

**T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Yüksek Lisans Tezi

HANNAH ARENDT’TE POLİTİK ÖZGÜRLÜK

Faysal ERDEM

**Tez Danışmanı
Doç. Dr. Yunus CENGİZ**

Mardin 2019

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün Felsefe Anabilim Dalı 14755017 numaralı öğrencisi Faysal ERDEM'in hazırladığı "Hannah Arendt'te Politik Özgürlük" başlıklı Tezli Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 13/05/2019 Pazartesi günü saat 15:00'da yapılmış, tezin onayına oy çokluğu/oybirliğiyle karar verilmiştir.

Danışman : Doç. Dr. Yunus CENGİZ



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ahmet CEYLAN



Üye : Dr. Öğr. Üyesi Ufuk BİRCAN



ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun/...../20.. tarih ve/..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../2019

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Ömer BOZKURT

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
GİRİŞ	1
1. HANNAH ARENDT'İN SİYASET FELSEFESİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ.....	9
1.1. Vita Activa.....	10
1.1.1. Emek.....	17
1.1.2. İş	22
1.1.3. Eylem.....	25
1.2. Çoğulluk ve Konuşma	31
1.3. Ölümsüzlük.....	35
1.4. Totalitarizm.....	37
2. HANNAH ARENDT'E ÖZGÜRLÜĞÜN SINIR ALANI.....	42
2.1. Özel Alan	43
2.2. Kamusal Alan	47
2.3. Kamusal Alan Pratiği: "Polis" Örneği	50
3. HANNAH ARENDT'TE POLİTİK ÖZGÜRLÜK.....	59
3.1. Arendt'in Özgürlük Bağlamında Geleneksel Felsefeye Eleştirisi	59
3.2. Politik Özgürlük.....	68
SONUÇ	77
KAYNAKÇA.....	84
ÖZGEÇMİŞ	87

ÖNSÖZ

“Özgürlük nedir?” sorusu tarih boyunca araştırılan sorulardan biridir. Bu soruyu her filozof ya da ideoloji kendi öznel bakış açısına göre açıklamıştır. Bununla birlikte siyasi olarak da bu sorun her zaman güncelliğini koruyan bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyaset felsefesi bağlamında özgürlüğün ne olduğu, kavramsal gerçekliği ve sınırı tartışmalarda yer edinen sorunlardandır. Geleneksel felsefe özgürlüğün ne olduğu sorununa istem, güvenlik ve ben ile kendim arasındaki sert diyalogda cevap arayarak özgürlüğün beşeri alanın dışında açıklanması yolunu seçmiştir. Bu görüşe karşı çıkan Arendt özgürlüğün asıl gerçekliğini ve varlığını toplum içinde kazandığını ve özgürlüğün beşeri alanda politik bir değer kazanabileceği kanaatindedir. Geleneksel felsefenin özgürlüğü; istem, güvenlik ve ben ile kendim arasındaki sert diyalogda aramasının aksine Arendt, özgürlüğü politik olarak açıklamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda özgürlüğün politik olanla ilişkisini, gerçekliğini ve sınırını kendi siyasi bakış açısına göre oluşturduğu kavramsal çerçeve içinde açıklamıştır. Kamusal alan, özel alan, konuşma, vita activa, ölümsüzlük, totalitarizm, çoğulluk ve eylem kavramları üzerinden siyaset felsefesini oluşturarak bu kavramların özgürlükle olan ilişkilerini açıklayıp kendine özgü bir bakış açısı geliştirmiştir.

Biz de bu çalışmada Arendtçi bakış açısına göre politik özgürlüğün ne olduğunu, gerçekliğini ve sınırını açıklamaya çalıştık. Bu çalışmada bana yardımcı olan ve yönlendiren tez danışmanım sayın Doç. Dr. Yunus CENGİZ hocama eleştirileri ve düzeltmeleri için teşekkür ederim.

Faysal ERDEM

MARDİN 2019

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Hannah Arendt'te Politik Özgürlük

Faysal ERDEM

Mardin Artuklu Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Anabilim Dalı

2019: 87 Sayfa

Yirminci yüzyılın korku ve şiddet ortamı üzerine felsefi düşünce hayatını oluşturan Hannah Arendt, bu yüzyılın olay ve olgularından yola çıkarak siyaset felsefesinin yeniden değerlendirilmesi gerektiğine inanan filozoflardandır. Bu çerçevede Arendt siyaset felsefesi kavramlarını kendi bakış açısına göre yeniden oluşturmuştur. Bu kavramsal çerçevenin merkezine politik özgürlüğü yerleştirerek bu kavram özelinde totalitarizm, vita activa, şiddet, ölümsüzlük, kamusal alan, özel alan, çoğulluk ve konuşma olarak kavramsal haritasını oluşturmaktadır. Bu kavramları insana ait olma ve insanla olan etkileşimleri bağlamında açıklamıştır. Bununla birlikte bu kavramların siyaset felsefesi bağlamında değerlendirmesini ise politik olan ile etkileşimi çerçevesinde açıklamaktadır. Bu görüşler çerçevesinde Arendt konuşma ve eylem üzerinden özgürlüğe bir gerçeklik kazandırmaktadır. Aynı şekilde kamusal alan ile özel alan arasında yapmış olduğu ayrım sayesinde ise özgürlüğe bir sınır çizmemizi sağlamıştır.

Bizde çalışmamızda konuşma ve eylem üzerinden özgürlüğe kazandırılan gerçeklik ve kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrım üzerinden de politik özgürlüğe sınır çizilebilecek olan Arendtçi düşünce üzerinden politik özgürlük kavramını açıklamaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Politik özgürlük, kamusal alan, özel alan, çoğulluk, konuşma, vita activa.

ABSTRACT

Master Thesis

Political Freedom in Hannah Arendt

Faysal ERDEM
Mardin Artuklu University
Institute of Social Sciences
Department of Philosophy

2019: 87 Pages

Hannah Arendt, who formed the life of philosophical thought in the twentieth century on the environment of fear and violence, is one of the philosophers who believe that political philosophy should be re-evaluated based on the events and phenomena of this century. In this context, Arendt reconstructed the concepts of political philosophy from his own point of view. By placing political freedom at the center of this conceptual framework, it is the conceptual map of totalitarianism, *vita activa*, violence, immortality, public space, private space, plurality and speech. He explained these concepts in the context of human belonging and human interactions. In addition, he explains the evaluation of these concepts in the context of political philosophy within the framework of his interaction with the political one. Within the framework of these views, Arendt brings freedom to speech through speech and action. Similarly, the distinction he made between the public sphere and the private sphere enabled us to draw a limit on freedom.

In our study, we tried to explain the concept of political freedom over the Arendtist thought that could be bounded by political distinction over the distinction between reality and public space and private space through speech and action.

Keywords: Political freedom, public space, private space, plurality, speech, *vita activa*.

GİRİŞ

Hannah Arendt Birinci ve İkinci Dünya savaşlarının yaşandığı bir asırda şiddet olaylarının yükseldiği ve bu şiddet olaylarının yok ettiği toplumsal değerleri tekrar gözden geçirerek geleneksel felsefi kavramların yeniden düşünülmesi gerektiğine inanan siyaset felsefecilerindendir. Çalışmalarında daha çok geleneksel felsefenin kavramlarını yirminci yüzyıldaki şiddet olayları bağlamında yeniden değerlendiren, kendine has bir bakış açısıyla idealar dünyasından uzak daha çok pratiğe yönelik çıkarımlar yapan bir filozoftur. Hayatın praxis yanının yani uygulama yanının ağır bastığı bir felsefi görüşe sahiptir. Kendi felsefi görüşlerini insanın toplumsal bir varlık olmasına bağlayarak fenomenal dünyanın gerçekliğini beşeri alanda oluşturmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda kendi siyaset felsefesini görünüm ve gerçeklik algısı üzerine inşa etmiştir.

Şiddet, insanların toplum halinde yaşamalarından bu yana hegemonyasını oluşturmak isteyen çoğu iktidar tarafından kullanılan bir araçtır. Bu araç Fransa'daki Milliyetçilik Hareketi ve İngiltere'deki Sanayi Devrimiyle birlikte, hammadde ve pazar ihtiyacı için kullanılarak dünyayı büyük bir yıkıma götürmüştür. Sürekli üretim ve tüketim üzerine kurulan, sömürü anlayışını merkezileştiren bu sistemlerde devletler totaliter rejimlerle kendini var etmeye çalışmıştır. Birinci ve İkinci Dünya Savaşları bunun en büyük göstergesidir. Her iki savaşta da milyonlarca insan hayatını kaybetmiştir. Ama İkinci Dünya Savaşında Hitler, yıkımı bir adım öteye götürerek insanlık doğasına aykırı eylemlerde bulunmuştur. İnsanı değersiz ve kimliksiz bırakan bu süreç siyasetin ve özgürlüğün önemini ortaya koymuştur.

Totalitarizmle birlikte şiddet, adeta Nazizm'de kendini ete kemiğe bürümüştür. Bu sistemde ilginç olan durum şiddet ve korku aracılığıyla hem failin (SS¹ görevlileri ve diğer Alman yurttaşlar) hem de maktulün (Yahudiler,

¹ Schutzstaffel (koruma timi): Hitler'in kişisel muhafazasını yapmak üzere kurulan birlikler. İlk kurulduğunda polis görevi yapan silahlı parti militanlarından oluşan birliklerdir.

Çingeneler, Lehler) Hitlere sorgusuz sualsiz itaatine, sebep olarak özgürlüğün yaşam alanının yok olmasına sebep olmuştur.

Arendt, Alman asıllı bir Yahudi olarak Nazi şiddetinden dolayı Amerika'ya kaçan ve Amerika'daki akademik çalışmalarıyla dikkat çeken *Totalitarizm Kaynakları/1 Antisemitizm, Totalitarizm Kaynakları/2 Emperyalizm, Totalitarizm Kaynakları/3 Totalitarizm, İnsanlık Durumu, Kötülüğün Sıradanlığı, Geçmişle Gelecek Arasında, Şiddet Üzerine, Devrim Üzerine, Zihnin Yaşamı* isimli çalışmalarında iki dünya savaşı arasında ve sonrasında insanların kaybettiği değerleri tekrar insanlara hatırlatmak istemektedir. Nazizm'in şiddet ve korku politikası Hannah Arendt'in çıkış noktasıdır. Karl Jasper'e Haziran 1926'da yazmış olduğu mektupta Hannah Arendt şöyle der: "*Kendi tecrübemin bana kazandırdığı perspektiften tarihi yorumlamaya, onun ne ifade ettiğini anlamaya çalışıyorum.*"² Bu bağlamda Arendt kendi hayat tecrübesini felsefe ve siyaset ile harmanlayarak farklı bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu bakış açısı insan kalbinin karanlık olduğu üzerine inşa edilerek dönemin şiddet ve korku politikasının Arendt üzerindeki etkisini göstermektedir. Nazilerin oluşturduğu şiddet ortamı bağlamında Arendt geçmişe yönelerek Antik Yunanlılara uzanan bir süreç dâhilinde siyaset felsefesinin kavramsal haritasını ve değerlerini tekrardan gözden geçirip kendi siyaset felsefesini oluşturmaya çalışmakta olup bu durumun sebeplerinden öte kökenlerini irdelemeye çalışmaktadır.

İnsanın toplumsal bir varlık olmasına koşullanan sosyal bilimler, insanı hem birey hem de toplum olarak incelemektedir. Sosyal bilimler bağlamında birçok disiplin (felsefe, tarih, siyaset, sosyoloji, psikoloji vb.) birey, toplum ya da hem birey hem de toplum merkezli olarak farklı yöntemler kullanarak insan ve insanlarla etkileşime geçen her şeyle ilgilenmiştir. Değer kavramının insani oluşu bağlamında bir fenomenin değer ölçütü insanlarla olan etkileşimi olarak görülmektedir. Bu bağlamda insanla etkileşime geçen tüm fenomenal dünya insanlarla olan etkileşimi

² Patricia Altenbernd Johnson, *Arendt Üzerine*, Çev. Derya Aybakan Saliya, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 7.

sayesinde ve ölçüsünde değer kazanır. Arendt'de bu bağlamda düşünsel dünyasını oluşturarak kendi felsefi bakış açısının merkezine insan ve insanla etkileşime geçen fenomenal değerleri oturtmaktadır.

Siyaset bilimi ve siyaset felsefesi insanın toplumsallaşmasına bağlı olan insani etkinlikler olarak nitelendirilmektedir. Bu bağlamda insani etkinliklerin başında toplumsallaşmaya içkin olan örgütlenme gelmektedir. Toplumlar örgütsel yapılanmayla devlet mekanizmasını oluşturur. Oluşturulan bu örgütsel yapının şekli değişkenlik arz etmekle beraber ilk oluşturulan yapı, olduğu ortamın koşulları ve etkisi altında oluşturulur. Bu yapılanma zamanla değişim ve dönüşüm geçirerek kendini gününün koşullarına uygun olarak revize eder. Bu revizyon olumlu ya da olumsuz yönde gerçekleşebilir. Siyaset bilimi ve siyaset felsefesi, beşeri alanla alakalı her türlü edimi ve hareketi konusu yaparak oluşan problemlere çözüm aramaktadır. Siyaset felsefesinin beşeri alanla alakalı olan olarak sorunlarından biri de özgürlük problemidir. Özgürlük siyasi bir problem olarak “özgürlük nedir?”, “özgürlükte gerçeklik nedir?”, “insan özgür olabilir mi?”, “insan özgür olabiliyorsa bunun ölçütü ya da sınırı nedir?”, “sınırsız özgürlük var mıdır?”, “sınırsız özgürlük yoksa bunun sınırı nedir?” gibi sorular karşımıza çıkarmaktadır. Bu sorular hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan özgürlük fenomeninin açıklanabilmesi için önemlidir. Çalışmamızda biz de bu bağlamda düşünerek Arendt özelinde özgürlüğün ne olduğu, gerçekliği ve sınırı üzerinde çalışarak Arendtçi felsefenin özgürlüğe bakış açısını açıklamaya çalışacağız.

Beşeri alanla uğraşıp da siyasetle ya da siyasetle uğraşıp da özgürlüğü incelememek neredeyse imkânsızdır. Bu bağlamda felsefeyle ilgilenen hemen hemen her düşünür beşeri alanla birlikte insanı ve özgürlüğü incelemiştir. Düşünürlerin özgürlük kavramını bu derece önemsemesinin temel sebebi özgürlüğün insan hayatının vazgeçilmez bir parçası olmasından kaynaklanmaktadır.

Özgürlük meselesinin hem bireysel hem de toplumsal olarak ele alınması gerekmektedir. Şöyle ki bireyin kendine karşı durumu, bireyin diğer bireye karşı durumu ve bireyin topluma karşı durumunun yanında aynı zamanda toplumun

topluma karşı, toplumun bireye karşı durumu özgürlük bağlamında önem taşıyan bir konudur. Bu problemlerin temelinde yatan sorun ise özgürlükte sınır sorunudur. Beşeri olarak sınırsız bir özgürlükten bahsetmek imkânsızdır. Çünkü insanın koşullu bir varlık olması bile insana bir sınır biçmektedir. Bu da benim kendime, benim başkasına ve benim başkalarına karşı makro ve mikro özgürlük sınırının belirlenmesini zorlaştırmaktadır. Sorunu daha açık ifade edecek olursak özgürlük nerede başlar ve nerede biter? Arendt'in "politik özgürlük" kavramı görünüm ve gerçekliği bağlamında bu soruna açıklık getirebilecek bir sorgulamaya sahiptir. Bizde bu çalışmamızda Arendt'in politik özgürlük kavramını açıklayarak bu kavramın sınırlarını ortaya koymaya çalışacağız.

Arendtçi felsefeye bakıldığında iç içe girmiş bir kavramsal çerçeve kullanması politik özgürlük kavramının anlaşılabilmesi için Arendt'in kamusal alan, özel alan, ölümsüzlük, totalitarizm, çoğulluk, vita activa kavramlarının açıklanması gerekliliğini doğurmaktadır. Özgürlük probleminin açıklanmasında gerçeklik ve sınır boyutunda Arendt bu problemin çözümünü bu kavramlar üzerine inşa etmiştir. Kavramların birbiriyle sıkı sıkıya bağlı olmasından kaynaklı olarak çalışmamızda kavramlar sürekli bir tekrar durumu içerisinde. Bu tekrar aynı şekilde Arendt'in çalışmalarında görülmektedir. Örneğin Kamusal alan ve özel alan kavramları açıklanırken özel alan, kamusal alanın ne olmadığı üzerinden açıklanmaktadır. Aynı şekilde kamusal alan vita activa kavramı bağlamında eylem, ölümsüzlük, çoğulluk, konuşma, özel alan kavramları üzerinden açıklanmıştır. Arendt'in bu bakış açısından dolayı da çalışmamızın bölümlerinde ve alt başlıklarında sadece tek bir kavrama yoğunlaşma konusunda zorluklar yaşanmasının yanında Arendt'in kavramlarının izahında kolaylaştırıcı ve bütünlükçü bir işlev görmektedir.

Arendt kendi kavramsal çerçevesini geçmiş ve gelecek üzerine inşa ederek var olan siyaset felsefesi kavramlarını yeniden değerlendirmektedir. Hem geçmişten beslenip hem de geçmişi eleştirerek geleneksel felsefenin felsefi kavramlar ölçütünü düşünsel boyuttan pratik boyuta taşımak gayesindedir. Arendt'in çözümü pratikte aramasının sebebi felsefi geleneğe bakıldığında bu geleneğin düşünce yani tefekkür

yanı üzerinde durarak hayatın uygulama yani praxis yanını göz ardı ettiği gerçeğidir. Bunun temel sebebi olarak da yirminci yüzyılda yaşanan dünya savaşları olarak görülebilir. Siyaset felsefesi kavramlarının idealar dünyasından çok praxis yanını görünüm ve gerçeklik bağlamında ortaya koyarak daha çok hayatın gerçekliği bağlamında bir sistem oluşturmaya çalışmaktadır. Bu görünüm ve gerçekliği de beşeri alanda tek olarak birey yani insan merkezli değil insanlar üzerinden yani çoğulluk üzerinden açıklamaktadır. Çünkü Arendt'e göre gerçeklik bir kişinin duyumsadığı bir şeyin bir başkası tarafından da duyumsanmasıdır. Bunun yanında Arendt gerçeklikle ilgili şöyle bir tanımlama yapar. “*Görünümler dünyasında gerçeklik, her şeyden önce bir öznenin tanıyıp onayladığı bir nesne haline gelebilecek kadar uzun bir süre sabit ve durağan kalabilmekle tanımlanır.*”³ Gerçekliği benin yanındaki diğerleri üzerinden açıklayan Arendt, aynı zamanda nesne sürekliliği üzerinden de gerçekliği açıklamaktadır.

Çalışmamızın temel hipotezlerinden biri de özgürlüğün varlığı ve gerçekliğidir. Özgürlüğün varlığı ve gerçekliği sorunu açıklandıktan sonra özgürlükte sınır problemi açıklanabilir. Arendt özgürlüğün gerçekliğinin insanda değil, ancak insanlarda var olabileceği kanaatindedir. Beşeri alan olmaksızın özgürlükten bahsedilemez ve özgürlüğün görünüm yeri siyasi bir teşekkül olan kamusal alandır. Yirminci yüzyılın totaliter tahakkümü altında gerçekleşen yıkım sonucunda yok olan değerlerle –kamusal alan, özgürlük, özgür irade vb- birlikte Arendt siyasi teşekküllerin yaşam alanı olan kamusal alanın yok olmasını insanlığın yok olması olarak görmektedir. Bu bağlamda siyasetin ve özgürlüğün Arendt için insani varoluşsal bir değer taşıdığı açıktır.

Arendt vita activa kavramı üzerinden insanlık durumuna bir yorum getirerek siyaset felsefesini vita activa etkinlikleri üzerinden açıklamıştır. *İnsanlık Durumu* eserinde vita activa durumunu *emek, iş ve eylem* etkinlikleri olarak sıralayarak bu etkinliklerin insanların fenomenal dünya ile olan ilişkileri bağlamında incelemiştir. Arendt daha çok hayatın praxis yani uygulama alanı ile ilgilendiği için bütün siyaset

³ Hannah Arendt, *Zihnin Yaşamı*, Çev. İsmail Ilgar, İletim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 66.

teorisini beşeri alanda uygulanabilir bir gerçekliğe sahip olan kavramlar üzerinden açıklamıştır. Bu bağlamda *vita activa* insanın görünüm ve gerçekliği bağlamında açıklanarak bu kavramın eylem etkinliğine siyasi bir değer biçilmektedir.

Gerçeklik ve görünüm üzerinden oluşturulan Arendtçi siyaset felsefesi özgürlük fenomenine de aynı bakış açısı ve yöntemle yaklaşmıştır. *Geçmişle Gelecek Arasında* isimli eserinde özgürlüğe beşeri alanda uygulanabilecek bir özgürlük görüntüsü çizmektedir. Arendt, politik özgürlük kavramını insani etkinlikler olan *vita activa* durumu bağlamında *emek, iş ve eylem*'e bağlayarak bu etkinliklerin yaşam alanı olan özel alan ile kamusal alan üzerinden bir sınır çizerek özgürlüğün aleniyet ile başladığı ve mahremiyet ile yok olduğu görüşündedir. Biz de çalışmamıza konu olan politik özgürlük kavramını siyasi bir mesele olmaktan çok felsefi bir durum olarak Arendt'in kavramsal çerçevesi üzerinden açıklamaya çalıştık. Özgürlük kavramı hem siyaset bilimi hem siyaset felsefesi açısından önem taşıyan bir konu olarak tarihin tüm süreçlerinde birçok disiplin tarafından araştırılmıştır.

Çalışmamızda öncelikli olarak Arendt'in özgürlükle bağlantılı olan siyaset felsefesi kavramlarına değindik, ardından kamusal alan, özel alan ve özgürlüğün pratik alanı olarak gördüğü Yunan Polis yaşantısına değindikten sonra bu kavramları özgürlükte sınır sorunu bağlamında değerlendirdik ve son olarak da politik özgürlük kavramını açıkladık.

Çalışmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Arendt'in siyaset felsefesinin kavramsal çerçevesini çizerek, *vita activa*, çoğulluk ve konuşma, totalitarizm ve ölümsüzlük kavramlarını açıklayarak bu kavramların özgürlük ile olan bağlantıları üzerinde durduk. İkinci bölümde Arendt'in politik özgürlük düşüncesi bağlamında kamusal alan ile özel alan kavramlarını ve Arendt'e göre politik özgürlüğün tarihteki pratiği olan Antik Yunan siyasi yaşamının yaşam alanı olarak görülen Polis yaşamına değindik. Üçüncü bölümde de Arendt'in geleneksel özgürlük anlayış ve Arendt'in politik özgürlük kavramını açıkladık.

Özgürlük hem felsefi hem de siyasi bir kavram olarak literatürde sıkça karşımıza çıkan bir kavramdır. Felsefi bağlamda özgürlüğün ne olduğu hâlâ bir problem olarak araştırılan ve tartışılan bir konudur. Arendt'e göre Platon'un siyasete sırt çevirmesiyle daha çok siyasi bir mesele olarak incelenmiştir. Bununla birlikte Arendt özgürlüğün Pavlos'un ben ile kendi arasında geçen diyalogda farklı bir özgürlük keşfetmesiyle beraber felsefi bir problem olarak karşımıza çıktığını söylemektedir. Geleneksel felsefenin özgürlüğü daha çok istem ve güvenlik merkezine indirilmesiyle siyasi bağlamda politik özgürlük beşeri alandan uzaklaşarak insanın kendi içinde yaşadığı bir durum haline geldi.

Çalışmamızda geleneksel felsefeye bir meydan okuma olarak kabul edebileceğimiz Arendt'in politik özgürlük kavramının geleneksel felsefeden farklı olarak topluma içkin, görünen ve bir sınır çizilebilen farklı bir bakış açısına sahip olan politik özgürlüğü inceleyerek özgürlüğün sınırlarının ve gerçekliğinin ne olduğunun açıklanması amaçlanmıştır. Bu konuyu seçmemizde ki temel amaç Arendt'in özgürlüğe kendi perspektifinden yaptığı açıklamaların özgünlüğünde yatmaktadır. Gerçek anlamda Arendt üzerine birçok çalışma ve araştırma yapılmasına rağmen "politik özgürlük" özelinde bir çalışmanın olmadığı literatürde karşımıza çıkmaktadır. Arendt üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında Arendt'in kavramsal çerçevesi üzerine yapılan çalışmaların yanında, kötülüğün sıradanlığı, kamusal alan, özel alan, totalitarizmin kaynakları, şiddet ve modern toplum eleştirisi üzerine felsefi ve politik çalışmalar karşımıza çıkmaktadır. Nilgün Toker Kılıç'ın *Politika ve Sorumluluk* adlı çalışması, Arendt'in politik anlayışını inceleyerek politik olan ile sorumluluk arasındaki bağa değinmiştir. Özgürlük kavramı üzerinde Elif Çetin Kıran Balcı'nın *Özgürlük Kavramını Yeniden Düşünmek: Kant ve Arendt'te Etik ve Politik Bir Sorun Olarak Özgürlük* doktora tezi özgürlük konusunu bizim perspektifimiz dışında özgürlüğü hem etik hem de politik olarak değerlendirerek Kant ve Arendt'in özgürlüğe bakış açılarını birleştirerek bir araştırma yapmıştır. Feysel Taşçer'in *Siyasal Alanın Belirlenmesinde Şiddetin Rolü Üzerine Üç Görüş: Hannah Arendt, Mischel Foucault ve Giorgio Agamben* doktora çalışmasında Arendt'in politik olan ile şiddet arasındaki ilişkiye değinmektedir. Biz

de bu çalışmamızda, yapılan çalışma ve araştırmalar dışında Arendt'in *politik özgürlük* kavramını, Arendt'in oluşturduğu siyaset felsefesi kavram haritası üzerinden açıklayarak özgürlüğün neliği, gerçekliği ve sınırı konularını araştırmaya çalışacağız. Felsefi bir problem olarak özgürlük sorunu siyaset felsefesi ve siyaset bilimi açısından her zaman güncelliğini koruyan ama buna rağmen yapılan çalışmalarda kesin bir çözüm önerilemeyen kavramlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun temel sebebi olarak da özgürlük kavramının toplumsallaşmaya içkin olmasından kaynaklı olarak sürekli bir değişim içine girmesidir. Çünkü her ideoloji ve yaklaşım özgürlüğü kendi perspektifinden değerlendirerek özgürlüğün tanımını ve açıklanmasını zorlaştırmıştır. Ama şu bir gerçek ki hiçbir ideoloji ya da yaklaşım özgürlüğü göz ardı edecek bir duruş sergilememektedir. Bu da özgürlüğün insan için vazgeçilemeyecek bir özellik taşımasından kaynaklanmaktadır.

1. HANNAH ARENDT'İN SİYASET FELSEFESİNİN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Hannah Arendt'in siyaset felsefesinde önemli bir yer tutan kavramları açıklayarak bu kavramların tezimizin ana kavramı olan özgürlük ile olan ilişkilerini bu bölümde inceleyeceğiz. Arendt'in kavram haritasını açıklamaya çalıştığımızda kavramların sistematik bir biçimde birbirini tamamlayan ve biri olmadan diğerinden bahsedilemeyecek kadar iç içe girmiş bir kavram haritası karşımıza çıkmaktadır.

Arendt, yirminci yüzyıldaki savaş ve kargaşa durumuna tanıklık ettikten sonra kendi yazınsal hayatında bir yenilenme yaparak felsefede metafizik üzerinde çalışırken tarihe, hakikat üzerine çalışırken deneyime yönelmiştir.⁴ Kendi çağının yıkıcı olayları Arendt'in felsefe yapma tarzını değiştirerek düşünce merkezli geleneksel felsefenin dışında pratiğe ve deneyime yönelerek olayların nedenlerini değil kökenlerini gösteren bir anlatı yoluna girmiştir. Bu bağlamda Arendt kavramları geleneksel felsefenin bakış açısı dışında kendine has bir durum çerçevesinde sistemleştirerek kendi siyaset felsefesini oluşturmuştur.

Arendt'in siyaset felsefesi kavramlarına bakıldığında kavramların, insanın toplumsallaşması üzerine kurulu bir sistemle açıklandığı ve bu açıklamaları insanın pratik hayatındaki doğru ve yanlış edimlerden hareketle düşünceden çok deneyim üzerine inşa ettiği görülmektedir. Bu kavramların açıklanmasında dikkat edilmesi gereken diğer bir durum ise kavramların deneyim üzerinden bir görüngü kazandığı ve bu görüngünün kavramlara ve edimde bulunan kişilere gerçeklik kazandırdığı karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda biz de Hannah Arendt'in siyaset felsefesinde kilit rol oynayan *vita activa* kavramından başladık. Daha sonrasında ise özgürlük kavramı ile ilişkisi olan *çoğulluk ve konuşma*, *ölümsüzlük* ve son olarak da *totalitarizm* kavramlarını bu bölümde ele alacağız.

⁴ Nilgün Toker Kılınc, *Politika ve Sorumluluk*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 93.

1.1. Vita Activa

Vita activa kavramı Arendtçi felsefede insani dünyanın oluşumu ve insanın doğa ile olan etkileşimi olarak görülen, siyaset felsefesinde büyük bir önem taşıyan kavramdır. Bu kavram *emek*, *iş* ve *eylem* etkinliklerinden oluşmaktadır. Biz de bu kısımda *vita activa* teriminin içeriğini *emek*, *iş* ve *eylem* bağlamında açıklamaya çalışacağız. Arendt, *vita activa* etkinlikleri arasında hiyerarşik bir durum oluşturarak eylem etkinliğini hiyerarşinin en tepesine yerleştirmektedir. Bu kısımda *vita activa* terimine değindikten sonra bu terimin hiyerarşik sıralaması bağlamında önce *emek* sonra *iş* ve en son olarak da *eylem* etkinliğini ele alacağız.

Arendt *vita activa* etkinlikleri arasındaki farkı ve hiyerarşiyi, bir yandan zamansallık ve uzamsallık kategorilerine diğer yandan zorunluluk ve özgürlük ayrımına dayanarak tesis eder.⁵

İnsanlarla etkileşim içinde bulunan her şey insani var oluşun koşulu olmaktadır. Bunun temel sebebi insanın varlığını bütüncül bir şekilde koruyabilmesinin tek yolunun hem fenomenal hem de toplumsal varlığa olan ihtiyacından kaynaklanmaktadır. Çünkü insan tek başına ihtiyaçlarının karşılanmasını ve gerçekliğini sağlamaktan aciz bir varlıktır. Hem ihtiyaç hem de gerçeklik bağlamında toplumsallaşma insan için gerekliliktir. Bu gereklilik de insanın eksik yanlarını diğer insanlar üzerinden gidererek ihtiyaçlarını karşılama durumunu doğurmaktadır. Toplumsallaşmanın asıl önemli boyutu ise insana kattığı gerçeklik algısıdır. Daha açık ifade edecek olursak insan bir varlığın gerçekliğini sadece kendisinin görmesine bağlayamaz bunun yanında görülen nesnenin başkaları tarafından da görülmesi ve duyumsanması o nesneye bir gerçeklik kazandırmaktadır. Bundan dolayıdır ki insanın toplumsal bir varlık oluşu tüm etkinliklerin koşulu olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu koşullanma beraberinde insanlarla etkileşime geçen her nesneye ya da varlığa insani var oluşun koşulu değeri kazandırır.⁶ Bu sebeple insan koşullu bir varlıktır. Bu açıdan nesnel dünya insanın varoluşu için önem taşımaktadır. İnsanlık durumu içinde *vita activa* durumu

⁵ Kılınc, s. 98.

⁶ Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, Çev.Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 35-36.

da insanın dünya ile etkileşimi olarak açıklanabilir. Bu etkileşim hem insanın nesnelere hem de insanın insanla olan iletişimini kapsamaktadır. Arendt'e göre;

Vita activa, yani aktif olarak bir şeyler yapmaya yöneldiği ölçüde insan yaşamı, köklerini her zaman, asla terk edemeyeceği veya tümüyle aşamayacağı bir insanlar ve insan yapısı şeyler dünyasından alır. Şeyler ve insanlar, her tür beşeri etkinlik için bir çevre oluştururlar; aksi halde bu etkinlikler yordamsız, ayakları havada kalırdı. Ancak bu çevre, içine doğduğumuz bu dünya, imal edilmiş şeylerde olduğu gibi, onu üreten; ya da siyasi teşekkülde olduğu gibi, örgütlenme aracılığıyla onu tesis eden insan etkinliği olmadan var olamazdı. Hiçbir insani yaşam, hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin yaşamı bile, başka insanların mevcudiyetine doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan var olamaz.⁷

Arendt *vita activa* kavramını insan ve nesnelere arasındaki ilişki olarak açıkladıktan sonra bu ilişkinin ancak diğer insanların varlığı üzerinden açıklanabileceğini söylemektedir.⁸ Çünkü her insan doğduğunda hazır bir gelenek içinde, kurulu bir nesnelere ve siyasi düzen içinde doğar. İnsanlar doğmadan önce insanların ve insanın oluşturduğu nesnelere dünyası ve siyasi mekanizmaları toplumsallaşma yani bir kişinin bir diğerine bağlılığı üzerine inşa edilir.

İnsan tek başına yaşayabilme yeteneğine sahip olmasına rağmen, insanın tek başına yaşaması eksiklik içermektedir. Toplumsallaşma insan için bir zorunluluktur.⁹ Toplumsal birliktelik sayesinde kolektif bir yaşam sürdüren insan zorunlu ihtiyaçlarını ve güvenliğini sağlar. Kolektif yaşayış beraberinde dünyada bulunan diğer bireyler ve nesnelere etkileşimi gerektirmektedir. Bu etkileşim Arendt için önem taşıdığından kendi felsefi görüşünü insan ve nesnelere dünyası arasındaki ilişkiyi izah eden *vita activa* kavramı üzerinden açıklamaktadır. *Vita activa*'yı beşeri meseleler ve nesnelere alanı olarak tanımlayan Arendt, bu kavramı fenomenal dünya ile olan etkileşim olarak açıklar.¹⁰ Bu bağlamda emek ve iş etkinliği hem nesnelere hem de insanlarla ilişkiliyken; eylem etkinliği ise sadece insanlarla olan etkileşime bağlıdır. *Vita activa* terimi üç temel insani etkinliği içermektedir. Bunlar *emek*, *iş* ve *eylem* etkinlikleridir. Arendt'e göre bu etkinlikler;

⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 57.

⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 36.

⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 58-59.

¹⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 44.

...insani var oluşun en genel koşuluyla yakından ilgilidir: doğum ve ölüm, doğumluluk (*natality*) ve ölümlülük. Emek sadece bireyin hayatta kalmasını değil, türün hayatını da garanti eder. İş ve işin ürünü olan insan eseri dünya; ölümlü hayatın beyhudeliğine ve insani zamanın uçarılığına bir kalıcılık ve süreklilik kazandırır. Eylem, siyasi yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla, belleğin yani tarihin koşulunu yaratır.¹¹

Arendt'in bu açıklamaları doğrultusunda söylessek *emek* etkinliği insanın fizyolojik ve biyolojik hayatının sürdürülmesi için zorunluluklara bağlı ilk etkinliktir. İş etkinliği insanın doğayı değiştirmesi ve dönüştürmesi, bir nesnelere dünyası oluşturarak kendini kısmi olarak geleceğe taşıma olarak karşımıza çıkmaktadır. Eylem ise insanın iş etkinliğinde bulamadığı ölümsüzlüğü yani oluşturulan siyasi teşekküllerle tarih yazma ve bu tarihte aktif aktör olma anlamı taşımasına bağlı olarak kişinin zamana karşı adını ileriye yani geleceğe taşımasıdır.¹² *Vita activa* etkinlikleri arasında insanın toplumsallaşmasına sıkı sıkıya bağlı olan etkinlik *eylem* etkinliğidir. Çünkü *emek* ve *iş* etkinlikleri toplumsallaşma olmaksızın da var olabilirler. Ama *eylem*, toplumsallaşma olmaksızın yani siyasi bir teşekkül ve ben dışındaki diğerleri olmadan var olamaz. Çünkü eylemin gerçekleşme alanı beşeri alandır. Bu beşeri alan da insanların olduğu her yer değildir. Siyasi bir teşekkül kurabilmiş topluluklarda ancak eylemden ve özgürlükten bahsedilebilir.¹³

Dünya nesneliliği –nesne ya da şey karakteri- insanın koşulluluğu bağlamında birbirini tamamlayan bir durumdur. Bu açıdan bakıldığında –nesne ya da şey karakteri- insani varoluşun koşuludur. Aynı zamanda insanın koşullu bir varlık olması nesnelere değerli kılmaktadır. Yani nesneyi değerli kılan şey nesnenin insanla olan etkileşimidir. İnsan koşullu bir varlık olmasaydı nesnelere dünyası hiçleşirdi. Çünkü nesnelere fenomenal olarak dünyadaki değerini insanla olan etkileşimi belirler. Bu gün dahi bir nesneye verilen değer ölçütü insanlarla olan etkileşimidir. Etkileşim dışında bir diğer ölçüt ise sürekliliktir. Çünkü nesnelere insanlarla olan etkileşimi bir anlık değil de bir süreklilik arz ettiğinde daha değerli olur. Bu açıdan

¹¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 37.

¹² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 37.

¹³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 37.

Arendt *vita activa* etkinlikleri arasında *iş* etkinliği ürünlerini insanlarla olan etkileşimindeki süreklilik ve kalıcılık kategorileri çerçevesinde *emek* etkinliği ürünlerinden daha değerli görmektedir.¹⁴

İnsanlık durumu ve doğa durumu birbirinden farklı şeylerdir. Doğa durumu “ben neyim?” sorusunun muhatabıyken insanlık durumu ise “ben kimim?” sorusuna muhataptır. “Ben neyim?” sorusu insanın dünyadaki nesnelere arasındaki yerini belirlemeye yöneliktir. “Ben kimim?” sorusu ise insanlık içinde herkesten farklı olan “ben” i belirlemeye yöneliktir. Bu soru çoğulluk içindeki insanın tekliğini ve biricikliğini açıklamaya yöneliktir.¹⁵ Bu açıdan doğa durumu ve insanlık durumu farklıdır. Bu bağlamda Arendt insanlık durumunun temel kavramı olan *vita activa*’yı eylem etkinliği merkezli açıklamıştır. Bunun temel sebebi de yukarıda doğa durumu ile insanlık durumu arasındaki farktır. Çünkü eylem, etkinliği tamamen beşerler arası bir etkinlik olarak kamusal alanda bulunan herkesten farklı olan beni ortaya çıkarmaya yönelik bir etkinliktir.¹⁶

Vita activa’nın Arendtçi felsefede önemli bir yere sahip olduğunu belirtmiştik. Diğer filozoflardan farklı olarak Arendt’in, bu kavrama önem vermesinin temel sebebi *vita activa*’nın gerçeklik ve görülebilen dünya ile olan ilişkisidir. *Vita activa*, geleneksel felsefenin savunduğu görüşlerden olup Arendtçi felsefede görüngü ve süreklilik üzerine inşa edilen bir kavramdır. Geleneksel felsefenin *Vita contemplativa* kavramının zıttı olarak temaşa dünyasındaki gerçeklik üzerine kuruludur. Bu da *vita activa*’nın Arendtçi felsefede *Vita contemplativa*’ya göre somut görülebilen insan ve nesnelere dünyasını açıklamaya daha uygun bir kavram olarak karşımıza çıkar. *Vita contemplativa* düşünce merkezli bir durumdur. Yani geleneksel felsefede Platon’un idealar dünyası olarak görülen ve kişinin düşünsel dünyasında “*bios theoretikos*” olarak karşımıza çıkan daha çok temaşa dünyasından kendini soyutlama halidir.¹⁷ Bu açıdan Arendt’in *vita activa*’yı *vita contemplativa*’ya tercih etmesinin sebebi aktif yaşam biçiminin zahmetli, tefekkür

¹⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 151.

¹⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 269.

¹⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 263.

¹⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 45.

yaşamının ise dinginlik olmasına; aktif yaşamın kamusal, tefekkür yaşamı inzivadır; aktif yaşam kişinin komşusuna karşı olan yükümlülüklerine hasredilmişken, tefekkür yaşamı tanrıya tahayyüle hasredilmiştir.¹⁸ Arendt'e göre *Vita contemplativa*'nın bu soyutlanma durumu beraberinde felsefi ve siyasi gerçekliği yok etmektedir. Çünkü Arendtçi felsefede insanın siyasallaşması, insanın toplumsallaşmasına bağlı bir durumdur. Bu siyasal bireyler de gerçekliğini bir başka siyasal birey üzerinden var eder. Bu bağlamda Arendtçi felsefede gerçeklik benim algıladığım ve duyumsadığım bir şeyin bir başkası tarafından da algılanması ve duyumsanması olarak açıklanabilir. Özellikle birey kendi kendisiyle ilişkiindedir Bundan sıyrılması ise başkalarıyla olan etkileşimine bağlıdır.¹⁹ Arendt'in ilgisini çeken durumlardan biri de *vita contemplativa*'daki saf dinginliğin *vita activa*'daki çeşitli etkinliklerin aralarındaki farkların tümüyle gözden kaybolmasına neden olacak kadar baskın olduğu anlayışıdır. Bu dinginlik karşılaştırıldığında, artık emek harcayarak toprağı sürüp sürmediğiniz, çalışıp kullanım nesnelere üretip üretmediğiniz ya da bir işte diğer insanlarla birlikte çalışıp çalışmadığınız önemini yitirir.²⁰

Platon'un, Sokrates'in idamı ile sonuçlanan yargılanmasından sonra Polis'e yani siyasete sırt çevirmesiyle beraber artık felsefe ve siyaset birbirinden ayrıldı. Arendtçi felsefede şu şekilde yorumlanabilir: Platon siyaseti Sokrates'in idamından sonra idealar dünyasına taşıyarak siyaset felsefesinin gerçeklikten ve görüngüden soyutlanmasına ve ayrılmasına sebep oldu. Bu ayrılış siyaset felsefesinin Antik Yunan'da gerçeklikten uzaklaşmasına ve incelenmemesine neden oldu. Yani Platon ve sonrasındaki filozoflar siyasi gerçekliğe sırt çevirerek insani etkinlikler alanını *praxisten* yani hareketlilikten ve görüngüden uzak bir düşünce dünyasında (idealar dünyası) araştırarak kişinin somut edimi olan siyasi yaşamı soyut bir alana taşımıştır. Arendt bu soyut alanın bir gerçeklik olamayacağını *Vita contemplativa*'nın düşünce merkezli yaklaşımının insanlık durumunun açıklanması ve gerçekliği için ayakları havada kalan bir durum olduğunu, asıl insani etkinlikler

¹⁸ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 25.

¹⁹ Kılınc, s. 108.

²⁰ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 26.

alanının *vita activa* kavramı içinde siyaset, insan ve fenomenal dünyanın ilişkilerinin gerçeklik ve görüngü bağlamında temaşa dünyasında kendini gösterebileceğini aktarmaktadır.²¹ Yani Arendt, *vita activa*'yı *Vita contemplativa*'ya göre içinde hareket, edim ve gerçekliğimizi koruyabileceğimiz, daimi olarak var olabileceğimiz bir durum olarak açıklamaktadır. Bunu da görünümler dünyasında zihinsel dikkati ve sürekliliği sürdürmeye hiçbir şekilde gücümüzün yetemediğine dayandırmaktadır.²²

Şeylerin gerçekliklerini duyulara sahip insanlara ve hayvanlara ihtiyacı kadar insanlar da aynı şekilde gerçekliğini ve görünümünü başka insanlar sayesinde sağlar. Bundan dolayıdır ki insanlar özne olduğu kadar nesne konumundadır. Canlıları dünyalılıkları aynı zamanda bir nesne olmayan ve bu itibarla kendi nesnel gerçekliğinin güvencesi olan bir başkasına görünmeyen hiçbir özne bulunmadığı anlamına gelir. Kişinin gerçekliği bağlamında bilinç olarak “kendinin farkında olama” durumu gerçek manada gerçekliği güvence altına alamaz. Bu bağlamda tüm canlılar mekânsal olarak sadece dünyada bulunmazlar aynı zamanda da dünyaya ait nesnelere sahiptirler. Bu da aynı anda hem özne hem de nesne olarak hem algılayan hem de algılanan kimliğini kazanır.²³

Arendt, *vita activa* kavramsallaştırmasını oluştururken Antik Yunan felsefesini ve filozoflarını *Vita contemplativa* üzerinden eleştirerek aynı dönemin Polis yaşantısını bu kavrama örnek olarak vermektedir ve o dönemin siyasi oluşumu olan Polis'ten faydalanmaktadır. Arendt sadece *Vita contemplativa* üzerinden değil aynı zamanda siyaset ve özgürlük kavramları üzerinden de geleneksel felsefeyi eleştirmektedir. Bu eleştirilere daha sonra detaylı bir şekilde değineceğiz. Arendt bu açıdan geçmişi eleştirmenin yanında geçmişten beslenerek siyaset teorisini geliştirmektedir.²⁴

Arendt'in *Polis* yaşantısı üzerinden açıklamaya çalıştığı temel konu *vita activa* etkinlikleri arasında *eylem* etkinliğinin aktif bir yaşam olarak Yunanlılar

²¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 205-130.

²² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 54.

²³ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 38.

²⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 130.

tarafından benimsenmesidir. Antik Yunanlarda *emek* ve *iş* etkinliklerini köleler yerine getirdiği için hane efendisi bunlarla uğraşmak zorunda değildi. Bu zorunluluktan kurtulan yurttaşın yani hane efendisinin, kölelerin *iş* ve *emek* etkinliklerini yerine getirmesiyle oluşan serbest zamanda Polis'e ulaşmasını sağlamıştır.²⁵

Vita activa etkinliklerinden *emek*, zorunluluk olarak açıklanırken; *iş* ise doğayı dönüştürmek, doğadan faydalanma, araç-gereç elde etmek anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda *emek* zorunluluk, *iş* ise fayda kavramlarıyla simgelenir. Antik Yunan halkı bu etkinlikleri birbirinden ayırmak suretiyle bir hiyerarşi oluşturmuştur. Ama bu hiyerarşi belirli bir zaman dilimi için geçerlidir. Bunun temel sebebi ise bu etkinliklerin zaman içinde önem sıralamasının değişmesinden kaynaklanmaktadır. Arendt, bu hiyerarşinin antikitede antik kent devletinin ortadan kalkışıyla beraber eski anlamını yitirerek artık yenedünyada, dünya ile ilgili her türlü etkinliği *emek* etkinliği özelinde birleştirmiştir.²⁶

Kamusal alanı oluşturan güç olması nedeniyle *eylem* etkinliği, *iş* ve *emek* etkinliklerine nazaran Arendtçi felsefede daha büyük bir öneme sahiptir. Aynı zamanda *emek* ve *iş* kavramları da *eylem* etkinliğinin oluşmasını sağladığı için Arendt için önemlidir. *Emek* ve *iş* etkinlikleri insanın bir dünya kurmasını sağlayan etkinliklerdir. *Eylem* ise siyasi teşekküllerin kurulmasını sağlayan politik etkinliktir.

İnsana yurttaş kimliği kazandıran etkinlik *eylemdir*. *Eylemin* ne anlama geldiğini anlamak için *iş* ve *emek* etkinliklerinin içeriğini bilmek gerekir. *Emek* ve *iş*, *eylemin* oluşmasını sağlarken, etkinlikler arasında *eylemin* karşı kutbunda yer alırlar. Bu etkinlikleri daha detaylı bir şekilde *emek*, *iş* ve *eylem* alt başlıklarında değineceğiz.

Antik Yunanda *emek* ve *iş* kavramları, *eylem* etkinliğini oluşturan ortamın ön gerekliliğiyle modern dünyada ise bu etkinlikler kamusal alanın ve *eylem* etkinliğinin yıkımına sebep olmuştur. Modern dünyada *emek* ve *iş* etkinlikleri antikitedeki gibi birbirinden bağımsız etkinlikler olmayıp bu etkinlikler birbirinin

²⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 68-69.

²⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 35.

içine sindirilerek emek etkinliği merkezli bir durum oluşturmuştur. Hatta Marx, *emek* etkinliğini hiyerarşinin en tepesine yerleştirmektedir.²⁷

Bütün etkinliklerin *emek* adı altında toplandığı modern dünyada yaşam üretim-tüketim çerçevesinde açıklanır. Bunun temel sebebi ise emek kavramının sürekli bir hareketlilik ve üretim içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Bu devinim ve üretim modern toplumların dikkatini çekerek *emek* etkinliğinin cazibesini arttırmıştır. Modern toplum, sahip olduğu üretkenlik özelliğinden dolayı emek etkinliğini daha çok ön plana çıkarmıştır. Bu ön plana çıkarılış beraberinde geleneksel *emek*, *iş*, *eylem* hiyerarşisini yıkararak tüm etkinliklerin emek etkinliği içine empoze olmasına sebep olmuştur. Bu empoze hali emek etkinliğine *eylem* etkinliğinin özelliklerini taşımayan tamamen *eylemi* yok etmeye yönelik bir durum içerir. Bu hiyerarşinin yıkılmasıyla birlikte *eylem* etkinliği önemini yitirerek kamusal alanın yok olmasına sebep olmuştur.²⁸ Modern dünya insana sürekli üretimin yanında aynı hızda sürekli tüketimi dayatarak insani enerjinin apolitik bir çizgide özel alanda harcanmasını dayatarak kişinin özgürlük fenomenine a politik bir anlam kazandırmıştır.

Arendt *emek* ve *iş* etkinliklerini apolitik olarak değerlendirirken *eylem* etkinliğini ise politik bir çerçevede incelemektedir. Modern dünya ise bunu tamamen ortadan kaldırarak bütün etkinlikleri *emek* etkinliğinde birleştirerek apolitik bir insanlık durumu oluşturmuştur. *Vita activa* kavramını bu şekilde *emek*, *iş* ve *eylem* üzerinden açıkladıktan sonra şimdide *emek*, *iş* ve *eylem* etkinliklerini ayrı alt başlıklarda inceleyeceğiz.

1.1.1. Emek

Arendt “*İnsanlık Durumu*” adlı eserinde *vita activa* kavramını bir hiyerarşi içinde incelediğini belirtmiştik. Şimdi bu hiyerarşinin en alt etkinliği olan *emek* kavramını açıklamaya çalışacağız.

²⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 156-157.

²⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 424-428.

Emek etkinliği Arendt için insan bedeninin biyolojik ihtiyaçlarını karşılayan bir etkinliktir. *Emek* yaşamın biyolojik ihtiyaçlarını karşılaması özelliği taşıdığından kamusal alana en uzak ve apolitik bir özellik taşımaktadır.²⁹ Kamusal alana uzak ve apolitik olmasının sebebi bu etkinliğin zorunluluk bağlamında siyaset ve özgürlüğe olan uzaklığıdır. Bundan dolayısıdır ki bu etkinliğin *vita activa* hiyerarşisinde zorunluluğa bağlı olması, onu özgürlükten ve eylem etkinliğinden uzaklaştırmıştır. Çünkü Arendtçi siyaset felsefesinde bütün siyaset felsefesi kavramları özgürlük üzerine inşa edilmiştir.³⁰

İnsanın biyolojik varlığının devamlılığını sağlayan nesnelere -dünyasının en geçici ve doğal üretimini- *emek* etkinliği üretir. *Vita activa* etkinliklerinin dünyevi olmaları dikkate alındığında, en az dünyevi olan etkinlik *emek* etkinliğidir. Dünyevilik bakımından *emek* etkinliği değerlendirildiğinde uzamsallık ve süreklilik kategorilerini taşımayan, üretim ile tüketimi neredeyse aynı zamansallığa sahip bir özellik taşımasından dolayı dünyevilik bakımından geçici ama zorunlu bir etkinliktir. Bunun temel sebebi dünyadaki kalıcılık ve sürekliliğinin az olmasından kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda bütün şeyler arasında en doğal olanlarıdır. *Emek* ürünleri doğanın sürekli yinelenen döngüsel hareketine uygun olarak gelir ve gider, üretilir ve tüketilirler.³¹ Arendt'in deyimiyle;

Emek(çalışma); büyümesi, metabolizması ve muhtemel çöküşü, yaşam süreci içerisinde *emek* yoluyla aynı anda üretilen ve beslenen yaşamsal zorunluklara bağlı, insan bedeninin biyolojik(yaşam) sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. *Emek* harcamanın insani koşulu yaşamın kendisidir.³²

Arendt *emek* kavramını biyolojik yaşamın sürekliliği ve devamlılığı için gerekli ürünlerin beden gücüyle üretilmesine değinerek, beden gücünün harcanmasının insani koşulunu yaşamın devamlılığına bağlamaktadır. *Vita activa* kavramını açıklarken değindiğimiz gibi antikitede *emek* etkinliğinin aktörleri köleler ve kadınlardır. Özgürlük ideasından uzak bir şekilde hane reisinin despotik yönetimi

²⁹ Nazım Onat, *Kamusal Alan ve Sınırları*, Yön Matbaacılık, İstanbul, 2013, s. 43-44.

³⁰ Kılınç, s. 98.

³¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 154-156.

³² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 35.

altında yaşayan bu aktörler yaşamlarını özel alanda yani hane alanında geçirmeleri dolayısıyla gerçek bir insan yani yurttaş olarak kabul edilmemektedirler. Yurttaşlık sıfatının köleler ve kadınlar nezdinde kabul edilmemesinin sebebi ise kölelerin *emek* etkinliği bağlamında yaşamın devamlılığını sağlayan beden gücüyle üretilen ürünlerin üretilmesi için sürekli çalışma mecburiyetidir. Bu süreklilik onları özgürlükten yoksun, bağımlı ve politik eylemde bulunma durumundan uzaklaştırmaktadır.

Emek, insani varoluşsal hiyerarşide en alt tabakadır. Bunun temel sebebi insanın biyolojik yaşamına getirdiği kısa süreli ama etkili çözümlerdir. Emekçi bu açıdan bakıldığında hayvani âlemden insanlık durumuna geçişin ilk adımıdır.³³ İnsanın biyolojik yaşamını sürdürmesi üretkenlikle yakından ilişkilidir. Bu ilişkinin hayvani âlemden farkı doğaya hükmetme gücünde yatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Antik Yunanda emek etkinliğini gerçekleştiren köleler ve kadınlar akıl sahibi çalışan canlı olarak görülmektedir.³⁴

Animale rationale (akıl sahibi hayvan) kavramındaki hayvan kelimesi son derece sorunlu olmakla birlikte, animal laborans(çalışan hayvan) kavramı tamamıyla meşrudur. Gerçekten de animal laborans, en yükseği de olsa nihayetinde yeryüzünde yaşayan hayvan türlerinden biridir.³⁵

Arendtçi felsefede *emek*, *vita activa*'ın başlangıç etkinliği olmasının temel sebebi *animal laborans* (çalışan hayvan) kavramı bağlamında kişinin hayvanlar aleminden insanlık durumuna geçişinden kaynaklanır. Bu etkinlik insanın biyolojik devamlılığını sağlaması açısından bir zorunluluk durumudur.³⁶ Bu zorunluluğun *vita activa* etkinlikleri arasında *emek* kavramını en alt sıraya koyduğunu belirtmiştik. *Emek* etkinliğinin *vita activa* etkinlikleri arasında en alt sırayı almasının temel sebebi zorunluluk yani bağımlılıktır.³⁷ Bağımlılık ise bir mecburiyet çerçevesinde insanı köleleştirir. Köleleşmek birine ya da bir şeye bağımlı olma durumudur. Bu bağlamda emekçi emek ürünlerini sürekli üretmeye yani çalışmaya bağlı olduğu için kölelik durumundadır. Bu açıdan bakıldığında her türlü bağımlılık ve zorunluluk

³³ Johnson, s. 55.

³⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 134-135.

³⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 138.

³⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 35.

³⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 137.

insanı köleleştirdiği için apolitiktir. Köleliğin ve bağımlılığın apolitik olmasının temel sebebi kişiyi özgürlükten yoksun bırakmasıdır. Çünkü özgürlüğün siyasetin varoluş sebebi olması bağlamında emekçi, sürekli üretimin kölesi olarak siyaset sahasında kendini gösteremeyecek bir beden gücü harcaması ile karşı karşıyadır.³⁸

Emek, insanın hayatta kalmasını sağlayan sürekli bir devinim içindedir ve bu devinim kendini sürekli tekrarlamaktadır. Emekçi ürünü üretir. Üretilen ürün tüketilir. Sonra tekrar üretilir ve tekrar tüketilir. Emegin zorunluluğu onu bu döngüsellığe yöneltmiştir. Bu devinimin sürekliliği kadın ve köleler tarafından gerçekleştirilir. Arendt'in değişiyle;

Emek yoluyla üretilen her şey neredeyse dolaysız olarak beşeri yaşam sürecini besleyecek demektir ve yaşam sürecini yenileyen tüketim işlemi, beden varlığını sürdürmesi için gerekli yeni emek gücünü üretir. Bizzat yaşam sürecinin zaruretleri Locke'un ifade ettiği gibi "geçinme zorunluluğu", noktasından bakıldığında çalışmak ve tüketmek, birbirlerini öylesine yakından izler ki, tam biterken yeniden başlaması gereken, neredeyse bir ve aynı hareketi meydana getirirler.³⁹

Emek etkinliğinin ürünlerinin beşeri yaşam sürecinin devamlılığını sağlaması onu neredeyse günlük bir döngüsellığe sahip kılmaktadır. Bu döngüsellik neredeyse üretilen ürün ile tüketim arasındaki süreyi minimize edecek bir zamansal yapıya sahiptir. Bu zamansal yapıdan dolayı emekte yeni ve sürekli bir dünya oluşturma çabası yoktur.⁴⁰ Bu haliyle emek biyolojik yaşamın sürdürülmesi ve insanlığın devamlılığını sağlamaya yönelik bir etkinlik olarak karşımıza çıkar.

Emegin zorunluluk durumu sürekli üretilmesinin yanında kısa süreli olmasına da bağlıdır. Çünkü emek ürünleri uzun süreli ürünler değildir. Bu bağlamda Arendt *emek* ürünlerini yaşam sürecinin kendisi için var olmasına bağlayarak elle tutulur nesnelere dünyasında *emek* ürünlerini sürekliliği en az olan ürünler olarak görmektedir. Tüketilmelerinin yeniden üretilmelerini beraberinde getirmesi bu üretimin sürekliliğini meydana getirmektedir.⁴¹

Emegin modern insanlar tarafından yüceltilmesi sürekli bir üretim içinde olmasından kaynaklanmaktadır. Arendt; modern toplum insanının, antikitedeki

³⁸ Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012, s. 199.

³⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 158.

⁴⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 207.

⁴¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 153.

retkenliği yani *emek* etkinliğini yanlış yorumladığı kanaatindedir. Antikitede *emek* ve *işin* sadece köleler tarafından geręekleřtiriliyor olması onların küçümsenmesine sebep olmuştur.⁴² Buradaki temel yanılığ antik insanların düşünsel olarak farklı olmasından kaynaklanır. Çünkü antikitede insanlar *emek* ve *iş* etkinliğine bağımlılık yani zorunluluk olarak bakmaktaydılar. Kişinin bu zorunluluktan kurtulması ise ancak bu işlerin devamlılığını sağlayacak olan köleler edinmesine bağlıdır.⁴³ Bu sayede kişi bütün gün boyunca *emek* ve *iş* peşinde koşturmayarak hayatını idame ettirecek *emek* ve *iş* gücüne köleler üzerinden sahip olmaktaydı. Bu açıdan bakıldığında Antik Yunan'da köle edinmek bir zorunluluktur. Hatta mülkün ölçütü sahip olduğu köle kadardı. *Emek* harcamak çalışmak, zorunluluğun esiri olmak demektir ve bu esaret bizatihi insanın yaşam koşullarına içkin bir durumdur. İnsanlar yaşam zorunluluklarının sultanı altında bulduklarından, özgürlüklerini yalnızca, kendilerini zorla zorunluluğa tabi kılan Şeylere egemen olmakla sağlayabiliyorlardı. Arendt'e göre *emek* etkinliği ile kölelerin uğraşmasının temel sebebi zorunluluktan dolaydır.⁴⁴ Bir efendinin *emek* etkinliğini yerine getirmesi onu köle yapmaz ama yaşamın zorunluluklarına bağlı kılar.⁴⁵

Modern toplum *emek* etkinliğini kafa yoran işler ve beden yoran işler olarak kategorize etmektedir. Bu bağlamda modern insan yapmış olduğu bu kategorize ile düşünceyi de *emek* saymaktadır. *Eylem* yeni bir dünya kurar *emek* ise var olan dünyanın devamlılığını sağlar. Modern toplum *emek* zerinden toplumsal bir değişim beklerken Arendt politik bir kavram olarak *eylem* zerinden kuramını oluşturur.

Sonuç olarak *emek* yani çalışma etkinliği yaşamın biyolojik döngüsüne bağlı zorunlu bir etkinliktir. Doğaya bağlı yaşamın etkinliği olarak *emek* ne bir başlangıca ne de bir sona sahiptir. Bu durum bu etkinliğin tek bir amaç için yani yaşamak için insanların sürekli çalışmasını gerektirdiği, faillerinin aynılaştığı farklı kimliklerin

⁴² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 137.

⁴³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 137.

⁴⁴ Onat, s. 43.

⁴⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 137-138.

ortaya çıkamadığı bir alan ve oluşum yaratmaktadır. Türün bir üyesi olarak türün devamlılığını sağlamak bir mücadele durumudur. Bu bağlamda zorunluluk kategorisine bağlı olması sebebiyle insanlık durumunda emek etkinliğinin yani çalışmanın özgürlüğün ifadesi olamayacağı açıktır. Arendt bu bağlamda emek etkinliğini açıklayarak emek etkinliğinin faillerinin özgürlükten uzak bir konuma oturarak Antik Yunan dönemi siyasi oluşumu içindeki kadın ve kölelerin özgürleşmesi için bir çözüm ortaya koymamaktadır. Bunun temel sebebi ise antik yunan halkının polis yaşantısında saklıdır. Çünkü Arendt polis yaşamı üzerinden kamusal alanı yani özgürlüğü açıklamaktadır. Kadın ve kölelere kamusal alanda yer edinemeyecek kadar zorunluluk ve apolitik bir kimlik verilmişti. Geçmiş ile gelecek arasında bir gelenek değerlendirmesi yani tarih okuması yapan Arendt geçmiş Antik Yunan halkının gözü ile değerlendirmektedir. Bu da Arendt'in özgürlük anlayışının Polis yaşantısı içinde olduğu gibi sadece yurttaşlar üzerinden yani eşitler arasında gerçekleşebilecek bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Arendt'in emek etkinliğini apolitik olarak görmesinin bir diğer sebebi ise süreklilik kategorisinde saklıdır. Çünkü Arendt gerçek olabilecek bir nesnenin dünyada görünüm kazanabilmesi için süreklilik kategorisine sahip olması gerektiği kanaatindedir. Emek ürünleri ise dünyada görünümüleri en kısa olan insani etkinlik olması sebebi ile politik olamayacak kadar kısa süreli bir yapıya sahiptir. Zamansallık ve uzamsallık kategorileri bağlamında emek, Arendçi felsefede *vita activa* etkinliği derecelendirmesinde en alt konuma bu yüzden yerleştirilir.

1.1.2. İş

Vita activa kavramının bir diğer etkinliği olan *-iş* etkinliği- yaşamı kolaylaştırma, doğadan faydalanma ve araç gereç üretme halidir. Bu etkinlik *vita activa* etkinlikleri hiyerarşisinde *emek* ile *eylem* arasında yer alır. İnsanın dünya ile olan etkileşimi sırasında doğayı belirli bir amaç için değiştiren ve dönüştüren etkinliktir. Doğada var olan doğal şeylerden yeni nesnelere oluşturmak olan *iş*, *vita activa* etkinlikleri içinde nesnelere dünyası içinde açıklanabilir. Doğal olan şey doğada kendiliğinden var olan yaşamını kendiliğinden sürdüren şeydir. Bu

bağlamda *iş*, doğal olmayan yani doğa durumuna insani müdahale olarak görülür. Arendt'in kendi sözleriyle;

İş (eser), insani varoluşun doğa dışı olan etkinliğidir ve uzamla sınırlı değildir, yani faniliği türün sürekli yinelenen-gelen ölüm-yaşam döngüsünün dışındadır. İş her türlü doğal ortamdan tamamen farklı, “yapay” bir şeyler dünyası oluşturur. Her bireysel yaşam, bu dünyanın sınırları içinde kaimdir; oysa bu dünyanın kendisi bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. İşin insani koşulu dünyeviliktir (*worldliness*).⁴⁶

Arendt'in yukarıdaki açıklamaları doğrultusunda şunu söyleyebiliriz ki *iş* var olan doğal duruma insani bir müdahaledir.⁴⁷ Bu müdahale doğal durumda bulunan şeylerin başka şeylere daha doğrusu bir amacı olan başka nesnelere dönüştürme halidir. İşin, *emek* etkinliğinden farkı da doğal duruma yapılan bu müdahale sonucunda ortaya çıkan nesnenin dünyevi sürekliliğinin *emek* ürününden daha uzun süreli olmasıdır. Dünyanın bir parçası olan *iş* ürünleri *eylem* etkinliğine göre ise daha az süreli dünyevi bir kalıcılık ve süreklilik sağlar.⁴⁸ İşin ürünü olan bu kullanım nesnelere zamansal olarak varlıklarını sürdürebilmeleri insanla olan etkileşimlerine bağlıdır. Bu açıdan kullanım nesnelere insanlar tarafından kullanılması onu dünyada uzun bir süre kalıcı kılabilir. Bu kalıcılık iş etkinliğini gerçekleştiren *homo faber (alet yapan insan)*'in kalıcılığından da uzun olabilir. Tüketim malları insani yaşam için ne kadar önemliyse kullanım nesnelere de insani dünya için o kadar önemlidir.⁴⁹

İş etkinliği doğanın tahribi ile yeni bir nesnelere dünyası oluşturma durumudur. Oluşturulan bu nesnelere aynı zamanda işin ürünü olan nesnelere üreten nesnelere olarak da karşımıza çıkmaktadır. İş etkinliğinin ürünleri, insan eseri dünyaya yeni nesnelere katarak *emek* etkinliği ürünlerinden arızı olarak farkı kendini üreten nesnelere üretmek yani iş etkinliğinin üretimini gerçekleştirecek aletler

⁴⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 35-36.

⁴⁷ Onat, s. 51.

⁴⁸ Johnson, s. 56-57.

⁴⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 150.

üretmek olarak açıklanabilir.⁵⁰ Homo faber doğanın tahripçisi olarak doğada var olan canlı ya da cansız materyalleri değiştirip dönüştürerek bu materyalleri doğal durumlarından ve amaçlarından bambaşka bir hale sokar. İş etkinliğinin *eylem* etkinliğine *emek* etkinliğinden daha yakın olmasının temel sebebi oluşturduğu bu nesnelere dünyasıdır. İş, bu açıdan kişiyi kamusal alanda ve diğer yaşam alanlarında kullanılan araçların üretimini sağlar.⁵¹ İşin ürettiği araçların emeğin ürettiği tüketim mallarından daha uzun ömürlü olması ve kalıcılığı sayesinde dünyadaki gerçekliğini daha uzun bir zaman diliminde koruyabilmesi, işin eylem etkinliğine daha yakın olarak konumlanmasını sağlamıştır. Ama bu kalıcılık ve üretim onu politikleştirmez. Politikleştirmemesinin sebebi iş etkinliği ürünlerinin sadece kalıcılık ile politik bir anlam kazanamayacağı ve politikleşmenin insanın insanla olan etkileşimi olarak açıklanmasından kaynaklanmaktadır. Yani nesnenin insanla etkileşime geçmesi politikleşme için yeterli bir durum değildir. Bundan dolayı homo faber politik bir kimlik kazanmayarak ürettiği ürünlerin nesnelere dünyasındaki sürekliliği bağlamında politik yaşama hizmet etmesinden dolayı iş etkinliği emek etkinliğine nazaran eylem etkinliğine politik bağlamda daha yakın bir durumdadır. Arendt'e göre; “İş, ölümlü hayatın beyhudeliğine ve insani zamanın uçarılığına bir kalıcılık ve süreklilik kazandırır.”⁵² İş insan ile doğa arasında bir köprü vazifesi görür. Doğada bulunan nesnelere değiştirip dönüştürerek insanların kullanımına sunar. Ölümlü hayatın geçiciliğine karşı ilk kalıcılık edimi homo faber'in üretim faaliyetidir.

İşin, emek ve eylemden üstünlüğü ise bağımlılığının olmamasıdır. *Emek* doğaya bağlıdır. *Eylem* ise diğer eylemcilere bağılyken, iş hiçbir şeye bağlı değildir. İşin bağlı olduğu tek şey kendi amacıdır. Öyleyse, emeği belirleyen unsurun “zorunluluk” olmasına ek olarak, iş'i belirleyen unsur da, “yararlılık” ve “uygunluk”tur.⁵³ İşçi araç ve gereçleri yararlılık ve uygunluk amacı çerçevesinde üretirken bir amacı olan nesnelere dünyası oluşturur. Bu özelliği onu *vita activa*

⁵⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 143.

⁵¹ Onat, s. 50-51.

⁵² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 19.

⁵³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 209.

etkinlikleri arasında *emek* ve *eylem* arasına yerleştirir. Bu özelliğinden dolayı *eylem* etkinliğine *emek* etkinliğinden daha yakındır.

İş etkinliğinin dünyanın sürekliliğine olan katkısı bağlamında bir değer kazandığının ve fenomenal dünyada şeyleşme olarak adlandırılan homo faberin üretimi olan bu etkinliğin ürünlerinin sanat eserine varabilecek ölçüde dünyanın kalıcılığını yansıtmaktadır. Bu kalıcılık insanın üretilen iş ürününe verdiği değerle orantılıdır. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi nesnelere değer verildikçe insanlar tarafından değer görülür.

İş etkinliği hakkında sonuç olarak varacağımız temel nokta insanın doğadan ayrılarak, doğadan farklı bir dünyanın inşa edildiği ve bu insanın kalıcılık ve süreklilik bağlamında başı ve sonu olan belirli bir amaç için üretilen eser sayesinde bir görüngenü kazandığı etkinliktir. Bu etkinliğin zamansallık kategorisi bağlamında eserin üretimi için kişinin kendi yaşam sürecini feda ederek işleme etkinliğini gerçekleştirecek zamanı ayırma mecburiyeti kişiyi özgürlükten yoksun bırakmaktadır. Ama bu durum *homo faberi* değersiz kılmak için yeterli değildir. Çünkü *homo faber*'in ürettiği eserlerin dünyası, *eylem* etkinliğinin gerçekleşeceği alanı sağlamaktadır. Bu sayede yapay bir dünyada yurttaşlar *eylem* ve konuşma sayesinde kendini görünür kılarak insani dünyaya anlam katar. Özgürlüğün gerçekleşeceği alanı inşa etmesi anlamında *iş* etkinliği ve *homo faber* *eylem* etkinliğinin ön koşulu olarak karşımıza çıktığı için *emek* kavramına gören insani dünya için daha büyük bir öneme sahiptir.

1.1.3. Eylem

Eylem, *vita activa* etkinliklerinin en üst basamağında yer alır. *Eylem* Arendtçi felsefede yurttaşın *praxis* yanını yani uygulamayı ifade eder. *Vita activa* hiyerarşisinde *emek* ve işten sonra gelen *eylem*, kamusal alanı kuran etkinliktir. Diğer etkinlerden farklı olarak kendini eyleyen kişinin gerçekliğini sağlar. “*Eylem* insana has bir ayrıcalıktır; ne bir hayvan nede bir tanrı buna ehildir.”⁵⁴ sözleriyle Arendt *eylem* etkinliğinin sadece insana münhasır bir durum olduğu üzerinde

⁵⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 58.

durmaktadır. Bunun yanında yurttaş başka yurttaşlarla etkileşim içine girerek yani eylemde bulunarak hem gerçekliğini hem de çoğulluğu sağlar. Bu gerçeklik bireye varoluşsal bir değer katar. Çalışmadan nesnelere dünyasından faydalanarak insanlar varlıklarını sürdürebilir ama *eylem* ve *konuşma* olmadan asla yaşayamaz. *Eylem* insanın ölümü değil, yeni bir şeye başlangıcının yani hayatın gerçeğidir. Bu açıdan bakıldığında eylem etkinliğini Arendt bir mucize olarak görür. Arendt'e göre eylem;

Şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinliktir; insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde insanın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyada ikamet ettikleri gerçeğine karşılık gelir.⁵⁵

Eylem sadece kişiye değil kişilere bağlı olan, eyleyen kişinin diğer kişiler üzerinden gerçeklik kazandığı anlamı Arendt için önemlidir. Çünkü bu durum eylem etkinliğinin çoğulluk kavramına yani insanın toplumsallığına denk gelmektedir. Arendt'in eylem etkinliğini bir mucize olarak görmesinin temel sebebi insanın doğumluluk yani yeni bir şeye başlayabilme kabiliyetidir. Dünya insandan önce vardı ve insanın dünyaya gelişiyle dünya varlığını devam ettirdi. İnsandan önce dünya doğa durumunda iken sürekli bir döngü halindeydi. İnsan doğada bir özne olarak var olduktan sonra doğa durumundaki bu döngüsellğe bir müdahale gücü ortaya çıktı. Bu müdahale gücü insanın eylemde bulunma haline içkin bir durumdur. Doğaya müdahale gücüyle beraber artık doğada var olan döngüsellik *homo faber* ve *animal laborans*'ın hizmetine girdi. Bu bağlamda insanlar *vita activa* etkinlikleriyle yani *emek*, *iş* ve en önemlisi *eylem* etkinliği ile doğaya ve gerçekliğe yeni başlangıçlar getirme hali doğurmuştur.⁵⁶

Dünyaya kesintisiz bir akış halinde birer yabancı olarak gelenlerle ilgili kestirimlerde bulunmak, hesap kitap yapmak, onlara bir dünya vermek ve onu korumak gibi görevleri olması bakımından, eylemin yanı sıra, emek ve işinde kökleri doğumluluktur. Ancak bu üçü arasında, insanın doğumluluk durumuyla en yakın bağlantıya sahip olan eylemdir; doğumda içkin olarak bulunan yeni başlangıcın kendini bu dünyaya duyurabilmesi, sadece, yeni doğmuş biri yeni bir şeye başlama yani eyleme yeteneğine sahip olduğu için mümkündür. Üstelik eylem

⁵⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 36.

⁵⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 209-210.

mükemmelen siyasi bir etkinlik olduğundan, ölümlülük değil ama doğumluluk, metafizik düşünceden ayrı olarak, siyasi düşüncenin merkezi kategorisi olabilir.⁵⁷

Doğumluluk eylem etkinliğinin yeni başlangıçlar ve yeni kararlar verebilme özelliği taşıdığı için önem taşır. İş ve emek etkinliklerine nazaran doğumlulukla daha fazla bağlantılı olmasının temel sebebi doğanın sürekli döngüsellğine yeni başlangıçlarla müdahale durumu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda kamusal alan siyasi düşüncenin merkezinde yer alır. Kamusal alanda bulunan her birey eylemin doğumluluk özelliği bağlamında çoğulluk içinde yer alarak yeni başlangıçlar gerçekleştirebilir. Şüphesiz her insan, doğmuş olması itibarıyla yeni bir başlangıçtır ve başlangıç olma gücü, pekâlâ insanlık durumu olgusunun karşılığı olabilir.⁵⁸

Arendtçi felsefe, kamusal alan içinde her insanın tekliği üzerinden oluşan çoğulluk kavramını benimser. Biricik olan insan, kamusal alanda yerini alarak çoğulluk oluşturur. Ama bu çoğulluk tek tip bir çoğulluk değildir. Her bireyin farklı olduğu bir çoğulluktur. Bu tekliğin çoğulluk içinde kaybolmasını önlemenin tek yolu ise politik bir eylem olan konuşmadır.

Kişiler konuşma yoluyla siyasi düşüncelerini açıklayarak failliğini ifşa eder.⁵⁹ Bu ifşa doğumluluk mucizesi gibi yeni oluşlara sebebiyet vererek doğal durumun döngüsellğine ve geçiciliğine müdahalede bulunarak yeni başlangıçlar ve kalıcılık sağlar. Emek, iş veya düşünce bu mucizeyi gerçekleştirecek bir etkinlik gücüne sahip değildir. Bu bakımdan yurttaş kimliğini kazandıran *vita activa* etkinliği *eylemdir*.⁶⁰ Yurttaş konuşarak ne kendinden öncekilere ne de kendinden sonrakilere benzemediğini ispatlayarak çoğulluk içindeki bireysel kimliğini kazanır. Kazanılan bu kimlik ve oluşturulan çoğulluk durumu siyasi mekanizmanın çekirdeğini oluşturur. Bu bağlamda *eylem* insana siyasi bir teşekkül kurabilme olanağı sağlayan yegâne etkinliktir.

Eylem toplumsallığın koşuludur. İnsanlar arasındaki birliktelikte kullanılan eylem, Aristoteles'in zoon politikon'unun, önceleri Seneca'da da görülen sonraları Thomas

⁵⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 37.

⁵⁸ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 253.

⁵⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 263.

⁶⁰ Johnson, s. 60-61.

Aquinas aracılığıyla standartlaşacak olan (homo est natursliter politikus, id est, socialis; insan doğası gereği siyasal, yani toplumsaldır.) animal socialis(toplumsal hayvan) olarak çevrilişini ilk bakışta tamamen haklı kılıyormuş gibi görünmektedir.⁶¹

Arendt öncesi filozoflar da toplumsallaşma konusunda hem fikirdir. Toplumsallaşmaya koşullu olan siyaset kendini eylemde görünür kılar. Bu görünürlüğü sağlayan *eylem* ise konuşma üzerinden sağlanır. *Eylem*; *emek* ve *işin* sağlayamadığı özgürlüğü sağlar. Daha sonra detaylı olarak inceleyeceğimiz özel alan *emek* ve *iş* etkinliklerinin alanıdır. Bu alan siyasetten uzak despotik bir alan olması bağlamında özgürlüğün yer almadığı yani kamusal alanın tam tersi olan durumdur.

Yurttaş konuşma eylemiyle kamusal alan içinde oluşan çoğulluk içindeki biricikliğini ispat ederek kendi gibi olanların takdirini kazanır. Dünyada insani değer olarak yaşamı değerli kılan da budur-Varoluşsal gerçeklik-. İşte bu gerçeklikle birlikte *eylem* eyleyen kişi tarafından eylendikten sonra bir başlangıcı olan ama sonu olmayan bir durum ortaya çıkarır ve artık *eylem* eyleyenin kontrolünde değildir ve *eylem* bir süreç haline gelir. Bu süreç öngörülemezdir. Eylemin harekete geçirdiği sürecin geriye döndürülemezliğinin ve öngörülemezliğinin çaresi başka ve muhtemelen daha yüksek bir yetiden gelmez, bizzat eylemin kuvvelerinden (potentialities) biri olarak vardır.⁶² Kamusal alan içinde eylemde bulunan kişi hem aktif olarak eyleyen yani fail hem de kamusal alanda bulunan diğer insanlarla etkileşime girerek onların eylemlerine maruz kalandır. Bu açıdan kişi kendi gerçekliğini diğerleri üzerinden sağlarken aynı zamanda diğerlerinin de gerçekliği onun üzerinden sağlanmış olur.⁶³

Arendt *vita activa*'da en üst sıraya yerleştirdiği *eylem* etkinliğini, inisiyatif almak, bir şeyleri harekete geçirmek, başlamak şeklinde açıklar.⁶⁴ Bu etkinliği kamusal alanda çoğulluk haliyle bağlantılandırarak politik bir anlam katmaktadır.⁶⁵ Bu şekilde *eylem* etkinliği, doğrudan insanlar arasında geçen ve insanı diğer canlı

⁶¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 58.

⁶² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 242.

⁶³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 279.

⁶⁴ Onat, s. 57.

⁶⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 238.

varlıklardan ayıran bir etkinlik biçimi olarak karşımıza çıkar. İnsana ait bir etkinlik olarak eylem, insanın geçmişi, şimdisi ve geleceğidir. Çünkü eylem insanın siyasi yapılar kurmasını ve kurulan bu siyasi yapıların yürütülmesi ve devamlılığını sağlayan etkinliktir.

Eylem, imalattan farklı olarak, tecrit halinde asla mümkün olamaz; tecrit hali, eylemde bulunma melekесinden yoksun olmak demektir. Eylemde bulunmak ve konuşmak için, etrafta başkalarının mevcudiyetine gerek vardır ve bu, imalatın malzemelerini elde edebilmek için etrafında doğanın ve bitmiş ürünün içinde yerini alacağı bir dünyanın varlığına duyduğu ihtiyaç gibidir.⁶⁶

Eylem başkalarına bağlı bir etkinlik olarak açıklandığı için kişinin tecrit halinde bu özelliğini yitireceği ortadadır. Bu bağlamda Arendt öncesi içsel özgürlük kavramı kendi içine kapanma ve toplumdan izole olma anlamında bir tecrit durumu doğurmaktadır. Bundan dolayıdır ki Arendt içsel özgürlüğü bu tecrit durumuna bağlayarak içsel özgürlüğün siyasi bir yanının olmadığı kanaatindedir. Tecrit durumu üzerinden devam edecek olursak günümüz hukuk sisteminin ceza alanı olarak kabul edilen cezaevleri de kişiyi eylemden yoksun bırakmak olarak açıklanabilir. Bu ceza durumunun daha ileri bir aşaması ise kişilerin cezalarını başkalarıyla etkileşime geçemeyeceği tek kişilik odalarda geçirmesi ile oluşan tecrit durumudur.

Modern toplumda eylem antikitedeki anlamını yitirerek yerini iş ve emek etkinliklerine bırakmıştır. Bu bağlamda *vita activa* etkinliklerinin geleneksel hiyerarşisi modern çağda alt üst olmuştur. Bu alt üst oluş ve modern toplumlardaki belirsizlik kamusal alanla birlikte politik özgürlüğü ortadan kaldırmıştır. Politik özgürlüğün ortadan kalkması konuşmanın ve eylemin yok olması demektir yani Arendt'e göre yaşarken ölmek demektir.⁶⁷

Sonuç olarak eylem insanın politik olan dünyaya giriş etkinliğidir. “*Dünyada insan değil insanlar yaşar*”⁶⁸ anlayışı çerçevesinde insanlar içinde yani siyasallaşmış toplum içinde yok olmamanın, farklılıkları ortaya çıkarmanın yoludur. Bu bağlamda toplum içindeki biricikliğini eylem üzerinden sağlayan kişiler kendi

⁶⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 276.

⁶⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 259.

⁶⁸ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 37.

kimliklerini bu etkinlik aracılığıyla ortaya çıkararak toplumdaki gerçekliğe ve görünüme sahip olur. Tefekküre karşı eylem etkinliği var olan dünyadaki çoğulluğu korumaya yöneliktir. Çünkü hangi nedenle ve hangi konu üzerine olursa olsun birisi derin düşünceye daldığında, sanki yeryüzünde insanlar değil de tek bir insan ikamet ediyormuşçasına mutlak bir tekillik, yani tam bir inziva yaşar.⁶⁹ Parmenides ve Platon'un azınlık yani sophoi (bilgeler) için en kutlu şeyin ne neşe ne de keder bilmeyen düşünce yaşamı ve nous, yani düşüncenin kendisinin “gökyüzü ve yeryüzünün kıralı” olduğunu keşfetmelerinden bu yana kalabalıkların hayvaniliğinden azınlığın muhabbetine, aynı zamanda da Bir'in mutlak yalnızlığına kaçmak, filozofların yaşamlarının en çarpıcı özelliği olmuştur.⁷⁰

Canlı varlıklar cansız varlıklara göre salt görünümünden ibaret değillerdir. Varlığın canlı oluşu, hayatta oluşu varlığın kendi görünürlüğü olgusuna karşılık gelen bir kendini sergileme dürtüsü ortaya çıkarır. Bu bağlamda ortak dünya canlı varlıklar için ortak sahnedir. Bu ortak sahne her türe ve türün her bireyine farklıymış gibi gözükür. Gözükme bu bağlamda görünen bir dünyanın tanınmasının ve algılanmasının, belki de olası tek biçimidir. Görünmek her zaman başkalarının varlığının ispatıdır. Gözükme hüviyetinden bağımsız olarak her görünüm bir izleyiciler çokluğu tarafından algılandığı gerçeğini karşımıza çıkarmaktadır. Bu bağlamda kişi gerçekliğini ortak dünyayı paylaştığı diğer canlılara ve var oluşunu kabul edecek ve onaylayacak özgür iradeye sahip izleyicilere ihtiyaç duyar.⁷¹ Dünyanın salt içinde olmadığımız ve onun aynı zamanda bir parçası olduğumuz gerçeği dünyada sadece bir görünüm olarak gelip gitmemiz, görünüp yitmemiz anlamında bizler de birer görünümüz.

Arendt'in bu etkinlikten asıl politik beklentisi etkinliğin kişinin kimliğini açığa vurma durumudur. Çünkü kişiler eylem etkinliği ile kamusal alanda konuşarak kimliklerini aktif bir şekilde açığa vurur. Konuşmanın eylem ile olan ilişkisi Arendtçi felsefede büyük önem taşır. Çünkü eylemi gerçek manada ifşa eden konuşmadır. Bundan dolayıdır ki konuşma ile görünüme kavuşan yurttaşların

⁶⁹ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 67.

⁷⁰ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 68.

⁷¹ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 40.

kendilerini anlatabilecekleri başkalarına ihtiyaç duyar. Başkalarının bulunması eylem ve konuşmanın politik olması için yeterli bir durum değildir. Bunun yanında eşitlerin birlikte eylemde bulunabilecekleri bir alana ihtiyaç duyar. Bu alan içinde özgür yargı gücünün olduğu bireylerin konuşması üzerinden politik bir kimliğe bürünür. Bu bağlamda eylemin ön koşulu kamusal alan, konuşma ve politik birliktelik yani çoğulluktur. Çoğulluk içinde kamusal alanda gerçekleştirilen eylem kişiyi ortak dünyaya ait kılarak bu dünya için inisiyatif almasını sağlamaktadır. Bu da totaliter tahakküm içindeki kişilerin kayıtsızlık kategorisinin karşıtı olan politik duruma denk gelmektedir. Bu politik durum eylemi insani etkinliklerin en tepesine yerleştirir. Budan dolayıdır ki eylem, insanlık durumu içinde ortak yaşamı tesis ederek farklılıklardan zenginlik oluşturur.

1.2. Çoğulluk ve Konuşma

Arendt'in kavramsal çerçevesi iç içe olan kavramlardan oluşmaktadır. Sosyal bilimlerin merkezinde yer alan insan ve insanın oluşturduğu toplumsal hayat bağlamında siyasi, sosyolojik, psikolojik, felsefi tüm kavramlar birbirine bağlıdır. Bu kavramların birbirine bağımlı olması beraberinde birinde olan değişimin diğer tüm kavramlarda kendini göstermesini doğurmaktadır. Bu durum aynı şekilde Arendt'in kavram haritasında da gözükmemektedir. Oluşturmuş olduğu kavram haritası birbirine bağı bir temellendirmeye oluşturulmuştur.

Arendt çoğulluğu, insanın toplumsal bir varlık olmasına bağlayarak, kendisine benzeyen ve aynı zamanda kendinden farklı olanlarla yaşaması olarak değerlendirmektedir. Çoğulluk kavramının politik bir çizgiye indirgenmesini ise bu kavramın kamusal alandaki her bireyin oluşturduğu bir "birlik", aynı zamanda bu birlik içindeki farklı kişilerin kendi başlarına oluşturduğu "bir" den gelmektedir. Kamusal alanın içindeki politik yaşamın ve eylemin temel unsuru bu açıdan çoğulluktur. "*Her türlü siyasi hayatın koşulunu çoğulluk durumu oluşturur*".⁷² Bu koşullanmanın temel sebebi ise eylem etkinliğinin başkalarının varlığına bağı olmasından kaynaklanmaktadır. Başkalarının varlığı Arendt için önem taşır. Arendt

⁷² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 36.

bu konuda şöyle der: “Hiçbir insani yaşam, hatta vahşi doğada yaşayan münzevinin yaşamı bile, başka insanların mevcudiyetine doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmadan var olamaz.”⁷³ Bu açıdan bakıldığında bütün insani etkinlikler insanların bir arada yaşamaları üzerine kuruludur. Arendt yeryüzünde insanın değil insanların yaşadığını söylerken bunu kastetmektedir.⁷⁴

Doğa durumundan sıyrılarak sadece insana ait olan *eylem* etkinliği çoğulluğa yani benin dışındaki diğerlerine bağlıdır. Bu bağlamda Arendt gösteri sanatlarından örnek vererek nasıl ki tiyatrocuların izleyicilere ihtiyacı varsa eyleyen insanında başka insanlara ihtiyacı olduğunu vurgular. Eyleyen insanın fenomenal dünyadaki gerçekliği başka kişilere bağlıdır. Bu konuda Arendt şöyle der: “İnsanlara dünyanın gerçekliğini garanti eden başkalarının mevcudiyeti, [bu dünyanın] herkese görünmesidir, çünkü herkese görünen şeye varlık deriz”.⁷⁵

Çoğulluk üzerine siyaset felsefesini inşa eden Arendt, kendinden önceki felsefi geleneği eleştirerek politik anlamda insanın tekilliğine indirgenen siyaset felsefesine, çoğulluk merkezli bir yorumlama yapmıştır. Bu yorumlamayı praxis yani uygulama üzerinden yapmaktadır.⁷⁶ Eylemin hiçbir şeye bağımlı olmayışı ve eylemin amacının eyleyen tarafından belirlenememesi eylemin eyledikten sonra öngörülemez oluşu eylemi değerli kılmaktadır. Çoğulluğun asıl amacı ise insanın yeni eylemlere girişmeye muktedir olmasıdır. İnsanın siyasi kapasitesinin ortaya çıktığı bu mucizevi doğumluluk yani yeni bir şeye başlayabilme özelliği sayesinde eylem yeni perspektiflerin gelişmesini sağlar.

Vita activa'nın en tepesinde yer alan *eylem*, kamusal alanda konuşma ile kendini belli eder. Yurttaş, kamusal alanda kendi sorunlarından sıyrılarak toplumsal sorunları yani dünyada herkesi ilgilendiren konular hakkında konuşarak kendi kimliğini oluşturur.

Arendtçi felsefede *eylem*, konuşma ile gerçekleşen bir etkinliktir. Bu açıdan sadece fiziki hareket olarak bir eylemsel etkinlikten bahsedilmez. Fiziki hareketlilik

⁷³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 57.

⁷⁴ Arendt *Zihnin Yaşamı*, s. 37.

⁷⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 290.

⁷⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 60-61.

sadece insana özgü bir etkinlik değildir. Ama konuşma insanı eylemsel olarak diğer tüm varlıklardan farklı kılar. Diğer canlılardan farklı olarak insanlar düşünme yetisine sahiptirler. Arendt, Merleau-Ponty'den yapmış olduğu bir alıntı üzerinden konuşma ile düşünce arasındaki ilişkiye değinerek konuşma olmadan düşüncenin kavranamayacağını aktarmaktadır. “*Düşünce ve konuşma birbirini öngörürler, sürekli birbirlerini yerini alırlar.*”⁷⁷ Görünmez olan ve görünmez ile meşgul olan zihinsel etkinlikler, kendilerini ancak konuşmayla dışa vururlar. Konuşmanın çıkış noktası olarak konuşmayı talep eden ruhumuz değil zihnimizdir.⁷⁸ İnsan düşünen bir varlık olduğundan değil de sadece çoğul olarak var olduğundan, aklı da iletişim kurmak ister ve eğer bundan mahrum kalırsa doğru yoldan sapması muhtemeldir. Çünkü akıl Kant’ın gözlemlediği gibi, gerçekten de “*kendini tecrit etmeye değil, iletişim kurmaya uygundur.*”⁷⁹

Konuşmak kim olduğunuzu ortaya çıkarırken, konuşmamak yani suskunluk kimliği gizler. Suskunluk ne olduğunu gizlemez ama kim olduğunu gizler. İnsanın kimliği politik bir durumdur. “Ne?” liği ise nesnelere dünyasıyla ilgilidir.⁸⁰ Bu konuda Arendt şöyle der:

Eylem ile konuşma birbiriyle çok yakından ilişkilidir, çünkü insanın ilksel ve ona özgü eylemi, aynı anda yeni gelene sorulan “kimsin sen?” sorusuna bir yanıtı da içermek zorundadır. Kişinin söz ve eylemlerinde kim olduğuna dair zımnen böyle bir dışa vurum vardır; ancak konuşmak ile açığa vurma arasında, eylem ile açığa vurma arasında olduğundan çok daha yakın bir ilişkinin olduğu açıktır. Aynı şekilde eylemlerin çoğu konuşma şeklinde olmakla birlikte, eylem ile başlamak arasında, konuşmak ile başlamak arasında olduğundan çok daha yakın bir ilişki söz konusudur. Her halükarda konuşmanın eşlik etmediği eylem yalnızca açığa çıkarıcı özelliğini yitirmekle kalmaz, aynı zamanda öznesini de yitirebilir; insani açıdan akıl almaz olarak kalacak olan edimleri gerçekleştirecek robotlar var olurdu. Konuşmasız eylem, ortada bir eyleyen kalmadığı için artık eylem değildir ve eyleyen yani edimlerin faili ancak eğer aynı anda sözler de sarf ediyorsa var olabilir. Failin başlattığı eylem sözle, insani yoldan dışlanır ve her ne kadar sözel bir eşlik olmadan kaba fiziki tezahürü içerisinde algılanabilirse de bir edim sadece, failin yapmakta olduğu, yaptığı ve yapmaya niyetlendiği şeyleri bildirerek kendini içinde bir eyleyen olarak tanımladığı sözler yoluyla anlamlı hale gelir.⁸¹

⁷⁷ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 51.

⁷⁸ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 120.

⁷⁹ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 122.

⁸⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 261.

⁸¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 161-162.

Kimliğin açıklığa çıkması bireyin kendini ifade etmesine bağlıdır. Bunu da ancak konuşma ile gerçekleştirebilir. Bu açıdan bakıldığında politik özgürlüğün sağlanması için insanın ihtiyaç duyduğu kamusal alan ve bu kamusal alandaki hareket ve edimlerini konuşma üzerinden gerçekleştirmesi icap etmektedir. Bu bağlamda hiçbir etkinlik eylem etkinliğinin konuşmaya bağlı olduğu kadar bir bağlılık içermez.⁸²

Konuşma yetisinde ve bir polis içinde yaşıyor olmakta en yüksek gerçekleştirme olanağını bulan insanın siyasal hayvan ve [us'u (logos) olan hayvan; sözü(logos) olan; konuşan hayvan] şeklinde çifte Aristocu tanımından amaç, yunanı barbardan, özgür insanı da köleden ayırmaktı. Bu ayrım şuradaydı: bir polis içerisinde birlikte yaşayan Yunanlılar işlerini şiddet yoluyla, susmadaki cebirle değil, konuşarak, ikna yoluyla halletmekteydiler.⁸³

Arendt insanın konuşma yetisi sayesinde kamusal alan içinde insani dünyada en yüksek gerçekleştirme yetisine sahip olabileceğini söylemektedir. Kişinin konuşma sayesinde siyasal bir kimlik kazanabileceği Arendtçi felsefede karşımıza çıkmaktadır. Konuşma edimini gerçekleştirmek ise karşılıklı özelliği taşıdığından söyleyen ve dinleyenler olmak üzere birden çok kişiye ihtiyaç duymaktadır. Bu bağlamda Arendt bu duruma çoğulluk kavramı üzerinden yaklaşmaktadır. Ama bu durum çoğulluk kavramını politikleştirmez. Çünkü birden çok kişinin bir araya gelip konuşması politik bir değer almaları için yeterli değildir. Çoğulluk kavramını politikleştiren şey onun politik bir alan içinde konuşma ve eylem etkinliği ile eşitler arasında geçen bir etkileşim sayesinde oluşturdukları birlikteliktir.

Sonuç olarak konuşma ve çoğulluk kavramları Arendtçi felsefenin politik olanı belirlemeye yönelik olarak karşımıza çıkan iki önemli kavramdır. Bu kavramlar eylem etkinliği ve kamusal alanla bir bütünlük içindedirler. Bu bütünlük sayesinde özgürlük kavramı Arendt'in bakış açısına uygun olarak politik bir değer kazanmaktadır. Konuşma ve çoğulluk kavramlarına özgürlükte sınır sorunu bağlamında bakıldığında bu kavramlar özgür iradenin belirleniminde, düşüncenin görünümüne ve gerçekliğe kavuştuğu kavramlardır. Eşit yurttaşlık haklarına sahip

⁸² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 162.

⁸³ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 38.

kişiler politik olan alan içinde konuşma sayesinde kimliklerini karşıya aktarabilmektedir. Aktarılan bu kimlik kişinin çoğulluk içinde benlik farklılığını oluşturur. Konuşmanın Arendt tarafından politik olarak değerlendirilmesi bu kavramın iknaya dayalı olarak şiddeti yok eden bir özellik taşımasında yatmaktadır.

Çoğulluk durumunun politik olan bir diğer durumu ise kişilerin çoğulluk sayesinde oluşturduğu siyasi teşekküllerin insan ömründen daha uzun süren ve ölümsüzlük kavramına denk gelen tarih içinde kaim olabilmesini sağlayabilmesidir. Bu açıdan Roma ve Yunan topluluklarına bakıldığında buradaki kişiler oluşturduğu bu siyasi teşekkülün kendinden daha uzun ömürlü ve kendilerini onun bir parçası olarak görmelerinden kaynaklı ölümsüzlüğe erişebildiği düşüncesi hâkimdi. Politik olarak sadece insanların dahil olabileceği bu insani dünya ürünü olan siyasi teşekküller kişilerin gerçekliği ve varlıklarını geleceğe aktarmalarını sağlayarak zaman içinde kaim olurlar.

1.3. Ölümsüzlük

Ölümsüzlük zaman içinde kaim olmaktır. Antikitede ölümsüzlük doğaya ve tanrılara atfedilen fani olmayan yaşamın karşılığıdır. Doğanın ölümsüzlüğü kendini yenileme gücünde iken tanrılar ise yaşlanmayan ve bitmeyen bir ömre sahiptir. Bu ölümsüzlük algısı insanın faniliğini ve acizliğini ortaya çıkarmıştır. Asyatik tanrılara nazaran Antik Yunan tanrıları ölümsüzlük özelliğinin yanı sıra insana benzemeleriyle birlikte insan doğasına benzer bir durum içindedirler. Arendt'e göre ölümlülük;

İnsanların ölümlülüğü doğumdan ölüme anlaşılır bir hayat hikâyesi olan bireysel bir yaşamın, biyolojik yaşamdan ayrılmasında yatar. Bu bireysel yaşam, tam anlamıyla biyolojik yaşamın döngüsel hareketiyle kesişen bir düz çizgi şeklindeki doğrusal hareketiyle diğer tüm yan şeylerden ayrılır. Ölümlülük budur; çevrimlerini tamamlayan her şeyin döngüsel bir düzende hareket ettiği bir evrende doğrusal bir hat boyunca hareket ediyor olmak.⁸⁴

⁸⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 52.

İnsanlar ölümlü varlıklardır. İnsanoğlu ölümü bir yok oluş olarak gördüğü için sürekli bir ölümsüzlük arayışı içine girmiştir. Biyolojik varlığın sürdürülmesi olarak -genetik kod taşıyıcılığı olan- doğumluluk durumu ölümsüzlüğün yollarından bir tanesidir. Ama bu özellik insanı hayvandan ayıran bir özellik değildir. Çünkü hayvanlarda da doğum özelliği mevcuttur. İnsanı ölümsüz kılan ve diğer varlıklardan ayıran temel özellik işleri, edimleri ve sözleridir. Çoğulluk içinde birey olarak biricikliğini ispat etmesinin yöntemi herkesten farklı olarak edimde bulunmasına bağlıdır. Arendt bu konuda şöyle der:

Ölümlülerin görevi gizil büyüklükleri, var olmalarını hak ettirecek, bu sonsuzluk içinde hiç olmazsa bir ölçüde kendilerini evlerinde duyumsayacakları bir şeyler – işler, edimler, sözler- ortaya koyma yeteneklerinde yatar; ölümlülerin kendileri dışında her şeyin ölümsüz olduğu bir kozmosta kendilerine bir yer bulmaları ürettikleriyle mümkün olabilirdi. Ölümsüz edimlerde bulunma kapasiteleri ve arkalarında silinmez izle bırakma yetenekleri ile insanlar, bireysel olarak ölümlü olmalarına rağmen kendilerini ölümsüz kılabilir, “ilahi” bir doğadan olduklarını gösterebilir, kanıtlayabilirler.⁸⁵

İnsan yaşamı doğa durumunun dairesel döngüsüne karşı doğrusal olarak hareket eder. Bu doğrusallık bir başlangıç ve bitiş ile son bulur. Dünyadaki diğer tüm canlılardan farklı olarak insan zaman içinde kaim olabilir. Bunu da ancak eylem ve konuşmalarıyla tarihin arşivlerinde bir özne olarak kendi ölümsüzlüğünü oluşturabilir. Bireyler toplum içinde kendi tekilliklerini ve yerini yaptığı iş ve edimlerle oluşturur. Arendt yaşam kelimesini, dünya ile ilişkili olarak doğum ile ölüm arasındaki doğrusal hareket olarak açıklar. Asıl olan şey yaşam süreci boyunca insanın eylem ve konuşmayla bir öykü oluşturabilmesidir.⁸⁶

Bu açıklamalar doğrultusunda insanın ölümsüzlüğü doğrusal yaşamlarında insanlık tarihinde iz bırakacak iş, edim ve sözler bırakmakta yatmaktadır. Sokrates’in ölümsüzlüğü onun sadece Platon tarafından bize anlatılmasından kaynaklanmamaktadır. Sokrates’in ölümsüzlüğü, söz ve edimleriyle tarihte iz bırakmasına ve bu söz ve edimlerin Platon tarafından bize aktarılmasına bağlıdır. Antikite birey olarak ölümsüz olma dışında toplumsal olarak oluşturduğu siyasi

⁸⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 52-53.

⁸⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 155.

teşekküllerle de ölümsüz olunabileceği kanaatindeydi. Ramalılar için Roma ideali, Yunanlılar için Polis ideali bunun en açık göstergesidir. Toplumsal olarak oluşturulan siyasi teşekküller yani devletler, bireylerden tekil varlıklardan daha uzun süreli bir yaşam sürdürebilmektedir. Bu açıdan antikite kendi ölümsüzlüklerini kurmuş oldukları bu siyasi kuruluşlarda görmekteydi.⁸⁷

Arendtçi felsefede ölümsüzlük kamusal alan içinde eylemin praxis hali olan konuşma ve eylem ile gerçekleşir. Çünkü yurttaş kamusal alan içinde konuşarak çoğulluk içindeki biricikliğini kazanır. Bu açıdan bakıldığında insanın konuşması kendini ifade edebilmesi politik bir varoluştur. Gizlenmeyen kimlikler, edimler ve konuşmalar sayesinde bir biyografik öykü oluşturarak varoluşsal bir gerçeklik kazanır. Bu açıdan bakıldığında Arendt ölümsüzlüğü iş ve edimlerin konuşmayla kayda geçmesi olarak çoğulluk içindeki farklılığı göstermek olarak görür. Bunun yanında yurttaş müşterek dünya içinde inisiyatif alarak oluşturulan siyasi mekanizmanın bir parçası haline gelerek oluşan bu mekanizmanın kendi ölümsüzlüğü ile özdeşleştirmektedir.

1.4. Totalitarizm

Tarih boyunca sürekli despotik ve zorba birçok iktidar şekli karşımıza çıkmaktadır. Bunların en çarpıcı örneği totaliter rejimlerdir. Totaliter rejimler içinde yirminci yüzyıl toplumunda kendini gösteren Nazi ve Bolşevik (Stalin dönemi) rejimleri en dikkat çekici olanlarıdır. Bunu temel sebebi ise hem muhalif hem de destekçilerine zarar vermesine rağmen toplumsal desteğin kesilmemesidir. Bu bağlamda Arendt totalitarizm üzerinde durarak yirminci yüzyılın ilk yarısında dünyayı derinden etkileyen Hitler ve Stalin rejimlerini incelemiştir.

Totalitarizmin kaynaklarını antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizm olarak açıklayan Arendt, totaliter rejimlerin nasıl doğduğu ve nasıl destek aldığını araştırmıştır. Bu kavrama Arendt siyaset felsefesi açısından yaklaşarak kavramın toplumsal reaksiyonunu ve desteğinin nereden geldiğine ve insanların bu sistem içinde nasıl değersizleştiği üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda Arendt

⁸⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 100.

Totalitarizmin Kaynakları 1: Antisemitizm kitabında bir milletin yurtsuzluğu ve toplumdan dışlanmasına değinmektedir. *Totalitarizmin Kaynakları 2: Emperyalizm* kitabında ise halkların vatansızlaşmasına değinerek ulusların insani dünyadan çıkartıldığı ve nihayet *Totalitarizmin Kaynakları 3: Totaliterizm*'le birlikte insanın kendisi görünmez kılınarak kitle toplumu haline dönüşümünü incelemektedir.⁸⁸ Arendt totalitarizmin büyük halk kitleleri olarak adlandırdığı gelişme sayesinde ortaya çıkabildiğini savunur. On dokuzuncu yüzyılda sınıf yapılarının, kitleler fenomeninin doğuşuna yol açtığını ileri sürer.⁸⁹ Totalitarizm kitle insanını örgütleme ve propaganda sayesinde kendi ideolojisine sokarak onu tam bir belirlenimle yönetmektedir.⁹⁰ Bu yönde bir başarı sağlayabilmesi ise propagandasında diğerlerine karşı bir birliktelik sağlayacak olan diğerlerinin düşmanlığı üzerinden sağlamaktadır. Arendt bunu terör motifi üzerinden açıklayarak, terörün totaliter rejimlerin temel motifi olarak kullandığı ve terör korkusu üzerinden insanları izole eden, gerçeklikle ilişkisini koparan ve böylece insanları totaliter ideolojinin bir parçası haline getirerek insanın özgür yargı gücünün kaybolmasını sağladığı görüşündedir.⁹¹

Arendt'e göre totaliter rejimlerin destek aldığı kilit nokta kitle toplumdur.⁹² Totaliter rejimlerin hiçbir siyasi ideolojinin hitap etmediği tamamen siyaset dışına itilmiş kitlelere hitap etmesinden dolayı totalitarizm başarılı olabilmıştır. Birinci Dünya Savaşından sonraki buhranda bireyin kitle insanı olmasını siyasi propagandasına dâhil ederek dünyaya hükmetme şiarı ile Hitler'in saf ırkın üstünlüğü ve yaşam sahası, Bolşeviklerin ise komünizmi dünyaya yayma çabaları bu kitlelerin siyasete dâhil olmasını sağlamıştır. Arendt'e göre, totalitarizm gibi bir olgunun kitle insanının desteği olmadan ortaya çıkması çok zordu. Kitle kültürünün sunduğu ortam sayesinde totaliter tahakkümde direnç kırılarak tüm toplumun

⁸⁸ Kılınç, s. 95.

⁸⁹ Johnson, s. 41.

⁹⁰ Johnson, s. 42.

⁹¹ Kılınç, s. 97.

⁹² Kılınç, s. 96.

gücünün kırılması totaliter liderin tek söz sahibi, siyasi aktör olmasını sağlamıştır. Oluşturulan bu baskı bir karşı direniş ya da muhalefeti pasifleştirmiştir.⁹³

Totalitarizm ancak kendisi sayesinde var olmanın mümkün olduğu bir bütünlüğün ideolojisidir. İnsanın otonomisini yani yargılama yetisini kaybettiği kendi edimlerini başkalarının talimatlarına hapseden eylemlerinin faili değil sadece uygulayıcısı olduğu bir siyasi oluşumdur.⁹⁴ Bu bağlamda totalitarizmin hegemonyası altında bulunan insanların en temel karakteri kayıtsızlıktır. Bu kayıtsızlık insanı asosyal bir durum içine iterek kişinin ne kendine ne de başkalarına karşı sorumluluk ya da bağ hissetmeyen ortak dünyadan bağımsız bir kitle bireyi haline getirir. Bu varoluş biçimi de insani bir varoluş olmadığı ve insani kategorilere girmeyen bir varoluş çizgisi çizerek insanlığın ortadan kalkmasıdır.⁹⁵

Yükselen totalitarizm ideolojisi modern toplumun oluşturduğu eşitlik, özgürlük, adalet gibi medeni ve erdemli tüm idealleri ortadan kaldırarak bu kavramları ve kişilerin doğal yaşam hakkını kitlelerin insafına bıraktı. Kitle insanı artık totaliter rejim içinde liderin vermiş olduğu talimatları sorgusuz sualsiz yerine getirerek bir yıkım aracı haline geldi. Bu yıkım aracı kendisi gibi olmayan türü yok eden şiddet eğiliminin doruk noktasını insanlık tarihine yaşattı. Kitle, insanı bu açıdan bireysel hak ve ödevden yoksun bir kimlikle kendinden olmayanların önce yurttaşlık sonra da yaşama hakkını ellerinden aldı. Liderlerinin yönlendirmesine bağlı olarak liderlerinin ırkçılık ve milliyetçilik propagandasıyla birleşen kitle insanı artık şiddeti kendinden olmayan herkese karşı bir yok etmek aracı olarak kullanmaya başladı.⁹⁶

İster devrimle, ister demokratik yollarla isterse de kitle insanların vermiş olduğu iktidar gücüne dayanarak oluşan totaliter hareket devlet mekanizması içinde bulunan bütün kurumları ve oluşumları denetim altına almak için uğraşır. Bu denetimi engellemeye çalışan herkes totaliter hareketler için yok edilmesi gereken hedeflerdir. Bu hareketler içinde bütün muhalif güçler yok edilme ya da susturulma

⁹³ Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/3: Totalitarizm*, çev. İsmail Serin, İletişim Yayınları, İstanbul 2014, s. 35.

⁹⁴ Kılınç, s. 97.

⁹⁵ Kılınç, s. 97.

⁹⁶ Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları/3: Totalitarizm*, s. 93-95.

durumu gerçekleştikten sonra ise kendi içlerinde kuşkulu bir bakışla hep bir düşman arayışı içindedirler. Bu açıdan bakıldığında her an herkes şiddete maruz kalabilecek bir konumdadır. Totaliter rejimlerin kitle insanı ve destekçilerinden oluşan bu kuşku durumu totaliter hareket çizgisinden ayrılan her düşünce ve kişi için yok oluş demektir. Bu kuşku hali beraberinde gizli polis ve derin istihbarat mekanizmasının oluşmasına sebep olur.⁹⁷ Bu derece topluma entegre olan kuşku hali hemen herkesin suçlu kategorisine girebilme ihtimalini doğurmaktadır. Oluşan bu suçluluk durumu siyasal alan içindeki totaliter hareket destekçileri, muhalifleri ve en önemlisi özel alanı yani siyasi yaşam dışındaki apolitik kimlikleri de kapsayacak bir şiddete dönüşür. Böyle bir ortamda liderin verdiği kararlar sürekli bir değişim içinde olduğu için toplum neyin doğru neyin yanlış olduğunu kestiremeyecek bir durum içinde kendini bularak sadece verilen talimatları yerine getiren bir robot haline gelir. Bu da Arendt'in deyişiyle sadece insanın doğasının değişimiyle oluşturulabilecek bir sürece denk gelmektedir. İnsanın doğasında bulunan tüm farklılık ve çeşitlilik bir anda yok olur ve totaliter hareketin oluşturmak istediği tek ve üstün insan modelinden oluşan bir toplum durumu ortaya çıkar. Bu toplum durumunun oluşması için ise totaliter rejimler her türlü şiddete başvurabilecek potansiyele sahiptir. Şiddet araçları kullanarak bireyin parçalanması ve itaati ile sonuçlanmasıyla artık şiddet araçlarına karşı toplumun duyarsızlaşması ve kötülüğün sıradanlaşması hali ortaya çıkar.

Nazi SS subaylarının ve Nazi rejimi destekçilerinin içinde bulunduğu durum tamamen buydu. Bu subaylar toplama kamplarında yaptığı kötülüğü sıradan bir durummuş gibi algılayarak kamplarda bulunan kişilerin içi boş kişilere dönüşmesinde rol oynamaktadır. Nazi döneminin toplama kamplarındaki şiddet araçlarıyla oluşturulan vahşet bunun en açık örneğidir. Kamplarda hem öldüren hem de öldürülen her kişinin doğası değiştirilmişti. Öldürenler totaliter rejimin iktidarının güçlenmesini sağlarken ölenler ise hiçbir direniş gösteremeyecek kadar gereksiz ve kimliksizleştirilerek aynı amaca hizmet etmekteydi. Bu şekilde Nazi Almanyası ölümüne nizami giden bir ölüm toplumu oluşturdu. Bu sadece toplama kamplarında

⁹⁷ Arendt, *Totaliterizmin Kaynakları/3: Totalitarizm*, s. 215.

değil, toplama kampları bunun en şiddetli hali olarak karşımıza çıksa da bu durum bütün bir topluma yayılmış durumdaydı. Bu açıdan bakıldığında da toplama kampları nazarında adeta ruhsuz birer robot halini almışlardı. Bu insan üretme laboratuvarlarında oluşturulan korku iktidarı tüm toplumu esir etmişti. Arendt bu bağlamda Hitler ve Stalin örneğinden yola çıkarak totaliter rejimleri tarih sahnesinde görülmeyen despotik siyasi bir oluşum olarak görmektedir.⁹⁸

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda Arendt totaliter rejimleri politik özgürlüğün yaşam alanı bulamadığı bir rejim olarak görür. Bu rejimlerde hem kamusal alan hem de özel alan korku ve şiddetin hegemonyasındadır. Totaliter rejimlerde kapalı bir toplum yapısı karşımıza çıkarak özgürlüğe yaşam sahası bırakmamaktadır. Kamusal alanın olmadığı bir ortamda da insanlar kendilerini ifade edebilecek bir mekândan mahrumdur. Bu mahrumiyet özgürlüğün görünüm sahasını yok etmektedir. Totaliter sistemlerin temel özelliğine bakıldığında bu sistemlerin özgür irade hükmünü yok ettiği karşımıza çıkmaktadır. Kişi adeta kendi benliğini başkalarının emrine vererek kendi özgürlüğünü kaybetmiş olur. Hitler ve Stalin dönemlerinde bu kendini tarihte açık bir şekilde göstermektedir.

⁹⁸ Arendt, *Totaliterizmin Kaynakları/3: Totalitarizm*, s. 93.

2. HANNAH ARENDT'E ÖZGÜRLÜĞÜN SINIR ALANI

“Özgürlük nedir?” sorusu siyaset felsefesinin temel problemlerinden biri olarak sürekli önemini ve güncelliğini koruyan bir problem olmuştur. Özgürlüğün ne olduğu sorusuna her siyasi düşünce ya da filozof kendince bir cevap vererek kendi perspektifinde yaklaşmaya çalışmaktadır. Bu da sorunun çözümünü daha çok karmaşık hale getirmiştir. Özgürlük bazen siyasi bazen felsefi ama genel itibariyle her iki disiplinin kapsamı içinde değerlendirilerek bu kavramın tanımlanması, farklı açılardan bakılmaya başlanması özgürlük kavramının karmaşıklığının yanında sürekli bir değişim içinde olduğunu da bize gösterir. Özgürlük kavramı tanımının kendini revize etmesinin temel sebebine bakıldığında bireysel ve toplumsal dinamiklere bağlı bir kavram olmasından kaynaklandığı karşımıza çıkmaktadır. Bu da özgürlüğün hem bireysel hem de toplumsal olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Bu açıdan kişinin kendine karşı, topluma karşı ve aynı şekilde toplumun topluma karşı ve toplumun kişiye karşı bakış açısı ve sınırı bu konuda önem taşıyan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ontolojik olarak özgürlüğün ne olduğu ve gerçekliği ayrıca tartışılması gereken önemli konulardandır. Çünkü bir kavramın ontolojik değerlendirmesi yapılmadan bu kavramın sınırını bilemeyiz.

Arendt siyaset felsefesinde özgürlük problemine hem gerçeklik hem de sınır boyutunda yaklaşarak, geleneksel felsefenin özgürlük kavramı açıklamalarından farklı olarak “politik olanla” alakalı bir bakış açısı geliştirmiştir. Bu bağlamda politik özgürlüğe zamansallık, uzamsallık, süreklilik ve gerçeklik bağlamında bir sınır çizerek özgürlüğün başlangıç ve bitiş noktaları hakkında bir fikir edinmemizi sağlamaktadır. Özgürlüğü siyasi bir teşekkül kurabilmiş toplumların sorunu olarak gören Arendt bu kavramın ancak politik olarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatinde. Bunu insanın toplumsal bir varlık olmasına dayandırmaktadır. İnsanın sadece toplumsal oluşu ona politik bir değer kazandırmamaktadır. Bunun yanında siyasi bir organizma (devlet) kurması da gerekmektedir. Kişi toplumsal olarak oluşturulan bu siyasi organizmanın bir parçası olarak yani yurttaş olarak

ancak özgürlük fenomenini yaşayabilir. Bu bağlamda bize özgürlük fenomeni için bir ölçüt veren Arendt özgürlüğe bir sınır ve gerçeklik kazandırmamıza olanak sağlamaktadır.

Çalışmamızın bu bölümde biz de Arendt'in özgürlüğün olmadığı alan yani özel alana, özgürlüğün alanı yani kamusal alana ve Arendt'e göre tarihte özgürlüğün bir gerçeklik kazandığı Yunan Polis yaşantısına değineceğiz.

2.1. Özel Alan

Arendt başkaları tarafından görülmeyen ve duyulmayan anlamındaki özel terimini başkalarıyla ortak bir fenomenal dünyadan bağımsız, nesnel ilişkiden yoksun yani kamusal alanın tam karşıtı olarak açıklamaktadır. Bir şeylerden yoksun anlamında özel terimi, başkalarının yokluğu olarak açıklanabilir.

Özel alan genel anlamda apolitik konuların yani kişinin kendisiyle olan ve başkasını ilgilendirmeyen duyguların alanı olarak açıklanabilir. Çünkü kamusal alan her türlü konunun konuşulduğu bir alan olsa bile sadece kişiyi ilgilendiren ekonomik konuların, aşkın, acının, sevginin alanı olamaz. Bundan dolayıdır ki özel alan kişilerin mahrem alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunların yanında özel alan *emek* ve *iş* etkinliklerinin alanı olarak görülür. Bu alanın kamusal alandan en büyük farkı insanlar tarafından oluşturulan bir alan olmamasıdır. Çünkü insanlar dünyaya geldiklerinde kendilerini hazır olan bir özel alanda bulurlar. Bu alandaki her şey ve her duygu gelip geçicidir. Fani işler alanı olarak tanımlanabilecek bu alan insanın siyaset dışı işlerini yürüttüğü türün devamı ve yaşamın zorunluluklarına bağlı özgürlüğün olmadığı bir anlam taşır.⁹⁹

Antik Yunan hayatında hane yani özel alan; yaşamın sürdürülmesi, soyun devamı ve ekonomik faaliyet alanıdır. Efendi, hane içindeki ekonomik işleri kadınlar ve köleler sayesinde yürüterek kendine boş zaman oluşturur. Bu boş zaman dilimi içinde ise ülkesi için Polis yaşamı içinde politik yaşama katkı sağlardı. Özel kavramı mahremiyet belirten başkalarının yokluğu anlamına gelir. Bu açıdan özel

⁹⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 85-86.

alan içindeki edimler başkalarını ilgilendirmez. Mahremde olan hareketlilik dışı kapalı bir özellik taşır. Özel alanda başkalarının seni görmesi ya da senin başkalarına göre davranmanı gerektirecek bir durum söz konusu değildir. Kamusal alanın açıklığı özel alanda mahremiyete dönüşmektedir. Hanede yaşayan bireyler biyolojik bağımlılık koşullanması çerçevesinde bir birliktelik yaşarlar.¹⁰⁰ Yani hane içindeki insanlar istek ve ihtiyaçların güdümünde bir arada yaşarlar. Bu da bizzat yaşamın zorlaması olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁰¹

Hane içinde hanenin efendisi evin geçimini sağlarken kadın ise türün devamlılığını sağlamaktaydı. Hane işlerinin emek bağlamında yürütülmesi ise kölelere verilmişti. Bu açıdan bakıldığında hane içindeki yaşam bir zorunluluk halidir. Hane içindeki zorunluluklara hâkim olma kamusal alanın yani Polis'in zorunluluğudur. Çünkü hane efendisi günlük zorunluluklardan sıyrılarak Polis yaşamına katılabiliyordu. Bu açıdan hane efendisi evini despotik bir tavırla yani mutlak bir hâkimiyetle yönetirdi. Bundan dolayıdır ki politik özgürlük hane içindeki yaşamda değil Polis yani kamusal alanda geçerlidir. Çünkü hane içindeki bireyler bir zorunluluk durumundan kaynaklı olarak eşitsizlik ortamı içinde biyolojik yaşamın devamlılığını esas alır. Hane yaşamı apolitiktir ve siyaset öncesi bir alandır. Bundan dolayı aile yaşamında yani özel alanda politik özgürlükten bahsedilemez.¹⁰²

Arendt'e göre özgürlük tüm toplumlar için geçerli bir kavram değildir. Yani daha açık bir şekilde ifade edecek olursak özgürlük, insani etkileşimle gerçekleşen ve toplumsallaşan her yerde kendini göstermez. Siyasi bir oluşum kuramamış topluluklar özgürlükten yoksundur. Buna bağlı olarak kabile toplumları ve özel alan içindeki etkileşim özgürlükten yoksundur. Bu toplulukların toplumsallaşmamasının sebebi özgürlükle gelen politik bir yaşam değil biyolojik yaşamın zorunlulukları ile şekillenen kaygı ve korkudur.¹⁰³

¹⁰⁰ Johnson, s. 49.

¹⁰¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 67-68.

¹⁰² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 69.

¹⁰³ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 202.

Yurttaşlar evlerini kadınlara, işlerini kölelere ticareti ise yabancılara bırakarak Polis içinde özgür düşünce ortamı sağlayabiliyordu.¹⁰⁴ Bunların hepsi kamusal alanın bir önceliğidir. Yani Polis yaşamına katılımın şartlarından biri zorunlulardan sıyrılmak yani özgür olmaktır. Hane efendisi bu şekilde kendine eşit yurttaşlarla fizyolojik, biyolojik ve ekonomik kaygılardan uzak bir şekilde politik bir kimliğe bürünebiliyordu.¹⁰⁵

Dünyevi kaygılardan uzak olabilmesi için hane reisinin evin idaresini iyi yönetebilmesi gerekmektedir. Hane reisi hanesini güç ve şiddet ile yönetir ve bu açıdan bakıldığında hane içindeki totaliter hareketlilik polis içindeki özgür alanı oluşturması bakımından bir ironi içerir.

Antik Yunan'da insan olmanın yurttaş olmakla doğrudan bir bağlantısı vardır. Antikitede politik bir varlık olmanın temeli belli bir hane yaşamının lideri olmaktır. Hane lideri bu sayede politik bir kimlik kazanabilirdi. Antik dünyada mülk özgürlüktü. Bu açıdan bakıldığında yurttaş olabilmenin, Polis yaşamı içinde faaliyet gösterebilmenin şartı kişinin mülk sahibi olmasıdır. Bu mülk sahipliği onu üst bir konuma yerleştirerek ekonomik geçim kaygısından uzak bir şekilde Polis yaşamına katar.¹⁰⁶

Antikitede özgürlük ekonomik getiriye bağlı bir durum değildir. O dönemde özgür olabilmenin şartı zorunluluklardan kurtulmak olarak görüldüğü için ekonomik getiri ve sahip olunan köle sayısı özgürleşmek için önem taşımaktadır. Antik Yunanlılar özgür olmak için ancak yaşamsal zorunluluklardan kurtulmak gerektiği ve bunu da başkası üzerinde tahakküm kurmak olarak görmektedir. Yoksul ve özgür olan bir kişi geçim sıkıntısından dolayı köleleşebilir.¹⁰⁷ Mülk sahibi olmak, kişinin kendi yaşam zorunluluklarına hükmediyor olması ve bu nedenle de potansiyel

¹⁰⁴ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 75.

¹⁰⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 70.

¹⁰⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 107.

¹⁰⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 111.

olarak kendi yaşamını aşarak ortak olan dünyaya girmek için özgür biri olması demektir.¹⁰⁸

Mülkünü sürekli artırmaya yönelik hedefleri olan bir hane lideri özgürlüğünü ekonomik kaygılara feda etmiş olur. Buradaki ölçüt kişinin ekonomik olarak kaygı yaşamayacağı bir ekonomik getiriye sahip olmasıdır. Bu sayede Polis yaşamı içinde yer edinebilir. Ticari olarak mülküne mülk katmak veya bununla uğraşmak hane liderini paraya ve mülke köle eder. Bu açıdan bakıldığında hane liderinin sahip olduğu mülk sadece Polis öncesi bir yaşam etkinliğidir.

Sonuç olarak Antik Yunan yaşamı üzerinden Arendt özel alanı, kamusal alandan keskin bir şekilde ayırarak ihtiyaç ve zorunluluk bağlamında kişiler arasında eşitliğin olmadığı bir alan olarak görmektedir. Bu alanın eşitlikten yoksun olması, despotik bir tutum sergilemesi ve yönetenlere daha rahat bir ortam vermesi modern dünyanın dikkatini çekerek kamusal alandaki eşitlikçi ve özgürlükçü etkinliği olan eyleme nazaran totalitarizmi besleyebilecek bir korku ve kaygı ortamı sağlayan zorunluluk ve ihtiyaç kategorilerine bağlı emek ve iş etkinliklerinin modern dünya tarafından tercih edilmesine sebep olmuştur. Çıkarlarla ilgili bir politik anlayışa sahip olan modern dünya bu şekilde *emek* ve *iş* etkinliğini politikanın malzemesi haline getirip, insanlık durumu içindeki *emek*, *iş* ve *eylem* hiyerarşisini bozmuştur. Emek ve iş etkinliklerini önceleyen modern dünya bu sayede insani zorunluluklara bağlı bir kitle insanı haline getirerek totalitarizmi mümkün kılmıştır. Bu durum beraberinde politik olan özgürlük kavramını ve içeriğini boşaltarak özgür yargının yok edilerek apolitik bir görünüm kazanmasına sebebiyet vermiştir.

Kamusal alana ulaşmanın ön koşulu olarak özel alana bakıldığında aslında kamusal alanın oluşmasını sağlayan madalyonun karanlık yüzüdür. Çünkü kamusal alanın bütün olumluluklarına karşın özel alan tam bir olumsuzluk süreci içerisindedir. Özel alan özgürlüğün olmadığı, şiddetin ve despotizmin hükmettiği, insanın düşünme ve eylemde bulunmanın neredeyse imkânsız olduğu bir ortamdır. Bu ortamda yaşayan kadın, köle ve hane efendisi alanı oluşturan zorunluluk kategorisine bağlı bir birliktelik yaşadıkları için bu alan içindeki herkes özgür

¹⁰⁸ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 112.

değildir. Ama hane efendisini kadın ve kölelerden ayıran temel nokta “yapabilirim” ediminde saklıdır. Çünkü bu alanda sadece hane efendisi kamusal alanda yer edinebilecek kimliğe sahipti. Bu kimlik de yurttaşlıktır. Bu açıdan bakıldığında aslında kadın ve kölelerin kamusal alanda yer edinmemesinin temel sebebi yurttaşlık özelliğini taşımamalarından kaynaklanmaktadır. Çünkü kamusal alanda yer edinen kişiler eşit statüye sahip yurttaşlık kimliği olan ve aralarında belirli bir hiyerarşinin olmadığı eşitlerin alanı olarak görülmektedir. Özel alan ve bu alan içindeki kişiler eşitlik, yurttaşlık ve aralarındaki hiyerarşik durum dolayısıyla apolitiktir. Bu da onları buldukları alanın özellikleri dolayısıyla Arendt’in politik özgürlük kavramı içine dâhil etmemektedir. Bu bağlamda özgürlükte gerçeklik ve sınır sorunu açısından özel alan, özgürlüğün olmadığı bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.2. Kamusal Alan

Arendt kamusal alan kavramsallaştırmasını ortak dünya görüşü üzerine kurmaktadır. Kişilerin hem kendilerinden önce hem kendilerinden sonra var olmaya devam edecek insan ömrüyle kısıtlanmamış olan insanoğlunun faniliğine karşı ölümsüzlük yani süreklilik içinde olan bir siyasi alan olarak açıklanmaktadır. Bu alanda yapılan her edim ve her konuşma açıklık yani aleniyet içinde gerçekleşir. Arendt de kamusal alanı ortak dünya ve açıklık üzerine kurmaktadır. Bu konuda Arendt Antik Yunan siyasi anlayışı olan Polis şehir devletleri üzerinde durarak Yunanlıların oluşturmuş olduğu ortak dünyayı, modern toplumdaki siyasi kaosun çözümü için sunmaktadır. Arendt Yunanlıların Polis yani ortak dünya anlayışı hakkında şöyle der: Yunanlıların kendileri hakkındaki değerlendirmelerine göre siyasi alan; doğrudan birlikte eyleyor olmaktan, sözleri ve edimleri paylaşmaktan doğmaktadır. Bu anlamda eylem, hepimizce ortak olan bir dünyanın kamusal alanıyla çok sıkı ilişki içinde olmakla kalmaz, bizzat kamusal alanı kuran etkinliktir.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 289.

Antikitede kent devletinin doğuşuyla birlikte artık insanlara özel yaşamlarının yanında ikinci bir yaşam tarzını getirmiştir. Evin (oikia) dışında özel alanın sınırlarının bittiği yerde sınırları başlayan bir kamusal alanın, yani bios politikos oluşmasını sağlamıştır. Artık antikitede her yurttaş iki varoluş düzene sahiptir -Özel alan (idion) ve kamusal alan (koinon)-. Antik Yunanlılar bu iki alan arasında keskin bir ayırım yapmaktaydı.¹¹⁰ Yapılan bu ayırım özel alanın mahremiyeti ve kamusal alanın aleniyeti üzerine kuruludur.

Arendt'e göre kamusal alan, yurttaşın aktif politik bir kimlik kazandığı, özgür iradesiyle hareket eden, konuşan, eyleyen ve en önemlisi dünyaya başkasının fikirlerinden bakabilen başkalarıyla olmak anlamında bir deneyim alanıdır.¹¹¹ Günlük yaşamın zorunluluklarından kendini soyutlamış yurttaşların özgürlük alanı olarak Polis, yurttaşların farklılıklarını kabul eden çoğulluk kavramının kabul edildiği özgür bireylerin konuştuğu, tartıştığı, dünyaya farklı bireylerin gözüyle, düşünceleriyle bakabildiği bir siyasi teşekküldür.¹¹²

Kamu terimi özel olarak bize ait olandan ayrı, hepimiz için müşterek bir dünyayı ifade eder. Ancak bu dünya insanların üzerinde hareket ettikleri sınırlı bir mekanı ve organik yaşamın genel durumunu oluşturan yeryüzü ya da doğayla özdeş değildir. Daha çok, insan eseri bir dünyada birlikte yaşayanlar arasında olup biten meselelerle olduğu kadar, insan elinden çıkma şeylerle, insani yapıyla ilintilidir. Bu dünyada bir arada yaşamak özünde şu anlama gelir: şeylerden oluşan bir dünya, çevresinde oturmakta olanlar tarafından müşterek olarak sahiplenilmekte olan bir masa gibidir. Arada olan her şey gibi bu dünyada insanları hem birbirine bağlar hem de ayırır.¹¹³

Arendt yukarıdaki açıklamaları doğrultusunda insanı siyasallaştıran ve toplum kurmasını sağlayan dürtü ve ihtiyaçlarla beraber müştereklik bağlamında kamusal alanın önem taşıdığını ve bu toplumun bir süreklilik kazanmasını kamusal alana yani müşterek dünyaya bağlamaktadır.¹¹⁴ Arendt'e göre bu alan kişilerin biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçlar dışında birey olarak kendine ve dünyaya değer katabildiği yegâne ortamdır. Arendt'in felsefesinin temelini oluşturan bu alan

¹¹⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 60.

¹¹¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 93.

¹¹² Johnson, s. 50.

¹¹³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 95.

¹¹⁴ Onat, s. 2.

“kamusal alan” olarak kavramsallaştırılarak, ortak dünyanın çeşitli bakış açılarıyla derin bir tefekkür içinde bireylerin kendi görüşlerini konuşarak dile getirebileceği, eleştirilebileceği eylemsel özgürlük alanı olarak temellendirilmiştir. Arendt günümüz modern dünya anlayışını eleştirerek Polis örneğini kendi felsefesine siyasi bir alan olarak örneklendirmektedir.¹¹⁵

Hane yaşamından yani özel alandan izole edilen kamusal alan devlet ve toplum işlerinin konuşularak karara bağlandığı bir alandır. Özel alanın konularının dışında tamamen toplumla ilgili siyasi konuların konuşulduğu aşkın bir mekandır, kamusal alan. Retorik sanatının önemi bu alanda kendini daha çok belli etmekte olup konuşma Antik Yunanda şiddete karşı uzlaşma üzerine kurulu bir etkinliktir. Bu uzlaşma ikna yoluyla politik bir kimlik kazanmaktaydı.¹¹⁶

Arendtçi felsefe kamusal alan içinde her insanın tekilliği üzerinden oluşan çoğulluk kavramını benimser. İnsan biricikliği yani farklılığıyla kendini var edebildiği kamusal alanda yerini alarak çoğulluğu oluşturur. Ama bu çoğulluk tek tip bir çoğulluk değildir. Her bireyin farklı olduğu bir çoğulluktur. Tekliğin çoğulluk içinde kaybolmasını önlemenin tek yolu ise politik bir eylem olan konuşmada kendini belli eder. Gerçekliğini başkalarının varlığı üzerinden yani başkaları tarafından görülme, duyulma üzerine kurulu olan bu alanda sağlayan yurttaş fenomenal dünyadaki varoluşsal gerçekliğini oluşturur. İşte bu gerçeklik ve başkaları tarafından oluşturulan müşterek dünyada insanlar eylemde bulunarak dünyanın var olan döngüselliklerine müdahale şansı bulur. Eylemin kuvvesinden kaynaklanan öngörülemezlik, eylemi eyleyenin kontrolünden çıkartarak eylemin müdahale edilemez bir süreç haline dönüştürür.¹¹⁷

Yurttaş kamusal alanda kendi sorunlarından sıyrılarak toplumsal sorunlar yani dünyada herkesi ilgilendiren konular hakkında konuşarak kimliğini belli eder. Arendt için kamusal alan ancak özel alan üzerinden açıklanabilir. Kamusal alan özel alana ait zorunluluklardan kurtulan efendi, özgür bir yurttaş olarak Polis alanı içinde devlet ve millet ile ilgili konuları konuşarak bir politik özgürlük görüntüsü çizer.

¹¹⁵ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 92-93.

¹¹⁶ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 38.

¹¹⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 342.

Arendt'in temel amacı bu görüntüyü Polis yaşamı üzerinden modern topluma sunmaktır. Bu şekilde içselleşen özgürlük kavramı tekrar hayat bularak politik özgürlük kavramında gerçekliğini tekrar görünür kılabilir.¹¹⁸

Arendt gerçekliğin görünüşte saklı olduğunu, görülen duyulan gerçeklikle içsel yaşamın en büyük duyumsamaları yani yüreğin tutkuları, aklın düşünceleri, duyguların hazları gibi duyumsamalar kamusal bir görünümde ortaya çıkarılmadığı müddetçe belirsiz ve bulanık bir varoluş tarzı oluştururlar.¹¹⁹ Bu açıdan bakıldığında kamusal alanda gördüklerimizi gören ve duyduklarımızı duyan birlerinin mevcudiyeti kendimiz ve dünyadaki fenomenlerin gerçekliğinden emin olmazı sağlar.¹²⁰ Bundan dolayıdır ki insanların içsel anlamda yaşadığı duygular -aşk veya acı gibi duygular- ilk nefes ve son nefes arasında geçen yaşam sınırları dâhilinde öylesine öznedir ki insanlar dünyasından uzaktır ve bir görünüş haline gelemeler.¹²¹

Arendt'in kamusal alan hakkındaki yukarıdaki görüşleri hakkında şunu söyleyebiliriz: Daha önceden açıklamış olduğumuz özel alan içinde ki tüm faaliyetler siyaset felsefesi bağlamında mahremiyeti ve karanlığı temsil ederken; kamusal alandaki tüm edimler ise aydınlığı ve açıklığı temsil eder. Kamusal alanda konuşulan ve görüngü kazanan her fenomen artık arızı olarak insanlarla ilgili olan müşterek fenomenal dünyanın bir parçası olur. Özgürlüğün var oluş alanı olarak kamusal alan özgürlükle sıkı bir ilişki içerisinde. Öyle ki özgürlüğün tek görünüm alanı Arendtçi felsefede kamusal alandır. Özgürlük, müşterek dünyadaki çoğulluğa bağlı olarak, gerçekliğini politik bir kimlik taşıyan ve bu alanda bulunan kişi ve şeylere siyasallık kazandıran kamusal alanda ancak gerçekleşebilir.

2.3. Kamusal Alan Pratiği: “Polis” Örneği

Polis fiziki konum itibariyle bir kent-devleti değildir. Bu siyasi teşekkül Antik Yunan halkının toplumsal olarak birlikte kurdukları ortak bir dünyadır. Yunan

¹¹⁸ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 38.

¹¹⁹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 92.

¹²⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 93.

¹²¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 94.

halkının eylemde bulunarak ve konuşarak oluşturduğu bir örgütlenmedir. Antik Yunanlıların “nereye giderseniz gidin oraya polisi de götüreceksiniz.”¹²² sözü bunun devletten öte siyasi bir organizma olduğunu gösterir. Yunanlılar tarafından söylenen bu söz koloni anlayışı yani sömürü üzerine ortaya atılmış bir durum değildir. Tam aksine bu söz bireylerin gittikleri yerlerde edimlerde bulunmaları ve konuşmalarıyla her an toplumsal olarak oluşturulabilecekleri bir siyasi teşekküle denk gelmektedir.¹²³ Siyasi bir teşekkül olarak polis, geleneksel yönetim biçimlerden çok farklıydı. Bu konuda Arendt şöyle der;

Atina Polis’inin işleyişinde yöneten-yönetilen ayrımı yoktu; o yüzden de geleneksel yönetim biçimleri tanımlarına, yani tek adam yönetimi veya monarşi, birkaç kişinin yönetimi ya da oligarşi ve çoğunluğun yönetimi veya demokrasiye uyan(şayet Marx’ın kullandığı terimi kullanacak olursak) bir devlet değildi. Üstelik Atinalı yurttaşlar sadece serbest zamana sahip oldukları, Marx’ın gelecek için öngördüğü gibi çalışmaktan azade oldukları ölçüde yurttaşlardı.¹²⁴

Polis, Arendt için kamusal alanın uygulama alanıdır. Günlük yaşamın zorunluluklarından kendini soyutlamış bireylerin serbest zaman diliminde özgürlük alanı olarak Polis, yurttaşların farklılıklarını kabul eden çoğulluk kavramının kabul edildiği özgür bireylerin konuştuğu, tartıştığı, dünyaya farklı bireylerin gözüyle, düşünceleriyle bakabildiği bir siyasi teşekküldür. Arendt’e göre bu alan içinde kişiler biyolojik ve fizyolojik ihtiyaçlar dışında birey olarak kendine ve dünyaya değer katabildiği yegâne ortamdır. Arendt’in felsefesinin temelini oluşturan bu alan kamusal alan olarak kavramsallaştırılarak, ortak dünyanın çeşitli bakış açılarıyla derin bir tefekkür içinde bireylerin kendi görüşlerini konuşarak dile getirebileceği, eleştirilebileceği eylemsel özgürlük alanı olarak temellendirilmiştir. Bu anlamda Polis insanın bir başkası olacağı kadar radikal bir ölçüde, başka olanla ve başkası için de var olacağı bir yerdir. Yeryüzü devleti olarak Polis, daima başka ile olma, başkası ile olma ile belirlenen bir topluluktur.¹²⁵ İnsan türünün tümüyle bir insani dünya kurma ve dolayısıyla insanileşme talebi, onun eylem ve konuşma aracılığıyla oluşturduğu ortak dünyanın özgürlükle bağlantısıdır. Bu bağlantı sayesinde kişiler

¹²² Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 290.

¹²³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 289-290.

¹²⁴ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 33.

¹²⁵ Kılınç, s. 107.

özgürlüğün ön koşulu olan kamusal alan, eylem ve konuşma kategorileri ile birlikte bir bütün olur.

Arendt günümüz modern dünya anlayışını eleştirerek Polis örneğini kendi felsefesine siyasi bir alan olarak örneklendirmektedir. Yurttaş kavramı, Atinalıların Polis deneğini içinde insan olmanın olmazsa olmazı olarak görülmekte olup büyük bir önem taşımaktadır. Arendt'e göre yurttaş, en yetkin halini Polis sistemi içinde bulabilmiştir.

Mimari olarak yüksek duvarlarla çevrili bir yapıya sahip olan Polis, kendini fiziki olarak dünyanın kaygılarından izole eden yurttaşların özgürce eylemde bulunabileceği politik bir saha sunmaktaydı. Arendt, bu alanı bu özelliğinden dolayı kamusal alanın pratik alanı olarak görür. Arendt için kamusal alan modern dünyanın istek, arzu ve ihtiyaçlarından arınmış olan bir mekândır. Atinalı yurttaşlar için *Polis*, hane içi yaşamın kölelere devredilmesiyle oluşan boş zamanın geçirildiği bir mekân olmanın ötesinde, üst düzey bir yaşam alanına geçme, görkeme, başarıya ulaşma gibi derin varoluşsal anlamlar da taşıyordu.¹²⁶

Kölelere yaptırılan gündelik işlerden soyutlanan yurttaşlar yüksek, görkemli Polis yaşamına katılırdı. Yurttaşlar burada yaptığı konuşmalarla dünyayı başkasının gözünden görüp, kendi düşünce ve politik dünyasıyla harmanlayarak politik bir özgürlük yaşardı.¹²⁷

Çoğulluk kavramının pratiğe geçtiği bu alan, her bireyin özel olması ve diğer bireylere gösterilen saygı ile Atinalı yurttaşların varoluşsal alanını oluşturmaktadır. Politik özgürlüğün eylemsel etkinliği olan konuşma, böyle bir ortamda iknaya bağlı olarak şiddeti ortadan kaldırır. Konuşma bu açıdan Arendt felsefesinde şiddete karşıt bir eylem olarak görülmüştür.¹²⁸

Polis'e kölelerin, yabancıların ve kadınların girmesine izin verilmezdi. Bu mekâna sadece kendisi gibi eşitliğe sahip olanlar alınırdı. Eşitler arasında eşit olanların katılımı yani yurttaş olanların katılımı olanaklıydı. Atinalılar doğuştan gelen bir eşitliğe inanmıyordu. Polis'in kurulma nedeni kişilerin doğuştan eşit

¹²⁶ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 75-76.

¹²⁷ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 68-69.

¹²⁸ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 38-39.

olamaması ve bundan dolayı yurttaşların eşiti ile politik özgürlüğün pratiğe dökülebileceği fiziki bir mekân gereksinimidir. Bu açıdan bakıldığında eşitliğin sağlanabileceği alan, özel alan değil kamusal alan yani politik alandır. Toplum içinde birey olarak sahip olmadıkları eşitliğe, kamusal alan içinde yurttaş olarak sahip olabildiler. O halde *Polis* deneyiminde somutlaşan Arendtçi düşüncenin temel öncüllerinden bir diğeri, eşitliğin yapay bir ürün olmasıdır.¹²⁹

Polis'te kadın, köle ve yabancıların kamusal alana katkıları büyüktür. Çünkü yurttaşlar evlerini kadınlara, işlerini kölelere ticareti ise yabancılar bırakarak polis içinde özgür düşünce ortamı sağlayabilecek boş zamana sahip olabiliyordu. Bunların hepsi kamusal alan için bir bütündür. Hane efendisi bu şekilde kendine eşit yurttaşlarla fizyolojik, biyolojik ve ekonomik kaygılardan uzak bir şekilde serbest zamanda politik bir kimliğe bürünebiliyordu. Dünyevi kaygılardan uzak olabilmesi hane reisinin evin idaresini iyi yönetebilmesine bağlıdır. Hane reisi hanesini güç ve şiddet ile yönetir. Hane içindeki totaliter hareketlilik polis içindeki özgür alanla çelişmektedir.

Yukarıda “*özel alan*” başlığı altında değindiğimiz gibi Antik Yunan hayatında hane; yaşamın sürdürülmesi, soyun devamı ve ekonomik faaliyet alanıdır. Efendi, hane içindeki ekonomik işleri kadınlar ve köleler sayesinde yürüterek kendine boş zaman oluşturur. Bu boş zaman dilimi içinde ise ülkesi için Polis yaşamı içinde politik bir yaşam oluşturarak katkı sağladı. Bu açıdan bakıldığında yurttaş olabilmenin, Polis yaşamı içinde faaliyet gösterebilmenin şartı kişinin mülk sahibi olmasıdır. Bu mülk sahipliği onu üst bir konuma yerleştirerek ekonomik geçim kaygısından uzak bir şekilde polis yaşamına katılmasını sağlar. Özgürlük ekonomik getiriye bağlı bir durum olarak görülmektedir. Çünkü yoksul ve özgür olan bir kişi geçim sıkıntısından dolayı köleleşebilir. Antik Yunanlılar için ekonomik getiri kadar güçlü ve özgürsün. Bu konuda Arendt şöyle der; “...siyasi olmak insani varoluşun en yüksek olanağına erişmek anlamına gelirken, kişinin (bir köle gibi) kendine ait bir yerinin olmaması da artık insan olmaktan çıkması

¹²⁹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 160.

demektir".¹³⁰ Bu açıdan Antik dünyada mülk özgürlüktür. Ama mülkünü sürekli artırmaya yönelik hedefleri olan bir hane lideri özgürlüğünü ekonomik kaygılara feda etmiş ve zorunlulukların tesirine hapsolmuş demektir. Ticari olarak mülküne mülk kazandırmak veya bununla uğraşmak hane liderini paraya ve mülke köle eder. Bu açıdan bakıldığında hane liderinin sahip olduğu mülk sadece Polis öncesi yani siyaset öncesi bir yaşam etkinliğidir. Peki, bu açıklamalar doğrultusunda hane liderini Polis yaşamı içindeki politik kimliğe yönelten nedir? Bu soruya Arendt bireyin kendini ispat etme isteği, kendini tanıma isteği, toplum içindeki konumunu merak etmesi olarak açıklamaktadır.¹³¹ Bu açıdan bakıldığında hane, bir zorunluluk alanı olarak benzerlikler içermekte olmasına karşılık polis, farklılardan yani çoğulluktan oluşmaktadır. Bu çoğulluk kamusal alan içinde bireysel yaşam veya bireysel çıkarlarla ilgilenmez.

...evimizin dört duvarı ile korunmuş güvenlik alanından çıkmak ve kamu alanına girmek bile, bizi dışarıda bekleyebilecek belli tehlikelerin varlığından ötürü değil, yaşam ilgisinin geçerliliğini yitirdiği bir alana girmiş olmamızdan dolayı cesaret gerektirir. Cesaret, insanları dünyanın özgürlüğü uğruna, yaşamla ilgili endişelerinden kurtarır. Siyasette yaşam değil dünya söz konusu olduğundan, siyasi yaşamda cesaret vazgeçilmezdir.¹³²

Antik Yunan halkının güvenilir hanesinden kamusal alana ya da hane dışına çıkması cesaret gerektiren bir durum olarak görülmektedir. Hane dışına çıkmaktan ziyade kamusal alana geçiş başlı başına bir cesaret örneğidir. Bunun temelinde ise insanın özgürlüğünden çok toplumun yani insanların özgürlüğü için edimde bulunmasıdır.

Arendt modern dünyayı siyasi cesaret açısından eleştirerek modern dünyanın daha çok bireysel olduğu kanaatindedir. Cesaret gerektiren politik kimliğini yitiren yurttaş kavramını eleştirerek modern dünyada kamusal alanın daraldığını söylemektedir. Modern dünya Antik Yunan'daki kamusal alanın cesaretini

¹³⁰ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 93.

¹³¹ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 74-75.

¹³² Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 212.

kaybederek totalitarizmin korku hükümlerine girmiştir. Antikitede kamusal alana girişin koşulu olan mülkiyet modern dünyada bireyselliği öne çıkararak ekonomik kaygı ve korku ön plana çıkartılmıştır. Bu da bireylerin yalnızlaşmasına sebep olmuştur. Bu ekonomik kaygı ve korku Antik Yunan'daki mülkiyet kavramını modern dünyada servet kavramına dönüştürmüştür. Antik Yunan yaşamında mülkiyet kişinin sahip olduğu yer, mekân, sınır olarak bilinir. Modern dünyada servet ise sürekli arttırılması ve kaybedilmemesi gereken ekonomik güçtür. Bu sürekli arttırma ve kaybetme korkusu bireylerin amacı haline gelerek modern dünya yurttaşlarını köleleştirmiştir. Modern toplumdaki kamusal alanın sığlaşması hakkında Arendt şöyle der: “(...) özel mülkün dört duvarından ibaret dünya, kamunun müşterek dünyasından sadece orada olanlardan değil, görülür ve duyulur olmaktan, yani tam da kamusalıktan [ve kamusalığa içkin açıklık ve aleniyetten] saklanılabilecek güvenilir tek yer olarak görülmekteydi. Bütünüyle kamu alanında, başkalarının gözü önünde geçirilen yaşamın bir yerden sonra sığlaşması çok muhtemeldir.”¹³³

Özel mülkiyetin gelişmesi ve sürekli biriken sermaye beraberinde devlet güvencesi gerekliliğini arttırdı. Modern dünyada servet süreklilik arz eden bir olgu olarak büyümesi gereken bir gücü temsil eder. Sürekli birikim beraberinde sürekli tüketimi, sürekli tüketim sürekli birikimi takip eden bir süreç halini almıştır. Bu süreklilik kişileri kendi servetine hapsederek köleleştirmiştir. Bu açıdan Arendt'e göre eylemin bir defa harekete geçmesi onu eyleyenin kontrolünden çıkışı düşüncesini pekiştirmektedir.

Arendt Polis yaşamında yurttaşların oluşturduğu ortak dünya üzerinden kamusal alanı pratik bir örnek olarak göstererek çoğulcu ve özgür bir yaşamın gerekliliği ile modern dünyanın bireyselleşen servet kölelerini eleştirmiştir. Bu servet köleliği ile beliren bireysellik beraberinde korku ve nefret duygularını tetikleyen bir hal almıştır. Bu korku ve nefret, çoğulculuğu ve kamusal alanı ortadan kaldırarak tüketim çılgınlığı içinde özel alanın geniş yer kaplamasına sebep

¹³³ Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 102.

olmuştur. Bu açıdan kamusal alan (polis) Arendt felsefesinde örgütlenmiş bir toplum özelliğiyle birlikte varoluşsal bir yapı taşır.

Arendt'e göre eylemin alanı kamusal alandır yani Polis'tir. Kamusal alan insanın kısıtlı özel yaşamını aşması demektir. İnsanın hane içindeki güç ve şiddetten arınması veya uzaklaşmasıdır. Arendt bunu temellendirirken onun asıl amacı insanın özgürlüğünün alanını belirlemektir. Bu alan içinde insanın varoluşsal hareketini yani eylemselliğini açıklamaya çalışmaktadır. Bu eylemselliğin temelini aktif katılım belirlemektedir. Arendt'in asıl amacı olan kamusal alan içindeki özgürlük alanında insanların konuşmaları ve eylemde bulunmalarını polis yaşantısı üzerinden örneklendirerek modern dünyanın bireysellik kısılacından sıyrılmasını sağlamaktır.

Arendt modern dünyanın polis yaşamına geri dönmesini önermez. Polis yaşamının önemi, içindeki konuşma ve eylem sayesinde insanların benlik algısının oluşmasına ve başkalarıyla olan çoğulluğu gerçekleştirme özelliği ile kişilerin yurttaş kimliğini kazanmalarını sağlamasıdır. Bu açıdan bakıldığında insanlar için en uygun konum yurttaşlık konumudur. İnsani var oluşun temelini oluşturan politik özgürlük, konuşma ve eylem ile polis yaşamında kendini somutlamaktadır. Bu şekilde yurttaşlar için bir gerçeklikten bahsedilebilir. Bunun için polis farklılıkların zenginlik olarak görüldüğü görkemli ortak bir dünyadır.

Arendt'in Polis modelini merkeze alması tarihçilik anlayışıyla ele alınmamıştır. Polis yaşamını insanın politik yaşamının kesin çözümü olarak da görmez. Bir felsefeci olarak polis yaşantısı üzerinden insanın politikleşmesini açıklamaya çalışmaktadır. Yani Antik Yunan'da Polis'in insanlar için anlamını değerlendirmektedir. Antikitede insanların görünerek, konuşarak ve eyleyerek varoluşsal bir gerçeklik kazandığı deneyim olanı olarak Polis yaşamını bize sunmaktadır. Arendt'i Polis yaşamı içerisindeki bu özgürlüğe yönlendiren şey İkinci Dünya Savaşı sırasındaki toplama kampları olmuştur. Çünkü Polis yaşantısı ile toplama kampları tam bir zıtlık içindedir. Biri çoğulculuğu, eylemi, özgürlüğü, gerçekliği, düşünceyi merkezine alırken diğeri hiçliği, köleliği, tutsaklığı,

kimliksizliği, dűşüncesizliđi merkezine almaktadır. Antik dűnyada peşinde koşulan temel durumlardan biri ölümsüzlüktür. Antik Yunan ve Roma bu bağlamda ölümsüzlüğü büyük bir ismin ve yüce edimlerin bahşedeceği bir tanınmışlık, yani unutulmamalarını sağlayacak olan kurumlar kurulmasıdır. Bu kurum da polistir.¹³⁴

Yukarıda da değindiğimiz gibi Arendt'in polise olan ilgisi politik özgürlüğü somutlaştıran gerçekliğidir. Arendt öncesi özgürlük anlayışında, liberalizmin politikanın bittiği yerde özgürlük başlar anlayışına karşı Arendt Polis deneyimi içinde politik deneyimler içinde kaybedilen özgürlüğün yine politik deneyimler içinde kazanılacağını savunmaktadır.

Günümüz modern dűnyası özgürlüğü insanın özel alanına hapsederek politik özgürlük kavramını ortadan kaldırmaktadır. Arendt'in kendinden önceki felsefi ekolleri eleştirdiği nokta budur. Bu ekoller özgürlüğü istem ile birlikte kişinin özel alanına taşıyarak politik özgürlüğü göz ardı etmektedirler. Arendt kamusal alan içinde kendini gösterecek olan politik özgürlüğü savunmaktadır. Bu açıdan polis Arendt'i etkilemiştir. Çünkü Antik Yunan halkı özel alana ve kamusal alana belirgin sınırlar çizmiştir. Bu sınırlar özel alandaki mahremiyet ve kamusal alandaki aleniyet olarak açıklanabilir. Bu belirgin sınırlar içinde politik yaşam kendini Polis yaşamı içinde göstererek politik kimlik kazanmış yurttaşların özgürlük alanını oluşturur.

Arendt geleneksel felsefeyi eleştirirken bu eleştirinin merkezine Platoncu görüşü oturtur. Yunan filozofları Polis'i günlük yaşamın en üst konumu olarak görmektedir. Bundan daha üstün olarak düşünceyi merkezine alan felsefe gelmektedir. Yunan düşünürler düşünmeyi yani *theoria*'yı felsefesinin merkezine yerleştirir. Platon'da da aynı durum göze çarpmaktadır. Çünkü Platon'da insanın yükselebileceği en üst mertebenin idealar dűnyası olduğunu düşünür. Bu dűnyaya ulaşmanın yolu ise eylem değil düşünmektir. Dűnyevi tüm bağımlılıklardan sıyrılarak kişinin sadece aklın ışığında idealar âlemine geçebileceği ve filozof olabileceğini düşünmektedir.

¹³⁴ Arendt, Zihnın Yaşamı, s. 315.

Arendt geleneksel felsefe ile sürekli bir tartışma içerisinde olmuştur. Bunun temel sebebi olarak kendinden önce filozoflardan farklı olarak deneyimden yola çıkmasıdır. İçinde bulunduğu yoğun karmaşa ve kargaşa dünyası kendisine deneyim olanı olan politik yaşamı sorgulama ihtiyacını doğurmuştur. İkinci Dünya Savaşı ile birlikte Nazi Almanya'sının toplama kamplarının canlı tanıklık etmesi bu yıkıcı politik görüşün sorgulanarak bir çıkış yolu aranması ihtiyacını doğurmuştur. Felsefi bir disiplin içinde diğer filozoflardan farklı bir siyaset felsefesi oluşturmasının temel sebeplerinden biri de yaşadığı bu deneyimdir. Bu deneyimle dünyayı kuran ve kurduğu dünyayı yıkan politik eylemleri sorgulayarak politik varoluşsal bir çizgi çizmek istemektedir.

3. HANNAH ARENDT'TE POLİTİK ÖZGÜRLÜK

Arendt siyaset felsefesini, geçmişin birikimi ile güncel olaylar üzerine inşa etmiştir. Kendi felsefi dünyasını daha çok dünyanın güncel olayları çerçevesinde bir sorgulama yöntemi içinde oluşturan Arendt, İkinci Dünya Savaşına ve faşizmin doğuşuna tanıklık eden ve adeta yaşadığı dönemi bir laboratuvar olarak görerek geçmişin bilgilerini bu olaylarla sentezlemektedir. Nazilerin dünyaya saldırdığı korku ve kötülük onu siyaset felsefesinin tekrar değerlendirilmesi gerektiği düşüncesine yönlendirmiştir. Bu bağlamda Arendt özgürlük fenomeninin tekrar değerlendirilmesi gerektiği ve geleneksel felsefenin güvenlik, istem ve ben ile kendi arasındaki diyalogda aradığı bu kavrama farklı bir pencereden yaklaşarak siyasi deneyimde arama yolunu seçmiştir. Biz de bu bölümde Arendt'in siyaset felsefesinde önemli bir yer tutan politik özgürlüğü ve Arendt'in geleneksel felsefeye özgürlük bağlamında yapmış olduğu eleştiriyi açıklamaya çalışacağız.

3.1. Arendt'in Özgürlük Bağlamında Geleneksel Felsefeye Eleştirisi

Arendt, geleneksel felsefenin özgürlüğe bakış açısını üç konuda ele almıştır. Bu üç perspektiften özgürlüğe yapılan yaklaşımları ve açıklamaları politik olma konusunda eleştirmektedir. Bu üç bakış açısı istem bağlamında özgürlük, ben ve kendim arasındaki sert diyalogda aranan özgürlük ile güvenlik bağlamında özgürlük olarak sıralayabiliriz. Arendt bu bakış açılarının politik olarak değerlendirilemeyecek kadar bireysel olduğu kanaatindedir. Politik olanı çoğulluk kavramıyla açıklayan Arendt kendi perspektifinden özgürlüğün çoğulluk içinde var olabilecek bir yapıya sahip olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda bireysel bağlamda incelenen özgürlük kavramının apolitik bir görüngü çizeceği kanaatindedir.

Arendt öncesi felsefi gelenek özgürlük konusunu istem ve güvenliğe bağlayarak apolitik bir görüngü çizmektedir.¹³⁵ Geleneksel felsefenin özgürlük anlayışının Arendt tarafından apolitik olarak değerlendirilmesinin temel sebebi istem, ben ile kendim arasında geçen ser diyalog ve güvenlik özelinde değerlendirilerek siyasal yani toplumsal bir çizgiden öte tekillik içermesidir. Oysaki Arendt özgürlüğün politik bir kavram olduğu kanaatindedir.¹³⁶ Politika da çoğulluk gerektiren bir durumdur. Bu bağlamda Arendt antikiteden modern dünyaya kadar özgürlük kavramını inceleyen ve adeta kendinden önceki özgürlük görüşleriyle bir tartışma içine girerek politik özgürlüğü açıklamaya çalışmaktadır.

Platon, idea düşüncesi ile felsefeyi aşkın bir konuma oturtmasıyla felsefe ve siyaset birbirinden uzaklaştı. Bu kopuş siyaset felsefesi kavramlarının açıklanmasını geleneksel bağlamda daha da zor bir duruma getirdi. Siyaset felsefesinin kavramları açıklanırken yapılan tinsel açıklamalar ve derinlemesine çıkarımlar toplumun gerçeklerinden uzak havada kalan özgürlüğü karşımıza çıkarmaktadır. Topluma içkin olması gereken kavramlar toplumsal aşkınlık bağlamında irdelenmeye çalışılmıştır. Bu da siyaset felsefesinin toplumsal gerçeklikten uzaklaşarak fenomenal dünyada görünümünü yok etmiştir. Arendt kaybolan bu politik özgürlük kavramının tekrar bir gerçeklik ve görünüm kazanması için insanlık durumu içinde *vita activa* kavramlaştırması bağlamında yurttaşların eylem etkinliğini ön planda tutarak antikitedeki Polis yaşantısı üzerinden iknaya dayanan konuşma üzerinden bunu gerçekleştirmeye çalışmaktadır.¹³⁷

Arendt, geleneksel felsefenin politik özgürlüğe bakışını bir metaforla açıklamak gerekirse geleneksel felsefenin karanlık bir odada siyah bir kediyi aramakla uğraştığını bunun dışında en zor olan yanının ise karanlık bir odada hiç olmayan bir siyah kediyi aramak olarak açıklayabiliriz. Arendt kötülük problemi çerçevesinde ortaya attığı “kötülüğün sıradanlığı” kavramına bu çerçevede yaklaşarak geleneksel felsefenin kötülüğü hep derinlerde aradığını ama aslında

¹³⁵ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 197.

¹³⁶ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 211.

¹³⁷ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 38.

kötülüğün yüzeyde, göz önünde olduğu için derinlerde kötülüğün aranmasının beyhude bir çalışma olduğunu söylemektedir. Arendt “kötülüğün sıradanlığı” kavramını açıklarken yapmış olduğu mantar metaforu bizim bu metaforumuzu desteklemektedir. Çünkü Arendt mantar metaforuyla geleneksel felsefenin kötülük kavramını hep derinlerde aradığını ama aslında kötülüğün yüzeyde olduğunu, mantarla asıl kastedilen konu köklerinin derinlerde olmayacak kadar açığözle görülebilir oluşu ve bu yüzeyde bulunuşun beraberinde getirdiği yayılma ve tahrip gücünde yatmaktadır.¹³⁸ Bu metafor hakkında Arendt *Şiddet Üzerine* adlı çalışmasında “herkesin açıklıkla gördüğü bir şeyi hiç kimse sorgulamaz, incelemesiz.”¹³⁹ diye aktarmaktadır. Şiddet üzerine yapmış olduğu bu yorumlama kendini kötülüğün sıradanlığı kavramı ve Antik Yunan düşüncesinin özgürlük anlayışında da göstermektedir. Kötülüğün sıradanlığı kavramını mantar metaforu ile göz önünde olan ve yüzeye yayılan yıkıcı bir etkiye sahip bir durum olarak açıklar.

Hristiyanlık öncesi düşünce çerçevesinde özgürlük yapabilirimde konumlanmıştır. Özgürlük bilincin veya zihnin dayanağı değil bedeninin nesnel bir durumudur. Bu bağlamda özgürlük kişinin istediği şeyi yapabilmesi yani ne bir efendinin buyrukları ne de fizyolojik ihtiyaçları karşılayacak bir ücret kazanmak için emek harcamayı gerektirecek fiziksel bir zorunluluk ne de hastalık sonucu kişinin uzuvlarını kullanamayacağı bedensel bir kusurun zorlaması altında olmaması anlamına geliyordu. Yunan etimolojisine göre eleutheria (özgürlük) kelimesinin kökü eleutheia hopos ero (istediğin yere gitmek) olarak açıklanmaktadır. Buradaki temel durum bir insanın istediği gibi hareket edebilmesi yani bu kişinin “yapacağım” değil “yapabilirim” demesidir.¹⁴⁰ Bu bağlamda Arendt, yapabilirimin etkinliği olan eylem etkinliği üzerine teorisi inşa eder.

Arendt’in aktarımına göre geleneğe karşı bir başkaldırı olarak felsefe, yirminci yüzyıla denk gelir ama bu başkaldırının aktörleri olan Kierkegaard, Marx,

¹³⁸ R. J. Bernstein, *Radikal Kötülük*, Çev. N. Erdoğan, F. Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010, s. 27.

¹³⁹ Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 14.

¹⁴⁰ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 264-265.

Kant ve Nietzsche gibi filozofların başarılı olamamasının temel sebebi on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda filizlenen toplumsal kopuş, terör ve ideoloji yoluyla oluşan totaliter rejimlerin tinsel alandaki toplumsal hareketliliğin, siyasi alandaki kitlesel karmaşaların yarattığı kaos ortamıdır.¹⁴¹

Felsefi bir sorun olarak Pavlos'un ortaya attığı ben ile kendi arasındaki diyalogda tecrübe edilen içsel özgürlük siyasi bir problem olarak karşımıza çıkmamaktadır. Kendinden önceki filozoflardan farklı olarak Pavlos özgürlük problemini ben ile kendi arasındaki sert diyalogda arayarak felsefi bağlamda farklı bir özgürlük çeşidi keşfetmiştir.¹⁴² Ama keşfedilen bu özgürlük çeşidi adalet, eşitlik, iktidar ve yöneten ile yönetilen arasındaki kısıtlama haline bir çözüm üretemeyerek asıl politik özgürlük kavramının ayakları havada kalmasına devam etmesi anlamında kişinin kendi ile olan çatışmasını açıklamaktadır. İçsel özgürlük bireyin iç duygu halini ifade ettiği için dış ifadelerden yani fenomenal dünyadan bağımsızdır.¹⁴³ İçsel özgürlük durumu için başka kişilere yani siyasi teşekküle ihtiyaç yoktur. Bu açıdan bakıldığında içsel özgürlük dünyadan yabancılaşma yani kişinin kendini dış dünyadan izole etmesi anlamı taşımaktadır. İçsel özgürlüğün bir diğer problemi ise görünümünün başkaları tarafından fark edilemeyecek kadar bireysel bir problem hali olmasından kaynaklı, Arendt'in siyaset felsefesinde yer edinemeyecek kadar bireyseldir ve toplumsal gerçeklikten uzaktır. Arendt'in politik özgürlük kavramı ise içsel özgürlüğün karşıt durumudur. Yani içsel özgürlükte kişi kendini ne kadar dünyadan soyutlarsa o kadar özgür sayılırken politik özgürlükte ise toplumun içinde siyasi bir aktör olarak aktif katılım kadar özgür sayılmaktadır.

Augustine'den önce Antik Yunan filozofu Epictetus içsel özgürlük bağlamında, hiçbir iktidarın insanın kendi üzerinde gerçekleştirdiği iktidar kadar mutlak olamayacağını keşfetti.¹⁴⁴ Antik Yunan anlayışındaki mülk sahibi yurttaşın kendini zorunluluklardan kurtarması için başkaları üzerinde tahakküm kurması

¹⁴¹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 43.

¹⁴² Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 214.

¹⁴³ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 219-222.

¹⁴⁴ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 201.

üzerine kurulu özgürlük anlayışını değiştirerek kişinin bir evin verdiği güvenden çok daha fazla içsel özgürlüğün kendisine ait olduğunu yani fenomenal dünyanın zararlarından daha korunaklı olduğunu buldu. Arendt içsel özgürlüğü siyaset dışı felsefi bir kavram olarak görmektedir. Arendt politik özgürlük kavramıyla kişinin kendisiyle olan etkileşimi değil başkalarıyla olan etkileşimi sayesinde özgürlüğün ne olup olmadığını öğrenebileceğimize değinir. Bu bağlamda Arendt şöyle der: *“Düşüncenin bir sıfatı ya da istemin bir niteliği haline gelmeden önce özgürlük, özgür insanın hareketini, evden uzaklaşmasını, dünyaya girmesini ve sözle, edimle başka insanlarla bir araya gelmesini mümkün kılan bir statü ya da durum biçiminde anlaşılmaktaydı.”*¹⁴⁵

Beşeri alandan yoksun olan içsel özgürlük apolitik bir özellik taşır. Arendt bu apolitik durumu daha öncesinde gerçekte özgürlüğü yaşamayan birinin yaşayamayacağı bir durum olarak görmektedir. İçsel özgürlükten önce gerçek anlamda insanlar arasında bir gerçekliğe ve bir görüngüye sahip bir özgürlük deneyimi yaşanmadan asla içsel bir özgürlük deneyimlemesi gerçekleşemez. Bu açıdan bakıldığında insanın toplumsallaşma zorunluluğu gereği insanın siyasal teşekküller kurması ve bu siyasi teşekküller içinde kendine yer edinemeyen insanların deneyimlediği içsel özgürlük, dünyevi deneyimlerin, kişisel deneyimlere dönüşmesidir. Bu bağlamda insan beşeri maslahattan koparak kendi içine kapanan bir yabancılaşma olgusu içine girer. İnsanlardan uzaklaşarak kendi kabuğuna çekilme olarak açıklanabilecek olan içsel özgürlük gerçeklik ve görünebilen özgürlüğü reddetmektir. Bu içe kapanış gönül ya da akıl etkinliği olarak algılanmamalıdır. Bu iç alan dünyada kendine ait bir yeri olmadığına inanan kişiler tarafından keşfedilmiştir.¹⁴⁶

Siyaset teorisi tarihinde büyük yer tutan özgürlük kavramı, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl filozoflarının özgürlüğü, güvenliğe bağlamaları kişinin kendi güvenliği için toplumsallaşması gerektiği bu toplumsallaşmayla beraber toplumun

¹⁴⁵ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 201.

¹⁴⁶ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 199.

kabul edeceği toplumsal bir sözleşmeyle siyasi bir teşekkülün kurulması gerektiği düşüncesi hâkimdir. Kurulan bu siyasi teşekkül, kendine bağlı olan herkes için geçerli olması ve kişilerin can ve mal güvenliğini sağlaması olarak anlaşılabilir bir mekanizma içinde açıklanır. On dokuzuncu ve yirminci yüzyıl filozofları bile politik özgürlüğü güvenlik ile bir tutabilmiştir. Burada bahsettiğimiz güvenlik bireyin güvenliğinin sağlanması değil toplumun yaşam sürecinin sakin ve rahat gelişmesine imkân tanıyan güvenlidir.¹⁴⁷

Liberal bakış açısı bağlamında siyaset ile özgürlüğün çakışması anlamında siyaset azaldıkça özgürlük artar anlayışı yirminci ve yirmi birinci yüzyıllardaki olaylar göz önüne alındığında bir gerçeklik payına sahiptir. Arendt'in çıkış noktası bu liberal amentünün gerçekliği değil özgürlüğün tüm liberal anlamda siyaset dışı bir kavram olarak apolitik bir çizgide yani siyaset dışı faaliyetlere -serbest ekonomik teşebbüse ya da öğretime, dini, kültürel ve entelektüel etkinliklere- tanınan bir serbestlik ya da kısıtlanma durumu değil tamamen siyasetin içinde olan politik bir kavram olarak inceler.¹⁴⁸ Bu bağlamda yukarıda yapılan tüm açıklamalar doğrultusunda tüm siyaset teorilerinin özgürlükle ilgilenmesinin temel sebebi siyasi yaşamın varoluş nedeninin özgürlük olmasından kaynaklanmaktadır.¹⁴⁹

Politik özgürlüğü dışlayan geleneksel felsefenin iç alan içinde yaşanan içsel özgürlük durumu dışında Arendt on yedinci ve on sekizinci yüzyıl siyasi düşünürlerinin siyasi özgürlüğü güvenlik konusuna bağlamalarını da eleştirmektedir. Bu konuda Hobbes ya da Spinoza'ya nazaran siyasetin özüne dair çok daha yüksek görüşlere sahip olan Montesquieu'nun bile zaman zaman siyasi özgürlüğü güvenliğe bağladığını söylemektedir.¹⁵⁰

On dokuzuncu ve yirminci yüzyılların gelişen sosyal bilimleri ve siyaset bilimi özgürlük ve siyasetin arasındaki uçurumu daha da aralamıştır. Bu bağlamda modern çağın başlangıcı olan bu yüzyıllarda sosyal bilimler, siyaset bilimi ve felsefe

¹⁴⁷ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 203.

¹⁴⁸ Arendt, *Geçmiş İle Gelecek Arasında*, s. 203.

¹⁴⁹ Arendt, *Geçmiş İle Gelecek Arasında*, s. 211.

¹⁵⁰ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 203.

siyaset ile politik özgürlüğü birbirinden uzaklaştırma gayreti içine girmişçesine insanların neredeyse “siyasetin bittiği yerde özgürlük başlar” anlayışını modern toplumlara dayatmıştır. Bu açıdan bakıldığında modern toplumlarda güvenlik ve bireysel çıkarlar gerekçe gösterilerek yönetim yani toplumların hamisi olan kişiye ya da kişilere verilerek birey merkezli güvenlikten çok toplum merkezli güvenlik anlayışıyla yeni siyasi kuruluşlar kurmuştur. Bu gibi topluluklarda bireysellikten öte iktidarın çıkarı ön plana çıkmaktadır. Bu da toplumsal sözleşme bağlamında oluşturulan siyasi teşekküllerin yönetim biçimlerine en uygun sistem olan demokraside bile çoğunluğun iktidarı (otoritesi) problemini oluşturmaktadır.¹⁵¹

Yukarıdaki açıklamalar doğrultusunda geleneksel felsefe özgürlük kavramını istem, düşünce ve güvenlik bağlamında açıklayarak bu kavramın eylemsellik boyutu üzerinde durmamıştır. Bunun yanında özgürlüğü beşeri alandan çıkararak eylemin başkalarıyla etkileşim sonucunda zararlı bir durum içerebileceği görüşü hâkimdir. Bu hâkimiyet beraberinde iç alana kapanan içsel özgürlüğün zararsız boyutunu eylemsel etkileşim sonucunda oluşabilecek zararlara tercih edilerek eylem etkinliğinin kısıtlanmasına sebebiyet vermektedir. Arendt’in John Stuart Mill’den yaptığı aktarımla “*kimse eylemlerin de görüşler kadar özgür bırakılmaları gerektiğini iddia etmemektedir.*”¹⁵² sözü bunun açık bir şekilde ifade etmektedir. Bu görüş bağlamında modern toplumlar siyasi açıdan politik özgürlüğü dışlamıştır. Liberal siyasetin değişmez sloganı olan “Siyasetin bittiği yerde özgürlük başlar.”¹⁵³ anlayışı bunun en açık göstergesidir. Liberalizm, toplumu ve bireyi daha çok yaşamın devamı ve çıkarların korunması olarak gördüğü için günümüz modern dünyası antikitenin “özgürleşmek için zorunluluklardan kurtulmak gerekir.” anlayışının tam aksine daha çok zorunluluk ve daha çok bağımlılık anlayışı hâkimdir. Bu açıdan bakıldığında modern toplumun insanları yaşamsal tüketimin zorunluluğunun hükmü altına girmiştir. Liberal siyasi ekonomik görüşler ışığında ilerleyen modern toplum devasa bir haneye dönüşerek özel alanın kamusal alanı

¹⁵¹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 203-204.

¹⁵² Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 210.

¹⁵³ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 203.

yutmasına sebep olmaktadır.¹⁵⁴ Siyaset ve özgürlüğün modern toplumlarda bu derece bir birinden kopması geçmişin gelecek ile olan bağlantısı bakımından geleneksel felsefenin ve siyaset biliminin özgürlüğü ve eylemi siyasetin dışına itmesine bağlayabiliriz. Arendt bu konuda şöyle der: “*Siyaset ve özgürlük modern toplumlarda bir tür karşıtlık içindedir. Bunun temel sebebi de geleneksel felsefenin bakışıyla özgürlüğü bireyin kendini dünyanın dışına koymasını mümkün kılan ve bununla beraber Hristiyan ve modern toplumun “özgür istem” görüşlerinin apolitik bir çizgide olmasından kaynaklanmaktadır.*”¹⁵⁵

Antikite özgürlüğü siyasi bir kavram olarak gördüğü için felsefi bir kavram olarak üzerinde durmamaktadır. Özgürlüğün felsefi idea olarak felsefe sahasına girmesi ise antikitenin siyaset teorileri üzerine inşa edilmiştir. Yukarıda da değindiğimiz gibi siyaset teorilerinden bahsedip de özgürlükten bahsetmemek imkansız gibi bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında Yunanlıların anladığı anlamda özgürlük, ancak Polis yaşamı yani kamusal alan içinde açıklanabilecek bir durumdur.

Antikitenin felsefe dışı bıraktığı özgürlüğü, ilk Hristiyanlar özellikle Pavlos, siyasi yaşamla hiçbir alakası bulunmayan tamamen felsefi bir özgürlük keşfetmiştir. Pavlos özgürlüğü siyaset dışı olarak felsefi bir temellendirmeye felsefe sahasına sokmuştur. Antikitenin apolitik özgürlük kavramı yanında Pavlos’un felsefi özgürlük kavramı da insanlardan uzak bir özgürlük çizgisi çizmektedir. Pavlos, ben ile kendi arasında geçen etkileşimde yani ben ile kendi arasındaki bir çatışma hali olarak özgürlüğü incelemiştir. Ben ile kendi arasındaki bu keskin diyalog ile birlikte özgürlük felsefi bir problem olarak felsefeye girdi. Ben ile kendi arasındaki istem problemine bağlı olarak özgür istem ile özgürlük eş anlamlı kavramlar oldular. Bu açıdan bakıldığında antikitenin apolitik özgürlük kavramı ile Hristiyan dünyasının ilk Hristiyanları tarafından oluşturulan özgürlük hala bir tür yalnızlık hali olarak

¹⁵⁴ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 211.

¹⁵⁵ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 212.

görülmektedir.¹⁵⁶ Özgürlük ideası insanın başkalarıyla olan etkileşimi sonucu değil de istem de aranmaya başlanınca filozofların dikkatini felsefi olarak çekmiştir. Özgürlük Filozofların dikkatini felsefi olarak çektiği zamandan bu yana beraberinde özgürlüğü özgür istem ile eşanlamlı hale getirmiştir. Özgürlük problemi, ortaçağa hükmetmiş skolastik düşüncenin ve öte yandan da bundan öncesine yani siyaset karşıtı bir felsefi geleneğin çizmiş olduğu sınırlar ve siyaset bağlamında açıklanan bir durumdur. Bu durum bizim istem ya da ben ile kendi arasındaki diyalog dışında özgürlüğü eylem etkinliği kapsamında anlamamızı ve açıklamamızı zorlaştırmaktadır.¹⁵⁷

Sonuç olarak özgürlük sadece içsel bağlamda istemde incelenecek kadar bireysel bir yapıya sahip olmayacak kadar politik bir kavramdır. Özgürlüğün toplumdan soyutlanma durumu olarak karşımıza çıkması ise insanın ve siyasetin doğasına aykırı bir görüntü oluşturmaktadır. İnsanın toplumsal bir varlık olması ve özgürlüğün sadece birey bağlamında incelenmesi özgürlüğün yapısı gereği ben dışındaki diğerlerine ihtiyaç duyması onu bireysellikten ziyade çoğulluğun kavramı yapmaktadır. Özgürlüğün sadece güvenlik bağlamında incelenmesi de istem boyutunda incelenmesinden farksızdır. Özgürlüğe toplumsal güvenlik bağlamında yaklaşılması aynen istemde olduğu gibi özgürlüğü politikleştirmemektedir. Bu bakış açıları Arendt tarafından eleştirilerek özgürlüğün politik bir değer kazanması ve insanların ikinci dünya savaşında yaşadığı durumu daha elle tutulur bir yapı içinde incelenerek özgürlüğün görülebilen duyulabilen dahası bir sınır çizilebilen bir yapıda incelenmesi amaçlanmıştır. Arendt'in özgürlüğe çoğulluk, eylem ve konuşma üzerinden politik bir görüntü kazandırması geleneksel olarak siyaset ve insan doğasının bir parçası olan toplumsallaşmanın dışında aranan özgürlüğe politik bir değer kazandırmıştır. Özgürlük bu bağlamda özgürlük sadece felsefi olarak incelenecek bir kavram değildir. Siyasetle özdeş sayılabilecek bir yapıya sahip olması ona politik bir değer kazandırır.

¹⁵⁶ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 213-214.

¹⁵⁷ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 223.

3.2. Politik Özgürlük

Arendt kendi felsefi görüşünü hayatın praxis yani uygulama alanında inşa etmiştir. Felsefeye ilk başladığında varlık felsefesi üzerine çalışırken ikinci dünya savaşı süreci onu soyut fikirlere somut fikirlere yönlendirmiştir. Bu bağlamda kendi felsefi görüşünü yaşadığı günün koşulları içinde kendi hayat tecrübesi üzerinde daha görülebilen daha duyula bilen bir perspektif çizmeye çalışmıştır.

Arendt'in Marx'tan yaptığı yorumlamayla, değiştirmekten önce yorumlamak gerekir, yapılan yorumlamalardan sonra değişim devinimi başlar, açıklaması teoriden pratiğe geçişin vurgulanmasıdır.¹⁵⁸ Marx, geleneksel felsefenin yapmış olduğu yorumlamalar sonucunda değişimin başlaması gerektiği yani artık teorinin pratiğe dökülmesi gerektiği kanaatindedir.¹⁵⁹ Bu açıdan bakıldığında Arendtçi felsefe daha çok eylemsel bir kavramsal çerçeve ve yorumlama içermektedir.

Arendt kendi felsefi yorumlamasını daha çok elle tutulur, gözle görülür yorumlamalar üzerinden gerçekleştirir. Geleneksel felsefe, kavramlar üzerinden siyaset felsefesini derinlemesine incelerken Arendt ise daha gözle görülen hayatın gerçeklerini içinde barındıran pratiğe dayalı bir kavramsal çerçeve ortaya koymaktadır.¹⁶⁰ Bu kavramsal çerçeve yani düşünce ve pratik bağlamında politik özgürlük kavramı, geleneksel felsefenin düşünce merkezli idealar dünyasında siyasi kavramların incelenmesinin beşeri maslahattan uzak olduğu yani ayakları havada kalan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Arendt kendi politik özgürlük kavramını geleneksel felsefenin aksine derinlerde aranan bir kavram olarak ya da havada kalan, bir dayanağı olmayan sadece düşünce merkezli olan düşünce özgürlüğü bağlamında incelemeyerek daha somut bir politik özgürlük

¹⁵⁸ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 46-47.

¹⁵⁹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 39.

¹⁶⁰ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 196.

kavramsallaştırması oluşturmuştur. Bu kavramsallaştırmasını da *vita activa* bağlamında *eylem* etkinliği üzerinden konuşmayla somutlaştırmaktadır.¹⁶¹

Toplumun yeni tanıştığı faşizm eksenli totaliter rejimler siyaset bilimi ve siyaset felsefesi açısından geleneksel yapıdan kopuş olarak ortaya çıkarak toplum ile totaliter rejimlerin bu yeni tanışması kitle toplumu tarafından ileri düzeyde bir benimsenmeye sebebiyet vererek hamaset eksenli siyasi oluşumların yeni siyaset mekanizması haline geldi. Tabii totaliter rejimleri benimseyen toplumlar bu benimseyişin acı sancılarını kötülüğün sıradanlaşmasına sebebiyet verecek ölçüde ileri bir düzeye ulaşmasıyla beraber ileriki zamanlarda bunun acı sonuçlarıyla karşılaşacaktır. Arendtçi felsefenin çıkış noktası da işte tam da toplumsal olarak benimsenen ve kötülüğün sıradanlaşmasına sebebiyet veren neredeyse insanların hiçbir suçu olmamasına rağmen insan olmaları ya da nefes alan canlılar olarak, totaliter rejimlerin ötekileştirdiği tüm kimliklerin yok oluşunu toplumun nasıl kabul ettiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu doğrultuda siyaset felsefesinin aktörleri olan yöneten ile yönetilen, ben ve öteki, iktidar ve diğerleri gibi öznelerin özgürlüğü nasıl ve ne derece yaşadığı önem taşıyan bir noktadır.

Tarihte özgürlük felsefi bir mesele olarak değil, günlük yaşamın bir parçası olarak siyasette her zaman yer almıştır. Günümüz modern toplumunda bile özgürlükten bahsedildiğinde akla ilk gelen şey siyaset soruları olmaktadır. Bunun temel sebebi ise özgürlüğün var olduğunu varsaymadan eylem ve siyasetten bahsedilemeyeceği gerçeğidir. Bundan dolaydır ki siyaset teorilerinin (totalitarizm ve tiranlıkta bile) tamamı özgürlüğü siyaset içinde varlığı doğal olarak kabul edilen bir kavram olarak karşımıza çıkarır. Bu açıdan bakıldığında siyasi meselelerin çözümü özgürlüğün olmasına ya da varsayılmasına bağlıdır.¹⁶² Siyasi yaşamda özgürlük; adalet, iktidar ya da eşitliğin görüngüsü değil tamamen siyasetin varoluş

¹⁶¹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s.38-39; Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 262-263.

¹⁶² Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 197.

nedenidir.¹⁶³ Bu bağlamda Arendt özgürlüğün siyaseti var eden kavram olduğunu ve deney alanının eylem olduğunu bize aktarmaktadır.¹⁶⁴

Vita activa etkinlikleri insani etkinlikler olarak emek, iş ve eylem etkinliklerinden oluştuğunu önceki bölümlerde belirtmiştik. Bu etkinlikleri belirli bir hiyerarşi içinde açıklayan Arendt siyaset felsefesinin merkezine *eylem* etkinliğini oturtur. Bunun temel sebebi de *vita activa* etkinlikleri arasında sadece eylem etkinliğinin insanlar arasında gerçekleşen bir etkinlik olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan antikitenin *vita contemplativa*'sının düşünce etkinliğinin karşısına *vita activa*'nın *eylem* etkinliğini çıkarır.

Pratik davranışlarımıza temel teşkil eden özgürlüğü adeta bir hiç haline getiren bilimsel teori değil, bilim öncesi ve felsefi kavrayış öncesi haliyle düşüncenin kendisidir. Çünkü özgür bir fail olduğumuz varsayımıyla yerine getirdiğimiz bir eylem üzerine düşündüğümüzde, sanki bu eylem, iki tür nedenselliğin; bir yandan içsel güdülerden kaynaklanan bir nedenselliğin, öte yandan dış dünyayı yöneten nedensel ilkenin hükmü ve tesiri altına girmektedir.¹⁶⁵ Bu konu hakkında Kant'ın saf akıl ve pratik akıl arasında yaptığı ayrım Arendt'in dikkatini çekmektedir. Arendt bu konuda Kant'ın bu iki yönlü saldırıdan saf teorik akıl ile merkezinde özgür istemin yer aldığı pratik akıl arasında ayrım yaparak özgürlüğü kurtardığı kanaatindedir.¹⁶⁶

Özgürlük siyaset felsefesinin vazgeçilmez kavramıdır. Bu kavram hem siyaset bilminde hem de siyaset felsefesinde bütün teorilerde bir nebze yer edinmiştir. Siyaset felsefesi geleneği özgürlük problemini açıklarken istem ve ben ile kendi arasındaki diyalogu öne çıkarmaktadır. Arendt ise bunu eleştirerek özgürlüğün pratik hayatın bir parçası olarak insanın içinde var olabilecek bir durum olmadığı kanaatindedir. İstem ya da ben ile kendi arasındaki diyalog kişinin

¹⁶³ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 211.

¹⁶⁴ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 199.

¹⁶⁵ Arendt, *Geçmiş İle Gelecek Arasında*, s. 197.

¹⁶⁶ Arendt, *Geçmiş İle Gelecek Arasında*, s. 197.

kendisiyle alakalı ve sınırlı bir durumdur.¹⁶⁷ İnsanın kendi içindeki yalnızlık karanlığına gömülmesi özgürlüğe bir gerçeklik kazandırmamaktadır. Geleneksel felsefe özgürlüğü işte metafizik açıklamalarla beşeri alandan çıkararak iç alana hapsedmiştir. Bu hapsoluş özgürlüğü görüngü ve gerçeklik bakımından yok etmiştir.

Antikitede özgürlük kavramı yeteri kadar irdelenmeyen bir kavramdır. Bunun temel sebebi ise özgürlüğün felsefi bir sorun olamadığı kanaatinin yaygın oluşudur. Arendt bu konuda şöyle der: “Sokrat öncesinden, son antik filozof olan Plotinus’a kadar bütün büyük felsefe tarihinde özgürlük ile ilgilenildiği görülmemiştir. Özgürlük probleminin felsefi geleneğimizde ilk kez ortaya çıkışı – önce Pavlos’un sonrada Augustine’in- yaşadığı din değiştirme tecrübesine dayanır.”¹⁶⁸

Antikitenin özgürlük kavramını yeteri kadar irdelememiş olması o dönemin insanların özgürlüğü bilmediği anlamını taşımamaktadır. Antik insanlar özgürlüğe felsefi bir değer biçmeyerek özgürlüğü kendilerine bir mesele haline getirmemişlerdir. Bu kavram daha çok günlük yaşamın bir gerçeği olarak bilinegelmiştir. Buradan da siyasetin günlük yaşamın bir parçası olduğu anlamı çıkmaktadır.

Siyasetten bahsedip de özgürlükten bahsetmemek günümüzde bile bir eksiklik olarak görülmektedir. Siyasetten bahsedildiği an ardından mutlaka eylem kısıtlılığı ya da eylem yetisinden de bahsedilir. Özgürlükten bahsedilmeden tek bir siyasi ideoloji ya da yaklaşım ele almak mümkün değildir. Ama buna rağmen modern dünya özgürlüğü apolitik bir kavram olarak görerek özgürlüğü istem ya da ben ile kendi arasındaki diyaloga hapsedmiştir. Arendt bu düşüncelere katılmayarak asıl siyasetin varoluş nedenini özgürlük, özgürlüğün deneyim alanını ise eylem olarak görmektedir.¹⁶⁹

¹⁶⁷ Arendt, *Zihnin Yaşamı*, s. 313.

¹⁶⁸ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 198.

¹⁶⁹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 198.

Politik özgürlük kavramını Arendt içsel özgürlüğün tam karşısına oturtmaktadır. Politik özgürlük, insanların dışsal zorlamalardan kaçarak kendi içlerine sığınıp kaçabilecekleri ve kendilerinin özgür hissedebilecekleri iç alanın tam karşıtı olan bir özgürlüktür.¹⁷⁰ İstem ya da ben ile kendi arasındaki diyalog olarak görülen içsel özgürlük başkalarının varlığına ihtiyaç duymaz. Bu açıdan gerçeklik ile içsel özgürlük arasında bir ilişki kurularak Arendt gerçekliği başkasının benim duyumsadığım şeyi duyumsaması olarak görmekte olup sadece benle alakalı olan bir şeyin gerçekliğinin tartışmalı olduğu kanaatindedir. Bu bağlamda içsel özgürlük dış uyarılara ve uyarıcılara kapalı bir özellik taşımaktadır yani dış ifadeden yoksun kalsa bile varlığını sürdürebilir.

Vita activa etkinliklerini emek, iş ve eylem olarak sıralayan ve onları bir hiyerarşik sistem içinde inceleyen Arendt siyasal olanı eylem etkinliğine bağlamaktadır. Ama eylem etkinliğinin yerine getirilmesi için öncelikli olarak kişinin dünyevi kaygılardan arınmasını gerekli görmektedir. Bu dünyevi kaygılar kişinin kendini zorunluluklardan arındırması anlamında kullanılmaktadır. Dünyevi zorunluluklardan kurtulan bireyler özgür olabilir. Bu bağlamda Arendt, Epictetus'un iç alanla ilgili açıklamaları hakkında şöyle der: *“Antik Yunanlılarda insan kendini ancak başkaları üzerinden zorunluluklardan kurtarabilirdi. Dünya üzerinde bir yere bir eve yani kendine ait bir hanesi var ise özgür olabilirdi.”*¹⁷¹

Geleneksel felsefenin özgürlük problemi olarak içsel özgürlük hakkındaki Arendt'in iddiası şöyledir: *“şayet insan ilk önce dünyevi ve elle tutulur bir gerçeklik olarak bir özgürlük durumunu tatmamış olsaydı, içsel özgürlük hakkında da bir şey bilmesi mümkün olmayacaktı.”*¹⁷² Bu bağlamda içsel özgürlüğün beşeriyetten soyutlanma haline Arendt farklı bir pencereden bakarak ancak insanın özgürlüğü tatmasından sonra bir tür içe kapanma halinin oluşabileceği kanaatindedir. İçsel özgürlük bakımından ben'in kendi ile olan diyalogu görünüm ve gerçeklikten yoksundur. Yukarıda da değindiğimiz gibi Arendt için gerçeklik, bir kişinin

¹⁷⁰ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 199.

¹⁷¹ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 201.

¹⁷² Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 201.

duyumsadığı bir şeyin başkaları tarafından duyumsanmasına bağlıdır. Bu gerçeklik algısı bağlamında özgürlük, ben'in kendisiyle olan etkileşiminde değil başkalarıyla olan etkileşimde görünür olur. Başkalarıyla olan etkileşim sayesinde görünür olan özgürlük, Arendt öncesi felsefede içsel özgürlük kavramından önce özellikle antikitede kişinin evden dışarı çıkması, hane dışındaki dünyayla etkileşime geçmesi, başkalarıyla bir araya gelmesi anlamına gelmekteydi. Bu bağlamda öncelikli olarak insanın zorunluluklarından kurtularak özgürleşmesi gerekmektedir. Özgürlüğün bir gerçeklik kazanabilmesi için sadece zorunluluklardan kurtulmak yeterli değildir. Ayrıca gerçekliğimizi teyit edecek başkalarına ve bu gerçekliğin yaşanması gereken bir kamusal alan gerekmektedir. Daha açık ifade edecek olursak özgür insanın gerçeklik kazanabilmesi için konuşma ve hareket etkinliği ile dâhil olabileceği bir siyasi oluşum yani siyasal bir örgütlenme alanı gerekmektedir.¹⁷³

Vita activa siyasi bir anlam taşıırken dünya işlerinin tamamına etkin katılımı ifade eder. Vita contemplativa ise dünya işlerinden uzak bir yaşamı ifade etmektedir. Geleneksel felsefe vita contemplativayı, vita activadan üstün tutarak siyasi yaşamın aktif eylem etkinliğini yok etmiştir.

Arendt'in kuramının temel kavramının politik özgürlük olduğunu belirtmiştik. Özgürlük politikanın varoluş sebebidir. Arendtçi felsefede her kavram gibi özgürlük de görülebilirlik üzerinden açıklanmıştır. Geleneksel felsefenin eylemden çok düşünceyi merkeze alması Arendt tarafından eleştirilmiştir. Geleneksel felsefedeki özgürlük kavramını da eleştirmektedir. Geleneksel felsefedeki özgürlük kavramı, irade özgürlüğü manasında içsel bir özgürlük içermektedir. Bu bakış açısını eleştirerek özgürlüğü, kamusal alanı oluşturan güç olarak görmekte ve özgürlüğün görünür kılınmasını sağlayanın da eylem olduğunu açıklamaktadır. Düşünce alanında özgürlükten bahsedilmeyeceğini savunan Arendt'e göre düşünce alanı kalbe aittir. "*...bildiğimiz kadarıyla insan kalbi son derece karanlık bir yerdir ve bu karanlıkta olup bitenleri kanıtlanabilir olgular*

¹⁷³ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 201-202.

saymak pek mümkün değildir. Kanıtlanabilir bir olgu olarak özgürlük, siyasetle çakışır ve aynı konunun iki yüzü gibi birbirleriyle ilişkilidirler.”¹⁷⁴

Arendt geleneksel felsefenin içsel özgürlük anlayışının görünür olamaması ve sadece kendimizle olan etkileşimimiz olarak ifade eder. Ama Arendt kamusal alanda özgürlüğü kendimizle etkileşim içinde değil başkalarıyla etkileşimimiz sırasında özgürlüğün görünür olduğunu söylemektedir.

Arendt’e göre özgürlük kendini özel alandan ayrılmış kamusal alan içinde gerçekleşen, düşünsel bir etkinlik olarak değerlendirmez. Arendt özgürlüğü bir görüngü olarak kabul etmektedir. Bundan dolayı metafizik ve felsefi açıdan ben ile kendi arasında olan diyalogdan öte bir kavramsallaştırma içinde bulunur. Ona göre özgürlük görünür olduğu müddetçe gerçektir. Özgürlük bu görünürlüğü kamusal alanda gerçekleştirebilir. Politik bir alan olan kamusal alan, insani ilişkilerin kendini gösterdiği özgürlük alanıdır. Bu politik alanın varoluş nedeni ise özgürlüktür. Yani politikanın varoluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğü görünür kılan etkinlik ise eylemdir. Bundan dolayı eylem ve politika özgürlüğün varlığına muhtaçtır.

İçsel özgürlüğü reddetmeyen Arendt, kamusal alan içindeki politik özgürlüğü içsel özgürlüğe karşıt bir anlamda kullanır. İçsel özgürlük, dış zorlamalardan kaçıp kişinin kendine sığındığı, kendi içinde oluşturduğu düşünsel etkinliktir. Dıştan gelebilecek tüm etkilere kapalı izole edilmiş benlik duygusunun kendilik algısıyla konuştuğu, düşündüğü varoluşsal bir içe kapanma etkinliğidir. İnsanın inzivaya çekilme halidir, içsel özgürlük. Bu açıklamalar çerçevesinde özgürlük kavramı politikadan uzaklaşmış bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

Politik özgürlüğün yok oluşu ve içsel özgürlüğün yükselişi modern toplumlarda özgürlüğün siyasi alandan yani insani ilişkilerden, toplumsallıktan ayrışmasına sebep olmuştur. Bu bağlamda içsel özgürlüğü istem çerçevesinde incelemek Arendt’e göre özgürlüğü yok etmek demektir.

Arendt’e göre özgürlük tüm toplumlar için geçerli bir kavram değildir. Yani daha açık bir şekilde ifade edecek olursak özgürlük, insani etkileşimle

¹⁷⁴ Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, s. 202.

gerçekleşebilecek ve toplumsallaşan her yerde kendini göstermez. Siyasi bir oluşum kuramamış topluluklar özgürlükten yoksundur. Buna bağlı olarak kabile toplumları ve özel alan içindeki etkileşim de özgürlükten yoksundur. Bu topluluklarda toplumsallaşmanın sebebi özgürlükle gelen politik bir yaşam değil biyolojik yaşamın zorunlulukları ile şekillenen kaygı ve korkudur. Bu topluluklar dışında totaliter rejimlerde aynı özelliği taşımaktadır. Çünkü totaliter rejimler toplumsal olarak politik varlığı oluşturan kamusal alandan yoksundur. Bu despotik rejimler bireylerin kamusal alanlarını yok ederek hanenin dar alanı içine hapseder. Pratikte Polis yaşamı içinde kendini görünür kılan özgürlük, bu tecrübeye rağmen filozoflar tarafından bireyselliğe yani içsel özgürlüğün dar alanına hapsedilmiştir. Antikitedeki Polis yaşantısında özgürlük siyasetle güçlü bir bağ kurarken filozofların düşünce merkezli bakış açıları bu bağı inceltmekte hatta koparmaktadır. Filozoflar özgürlüğü başkalarıyla birlikteyken değil de; istemde, benin kendi ile girdiği etkileşimde yaşanan bir etkileşim olarak görmektedir. Geleneksel felsefe gibi ortaçağa hükmetmiş Hıristiyanlık dini de aynı yanlıgı içindedir. Hıristiyanlıkta da özgürlük siyasetle bağdaşmayan bir profil çizmektedir. Hıristiyanlık dini bireyin manevi kurtuluşunu vaat etmesinden kaynaklı olarak özgürlüğü siyaset alanı içinde görmemektedir. Bu bağlamda tüm ortaçağ boyunca Hıristiyanlığın etkisiyle bireyler siyasetten uzak durmuşlardır.

Sonuç olarak bu açıklamalar doğrultusunda modern insan için özgürlüğün siyaset ile bağlarının koptuğu açıktır. Bu kopuş özgürlüğün insanın iç dünyasına kapanmasına sebep olmuştur. Bu kapanış da özgürlüğün içsel bir deneyim halini almaktadır. Bu bağlamda özgürlük modern dünyada yurttaşın başkalarıyla deneyimlediği bir etkinlikten çıkararak, kişinin kendi ile etkileşimi içinde deneyimlenen bir olgu halini almıştır. Özgürlüğün iradeye ve isteme ilişkin bir içsel deneyim haline dönüşmesi, egemen olmakla bir tutulması onu bireyselleştirmiştir. Bu bireyselleşmede özgürlüğe politik bir değer katmaz. Arendt tarafında eleştirilen bu durum farklı bir perspektiften bakılarak çoğulluk, eylem, kamusal alan ve konuşma kavramlarıyla özgürlüğe politik bir görüngü ve sınır çizmektedir. Düşünce bağlamında özgürlük kısıtlanamayacak kadar bireyseldir. Yani dış müdahalelere

kapalıdır. Ama eylem bağlamında özgürlüğe bakıldığında ise tamamen dış müdahalelere açık bir konumdadır. Bu açıdan toplum içinde kişinin özgürlüğünün sınırı ne kadar eyleyip ne kadar konuşabildiği ile değerlendirilebilir. Bu açıdan Arendt'in özgürlük kavramı hem gerçeklik hem de sınır boyutunda ayakları yere basan durum olarak karşımıza çıkmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada Arendt'in siyaset felsefesinin temel kavramlarını açıklamaya çalıştık. Bu kavramlar ve açıklamalardan anlaşılacağı üzere Arendt siyaset felsefesinin temelini özgürlük kavramı üzerine kurgulamıştır. Vita activa etkinliklerinin hiyerarşik sıralanmasının ve eylemin iş ve emeğe göre üstün tutulmasının temel sebebi eylem etkinliğinin insan ve özgürlükle olan bağlantısından kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde çoğulluk ve konuşma etkinlikleri de aynı durumla yani insan ve özgürlükle olan bağlantıları bağlamında önem taşıyan etkinliklerdir. Bunun yanında özgürlüğün yaşam alanı olarak kamusal alan ve özgürlükten bahsedilemeyecek alan olan özel alan da yine aynı bakış açısıyla ele alınmaktadır. Tabii Arendt yaşadığı dönemin siyasal oluşumu olan totalitarizmi de aynı bağlamda açıklamıştır.

Arendt özgürlüğü eylem bağlamında değerlendirerek eylem etkinliğinin doğumluluk yani yeni bir şeye başlayabilme gücüne muktedir olmasından kaynaklı eylemi politik bir olgu olarak açıklamaktadır. Eylem etkinliğinin diğer etkinliklere yani iş ve emek etkinliklerine göre insanlar arasında geçen bir etkinlik olması, kişinin tek başına yapamayacağı bir durum olması bakımından önemlidir. Emek ve iş etkinlikleri başka kişilerin varlığına ihtiyaç duymaz. Eylem etkinliği ise başka kişilerin varlığına ihtiyaç duyar ve kendi gerçekliğini başka kişiler üzerinden oluşturur.

Eylem, başka kişilere bağlı olmasının yanında aynı zamanda bir alana da ihtiyaç duyar. Arendtçi felsefede bu alan kamusal alandır. Kamusal alan kişilerin gerçeklik ve görünümelerini sağladığı kişiler tarafından oluşturulan siyasi müşterek dünyadır. Bu bağlamda özgürlük ve siyaset birbirine sıkı sıkıya bağlanmıştır.

Özgürlük insanı insan yapan en önemli değerlerden biridir. İnsanın özüne dair bir kavram olarak özgürlük, çok farklı şekillerde düşünülebilmektedir. Özgürlük kişinin kendisine karşı özgürlüğü, kişinin topluma karşı özgürlüğü, toplumun topluma karşı özgürlüğü ve toplumun kişiye karşı özgürlüğü olarak düşünüldüğünde özgürlüğün insanlar âlemiyle alakalı bir durum olarak düşünülmesi

gerektiği açıktır. Bu bağlamda doğa durumunda da sorulması gereken “insan nedir?” sorusu yerine “insan kimdir?” sorusunun kişinin insanlar arasındaki yerini özgürlük ve değerler anlamında belirlediği için daha uygun bir sorgulama olacağı açıktır. Çünkü “insan nedir?” sorusu daha çok insanın fenomenal dünyadaki yerini belirlemeye yönelik iken “insan kimdir?” daha doğrusu “kimsin?” sorusu kişinin insanlık durumu içindeki yerini belirler. Bu bağlamda özgürlük insanın neliğinden çok kimliğine yönelik bir durumdur. Sen kimsin? sorusuna konuşma ile verilen cevap kişinin diğer insanlarla olan benzerliği ve farklılığını ortaya çıkarır. İnsanın neliği sorunu ise insanın diğer nesnelere farkını orta çıkarmaya yönelik bir sorgulamadır. Arendt bu bağlamda *İnsanlık Durumu* kitabını kişinin kimliğini yani insanlar arasındaki yerini belirlemeye yönelik olarak politik bir çizgi çerçevesinde açıklar.

Tefekkürün geçmişi en az batı felsefesinin kendisi kadar eskidir. Batı felsefe tarihi ve eski yunan düşünürleri tarafından kabul görülen genel anlayış, düşünme etkinliğinin zihnin gözünün açılması olarak açıklanmış olmasıdır. Bu Platon’da kendimizle gerçekleştirdiğimiz sessiz diyalog olarak karşımıza çıkar. Aristoteles’in nous’u bile hakikati görmemizi ve temaşa etmemizi sağlayan bir araçtan ibarettir. Yani düşünmenin nihai hedefi tefekkürdür ve tefekkür bir eylem değil dinginliktir, huzura ermektir. Hıristiyan geleneğine bakıldığında felsefeyi teolojinin hizmetçisi haline getirilerek düşünmeyi meditasyona dönüştürüp, bu dönüşüm yoluyla tefekkürde kişiler kendilerini sezgi yoluyla kendilerini zorlamayı bırakarak sezgisel, geçici bir kutlu ruh halinde bulurlar. Bu bağlamda geleneksel felsefenin özgürlüğü düşünce yani tefekkür boyutunda incelemesi özgürlüğü siyasi olanın dışında arama durumu olarak karşımıza çıkar. Ama Arendtçi felsefenin temelinde özgürlüğün tamamen siyasal bir durum olarak görüldüğü açıktır. Bu açıdan geleneksel felsefe ile Arendt’in felsefi düşüncesi çelişmektedir. Bu çelişkinin temelinde ise her iki düşüncenin gerçeklik algısı yatmaktadır. Geleneksel felsefenin aksine Arendt gerçekliği benin dışındakilerle olan etkileşimde arayarak gerçekliği toplumsallık yani çoğulluk üzerinden açıklamaktadır. Arendt gerçekliği temaşada yani görüngüde

aramanın dışında kendi felsefi kavramlarının gerçekliklerini de aynı durum üzerinden açıklamıştır.

Özgürlük kişinin kimliğinin ortaya çıkmasında büyük önem taşıyan bir değerdir. Arendtçi felsefede bu değer konuşma üzerinden açıklanır. Çünkü daha öncesinde de değindiğimiz gibi sadece eylem üzerinden kişi kendi gerçekliğini sağlayamaz. Kişinin kendi gerçekliğini sağlayabilmesi birçok etkene bağlıdır. Arendt'in siyaset felsefesi bu etkenleri eylem, konuşma, çoğulluk, kamusal alan ve bunların gerçekliğini duyumsayacak başka kişiler olarak sıralar.

İnsanın neliği sorununa Arendt, insanın eyleyen ve konuşan siyasal bir varlık olarak açıklık getirir. Daha açık ifade edecek olursak insanı diğer varlıklardan ayıran özelliğinin insanın toplumsallaşmasıyla beraber oluşturduğu siyasi alanda konuşması ve eylemesi olarak açıklanabilecek bir özelliğe sahip olmasıdır. Bu bağlamda Arendt insan olmanın koşulunu kamusal alan içinde çoğulluğun sağlanması ve bu çoğulluk içinde insanların konuşmayla kendi kimliklerini ortaya koyabilmesine bağlamaktadır. Antik Yunan Polis yaşantısını örnek gösteren Arendtçi siyaset felsefesi bu siyasi oluşum içinde ne yöneten ne de yönetilen kimliğinin olmamasına dikkat çekmektedir. Lider ya da reis kavramının yani yöneten kavramının olduğu alanı özel alan olarak belirten Arendt, bu alan içinde hane reisinin despotik bir idareci kimliği olduğuna bunun yanında kamusal alan içinde ise kendi eşitleri arasında bu vasfını yitirdiğini söylemektedir. Kamusal alanda yitirilen bu vasıf, oluşturulan müşterek siyasal yapı içerisinde kişilerin eylemleriyle diğer kişilerden farklılığını ortaya koyduğu ve konuşmayla kimliğini görünür kıldığı bir gerçeklik kazanır. Bu da onu eşitleri arasında özgür kılar. Bu bağlamda eşitlik Arendtçi felsefede önem taşımaktadır. Çünkü özgür bir ortamın oluşabilmesi o ortamda bulunan kişiler arasında eşitliğin olmasına bağlıdır. Aksi durumda ise özgürlükten bahsedilemeyecektir.

Arendt, eşitlerin konuşma üzerinden iknaya dayanan müşterek dünyalarının totaliter rejimlerde totaliter tahakküm ile yok olduğu kanaatindedir. Kamusal alanın çoğulluğuna karşı totaliter tahakkümde teklik öne çıkar. Bu teklik eşitliği, özgürlüğü, adaleti ve çoğulluğu yok ederek iknaya dayalı çok sesli siyasal yapıyı tek

sese indirgeyerek iktidarın yerini şiddet araçlarının almasına sebep olmaktadır. İkinci Dünya Savaşının totaliter tahakkümüne tanıklık eden Arendt, bu siyasal yapının kitle insanları üzerinden şiddet araçlarını kullanarak insanların nasıl insanlıktan çıkarıldıklarını, insanların en doğal hakkı olan yaşam hakkının ellerinden alındığını, insanların kimliksiz ve hiçleşme politikasını görerek siyaset felsefesini bu hiçleştirme politikasının karşısına oturtmaya çalışmıştır. Bu bağlamda Arendt toplama kamplarının oluşturduğu korku imparatorluğunun kamplarda insanların adeta doğasının değiştirilerek kimliksiz, içi boş hayvandan bile daha alt seviyede konumlanabilecek insanların özgürlüklerinin ellerinden alınışına ve bu kamplara bireysel, toplumsal ya da devlet mekanizmaları olarak karşı çıkışın olmayışını yani kamusal alanın yok olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. İkinci Dünya Savaşı sürecinde yurttaşların haklarını koruması gereken devlet mekanizmasının yurttaşlarını ötekileştirerek kimliksiz bir hale getirmesini apolitik bir çizgide şiddet araçlarının sonuna kadar kullanıldığı ve insanların hiçbir sebep yokken sadece insan olmalarından kaynaklı tek kişinin verdiği talimatla kitle toplumunun yaptığı kıyım Arendt'in çıkış noktası olmuştur. Bu bağlamda devlet mekanizması içinde kamusal alan, kişi hak ve hürriyetlerinin korunmasının teminatıdır. Aksi durum ise despotik, korku ve şiddet dolu bir yaşamdır. Çünkü kişiler en basit şekilde konuşma ile fikirlerini söyleyemeyecek bir duruma girdiklerinde artık bu kişilerin özgürlüğü tartışma konusu olur. Kişiler kendi iradeleri çerçevesinde rahatlıkla konuşabildikleri sürece özgürdürler. Çünkü sadece düşünce üzerinden bir özgürlükten bahsedildiği takdirde dışarıdan kişinin düşüncelerine müdahale çok zor olarak görülmekle birlikte kişinin düşüncelerini açıklayabileceği bir gerçeklik kazandırabileceği edim olan konuşmaya muhtaçtır. Ancak bu şekilde düşünceler gerçeklik kazanabilir. Yani kısacası konuşma düşüncelerin gerçekliğini sağlayan etkinliktir. Bunun bir sonraki aşaması ise eylemdir. Yani kişinin düşüncelerini konuşması başkalarına aktarması ve bu düşünceleri başkalarıyla tartıştıktan sonra pratik hayata geçirmesi önemlidir. Bu bağlamda kişilerin oluşturduğu siyasi teşekküllerde bu durumu koruma üzerine kurulu siyasi mekanizmalardır. Bu siyasi mekanizmalar çokluğu ve konuşmayı koruduğu müddetçe amacına hizmet etmektedir. Bu bağlamda devlet yani

çoğulluğun kurduğu siyasi oluşum meşruiyetini bu ortamı koruduğu müddetçe sağlar. Aksi durumda ise devlet meşruiyetini yitirir.

Devletler bu açıklamalar doğrultusunda İkinci Dünya Savaşı sürecindeki gibi kişi hak ve hürriyetlerini yok eden değil koruyan ve geliştiren bir mekanizma olması gerekir. Özgürlükleri önemseyen, hukukun, kamu kurum ve kuruluşlarının özgürlükleri yani kişi hak ve hürriyetlerini koruma merkezli bir siyasi anlayışa sahip olması önem taşımaktadır. Bunun yanında çoğulluğun ve oluşturulan müşterek dünyanın korunması sağlanarak kişilerin özgür eylem ve konuşma etkinliklerini gerçekleştirebileceği bir siyasi mekanizma olarak kişi hak ve hürriyetlerinin korunduğu bir yapı oluşturulup bireysel, toplumsal ve toplumlar arası özgürlüklerin korunması için kamusal alan önem taşımaktadır.

Bu açıklamalar doğrultusunda Arendt, siyaset ile özgürlüğü bir tutarak politik özgürlük kavramını farklı kavramlar üzerinden açıklayarak politik özgürlüğün gerçekliği ve sınırları konusunda bize fikir vermektedir. Gerçeklik, daha öncesinde de değindiğimiz gibi Arendt için önem taşıyan bir durumdur. Arendt gerçekliği, bizim gördüğümüz duyumsadığımız şeyin başkası tarafından da görülmesi ve duyumsanması olarak açıklamaktadır. Bu bağlamda özgürlük kavramına geleneksel felsefenin istem, güvenlik ve ben ile kendi arasındaki diyalogda aranmasını gerçeklik bağlamında eksik görerek, özgürlüğün başkaları tarafından görülmesi ve duyumsanması üzerine politik özgürlüğü açıklar.

Arendt özgürlüğün gerçeklik kazanabilmesi için politik bir alan ve bu alan içinde başka kişilerin olması gerektiği üzerinde durarak kişinin kendi kimliğini ifade edebileceği ve başkaları tarafından da duyumsanacak olan eylem ve konuşma etkinlikleriyle özgürlüğün gerçeklik kazanabileceği kanaatindedir. Kamusal alan içinde insanlar kendi eşitleriyle etkileşime geçerek özel alanda mahremiyet içinde geçen apolitik yaşamlarından sıyrılarak bireysel-toplumsal değerlerini oluşturacak ve gerçeklik kazandıracak politik kimliğine kavuşur. Kendi gerçekliğini kamusal alan içinde başkaları üzerinden gerçekleştiren birey eylem ve konuşmayla politik bir varoluş kazanır. Bu şekilde siyaset ve kamusal alan ile özdeşleşen özgürlük gerçeklik kazanmış olur.

Politik özgürlüğün bir diğer sorunu ise özgürlüğün nerede başlayıp nerede bittiği sorunudur. Bu konu hakkında Arendt'in kamusal alan ile özel alan arasında yapmış olduğu ayrım önem kazanmaktadır. Özel alan özgürlüğün olmadığı bağımlılığın ve mahremiyetin alanıken; kamusal alan ise özgürlüğün ve aleniyetin alanıdır. Bu bağlamda özgürlük ve gerçeklik arasındaki bağ üzerinden yani gerçekliğin birbirine eşit başka kişiler üzerinden sağlanması bakımından değerlendirildiğinde özgürlüğün mahremiyet ile bittiğini aleniyet ile başladığı görüşü ortaya çıkmaktadır.

İnsanın praxis yani uygulama alanıyla ilgilenen Arendt daha çok siyaset felsefesini insani deneyimler üzerinden açıkladığı için beşeri alan ve bu alanın varlığı onun için büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda vita activa durumunun eylem etkinliğinin beşeri alanla bağlantılı olması eylemi önemli kılmaktadır. Kişinin sadece eylem üzerinden gerçeklik kazanması bir eksiklik barındırdığı için eylem ve konuşma etkinlikleriyle kendini başkalarına görünür kılabilmektedir. Bu görünürlük kişiye gerçeklik kazandırarak insanların kamusal alan içinde kendi düşüncelerini eylem ve konuşma üzerinden kamusal alan içinde açıklayarak kimliklerini açığa çıkarırlar. Aksi durumda ise yani sessizlik durumunda kişi kimliğini gizlemiş olur. Bu açıdan Arendt'e beşeri alanda aleniyet ve mahremiyet kavramları üzerinden özel alan ve kamusal alan arasındaki farkı ortaya koyarak özgürlüğün aleniyet ile başlayıp mahremiyet ile bittiği düşüncesi ortaya çıkmaktadır.

Günümüz modern dünya siyaseti bu bağlamda açıklık yani aleniyetten uzak bir çizgi üzerindedir. Arendt bu bağlamda modern dünya siyasi görüşleri üzerinde durarak daha öncesinde Polis yaşantısı içinde deneyimlenen ama sonraları kaybedilen ve unutulmuş bir siyasi değer olan aleniyet kavramını özgürlükte sınır sorunu bağlamında açıklamasa da özel alan ile kamusal alan arasında yaptığı keskin ayrım bu görüşü ortaya çıkarmaktadır. Günümüz iktidarları "devlet sırrı" açıklamalarıyla siyasetteki şeffaflık yani aleniyet değerini yok etmiştir. Bu kavramın girdiği her olay ve olgu özgürlüğün kişi hak ve hürriyetlerinin yok sayıldığı bir durum ortaya çıkarmıştır. Bu bakımdan Arendt'in geleneksel felsefeye olan başkaldırısının yanında geleneksel felsefeden beslenerek günümüz modern siyaset

dünyasının uygulamalarına yapmış olduğu eleştiriler çerçevesinde siyasetin bir alana ihtiyaç duyduğu ve bu alanın bir sınırının olduğu bu alan dışındaki tüm alanların ise apolitik olduğu görüşü ortaya çıkmaktadır. Özgürlüğü de siyasetle özdeşleştirerek kamusal alanda yurttaşların eşitleriyle girdiği etkileşimle sağladığı gerçeklik algısı üzerinden açıklayarak özgürlüğün aleniyet ile başladığı görüşü ortaya çıkmaktadır. Bu açıklamalar doğrultusunda Arendtçi felsefede özgürlük eşitliğe, çoğulluğa, eyleme ve kamusal alana bağlı bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişinin özgürlükten bahsedebilmesi için düşüncelerini eşitleri arasındaki çoğullukta konuşarak eyleme dökebileceği, iktidara dayanan şiddetten uzak bir kamusal alana ihtiyacı vardır. Bu koşullar sağlanmadığı müddetçe özgürlük politik olarak değerlendirilemez.

Arendt bu bakış açısıyla birlikte özgürlüğü politik olan ile özdeşleştirerek geleneksel felsefi düşüncenin aksine toplumsal ve bireysel bir görüngü çizmektedir. Bu görüngü özgürlüğe politik bir gerçeklik kazandırarak özel alan ile kamusal alan özelinde bir sınır çizilmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda özgürlükte sınır sorunu bağlamında makro özgürlük ve mikro özgürlük alanı konusunda Arendtçi felsefe bize bir çıkış yolu vererek özgürlüğün sınırı hakkında değerlendirme yapmamızı sağlamıştır.

KAYNAKÇA

- Alkan, Filiz, *Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi*, Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Denizli, 2009, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Arendt, Hannah, *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm*, Çeviren: İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, Ankara, 2014.
- Arendt, Hannah; "Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk", Çeviren: Y. Coşar, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, S.176-188.
- Arendt, Hannah; "Sivil İtaatsizlik", Çeviren: Y. Coşar, *Kamu Vicdanına Çağrı: Sivil İtaatsizlik*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2001, S.77-118.
- Arendt, Hannah; *Devrim Üzerine*, Çeviren: Onur Eylül Kara, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Arendt, Hannah; *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çeviren: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Arendt, Hannah; *İnsanlık Durumu*, Çeviren: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016
- Arendt, Hannah; *Kötülüğün Sıradanlığı Adolf Eichmann Kudüs'te*, Çeviren: Özge Çelik, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- Arendt, Hannah; *Şiddet Üzerine*, Çeviren: Bülent Peker, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Arendt, Hannah; *Totalitarizmin Kaynakları/1 Antisemitizm*, Çeviren: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Arendt, Hannah; *Totalitarizmin Kaynakları/2 Emperyalizm*, Çeviren: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Arendt, Hannah; *Totalitarizmin Kaynakları/3 Totalitarizm*, Çeviren: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çeviren: Saffet Babür, Bilgesu Yayınları, Ankara, 2007.

- Aristoteles, *Politika*, Çeviren: Mete Tunçay, Remzi Kitapevi, İstanbul, 2009.
- Balcı, Elif Çetinkıran, *Özgürlük Kavramını Yeniden Düşünmek: Kant ve Arendt'te Etik ve Politik Bir Sorun Olarak Özgürlük*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2017, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) .
- Bernstein, Richard, *Radikal Kötülük*, Çeviren: Nil Erdoğan, Filiz Deniztekin, Varlık Yayınları, İstanbul, 2010.
- Cevizci, Ahmet, *Aydınlanma Felsefesi Tarihi*, Asa Kitapevi, Bursa, 2007.
- Coşkun, Berrak, *Hannah Arendt'te "Radikal Kötülük" Problemi*, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Deveci, Cem, "Siyasetin Sınırı Olarak Kamusalılık: Arendt'in Kant'tan Çıkaradıkları", *Doğu Batı Dergisi*, S.5, 1998, S.111-128.
- Erdem, H. Haluk , "Hannah Arendt'in Eichmann Davası Üzerine Düşünceleri", *Felsefe Ve Sosyal Bilimler Dergisi*, S.9, 2010,S.1-16.
- Günel, Hüseyin, *Hannah Arendt Ve İnsanlığa Karşı Suçlar*, Dost Kitapevi, Ankara, 2015.
- Johnson, Patrica Altenbernd, *Arendt Üzerine*, Çeviren: Derya Aybakan Saliya, Sentez Yayıncılık, Ankara, 2013.
- Kılınç, Nilgün Toker, *Politika ve Sorumluluk*, Birikim Yayınları, İstanbul, 2012.
- Namur, Selen, *Uçurumun İki Yakası: Hannah Arendt'te Siyaset ve Felsefe*, Maltepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) .
- Onat, Nazım, *Kamusal Alan ve Sınırları*, Yön Matbaacılık, İstanbul, 2013.
- Pehlivan, Berrin, *Hannah Arendt'in Temel Kavramları ve Kötülüğün Sıradanlaşması*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2011, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Platon, *Devlet*, Çeviren: Sebahattin Eyüboğlu, Mehmet Ali Cımcöz, Remzi, Kitapevi, İstanbul, 1998.
- Taşçier, Feysel, *Siyasal Alanın Belirlenmesinde Şiddetin Rolü Üzerine Üç Görüş: Hannah Arendt, Michel Foucault ve Giorgio Agamben*, Hacettepe

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2008, (Yayımlanmamış Doktora Tezi) .

Yazıcıoğlu, Sanem, *Doğumunun Yüzüncü Yılında Hannah Arendt*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2009.

Yılmaz, Zafer, “Hannah Arendt’in Özgürlük Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, S. 9, 1996. S.227-235.

ÖZGEÇMİŞ

Mardin'in Savur ilçesinde 1987 yılında doğdu. İlköğretim ve lise eğitimini Mardin'de tamamladıktan sonra üniversiteyi Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesinde Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih bölümünden 2010 yılında mezun oldu.

T.C.

MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İNTİHAL RAPORU

Tez Başlığı: “Hannah Arendt’te Politik Özgürlük.

Yukarıda başlığı gösterilen Tez çalışmamın kapak sayfası, giriş, ana bölümler ve sonuç kısımlarında oluşan toplam 87 sayfalık kısmına ilişkin 10/06/2019 tarihinde tez danışmanım tarafından “Turnitin” adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, projemin benzerlik oranı % 05’tir.

Uygulanan Filtrelemeler:

Kaynakça hariç

Alıntılar dahil

Açıklamalar:

Mardin Artuklu Üniversitesi “Turnitin” adlı intihal tespit programı sonucunda; azami benzerlik oranlarına göre Tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Faysal ERDEM

Öğrenci No: 14755017

Programı : Felsefe

Statüsü : Tezli Yüksek Lisans

Tarih ve İmza

10/06/2019

Danışman Onayı

Doç. Dr. Yunus CENGİZ

Anabilim Dalı Başkanı Onayı

Dr. Öğr. Üyesi Kamuran GÖKDAĞ