, kedi ve fare arasındaki ilişkiyle açıklamaya çalışır. Kedi, gücü, fareyi ele geçirmek için ve öldürmek için kullanır. Fakat burada önemli olan farenin hala kedinin iktidar alanının içinde olmasıdır. Canetti’ye göre kedinin, farenin kaçmasına belli bir aşamada kaçmasına izin vermesi, onu yakından izlemesi iktidarın ta kendisidir (Canetti, 1998: 280). Bu nedenle gücün tersine iktidar daha geniş alanlarda etki eder.

Güç'ün uygulanabilir (Arendt, 2013: 294) olanını ifade eden Arendt, iktidarın seçeneği olabileceğini dile getirir. Bu durumu “insani yaşam durumunda iktidarın yegane seçeneği –iktidar karşısında çaresiz kalan- kuvvet değil, aslında tek başına bir kişinin de hemşehrilerine karşı kullanabileceği, bir ya da birkaç kişinin şiddet araçlarını ele geçirmek suretiyle tekellerine alabilecekleri güçtür şeklinde vurgular (Arendt, 2013: 294-295). Şunu söyleyebiliriz güç, şiddetin siyasal yönünü oluştururken, gücün doğması için gerekli olan maddi unsur, insanların biraradalığıdır.

Nihayetinde güç, anlam olarak şiddete en yakın olanıdır. Çünkü şiddetin bir baskı aracı olarak güç kullanılır. Gücün otorite ile olan ilişkisinde otorite, güç ile değil kabul etme ile ancak sağlanabilir. Nitekim bir yerde güç var ise orada otorite barınmaz.

### **3.5. Otorite (authority)**

Terim olarak otoritenin en sık “kötüye kullanılanı” ve bu kavramlar arasında “en kaypak” (Arendt, 2009a: 58) olanı olduğunu dile getiren Arendt (Arendt, 2009a:58), *Geçmişle Gelecek Arasında* adlı eserinde otoritenin tarihsel bir analizini yapar. Adı geçen eserde Arendt, otoriteyi tanımlamaya çalışırken otoritenin “doğasına ya da özüne ilişkin bir tanımlamada bulunamayacağını varsaymaktadır (Arendt, 2017: 136). Çünkü Arendt, ne olduğunu ne teorik ne de pratik bakımdan bilebilecek durumda olmadığını vurgular. Modern dünyada kaybettiğimiz otorite “genelde otorite” gibi bir şey değildir; daha ziyade uzun zamandır Batı dünyasının genelinde hayat bulmuş çok özgül bir otorite biçimidir. O nedenle otoritenin tarihsel olarak ne olduğunu, gücünü hangi kaynaklardan aldığını ve anlamını bir kez daha düşünmemizi Arendt önerir (Arendt, 2017: 136-137). Dolayısıyla Arendt, otorite nedir? gibi bir soru sormak yerine “otorite neydi?” sorusunu sorar. Çünkü bizi soruyu bu şekilde sormaya iten neden modern dünyada artık ‘otorite’ diye bir şeyin varlığından söz edemeyecek olmamız olduğunu söyler (Arendt, 2017: 135).

Otorite nedir, ne değildir, neydi? Arendt yanlış anlamalardan kaçınmak için soruyu bu şekilde sorar. Çünkü soruyu böyle sormaya neden olan şey, ona göre modern dünyada artık ‘otorite’ diye bir şeyin varlığından söz edemeyecek

olmamızdır. Otorite kavramı üzerinde münakaşalar ve zihni karışıklıklar vardır. Fakat siyaset teorisinin temel kavramlarından bir zamanlar. Modern dünya, yüz yılımızda bir otorite bunalımına yol açmıştır. Özellikle bu yüzyılın başından beri var olan bu bunalım, kökeni ve doğası itibarıyla siyasi bir bunalımdır. Arendt'e göre bu gelişmeler totaliter yönetimlerin gelişmesinin arka planını oluşturur. Ayrıca bu bunalımın göstergelerinden biri çocuk yetiştirme ve eğitim gibi siyaset öncesi alanlara dahi yayılmış olmasıdır (Arendt, 1996: 128). Çünkü bu alanlarda en geniş anlamıyla otorite daima çocuğun doğal ihtiyaçları ve bakıma muhtaç olmasından kaynaklanan doğal bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Arendt'e göre bu açıdan bakıldığında durum siyasi zorunluluğu andırır. Arendt'e göre bu otorite türü her türlü otoriter yönetim biçimlerine örnek oluşturur. Dolayısıyla yetişkinler ve çocuklar, öğretmen ile öğrenciler arasındaki ilişkilere egemen olan bu siyaset öncesi otorite tarzının bile artık ileri tutar yanı kalmamıştır (Arendt, 1996: 128). O nedenle Arendt'e göre 'genelde otorite' doğasına ilişkin bir tanım yapılamaz. Çünkü modern dünyada otorite kaybedilmiştir. Kaybedilen otorite, 'genelde otorite' gibi bir şey değildir, daha çok uzun zamandır Batı dünyasında (Arendt, 1996: 129) hayat alanı bulmuş çok özgül bir otorite biçimidir. Dolayısıyla Arendt, otoritenin tarihsel olarak ne olduğunu, gücünü hangi kaynaklardan aldığını ve anlamını bir kere daha düşünmemizi önerir. Ancak otorite kavramı üzerinde yaşanan zihinsel karışıklığı göz önüne alarak yanlış anlamalardan kaçınmak için otoritenin ne olmadığı hakkında bilgi verir.

Otoritenin her zaman kendisine itaat edilmesini istediğini dile getiren Arendt, bun durumdan dolayı genellikle belli bir iktidar ya da şiddet biçimiyle karıştırıldığını iddia eder (Arendt, 1996: 129). Ancak otorite dışarıdan zorlayıcı araçlar kullanılmasını reddeder. Çünkü Arendt zorun hüküm sürdüğü ortamda otoritenin iflas ettiğini söyler. Ayrıca otorite iknaya da benzemez. İknâ sürecinde var olan eşitlikçi yapı, her zaman hiyerarşik olagelmiş otoriter yapıyla taban tabana zıttır (Arendt, 1996: 129). Şu halde Arendt'e göre otoritenin bir tanımı yapılacaksa bu hem ikna ile hem de güce dayanan zorlama ile zıtlık içinde olması gerekir.

Otoritenin her zaman kendisine itaat edilmesini istediğini vurgulayan Arendt, genellikle otoritenin belli iktidar ya da şiddet biçimleriyle karıştırıldığını da dile

getirir. Fakat ne var ki otorite dışarıdan zorlayıcı araçlar kullanılmasını meneder; gücün olduğu yerde, otorite de iflas etmiş anlamına gelir. Öte yandan otoritenin, eşitliği ön varsayan ve bir kanıtlama süreci içinde işleyen iknaya da benzemeyeceğini anlatır (Arendt, 2017: 137). Otoritenin olumlu özellikleri yanında, terim olarak sık kötüye kullanıldığından dolayı, kötü tarafları da vardır. Otorite, örneğin anne/baba-çocuk ya da öğretmen-öğrenci ilişkisinde olduğu gibi kişilere ait olabilir (Arendt, 2009a: 58). Otoritenin en önemli göstergesi, baskı veya iknaya gerek olmadan itaat etmesi istenenlerin verilen kararı sorgusuz sualsiz kabul edilmesini istediğini vurgulayan Arendt, bir baba, çocuğunu dövdüğünde ya da onunla tartışmaya başladığında, yani ona bir tiran gibi ya da sanki eşitiymişçesine davranmaya başladığında, otoritesini yitirebilir. Otoritenin korunması için, kişi ya da makama duyulan saygıyı ayakta tutmak gerekmektedir. Dolayısıyla Arendt, otoritenin en büyük düşmanı ve onu zayıflatmanın en kesin yolu olarak, kahkahayı gösterir (Arendt, 2009a: 58). Çünkü burada otoritenin herhangi bir inandırıcılığı kalmamıştır.

Modern çağda otoritenin yitirilmesi konusunda Arendt, otorite, insanlar ölümlü oldukları için ihtiyaç duydukları kalıcılığı ve sürekliliği kazandırdığını söyler. Otoritenin yitirilmesini, dünyanın temellerini yitirmesiyle eşdeğer bir anlam taşıdığını vurgular (Arendt, 1996: 132). Çünkü her şey her an başka bir şey haline gelmesi, dünyanın durmadan değişmesi ve başkalaşmaya başlayan bir dünya... Ancak dünyanın kalıcılığını ve güvenilirliğini yitirmesi (Arendt'e göre bu durum siyasi açıdan otoritenin yitirilmesi ile aynı anlama gelir) bizden sonra gelecek kuşakların içinde hayatını sürdürebilecekleri bir dünya oluşturmak, bu dünyayı korumak ve bu dünyaya özen göstermek gibi insani yetilerin kaybolacağı anlamına gelmez.

Otoriteyi tiranlıkla ve meşru iktidarı da şiddetle karıştırmamak gerektiğini Arendt dile getirir. Tiranlık ile otoriter yönetim arasındaki fark Arendt'e göre tiran, kendi isteklerine, irade ve çıkarlarına göre yönetir; oysa en otoriter yönetim bile yasalarla kayıtlıdır. Otoriter yönetimlerde otorite kaynağını daima yönetimin kendi gücünü aşan bir dış güçten aldığını söyler (Arendt, 1996: 134-135). Tiran, egemenliğini herkese karşı bir kişi olarak uygular ve geriye kalan "herkes" aralarında eşit haklara sahiptir, iktidar anlamında da aynı oranda iktidarsızdırlar. İnsanların itaat

etmesini sağlayan her Şey otoritedir. Aynı zamanda Şiddet otorite ile aynı fonksiyonları yerine getirirse, yani insanların itaat etmesini sağlıyorsa o zaman Şiddet otorite olmaktadır. Arendt bu anlayışa karşı çıkar. Çünkü ona göre bu anlayış totalitarizmi otoriteryan yapı ile karıŐtırmak anlamına gelir. Bu anlayışa sebep olan ise her Şeye iŐlevsel bir bağlam bulma çabasıdır. Arendt buna ateizm ve din örneğini verir. Ateizm, din ile aynı işlevi görmediği gibi, Şiddetin de otoriteyi ikame ettiğine inandığını açıkça belirtir (Arendt, 1996: 142).

Otoritenin (authority) en belirgin göstergesi Arendt'e göre, baskı ya da iknaya baŐvurmaksızın, itaat etmesi istenenlerin verilen kararı sorgu olmaksızın kabul etmesidir (Arendt, 2009: 58). Arendt'e göre otorite, en sık kötüye kullanılamıdır. Otorite, kişiye, kuruma ya da makama ait olabilir. Otoritenin ayakta kalması için makama saygıyı ayakta tutmak gerekir. Dolayısıyla Arendt kahkahayı otoritenin en büyük düşmanı olarak görür ve otoriteyi zayıflatmanın en kesin yolu olduğunu dile getirir.

## SONUÇ

Arendt için “Şiddet Üzerine” düşünmek bu olguyu tarihsel olarak ele almak anlamına gelir. Yani şiddetin tarihsel olarak oynadığı rol ve bu rolün Antik dönemden 20. yüzyıla kadar nasıl evrimleştiği ve sosyal ideolojiler tarafından nasıl benimsendiğini ele almaktır. Arendt’e göre şiddetin siyasal alanda bir etkisi olamayacağını düşünmek geleneksel şiddet-siyasal-iktidar ilişkisini reddetmek anlamına gelir. Arendt’in vardığı nokta şiddetin siyaset öncesi bir etkinlik olması ve belirli bir siyaset içerisine girememesidir. Eğer böyle bir siyaset içerisine girerse buna “şiddetin siyaseti” denilebilir.

Şiddet kavramını ele almak veya şiddet üzerine düşünmek, Arendt için bu kavramı tarihsel olarak analiz etmek demektir. Şiddetin tarihsel olarak konumu, bu konunun Antik dönemden modern döneme kadar geçirdiği dönüşümler ve şiddetin siyasal rejimler tarafından nasıl ele alındığını analiz etmek demektir. Aynı şekilde Arendt, totalitarizmi ‘Batı tarihinde eşi benzeri görülmemiş dolayısıyla geleneksel siyasal kategorileri alt üst eden bir görüngü’ olarak tanımlar ve totalitarizmi ortaya çıkaran tarihsel etkenleri belirlemeye çalışır. Çünkü bu ‘mutlak kötülüklerin’ doğasını anlarsak gelecek zamanlarda bu tarz tehlikelerle karşılaşmamak için önemlidir.

Bu çalışmada ele alınan problemlerden biri Arendt’in iktidar ve şiddet arasında yapmış olduğu ayrımıdır. Arendt, iktidara siyasal alanın birliğini ve dönüşümünü sağlayan bir güç olarak bakar. Dolayısıyla iktidarın şiddet içermesi mümkün değildir. Çünkü şiddet siyaset öncesi bir durumdur, siyasal alana geçilince şiddetin dışarıda bırakılması gerekir. Bu bakımdan bu çalışmada yanıt aranılan sorulardan biri, siyasal alanın şiddet ile olan ilişkisidir. İkincisi ise iktidarın şiddet ile olan ilişkisinin ne olduğudur. Bu sorulara yanıt verilebilmesi belki de “şiddet” kavramından ne anlaşıldığına bağlıdır. Sonuç olarak Arendt şiddeti, iktidarın bir özelliği olarak değil de iktidara sahip olmak isteyen yapıların ve kişilerin bir özelliği olarak ele almaktadır.

20. yüzyılın büyük düşünürlerinden biri olarak kabul edilen Arendt eserlerinde iktidar, otorite, totalitarizm, emperyalizm, ırkçılık, şiddet, özgürlük,

devrim gibi kavramların yanı sıra demokrasinin problemlerini, çıkmazlarını da ele alır. Çağımızda demokrasinin totaliterleşme eğilimi taşıdığından dolayı demokrasiye kuşkuyla yaklaşır. Bu tavır Norman Barry'nin dediği gibi “demokrasi hakkında şüpheli olmak otoriter veya totaliter rejim taraftarı olmak değildir (Barry, 2004: 8). Arendt ve Barry'nin vurgulamak istedikleri nokta çağdaş demokratik uygulamaların işleyişi hakkında şüpheli olmak gerektiğidir. Bundan dolayı Arendt Antik Yunan'daki demokrasiyi çoğulcu demokrasinin en iyi örneği olarak gösterir.

*İnsanlık Durumu* adlı eserinde Arendt, Antik Yunanda siyasetin öncesi bir duruma işaret ettiğini vurgular. 20. yüzyılla birlikte teknolojinin gelişmesi, şiddet araçlarının artmasına ve gelişmesine neden olmuştur. Dolayısıyla bu durum sonucunda siyasal alan dışlanmıştır. Bundan dolayı Arendt geleneğin halatlarının koptuğunu düşünür ve bu kopma olduğu zaman geçmiş ile gelecek arasındaki bağ da kopmuş olur. O halde yapılması gereken, Antik Yunanda olduğu gibi siyasetin en üstün sanat olarak kabul gördüğü, fakat modern dünyada anlamını yitirmiş olan siyasete itibarını ve değerini yeniden kazandırmaktır.

Arendt için önemli olan yaşamaya değer bir alan yaratmaktır. Ancak bu şekilde dünya anlamlı bir hal alır. Çünkü modern insan dünyaya yabancılaşmıştır, yabancılaşmasından ötürü de dünya anlamsız bir hal almıştır. İnsanların dünyayla barışık olması için kamusal alana dâhil olması gerekir. Bunun için Arendt geçmişi önemser. Ona göre geçmiş sadece geçmiş değildir. Geçmişteki değerlerimizden yola çıkarak geleceğimizi de değiştirebiliriz. Geçmiş ile geleceğin bağının kopması demek temel insani bazı değerler olan özgürlük, adalet gibi değerlerin de yozlaşmasına neden olur.

Bu çalışmada devlet ve şiddet arasındaki ilişki de ele alınmıştır. Modern çağda devlet insanların koruyucusu olması gerekirken gücün tekelleşmesinden dolayı bir yok etme makinesine dönüşmüş ve var oluş amacından saparak totaliter bir yapı kazanmıştır. Oysa Arendt'e göre devletin var oluş amacı “kendini hemcinslerinin tehdidi altında hisseden bireyin güven ihtiyacına dayanır”. Ayrıca Arendt'e göre hükümetler insanın özgürlüğü ile bağdaşmaz. Bu noktada Arendt'in istediği, bireyin devlet kurulmadan öncesi kadar özgür olmalı ve devletin sağladığı tüm imkânları

sağlayacak toplumsal örgüt tarzının geliştirilmesi gerektiğidir. Yani her zaman yeni girişimlere fırsat verilmelidir

Modern dünyada şiddet normal bir olgu olarak kabul görüyor ve bir tüketim nesnesi haline getirilmiştir. Çünkü hem şiddet hem de şiddet araçları anormal bir şekilde gelişmiştir. Bunun sonucunda insanlar konuşamaz, düşünemez, eyleyemez duruma gelmiş ve “kitle toplumunun” oluşmasına neden olmuştur. 20. yüzyılda şiddet araçlarının siyasete dâhil olmasıyla insanı kamusal alanın dışına iten totaliter rejimler gelişmiştir. Bu nedenle Arendt insanın geleceğinin tehlikede olduğunu düşünür. Onun için insanın kendini kamusal alandan uzak tutmaması ve olup bitenler karşısında sorumluluk alması gerekir.

Son yüzyılımızda milyonlarca insanı yerinden eden, öldüren ve/veya tutsak eden bir çağ için üzölmek gerekir. Belki “yargılanırsa” bu üzüntü azaltılabilir. Fakat yine de suçludur. Basit bir çıkar adına şehirlerin yok edilmesi, kulak kesip şov yapanlar, cenazeye işkence yapanlar, toplu katliamlar, tutsak kamplarının olduğı bir çağda yaşıyoruz. Bir şeyler yapılabilirse böylesi bir çağda ancak yapılabilir. Bunca yapılanlara Camus’un deyişiyile boyun eğmeye hakkımız olup olmadığını bilmediğimiz zaman bir şey yapılamaz. O zaman yapılanları kabullenmek anlamı çıkar. Fakat tek sevindirici gelişme toplumların artık geçmişleri ile hesaplaşmayı öğreniyor olmalarıdır.

Son söz olarak Arendt, Antik Yunan’a özlem duymaktadır. Çağımızda siyaset ve siyaset felsefesi bozulduğı için onu düzenleme çabasına girişmiştir. Çözüm olarak öne sürdükleri de ütopya ya da imkânsız değildir. Yeter ki olup bitenler karşısında sorumluluk almayı bilmektir. Bu konudaki tavrı da:

“Dünya çıkırından çıkmış. Ah kör talih, onu düzene sokmak için ne yazık ki ben doğmuşum” diyerek bu konudaki kararlılığını ortaya koyar.

## KAYNAKÇA

- Adorno, T.W., Otoriteryen Kişilik Üstüne, (çev. Doğan Şahiner), İstanbul: Om yay., 2003.
- Adorno, T.W. ve Horkheimer, M., Aydınlanmanın Diyalektiği, (çev: Nihat Ülner-Elif Öztarhan Karadoğan), İstanbul: Kabalcı yay., 2010.
- Agamben, G., Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat, (çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı yay., 2017.
- Altunok, G., Şiddetin Eleştirisi Olarak İktidar: Arendt ve Foucault, Doğu-Batı, Şiddet sayı: 43., 2009.
- Arendt, H., Totalitarizmin Kaynakları-3/ Totalitarizm, (çev. İsmail Serin), İstanbul: İletişim yay., 2018.
- Arendt, H., Şiddet Üzerine (çev. Bülent Peker), İstanbul: İletişim yay., 2009.
- Arendt, H., İnsanlık Durumu (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim yay., 1994.
- Arendt, H., Totalitarizmin Kaynakları-1/Antisemitizm (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim yay., 1996a.
- Arendt, H., Geçmişle Gelecek Arasında (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim yay., 1996.
- Arendt, H., Totalitarizmin Kaynakları-2/ Emperyalizm (çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim yay., 2009a.
- Balıbar, E., Şiddet ve Medenilik (çev. Sevgi Tamgüç) İstanbul: İletişim yay. 2014.
- Barry, N., Modern Siyaset Teorisi (çev. Yusuf Şahin-Mustafa Erdoğan), İstanbul: Liberte yay. 2004.
- Benhabib, S., Ötekilerin Hakları (çev. Berna Akkıyal), İstanbul: İletişim yay., 2006.
- Benjamin, W., Şiddetin Eleştirisi Üzerine (çev. Ece Göztepe), (Metis Defterleri İçerisinde haz: Aykut Çelebi), İstanbul: Metis yay., 2010.
- Berktaş, H., Tarihin Gözüyle Şiddetin Üzerine Bir Söyleşi, Cogito, Sayı: 6-7., 2010.
- Canetti, E., Kitle ve İktidar (çev. Gülşat Aygen), İstanbul: Ayrıntı yay., 1998.
- Ettinger, E., Bir Aşkın Anatomisi (çev. Pınar Kür), İstanbul: Oğlak yay. 1995.
- Foucault, M., Özne ve İktidar (çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay), İstanbul: Ayrıntı yay., 2005.

- Gander, HH., Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt (çev. Ersel Kayaoğlu), İstanbul: Yapı Kredi yay., 2009.
- Geisen, T., İktidar ve Şiddet: Zorunlu Bir Ayrım Mı?, Felsefelogos, Şiddet, sayı:37., 2009.
- Girard, R., Şiddet ve Kutsal (çev: Necmiye Alpay), İstanbul: Kanat yay, 2003.
- Keskin, F., Foucault'da Şiddet ve İktidar, Cogito, Sayı: 6-7., 2010.
- Kılıç, Y., Büyük Düşünürler: Hannah Arendt, (Editör: Çetin Veysal), İstanbul: Etik yay., 2009.
- Moruzzi, N.C., Maskenin Ardından Konuşmak (çev. Müjgen Ergül Yılmaz), Ankara. DeKi yay., 2008.
- Moses, R., Şiddet Nerede Başlıyor? (çev. Ayşe Kul), Cogito, Şiddet, Sayı:6-7., 2010.
- Mouffe, C., Siyasal Üzerine (çev. Mehmet Ratip), İstanbul: İletişim yay., 2010.
- Newman, S., Bakunin'den Lacan'a, Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Alt Üst Oluşu (çev. Kürşad Kızıltuğ), İstanbul: Ayrıntı yay., 2014.
- Öztürk, A., Bir Haklı Savaş Tartışması: Şiddet Meşru Olabilir Mi?, Doğu-Batı, Şiddet, Sayı: 43, 2008.
- Toker Kılınç, N., Politika ve Sorumluluk, İstanbul: Birikim yay., 2012.
- Young-Bruehl, E., Hannah Arendt Dünya Aşkıyla (çev. Ali Selman), İstanbul: İletişim yay, 2012.
- Yumul, A., Kafka'nın Kehanetleri, Arendt'in Tanıklıkları, Doğu-Batı, İdeolojiler 3, Sayı:30, 2004.

## ÖZGEÇMİŞ

### KİŞİSEL BİLGİLER

Ad, Soyad: Veli Begeç

Uyruğu: T.C.

### EĞİTİM BİLGİLERİ

Derece	Eğitim Birimi	Mezuniyet Tarihi
Lisans:	Mersin Üniversitesi Felsefe	2011
Lise:	Mardin Lisesi	1999

### İŞ DENEYİMİ

Yıl	Yer	Görev
2017	Mardin Büyükşehir Belediyesi	Zabıta