

T.C
ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

HANNAH ARENDT'İN POLİTİK DÜŞÜNCESİNDE ŞİDDET
ELEŞTİRİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Hazırlayan
Görsen ŞAHİNOĞLU

Danışman
Yrd. Doç. Dr Koray TÜTÜNCÜ

ŞUBAT 2015

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Görsen ŞAHİNOĞLU'na ait "HANNAH ARENDT'İN POLİTİK DÜŞÜNCESİNDE ŞİDDET ELEŞTİRİSİ adlı çalışma jürimiz tarafından Siyaset Bilimi Anabilim Dalında **Yüksek Lisans Tezi** olarak oy birliği ile kabul edilmiştir.

04.02.2015

Unvanı, Adı, Soyadı,

İmza

Üye(Tez Danışmanı): Yrd. Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ

Üye : Doç. Dr. Rasim Özgür DÖNMEZ

Üye : Yrd. Doç. Dr. Senem KURT TOPUZ.....

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Doç. Dr. Erol ÖZTÜRK
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ETİK UYGUNLUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum, “**HANNAH ARENDT’İN POLİTİK DÜŞÜNCESİNDE ŞİDDET ELEŞTİRİSİ**” başlıklı çalışmanın yazılmasında bilimsel ve etik kurallara uyulduğunu, başvurulan kaynaklardan yapılan alıntıların adlarının bilimsel kurallara uygun olarak metin içinde, dipnotlarda ve kaynaklarda gösterildiğini, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin tamamının ya da bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitede bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Görsen ŞAHİNOĞLU

04.02.2015

ÖN SÖZ

Hannah Arendt, özgün düşünceleri ve sunmuş olduğu fikirlerin hala tartışılıyor olması yönüyle, siyaset felsefesinin en önemli düşünürlerinden biridir. “**Hannah Arendt’in Politik Düşüncesinde Şiddet Eleştirisi**” başlıklı Yüksek Lisans tezimin yazımı aşamasında, bilgi birikimini, zamanını, yardım ve katkılarını esirgemeyen Tez Danışmanım Yrd. Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ’ye;

Değerli jüri hocalarım Doç. Dr. Rasim Özgür DÖNMEZ ve Yrd. Doç. Dr. Senem KURT TOPUZ’a;

Görev yaptığım birimde, tez çalışmamı tamamlayabilmem için, çalışma saatlerim içinde dahi, vermiş olduğu izin ve göstermiş olduğu anlayış için Sağlık Kültür ve Spor Daire Başkanı Dursun ÖZCAN’a

Çalışmam süresince her daim yanımda ve destekçim olan ailem ve dostlarıma;

Teşekkür ve saygılarımı sunarım.

Görsen ŞAHİNOĞLU

ÖZET

HANNAH ARENDT'İN POLİTİK DÜŞÜNÇESİNDE ŞİDDET ELEŞTİRİSİ

Görsen ŞAHİNOĞLU

Yüksek Lisans Tezi

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Yrd. Doç. Dr. Koray TÜTÜNCÜ

Şubat 2015, 104+ XI Sayfa

Şiddet olgusu Platon'un Tiranlığın kaçınılmaz olasılığına karşı bir antitez olarak icat ettiği siyaset felsefesinden totaliter rejimlerin yarattığı korkuların derin izler bıraktığı modern dünyadaki siyaset teorisinin yakın zamanda var olan kavranışına kadar varlığını sürekli muhafaza etti. “Politika için şiddet gerekli olmak zorunda mıdır?” sorusu sorulması gereken sorular arasında akla ilk gelenlerden olmuştur. Şiddet kullanımı tekeli elinde bulunduran belirli iktidar ilişkilerinin temsilcisi olarak siyaset rejim kaçınılmaz olarak bu gücün despotça kullanılma potansiyelini de üzerinde taşır.

Bu güçlü olasılık, erdemli bir siyaset rejimin tiranlığa dönüşmesini engelleyen bilimsel bilgi (episteme) olarak siyaset felsefenin keşfinin arkasındaki temel güdüdür. Liberal siyaset teorisi ile onun siyasi gücün despotik kullanımına karşı “doğal hak” savunusu ve özellikle “direnme hakkı” söylemleri, modern dünyadaki şiddet sorusuna en erken ama hala geçerli cevap olarak kabul edilmelidir. Ne var ki, vahşetin totaliterlikteki eşsiz gücü, despotluğun yok edilmesinde liberal iyimserlik öngörüsünü tersine çevirdi. Tam da bu nedenle, total anlatıların tuzağından imtina eden çağdaş liberal düşünce Popper, Hayek ve Gray'in fikirlerinde kendisini açık toplum, sınırlı devlet ve farklı yaşam biçimlerinin birlikteliğinin öncüsü olarak sundu. Öte yandan, siyaset kavramına ilginin yakın zamanda yeniden canlanması çağdaş dünyada şiddet gerçeğine post-liberal çözümün yetersizliğine tepkiden başka bir şey değildir. Bu

bağlamda, hâlihazırdaki siyasal görünüm bu çıkmazın semptomlarını göstermektedir: liberalizmin zayıf siyasal doğası ve Carl Schmitt'in çözümünün teolojik olarak politize edilmiş karakteri.

Bu çalışma bu ikilemden çıkışın ana yolu olarak Hannah Arendt'in şiddet eleştirisini sunmaktadır. Arendt'in insanlık durumunun siyasal ve çoğulcu karakterini aynı anda içeren *vita activa* kategorisinin incelenmesi, dünyaya ve yeryüzüne yabancılaşmanın sonucu olarak dünyanın kaybıyla modernitede totaliterliğin kaynağına dikkat çekişinin açıklanması ve şiddeti meşrulaştıran ideolojilerin Arendt tarafından yapılan eşsiz analizi bu çalışmanın odak konularıdır.

Anahtar kelimeler: Şiddet, Hannah Arendt, Vita Activa, Totalitarizm, Liberalizm.

ABSTRACT

CRITIQUE OF VIOLENCE IN HANNAH ARENDT'S POLITICAL THOUGHT

Görsen ŞAHİNOĞLU

Master of Art Thesis

The Department of Public Administration

Supervisor: Assist. Prof. Dr. Koray TÛTÛNCÛ

February 2015, 104+XI Pages

The fact of violence has always maintained its main presence in the political thought from Ancient Athens where Platon invented political philosophy as an antithetical to the very possibility of Tyranny to the recent comprehension of political theory in the modern world where the horrors of totalitarian regimes have marked deep impact. The question of “Does violence have to be necessary for politics?” is one of the first questions that comes to mind to be asked. Based on the monopoly in the use of violence, political regime as the representative of determined power relations has necessarily carried its potentiality for the despotic utilization of that power.

That very possibility was the basic motivation behind the invention of political philosophy as an episteme of virtuous regime in preventing itself falling into the Tyranny. Liberal political theory with its talk of ‘rights’ , particularly with its ‘right to resist’ against despotic use of political power should be regarded as the earliest yet so subtle answer to the question of violence in the modern world. Nevertheless, unprecedented magnitude of atrocities in totalitarianism has reversed prospects of liberal optimism in the elimination of despotism. Contemporary liberal thought as exempting itself from the trap of being grand narrative in the ideas of Popper, Hayek and Gray represents itself as the pioneering of the open society, limited government and co-existence of different ways of life. The recent revival of interest for the concept of

political is nothing but the reaction to the inadequacy of post-liberal solution to the fact of violence in our contemporary world. In this respect, contemporary political situation suffers from the symptoms of that impasse: politically weak nature of liberalism and theologically politicized character of Carl Schmitt's remedy.

This study represents Hannah Arendt's critique of violence as the main way in skipping that impasse. The examination of Arendt's category of *vita activa* as involving the plural and the political character of human condition at the same time; the depiction of her emphasis upon the loss of world as a result of both world and earth alienations and as a source of totalitarianism in the modernity and the presentation of her unique analysis of the ideologies internally connected to violence is the focal subject of this work.

Key words: Violence, Hannah Arendt, Vita Activa, Totalitarianism, Liberalism.

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI	ii
ETİK UYGUNLUK BEYANI	iii
ÖNSÖZ.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
İÇİNDEKİLER.....	vii
TABLolar LİSTESİ.....	viii

GİRİŞ.....	1
-------------------	----------

I. BÖLÜM

1. SİYASET TEORİSİ VE ŞİDDET.....	6
1.1. Tiranlığın Antitezi Olarak Şiddet: Platoncu Anlayış	6
1.2. Liberal Teoride Siyaset ve Şiddet İlişkisi	17
1.2.1. Klasik Liberalizm	17
1.2.2. Çağdaş Liberalizm	24
1.3. Siyasal İlahiyat ve Şiddet: Schmittçi Yaklaşım	33

II. BÖLÜM

2. HANNAH ARENDT'İ TANIMAK: VİTA ACTİVA VE MODERN ÇAĞDA YABANCILAŞMA	36
2.1. Vita Activa	36
2.1.1. Emek.....	37
2.1.2. İş.....	39
2.1.3. Eylem	40
2.1.3.1. Eylemin Özellikleri	44
2.1.3.2. Eylemin Öngörülemezliği	49
2.1.3.3. Eylem ve Hakikat.....	51

2.1.3.4. Eylem ve Özgürlük	53
2.1.3.5. Eylemin Varlık Yeri: Kamusal Alan	56
2.2. Modern Çağda Yabancılaşma	60

III. BÖLÜM

3. ARENDT'E GÖRE ŞİDDETİ HAKLILAŞTIRAN İDEOLOJİLER.....65

3.1.Totalitarizm	65
3.2. Irkçılık.....	71
3.3. Emperyalizm	74
3.4. Kıta Emperyalizmi	81
3.5. Antisemitizm.....	85

SONUÇ.....92

KAYNAKLAR.....101

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 3.1 : Kıta ve Denizaşırı Emperyalizm Karşılaştırması.....	82
Tablo 3.2 : Ulus Devlet ve Yahudilerin Durumu.....	88

GİRİŞ

Modernite akılcılığının Platoncu özellikleri ve bu özelliklerin devleti mitleştirmedeki rolü üzerinde uzun zamandır süregelen tartışmalar mevcuttur. Akılcılığın, tekçiliğin, mükemmeliyetçiliğin ve nesnelliğin devlet fikrinin tekelleştirilmesinde ve kutsanmasında oynadığı rol özellikle II. Dünya savaşı sonrası Batı Siyasal düşüncesinin başlıca konusu haline gelmiştir.

Aydınlanma Rasyonalizminin Kartezyen doğasında kök saldığı düşünölen Platoncu zihniyet modernite içinde yaşadığımız totaliter/otoriter siyasal deneyimlerin sorumlusu olarak kodlandı. Bu nedenle muhafazakâr sağdan liberal sola kadar bir çok siyasal düşünür modernite üzerindeki bu -eğer Popperci bir terim kullanırsak- “Platoncu Büyüyü” yok etmek üzere bir misyon üstlendi. 1990’larda Sovyetler Birliği’nin yıkılmasıyla ve akıl üzerinde gerçekleştirilebilecek ütopyacılığın dramatik bir şekilde sonlanmasıyla, bu geniş literatür politik olarak akılcılık yerine iradeciliğı, tekçilik yerine çoğulculuğı, determinizm yerine olumsallığı, mükemmeliyetçilik yerine yanlışlanabilirliği ve sonuçta bir filozofun kendi kendisiyle monolitik tartışması yerine diyalojik tartışmaya geçmeyi umdu.

Modernitenin Platonculuğun tuzağına düşerek siyasal şiddeti önlemede, akla tanımış olduğı bu tekelci rolün getirmiş olduğı akılcı köktenciliğın eleştirisi dünya üzerinde 1990’ların başında çok olumlu bir havanın esmesine yol açmıştı. Eğer modernitenin aydınlanmacı vasfının kendisinin hegemonyasını yitirmesini yukarıda saydığımız nitelikler açısından bir kazanım olarak sayıldığını varsayarsak, bu yeni siyaset ve şiddet ilişkisini liberal bir formöl olarak tanımlayabiliriz.

Modernitenin akılcı köktenciliğının geride bırakacak olan bu yeni dünya, diyalog, çoğulculuk, olumsallık vb. gibi birçok demokratik değerin evrenselleşmesine katkıda bulunacak, eğer Richard Rorty’nin sözlerini kullanırsak

“evrenselleştirilebileceğimiz tek şeyin zulmün azaltılması” olacağı noktasında bir konsensüse ulaşılabaktı.

Ne var ki, 1990’lardan günümüze, geçirmiş olduğumuz tarihsel serüven aydınlanmanın akıl üzerinden inşa etmeye çalıştığı siyasal şiddetin önlenmesi projesinin geride kaldığına dair bir konsensüs olmasına rağmen, bırakalım dünyanın genelinde, Batı liberal toplumlarında bile “Hak” merkezli politik dilin zayıfladığı yıllar oldu. Diğer bir ifadeyle, siyaset ve şiddet ilişkisinde, “hak” temelli liberal söylem yerine, “siyasal ilahiyat” olarak adlandırabileceğimiz dost- düşman siyasetinin ön plana çıktı. Dinlerin siyasallaştırıldığı “*Medeniyetler Çatışması*” (Huntington 1948: 247-254) tezi Francis Fukuyama’nın (Fukuyama 2012) iyimser yaklaşımı ideolojilerin sonu iddiasının yerini çok çabuk doldurdu. Hem dini hem de etnik aidiyetlerin tanınma politikalarıyla homojen bir kültürel dil üzerinden siyaset kurduğu bir dönem yaşamaktayız. Öte yandan liberalizmin siyaset ve şiddet ilişkisini kavramsallaştırma metodu yukarıda değinmiş olduğumuz demokratik değerler yerine küreselleşmenin diliyle daha çok ekonomik bir dile dönüşerek yeni sömürü araçlarına fırsat tanıdı. Herhalde bu durum Benjamin Barber’ın *Jihad Vs McWorld* (Barber 1996) kitabının başlığından daha iyi bir şekilde tanımlanamazdı. Kitabın isminden de anlaşılacağı üzere, hâlihazırdaki politik durumu, demokratik meşruiyeti müphem küresel ekonomik aygıtların egemenliğiyle dini ya da etnik kimliği siyasallaştıran yerel grupların dost- düşman siyaseti arasında sıkışmışlık olarak nitelendirebiliriz.

Bu dost- düşman siyasetinin “siyasal ilahiyat” kavramsallaştırması adı altında hegemonik hale gelmesi 1990’ların başında umduğumuz aydınlanma akılcılığına dayalı köktenciliğin yerine geçireceğini varsaydığımız liberal dünyanın oluşmadığını gösterdi. O halde, siyaset ve şiddet ilişkisini değerlendirirken yeni bir bakış açısına ihtiyaç duyduğumuz bir zamandan geçtiğimiz tartışılmaz bir gerçektir.

Tezin Konusu ve Amacı

Bu çalışmada Hannah Arendt’in siyaset ve şiddet ilişkisini nasıl formüle ettiği konusu ele alınacaktır. Arendt, aydınlanma akılcılığının, hatta genel olarak Platoncu

akılcılığın trajik doğasının çözümleyen bir düşünür olarak kartezyen düşüncenin bizi dünyaya yabancılaştırdığını temel bir izlek olarak vurgular. Öte yandan Arendt, siyaset ile şiddet ilişkisinde, ne liberal öngörüğü ne de Carl Schmitt'in "siyasal ilahiyat" (dost-düşman) tezini kabul etmektedir. Tam tersine aydınlanma akılcılığının eleştirisi Arendt'e göre bizi ne liberal ne de siyasal ilahiyat tezlerine yaklaştırmak zorunluluğundadır. Arendt, düşünce ve söylemlerinde, dostluk siyasetinin savunuculuğunu yapmıştır.

Arendt, siyaset için mutlaka bir şiddet ortamının gerekli olmasını eleştirir. Ona göre tam tersi bir durum olarak, siyasetin yapıldığı, yani insanların politik yaşama katıldığı yerde şiddetin yer alamayacağını vurgular. Bunu yaparken de meşrulaşmış ideolojilerden herhangi birinin savını desteklemek için kullanmayı tercih etmez. Ona göre şiddetten çıkışın yolu, yalın bir şekilde ifade edilecek olursak, bireyin politik alana, yani eylem alanına girmesi ve bu alanda hiçbir fark gözetmeksizin fikirlerini açıkça söylemesidir.

Bu faktörler göz önüne alındığında tezin amacı, siyaset ve şiddet teorisinde, konuyla ilgili farklı düşünür ve yaklaşımların öne sürmüş olduğu fikirler ve sundukları çözümler ile Arendt'in şiddet ile ilgili düşünce ve önerilerinin benzerlerinden ayrıldığı noktaları, onun siyaset teorisi kapsamında ortaya koymaktır.

Tezin Kapsamı ve Sorunsalı

Bu tez çalışması, şiddet ve siyasetin analizi üzerine oluşturulacaktır. "Kötülük" kavramına salt bir konu olarak yaklaşılmayıp şiddeti üreten ideolojiler kapsamında dolaylı olarak ele alınmış olacaktır. Tez boyunca cevabını aramaya çalışacağım sorular şunlar olacaktır; "Siyaset ve şiddet ilişkisi nereden başlayarak ve nasıl şekil değiştirerek günümüze gelmiştir? Bir siyasal rejim, tiranlık veya zorbalığa nasıl dönüşür? Siyaset için mutlaka şiddet gerektiren bir ortamın varlığı şart mıdır? Siyaset içindeki şiddet olgusuna her ideoloji ve yaklaşım benzer bir tutum mu sergiler? Şiddet içeren bir siyaset ortamından nasıl kurtulunur? Arendt'in siyaset ve şiddet ikilemi ile ilgili söylemleri nelerdir ve şiddet ortamından çıkmak konusundaki çözüme nasıl bir katkısı olacaktır?"

Tezin Malzemesi, Yöntemi ve Metin Yapısı

Bu çalışma Arendt'in eserlerinin metinsel analizi üzerine oluşturulacaktır. Böylelikle, Arendt'in, “Şiddet Üzerine”, “İnsanlık Durumu”, “Totalitarizmin Kaynakları I- Antisemitizm”, “Totalitarizmin Kaynakları II- Emperyalizm” ve “Geçmişle Gelecek Arasında” adlı çalışmaları tezin temel referans kaynakları olacaktır. İkincil olarak ise konuyla ilgili olarak yazılmış kitaplar, makaleler, bildiriler ve yapılan tez çalışmaları malzeme olarak kullanılacaktır. Bu çerçevede içinde tez niteliksel araştırma yöntemine dahil olup; araştırma basamakları, konuyu belirleme, problematiği ortaya koyma ve belirlenmiş problematik dahilinde metinleri içeriksel olarak analiz etmektir.

Çalışmanın Birinci Bölümünde, öncelikle Antik Yunan Felsefesinin siyaset ve şiddet ilişkisini nasıl kavramsallaştırdığına bakılmıştır. Bu kısımda, Platon'un öncelikle dost kavramının ne olduğunu tartışmasına ve gerçek iyyinin ne olduğunu konusuna yer verilmiş, siyasi bir iktidarın, nasıl tiranlığa ve bir zorbanın yönetimine dönüştüğü, bozuk yönetimlerin ortaya çıkma sebeplerine değinildikten sonra, tiranlıktan ve onun getirmiş olduğu şiddetten kurtulma yollarından bahsedilmiştir. Platon'un tiranla ilgili düşüncelerini gözler önüne serdiği ünlü *Er* Efsanesine yer verilerek, tiranın Antik Yunan'daki konumu netleştirilecektir. Devletin başında neden filozofun olması gerektiğini toplumdaki diğer insanlardan farklı olarak gerçek bilgiye ulaştığını sembolize eden *Mağara Alegorisi* vasıtasıyla gösterilecektir. Yine Birinci Bölümün bir başka konu başlığı olarak, liberal düşüncede siyaset- şiddet ilişkisini nasıl tanımlandığı incelenmiştir. Bu noktada klasik liberal teori ile çağdaş liberal teorinin siyaset ve şiddet ilişkisine bakış açıları ayrı ayrı değerlendirilmiştir. Klasik liberal teoride doğal hak/doğa yasası konuları ile birlikte John Locke ve onun şiddetin çözümü için önerdiği direnme hakkından söz edilmiş; çağdaş liberal teoride ise, F.V. Hayek, Karl Popper, John Gray'in siyasi felsefede, siyaset ve şiddet ilişkisini nasıl yorumladıkları kendi siyasi düşünceleri içinde ele alınmıştır. Birinci Bölümün son kısmında ise Carl Schmitt'in dost-düşman olarak tanımladığı siyasal ilahiyatın temelleri, düşünürün siyaset ve şiddet konusuna getirmiş olduğu fikirleri çerçevesinde yorumlanmıştır.

İkinci Bölümde, Arendt'in, felsefesini üzerine inşa ettiği *Vita Activa* kavramından yola çıkılarak, şiddetin oluşumu ve nasıl engelleneceği ile ilgili fikirleri üzerinde durulmuştur. Arendt'in siyasetinde *Vita Activa* kavramının yeri çok önemlidir. İnsanlığın iş, emek ve eylemden oluşan üç etkinliğini kapsayan *Vita Activa*'nın her bir etkinliği, insanlık durumunun tanımı için başattır. Bununla beraber Arendt, bu üç etkinlikten biri olan "eylem"e diğerlerinden daha büyük bir rol ve önem addeder. Çünkü eylem, gerçek anlamda siyasetin ve politik olanın başladığı, bireyin kendini tam anlamıyla ifade ederek kendini özgürleştirdiği yegane etkinliktir. Eylem etkinliği ile birlikte insan kendini ifade eder ve gerçek anlamda görünür hale gelir. Eylemle birlikte, bu etkinliğin ortaya çıkacağı mecra olan kamusal alan da, insanlık için en az eylem kadar önemlidir. Çünkü kamusal alan, insanların farklılıklarını rahatça söyleyerek, birlikte ve birarada yaşamlarını sürdürebilmelerini sağlamanın başlangıç yeridir. Arendt, toplumda yaşayan bireylere özel alanlarının bırakarak, kamusal alana çıkmaları gerektiğini öğütler. Çok yüzeysel bir şekilde ifade edilecek olursa, eylem etkinliği, Arendt'in şiddete karşı önerdiği çözümün temeli olması bakımından da, onun siyaset felsefesindeki yerini sağlamlaştırır.

Üçüncü Bölümde Arendt'in şiddeti haklılaştırdığını ileri sürdüğü ideolojilere yer verilmiştir. Arendt, siyasi düşüncede yerini almış bazı ideolojilerin şiddet olgusunu meşrulaştırdıklarını, amaca ulaşmada kullanılmasında herhangi bir sakınca görmediklerini, hatta şiddeti gerekli ve olması gereken bir olgu olarak değerlendirdiklerini ifade eder. Siyasette şiddeti haklı bulan ideolojiler, teoride adı geçen şiddet kavramının, vücut bulmuş ve uygulamaya konmuş halini yansıtır. Bu özelliği ile Arendt'in ifade etmiş olduğu ideolojiler, şiddetle ilgili çalışmanın en ehemmiyetli bölümlerinden biridir.

Sonuç kısmında, Arendt'in siyasalın otonomisi ve kamusal eylem savunusunu Platoncu, Liberal ve Schmittçi duruşlardan nasıl ayırdığı analitik olarak ele alınacaktır. Böylece Arendt'in, siyaset ve şiddet çatışmasından nasıl çıkılması gerektiği ile ilgili, bahsedilen diğer düşünürlerinden ayrılan özgün fikirleri, bahsi geçen düşünürlerin temsil ettiği siyasi akımlar ile karşılaştırılarak ortaya konulacaktır.

I. BÖLÜM

1. SİYASET TEORİSİ VE ŞİDDET

1.1 Tiranlığın Antitezi olarak İdeal Devlet: Platoncu Anlayış

Siyaset ve şiddet olgusunu araştırırken, kurulmuş olan bir devlet veya siyasi bir yapı temel alınarak, bu yapı üzerinden çıkarımlar ve yorumlar yapılabilir. Nitekim siyasi düşünce tarihinin seyrinde devlet olgusunun meydana gelmesi ve ideal devletin nasıl olması gerektiği konusu siyaset felsefesinin başlıca konularından biri olmuştur. Bunu siyaset felsefesinin başladığı yere, Antik Yunan'a dayandıracak olursak, burada Platon'un devlet olgusunun kurulumunu ve işleyişini detaylarıyla ele aldığını görürüz. Platon bize, gerçek bilgiye ulaşmanın, ancak kendini tefekküre vermiş filozoflar tarafından başarılabildiğini, bu nedenle devletin başında da bir filozof-kral bulunması gerektiğini ifade eder (Platon 2010: 182).

Platonun düşüncesinde iki farklı dünya yer almaktadır. Bu dünyalardan biri bize somut olanın bilgisini verir; ikincisi ise, bu dünyanın tam zıddı olarak, duyularımızla kavrayamayacağımız idealar dünyasıdır. İlk dünya ile birlikte somut cisimler hakkında fikir sahibi oluruz ki, bu, görünen, duyu organlarımızla farkında olabildiğimiz, içinde yaşadığımız somut dünyadır. İkinci dünyada ise, soyut olan, maddesel olmayan düşünce bilgisi vardır. Bu bilgiler gördüğümüz maddi dünyanın hiçbir noktasında yer almaz (Yılmaz 2005: 142).

Platon'a göre bu iki dünya birbirinden tamamen ayrı ve farklıdır. Ona göre insan, ideaların bilgisine doğuştan sahiptir ve bu bilgilere insan soyut genellemelerle sahip olur. Platon, felsefi düşüncenin temeli olarak, gerçek bilginin idealar dünyasında

mevcut olduğunu ifade eder ve ideaların dünyasına ise anımsama ile ulaşılabilceğine inanır (Yılmaz 2005: 142).

Platon bilgi teorisini mağara alegorisinde şöyle açılar: İnsanlardan bazıları karanlık bir mağaramsı bir yerde, doğdukları günden beri mağaraya benzeyen yerin kapısına arkaları dönük olarak ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş olarak oturmaya mahkûmdurlar. Birbirleriyle konuşmayan ve başlarını da arkaya çeviremeyen bu insanlar, mağaranın kapısından içeri giren ışığın aydınlatdığı karşı duvarda, kapının önünden geçen başka insanların, hayvanların ve taşıdıkları şeylerin gölgelerini izlemektedirler. Bu insanların sahip oldukları bilgi, onların gözleriyle ve kulaklarıyla kazandıkları duysal bilgidir ve bu görsel bilgi duvardaki gölgelerin, yani görünüşlerin bilgisidir. Mahkûmlardan biri kurtulur ve dışarı çıkıp gölgelerin asıl kaynağını görür. İşte Platon'a göre, dışarı gerçeğin bilgisine erişen kişi filozoftur. Platon'un bu mağara benzetmesinin, topluma ve insana uyarlanışındaki anlamı netleştirmek için bu alegoriyi kısaca çözümleyecek olursak; Platon'un mağaraya benzettiği şey toplumu; mağaradaki mahkûmlar, toplumun bir üyesi olmasına karşın, farkındalığı gelişmemiş insanları; bağlı oldukları zincir, insan zihninin gelişmesini engelleyen, toplumdaki dogmaları ve kuralları; gölgeler, insanlar tarafından sorgulanmadan kabul edilen, sadece görünüşüne inanarak gerçek sandıkları ve kendilerince inandıkları doğruları; zincirlerini kırarak, dışarı çıkıp ışığın gerçek kaynağını görenler de, filozofları simgelemektedir. Toplumda gerçeğin asıl bilgisine ulaşan filozofların başında olacağı devlet, kötü yönetimden uzak olacağı için, şiddetten ve tiranlıktan da uzak olacaktır. Filozof dışında iktidarın başında olacak herhangi biri, ne kadar eğitilmiş olursa olsun, mutlaka hata yapacak ve vermiş olduğu yanlış kararlarla da toplumun da bozulmasına yol açacaktır. Bozulmuş toplumla birlikte yönetimde bozulacak ve bu kötü yönetimden tiranlık/ zorbalık doğacaktır.

Platon, ideal, olması gereken bir devlet düzeninin ne gibi özelliklere sahip olması gerektiğini araştırmaya çalışmıştır. Bunu yaparken, yani adil bir devletin nasıl olması gerektiğini araştırırken, ilk olarak doğruluk kavramının ne olduğunu tartışmıştır. Platon, doğruluğun gerçekte ne olduğunu ararken, Sokrates'in Polemarkhos ile yaptığı konuşmaya dikkat çekerek, iki düşünürün doğruluğu bulmaya çalışırken öncelikle dost ve düşman kavramlarını netleştirmeye çalıştıklarını gösterir. Polemarkhos ile geçen

diyalogda Sokrates, insanların bazen dost ve düşmanı yanlış değerlendirerek birbirine karıştırdıklarını; aslında dost gibi görünenin düşman, düşman gibi görünenin de dost olabileceğini belirtir. Bu iki kavramın algılanışı insanlar tarafından bazen karıştırılsa da Sokrates net bir şekilde şunu dile getirir:

“Ne dostuna ne de bir başkasına kötülük etmek, doğru adamın işi değildir; kötü adamın işidir” (Platon 2010: 182).

Birine kötü davranmanın doğrulukla, doğru olmakla hiçbir ilgisi yoktur. Sokrates’in bu düşüncesine karşılık iki düşünürün diyaloguna katılan Thrasymakhos, doğruluğun güçlünün işine gelen şey olduğunu iddia eder (Platon 2010). Doğruluğun, sözü geçen ve erki elinde bulunduran kişinin kendi faydası ve çıkarının gerektirdiği şey olduğunu dile getirir. Ona göre, yöneticiler, yönetici oldukları müddetçe hataya düşmezler ve hataya düşmedikleri için de kendi çıkarına en uygun olacak şekilde karar verir ve yönetilenler de bu kararı yerine getirmekle yükümlüdürler (Platon 2010).

Bu düşünceler üzerine Sokrates, bir şeyin ne olduğunu belirleyen esasın, o şeyin kendisini de aşarak daha üst bir anlam haline geldiği ifade eder. Sokrates bu düşüncesini, hekimliğin, bedenin çıkarını gözetmesi; biniciliğin de, binicilik sanatının değil, atın çıkarının gözetilmesiyle ilgilenmesi örnekleriyle açıklığa kavuşturur. Sokrates bu örneklemelerden şöyle bir sonuç çıkartır:

“Her bilgi, kendinden üstün olanın, yani güçsüzün işine geleni gözetir ve buyurur” (Platon 2010: 23).

Yani aslında hekim, hekimlik görevini yerine getirdiği müddetçe, kendi çıkarını değil, hastanın çıkarını ve onun işine geleni gözetir. Yani Sokrates,

“ Sanatlar neyin sanatıysalar onun üstündedirler” (Platon 2010: 23).

önermesine varır. Böylelikle Sokrates, Thrasymakhos'un, yöneticilerin başta oldukları müddetçe kendi çıkarlarını gözettikleri fikrini çürüterek aslında bir işin başında bulunan hiç kimsenin kendi işine geleni değil, uğrunda hizmet sunduğu insanların çıkarlarının gözettiklerini ifade etmiş olur (Platon 2010: 23).

Thrasymakhos, Sokrates'i böyle düşündüğü için aşırı saf olmakla suçlar. Ona göre doğru olan insan her yerde zararlı çıkar. Eğri ve doğru olan iki insan yapılacak bir anlaşmada her zaman doğru taraf zararlı çıkar (Platon 2010: 24). Thrasymakhos, eğri insanın kazançlı çıkacağını savunarak, bir yerde eğriliği öven biri gibi görünmektedir. Ona göre insanlar eğrilik yapmaktan eğrilik kötü bir şey olduğu için değil, aynı eğriliğin kendi başlarına geleceği korkusuyla vazgeçerler (Platon 2010: 25). Sokrates, Thrasymakhos'un bu görüşünü hayretle karşılar. Sokrates'e göre gücü elinde bulunduran kişi, bu gücünü, sanatının sunduğu kesimin yararı için kullanır. Sokrates Thrasymakhos'a sorduğu sorularla, onun, akıllı insanın kendine benzeyenleri, eğri insanın da hem kendine benzeyen, hem de kendine benzemeyenleri alt etmek istediği fikrini söylemeye çalıştığı sonucuna varır. Thrasymakhos'un, "eğri adamın kendisine benzesin ya da benzemesin herkesi alt etmeye çalışmak istemesi; doğru adamın da, sadece kendine benzemeyenleri aşmak istemesi" fikrinden yola çıkan Sokrates, doğru adamın akıllı, eğri adamın ise bilgisiz olduğu fikrine ulaşır ve bunu Thrasymakhos'a zorla da olsa kabul ettirir (Platon 2010: 34). Ve Sokrates Thrasymakhos ile doğruluk üzerine olan konuşmasının sonunda doğru insanın hem akla hem de mutluluğa sahip olduğunu dile getirir (Platon 2010: 40).

Doğrulukla ilgili yapılan bu diyaloga, bir süre sonra Gluakon da katılır ve o, doğruluğu insanların kötülük yapmaktan ve kötülüğe uğramaktan koruyan kanunların uygun bulduğu şey olarak tanımlar (Platon 2010: 43). Gluakon'a göre insanları doğru olmaya zorlayan şey, kanunların onları buna mecbur bırakmasıdır. Hiçbir yaptırımın olmadığı yerde doğru sanılan insanda eğri insanla benzer davranışlar sergileyecektir (Platon 2010: 44). Doğruluğu değerli kılan şey, insanların sürekli haksızlık yapmaya güçlerinin yetmemesidir. İnsanlar haksızlık edemedikleri için doğru olmak zorunda kalmışlardır (Platon 2010: 43). Gluakon'a göre, eline kendi çıkarı uğruna haksızlık etme fırsatı geçen herkes, kanunun veya onu yargılayacak bir yaptırımın olmadığı yerde haksızlık edecek, doğru davranmayı düşünmeyecektir (Platon 2010: 45). Burada Gluakon şu önemli tespite varır:

"Eğri adam, tam bir eğri adam olmak istiyorsa, ustaca haksızlık eder, kendini vermez ele. Yakalanırsa, beceriksizin biri olur çıkar; çünkü eğriliğin son kertesi doğru olmadan doğru görünmektir" (Platon 2010: 45).

Eğri adam, eğriliği ortaya çıktığı vakit, bu durumdan kurtulmak için ustaca yalan söyleyip, doğruyu yapıyormuş gibi insanları inandırabilmelidir (Platon 2010: 45). Doğru adam ise, bir eğrilik yaptığı vakit bunu saklamayacak, eğriliğini belli edecek, ancak bunun sonucunda insanlar tarafından kötü muameleye, işkenceye, dayağa maruz kalacaktır (Platon 2010: 46). Eğri adam ise, söylemiş olduğu yalanlarla dilediği gibi bir hayat geçirecektir. Hatta Tanrı bile, ona istediği her şeyi verecektir (Platon 2010: 47). Sokrates, Glaukon’a cevap verirken toplumda var olan doğruluk kavramını bulmak için, düzenli bir toplumun meydana gelişinden itibaren, toplumda yaşayanların üstlenmesi gerekli görevlerden bahsederek, toplumdaki doğrudan, tek bir kişideki doğruya varmayı amaçlamıştır (Platon 2010: 54). Sokrates’in düzenli toplumun her aşamasını anlatarak vardığı sonuç, herkesin kendine düşen görevi yaparak, başkasının işine karışmaması gerektiği olmuştur (Platon 2010: 133-134). Sokrates, tüm bu konuşmaların sonucunda doğru ve insanı şöyle tanımlamaktadır:

“Doğru insan, her bölümün kendi işini göreceğini, içindeki üç ilkenin (ölçülü, yiğit, bilge) birbirinin sınırını aşmayacağını anlatıyor bize. Doğru adamın içinde bir düzen kuruluyor. Bu adam kendi kendini yönetiyor, yola sokuyor. Kendi kendinin dostu oluyor. Tıpkı müzikteki alçak, yüksek, orta ve bütün ara tonlar gibi. İçindeki üç yanı birbirine bağlıyor; çokken bir tek oluyor; tam bir ölçüye ve uyuma varıyor. Ondan sonra artık ne işe girerirse girerisin, ister zengin olmaya çalışsın, ister bedenini geliştirmeye, ister devlet işlerini görmeye, ister insanlarla alışveriş etmeye; her yaptığında doğru ve güzel diyeceği şey içinde böyle bir düzeni gerçekleştirmek olacak. Bunu yapmasını bilmeyi bilgelik sayacak. Tersine, bu durumun bozulmasına, bu düzeni kurmayı bilmeye de eğrilik diyecek” (Platon 2010: 145-146).

Doğru bir devlet için, o devletin doğru insanlardan meydana gelmiş ve doğru bir yönetici tarafından yönetiliyor olmasının gerekliliği konusu tartışma götürmez.

Bu noktada Platon’un idealize ettiği devlet yönetim biçiminde, devletin başında iktidarı elinde tutan ve toplumu yöneten kişi mutlaka bir filozof olmalıdır (2005: 142). Platon’a göre filozoflar dışındaki insanlar, bir devleti yönetmek konusunda ne kadar

eğitim almış olursa olsunlar, mutlaka hata yapacaklar ve yanlış ve güvenilmez kararlar sayesinde toplumun bozulmasına yol açacaklardır (Platon 2010: 182).

Platon'un Devlet kitabında diyaloglarla konuşturduğu Sokrates'e göre bozuk olan dört yönetim şekli vardır. Bunlar Timokrazi, Oligarşi, Demokrasi ve sonuncusu Zorbalıktır (Platon 2010: 268).

Platon'a göre ilk bozulma, farklı yapıdaki insanların birleşmeleriyle meydana gelecek olan çatışmadan kaynaklanmaktadır. Maddi zenginliğe önem veren insanlarla, ruh erdemine ve zenginliğine değer veren insanların çatışmasıyla aristokrasi oligarşi arasında kalan yeni bir düzen ortaya çıkacak (Platon 2010: 272). Şan ve şerefe önem veren bu yönetim timokrasidir. Temel yönetim ilkesi akıldan çok beden olan bu siyasal rejimin yönelimi zaman içinde güvenlikten zenginliğe doğru gelişecektir. Bu zenginlik ve para hırsının topluma yayılmasıyla timokrazi oligarşiye doğru şekil değiştirmeye başlamıştır (Platon 2010: 276).

Oligarşide insanlar, para kazanmak peşinde ve mal mülk edinmek amacıyla yaşarlar. Hırslı ve cimridirler. Yegâne hedefleri zenginliklerini arttırmaktır (Platon 2010: 281-282). Toplum bu kadar zevk ve sefa içindeyken iktidarın başındakiler, onları daha çok harcamaya ve savurganlığa teşvik eder. Halk zamanla borçlanmaya ve sefalet içinde yaşamaya başlar, ama aynı zamanda harcamaktan da vazgeçmez. Halkın bu umarsız harcaması iktidarı daha da güçlendirir. İktidar güçlendikçe, toplum hızla fakirleşmeye başlar. Bu yoksulluk zamanla bir iç çekişme ve savaşa neden olur. İşte bu savaş ortamında devlet, yabancı ve kendinden taraf olan ülkelerden yardım talep eder; böylece fakirin zengini yenmesiyle demokrasi doğar (Platon 2010: 283-284-285). Demokrasi düzeni eşitlik ve özgürlüğü getirir. Platon'a göre başta demokrasi yönetimlerin en güzeli olarak görülebilir; ancak, değişik yapıda ve birbirine benzer olmayan insanların eşitliği bir düzensizlik ortamını da beraberinde getirecektir. Bu karışıklık halinde, herkes kendine ayrı ve özel bir düzen kuracak ve Platon'un deyiimiyle halkta bir "düzen panayırı" meydana gelecektir (Platon 2010: 285). Her şeyde eşit olan insan, kendini her istediğini yapmak konusunda özgür görecektir. Geçici hevesler peşinde, o gün canı ne yapmak istiyorsa onu yapacak, günlerini başıboş ve gelişigüzel

geçirir. Oligarşiyi nasıl ki aşırı zenginlik hissi yıkmışsa, aşırı özgürlük de demokrasinin başka bir şeye dönüşmesinin yolunu açmıştır (Platon 2010: 291). Önüne geçilemez özgürlük isteği, demokrasinin şekil değiştirmesine ve zorbalık halini almasına sebep olmuştur (Platon 2010: 292-293).

Platon zorbalığı anlatmaya, insanın daha doğarken kendi yapısına has, mevcut bazı özelliklerini ele alarak başlar. Platon, her insanın doğuştan getirdiği, kendi soyu olduğunu söyler. Kimileri altın soyla doğar, kimileri gümüş, bazıları da demir soyuyla dünyaya gelir ve toplum içindeki statüsü böylece belirlenmiş olur. Platon’a göre bu soylar birbirine karışmamalıdır. Karışan ve bozulan soylar devletin de bozulmasına yol açar ve bu bozulma toplumun, Platon’un en kötü yönetim olarak gördüğü tiranlığa sürüklenmesine neden olur (Yılmaz 2005: 142).

Platon’a göre siyasi rejimlerin yozlaşmasının ana nedeni yanlış zamanda ve yanlış kişiyle oluşacak birleşmelerden dolayı, değişik statü ve özellikteki insanlar birbirleriyle karışmasıdır. Yanlış eşleşmelerden meydana gelecek olan kötü doğuşlu çocukların başa geçmesiyle de haksızlıklar ve düzensizlikler meydana gelmeye başlayacaktır. Platon’a göre bozulmanın ve toplumun anlaşmazlığı düşmesinin temel çıkış noktası budur ve kendisi bu savını şu şekilde ifade eder:

“Demir gümüşe karışacak, tunç altına ve bundan öyle bir haksızlık, öyle bir densizlik, düzensizlik doğacak ki, karışma olan her yerde insanlar birbirine girecek, birbirine diş bileyecek. İşte budur kaynağı anlaşmazlığın, nereden olursa olsun!” (Platon 2010: 272).

Bu birbirine karışmış olan soy, barıştan çok savaş, erdemden çok zenginlik, şan ve şöhret düşkünü olan insanlar olacaktır. Platon aynı zamanda bu insanların çocukluklarından itibaren anneleri tarafından böyle olmaları gerektiğinin öğüdünün verilerek büyütüldüğünü ifade eder (Platon 2010: 275). Yoksulluktan ve kocasının çok para kazanamamasından şikâyetçi olan kadın, kendi çocuğunun da, şan, şeref, hırs düşkünü biri olmasına neden olur. Kadının şikâyetlerinden ve baskılarından etkilenen çocuk, içindeki taşkınlıkla kendini beğenmiş biri olarak yetişir (Platon 2010: 275).

Bireyin ve bunun doğal sonucu olarak toplumun bozulmasında kişinin arzu ve isteklerinin de büyük etkisi ve önemi vardır. İnsan için iki türlü istek vardır. Zorunlu olan ve zorunlu olmayan istekler. Kişinin zorunlu isteklerini karşıladığında, tatmin olması onun için yeterlidir. Örneğin, yemek zorunlu bir ihtiyaçtır ve kişinin yaşamının devam etmesi için bu ihtiyacının karşılanması zorunludur. Ancak kişi, zorunlu olmayan isteklerinin etkisi altında kalarak, onların tatmininin peşine düştüğü zaman, bozulmaya geçişi de başlamaktadır. Bu istekler insanın içinde gizli gizli gelişir ve kişiyi onu karşılaması konusunda sürekli tetikler. Bu istekler bilgelerin öngördüğü güzel alışkanlıklardan yoksundur. Kişi, bu arzularının peşi sıra giderken namuslu olmak, dürüstlük gibi erdemler önemsiz hale gelmeye başlar. Kendisini değersiz ve boş uğraşlara kaptırır. Doğruluktan uzaklaşan bu kişi geçici heveslerin peşinde düşer (Platon 2010: 290).

“İçinde temiz hiçbir şey kalmayan delikanlı artık bu kötü düşüncelerin buyruğuna girer. Saygısızlık, düzensizlik, serserilik, yüzüstlük baş tacı olur. Arkalarına daha birçoklarını katan bu kötülükler, delikanlının düşkün huylarına parlak isimler tekrarlar. Saygısızlık nezaket olur, kargaşalık özgürlük, israf cömertlik, yüzüstlük de yiğitlik. Böyle olmaz mı tutumlu delikanlının gevşemesi? Zorunlu ve yaralı isteklerin, boş ve zararlı istekler haline gelmesi” (Platon 2010: 290).

Bu gününü gün eden, gelişigüzel, kaygısız yaşayan bu insan profilini Platon, demokrasi insanına yakışan bir hayat biçim olarak tasvir eder (Platon 2010: 291). Bu eşitlikten yana olan demokrasi insanı için en önemli olan şey özgürlüktür. Tam da bu noktada Platon bu özgürlük arzusunun zorbalığa giden ilk adım olduğunu söyler:

“...Bu doymak bilmeyen, başka değerleri küçümseyen özgürlük isteği, demokrasinin değişmesine ve zorbalık yolunu tutmasına sebep olur” (Platon 2010: 292).

En fazla özgürlüğün olduğu yerde, en sert zorbalığın meydana çıkması doğaldır. Çünkü Platon her aşırılığın karşısında mutlaka sert bir tepki ile karşılaşılacağını ifade eder (Platon 2010: 294).

Platon’a göre, devlet yönetiminde tiranlığın ortaya çıkmasının nedenlerinden biri aşırı demokrasidir. Kişilere verilen fazla söz hakkı ve özgürlük, bireylerin asiliğine ve buyruksuzlaşmasına, yönetime aldırılmaz ayaklanır hale gelmelerine yol açacaktır. Ve her fazla tepkinin getirdiği sonuçlar gibi, bu isyankâr tavrın sonucunda, insanlar “ aşırı kölecî” bir durumun içine sürükleneceklerdir. Çünkü böyle bir kaos ortamında insanları başa geçireceği kişi de bu isyanın içinden çıkan biri olacaktır. Başa geçen kişi, ilk başta kendi gerçek yüzünü gizleyecektir; ancak, zamanla içinde taşıdığı kötü tohum ortaya çıkacak ve halkı ağır cezalar, vergiler ve baskıyla idare altına almaya başlayacaktır (Platon 2010: 252).

Aşırı özgürlük, insanların kendilerini her şeyi yapabilme kudretini görmelerini sağlayacağından, kişilerin birbirlerini köleleştirmeleri kaçınılmaz olacaktır. Ve bu anlayışı genel halka yayan ve amaçları önünde köle olduğunu görerek daha başına buyruk hükümler vermeye, sorgudan ve hesap vermeden uzak keyfi kararlar alarak uygulamaya başlar ve zaman ilerledikçe vermiş olduğu acımasız hükümlerle bir zorbaya dönüşür (Platon 2010: 297).

Tiran olan insanın hısımları, onu, kendi uyguladığı gibi zorlama hükümlerle yâda yönetmiş olduğu toplumla arasını bozarak baştan indirmeye çalışır. Tüm bunların sonuçsuz kalması halinde, zorbayı vermiş olduğu hükümler kadar sert bir son beklemektedir: Gizlice öldürmek (Platon 2010: 297). Zorba devamlılığını sürdürebilmek için, ona muhalif olan içinde bulunulan durumun kötülüğünü açıkça dile getiren insanları yok etmek zorundadır (Platon 2010: 299).

Bu noktada Platon, zorbanın yapmak zorunda olduğu iki şeyde bahseder. Ya ölmeyi seçecektir yâ da kendisinden nefret eden insanlarla birlikte yaşayacaktır (Platon 2010: 300). Zorba insanın çevresinde doğru ve akıllı adamların yer almayacak, bu özellikteki insanlar, zorbanın yanından kaçacaklardır.

Platon, anlaşılır bir şekilde, zorbayı şu şekilde ifade eder:

“İlkin dış düşmanlarıyla uğraşır, kimiyle anlaşır, kimini yener, ama onlardan korkusu kalmayınca, yeni savaşlar çıkarır ortaya, halkı hep buyruğu

altında tutmak için.

...Ona boyun eğmeyecek dik kafalı insanlar görürse, haklarından gelmek için gene savaşa başvurur, düşmana salar onları. Bunlardan ötürü bir zorba, her zaman savaş kundakçısı olmak yolundadır” (Platon 2010: 298-299).

Zorbalığa geçiş, demokrasi yönetimindeki fazla özgür ortamın getirmiş olduğu bir durumdur. Nitekim demokrasi de Platon için, bozuk olarak nitelendirdiği timokrazi, oligarşi gibi devlet düzenlerinin arasında yer almaktadır.

Platon insanın içinde yasalar yâ da iyi istekler tarafından durdurulan, ancak, ortaya çıkmaya hazır duran ve boş bulduğu anda kendini gösterecek olan bozuk zevkleri, zorbalığa geçişte ilk adım olarak görür (Platon 2010: 303). Bireyin içinde var olan, keyif, zevk, eğlence arzusu zorbanın doğuşunu sağlar (Platon 2010: 305).

Zorba, ahlaki davranıştan uzak davranmaya daha ailesinden alışır. Doğasındaki bozuk isteklere karşı koyamayan birey, zevke ve şehvete düşkünlüğünün vermiş olduğu boş vermişlikle kendisine karşı çıkan her muhalif tavrı şiddetle susturmaya ve bastırmaya çalışacaktır. Platon’a göre bu kişi, işi o kadar ilerletir ki, diktatörlük eğilimi anne ve babasına el kaldırma noktasına gelir. Bu duruma gelen zorba, yurdundaki insanlara çok daha rahat el kaldıracaktır (Platon 2010: 309).

Platon’un zorbalığa geçişi anlatırken değindiği ilgi çekici bir nokta vardır ve bu noktayı zorbalığın temel kökeni olarak görür. Ona göre tiranın yönettiği toplumda üç sınıf hakimdir. Birincisi, serbest olarak etrafta gezinen işsiz insanların oluşturduğu sınıftır. İkinci sınıf, zenginlerden meydana gelen sınıftır. Üçüncü sınıf ise, halktan yani işçilerden ve küçük gelirli insanlardan oluşur ki sayı olarak en kalabalık ve birleştiği zaman en güçlü olabilecek sınıf bunlardır. Bu noktadan sonra Platon, zorbalığı gelişim seyrini şöyle ifade eder: Toplumun başındaki iktidar, zengin sınıftan kendisine pay alır ve bu paydan halka az da olsa bir miktar verir. Zenginler bu durumdan kendilerini korumak isterler, ancak yönetici sınıf zenginleri halk düşmanı olarak ilan eder ve halk da yöneticilerin sunmuş olduğu bu görüntüye inanırlar. Meydana gelen tartışmalar ve kavgalar sırasında, halkta, bir lider bularak onu başa geçirme isteği oluşur. İşte tam da

bu nokta, Platon’a göre zorbalığın doğuş yeridir. Başa geçen zorba tamamıyla güce, şiddete ve keyfiyete dayalı yönetimini uygulamaya başlamış olur (Yıldız 2006: 9).

Platon, zorba insanın hiçbir zaman gerçek mutluluğu tadamayacağını söyler. Nitekim zorbanın yönetmiş olduğu toplumda da hemen hemen bütün yurttaşlar köle ve boyunduruk altındadırlar (Platon 2010: 272). Bununla birlikte, zorba insanda kendi canının güvenliği için etrafında bulundurduğu insanlara yaranmak adına, onlara hoş görünmekle zorunlu olacaktır. Bu nedenle, pek çok insanı köle olarak yönetirken, aslında en ağır köle kendisi olacaktır:

“İnsan ne kadar zorbaysa o kadar köledir” (Platon 2010: 315).

Bu halden kurtulabilmek için, insanın tutkularından ve gereksiz isteklerden uzak bir şekilde yetiştirilmesi gerekmektedir (Yıldız 2006: 12). Platon, insandaki mutluluğun temelini, ölümsüz olan ruhun kirlenmemesinde görür. Nerede olursa olsun, insan bilgelikten ve doğruluktan ayrılmazsa, bu doğruluğunun karşılığını bulur ve hem kendisi ile hem de Tanrılar ile şiddetten uzak bir ortam içinde yaşar (Platon 2010: 368).

Platon, tiranın ruhunun bile affedilemez olduğunu ünlü “Er Alegrosi” yada “Er Efsanesi” ile anlatır. Hikayede Armeios oğlu Er, savaş meydanında ölen bir savaşçıdır. Er öldükten on ki gün sonra, köylüler bu savaşçının cesedini tam yakacakları sırada Er tekrar canlanmış ve gidip yeniden döndüğü öteki dünyada gördüklerini anlatmaya başlamıştır. Buna göre, insanların ruhlarının gideceği yerde, iki çift kapı varmış; bir çift kapı gökte, bir çift kapı yerdeymiş ve tam ortada da yargıçlar bulunuyormuş. Yargıçların kararına göre doğru ve iyi insanlar sağ taraftan gökteki kapılara, suçlu ve kötü insanlar da sol taraftan yerdeki kapılara gönderiliyormuş. Kapılardan sürekli ruhlar girip çıkıyormuş, yerden çıkan ruhlar bitkin ve perişan iken, gökten çıkan ruhlar pırıl pırılmış ve bu ruhlar hep birlikte toplanıp bir çayırdaki oturuyorlarmış. Yalnız, bazı insanlar kapılardan tam geçecek iken, kapı kükremeye başlıyormuş, o zaman anlaşılıyormuş ki, o an kapıdan geçmeye çalışan kişi gerçek dünyada bir tiranmış. O sırada ateşten iki adam gelip, tiranın o kapıdan geçmesini engelliyor, derisini yüzerek, dikenli çalılara atıyormuş. Yani, tiranın oradan çıkmasına bile izin verilmeyormuş. Her

iyinin karşılığı iyilik, kötülüğün karşılığı kötülükmüş ama tiranların yaşadığı tam bir azapmış (Platon 2010: 360-361-362).

Platon bu efsane ile tiranların, ölümsüz olan ruhlarının bile Tanrı tarafından affedilemeyeceğini ve en mutsuz insanların onlar olduklarını ifade eder. Ona göre insan doğruluktan şaşmazsa, hem bu dünyada, hem de ölümsüz olan dünyada huzurlu yaşayacaktır (Platon 2010-368).

1.2. Liberal Teoride Siyaset ve Şiddet İlişkisi

1.2.1. Klasik Liberalizm

Liberal düşünce sistemi için bireysel özgürlük, insanın sahip olması gereken temel ve vazgeçilmez bir unsurdur. Devlet, sadece bireyin doğal hakları olan yaşamını, mülkiyetini ve özgürlüğünü korumakla görevlidir. Devletin, bireyi koruma görevi düşüncesinin temeli John Locke’a aittir.

Locke siyasal erki tam anlayabilmemiz için öncelikle bireyin sınırsız özgürlük içinde, bir izne ihtiyaç duymaksızın dilediği gibi davrandığı doğa durumunu ele alarak başlamakamız gerektiğini belirtir (Locke 2010: 29). Doğa durumunda insanların hepsi eşittir ve doğanın kendilerine vermiş olduğu avantajlardan aynı ölçüde yararlanırlar (Locke 2010: 29). Bununla beraber bu durum, tamamen bir serbestlik hali değildir; kimse bu özgürlük ortamında bir başkasına zarar verecek şekilde davranma hakkına sahip değildir. Her ne kadar davranışlarında özgür olsalar da, doğa durumunda olan ve onu yöneten insanlar doğa yasası ile bağlıdırlar (Locke 2010: 30). Ve bu yasa, eşit olan insanların, başkasının mülkiyetine ve özgürlüğüne zarar verilmemesi gerektiğini öğütler.

John Locke konuyla ilgili olarak önemli bir tespiti şöyle ifade eder:

“Aynı düşünme yetilerine sahip, aynı doğayı paylaşan bizler arasında, bizden aşağı yaratıkların bizim için yaratılmış olması gibi, sanki birbirimizi

kullanmak için yaratılmışız gibi, diğerini tahrip etme yetkisini veren bir ast-üst ilişkisi olamaz. Herkes, kendisini korumak ve meskenini terk etmemekle yükümlü olduğu gibi, aynı nedenle kendi varlığını korumak başkalarınıninkiyile çelişmediğinde, insanlığın geri kalanını, yapabildiği kadar korumakla yükümlüdür: ve bir suçlunun adalet gereği hak etmesi durumu dışında, kimse başkasının canını alamaz veya canına veya başkasının hayatını koruyan araçlarına, özgürlüğüne, sağlığına, uzuvlarına veya mallarına zarar veremez” (Locke 2010: 31).

Her yasa gibi doğa yasası da, yasayı ihlal etmek ve uymak istemeyen kişilere karşı korunmak durumundadır. Bunun için yasayı ihlal eden kişiye karşı diğer insanların güç kullanma yetkisi vardır. Yalnız, yasayı ihlal edene verilecek ceza, kişiyi işlediği suçtan alıkoyabilecek ve verdiği zararı tazmin edecek kadar olacaktır. Böylece her insanın suçlu kişiyi cezalandırma ve kanunu uygulama hakkı bulunmaktadır (Locke 2010: 32). Uygulanacak yaptırım hem bir başka insanların da aynı suçu işlemeleri konusunda caydırıcılık yaratmak hem de işlenen suçtan dolayı mağdur olan kişinin zararını telafi etmeyi kapsar (Locke 2010: 33). Yalnız bu durumun kendi içinde sakıncaları olacaktır. İnsanlar, sevdikleri kişileri cezalandırırken yanlış davranabilirler ya da, içinde aşırı kin ve öfke olan biri, ceza verirken kendini kaybederek aşırıya gidebilir.

İnsan, doğa durumunda, yani doğa kanunlarının geçerli olduğu ortamda bağımsız ve özgürdür. Bu özgürlüğün gerekçesi olarak insan, kendisi gibi özgür olan bireylerin bağımsızlıklarına ve mülkiyetlerine zarar veremez (Locke 2002: 24). Tabiat kanunları, bir bireyin diğer bireyin özgürlüklerine müdahalesi durumunda, kişinin kendi hakkını savunması ve hakkını ihlal edeni cezalandırma yetkisi vermiştir. Bu da her bireye Doğa kanununu uygulama ve kanunun ifa edicisi olma hakkını verir (Locke 2002:25-26). Locke, tabiat kanunun temelini şöyle ifade eder:

“Kim insan kanı döktüyse, onun kanı da insan tarafından dökülecektir” (Locke 2002: 28).

John Locke, tabiat kanunlarının, herkesin cezasını kendisinin vermesinden dolayı doğacak olan sorunların varlığını kabul eder. İnsan, canını yakan bir kişi için

hüküm verirken, sınırlarını aşarak öfkesinin esiri olabilir ve bu da o kişiyi, kararlarında ileri götürür. Locke, tabiat kanunlarının bu sakıncasının çözümü olarak bir sivil hükümetin oluşturulması fikrini haklı görmüştür (Locke 2002: 29). Hükümet, kişilerin birbirlerini yargılamak için içine düşecekleri hatalardan kurtararak, tarafsız bir yargı mercii imkânı sağlayacaktır.

Locke’a göre, bir birey ancak kendi rızası dahilinde siyasi bir oluşumun iradesini kabul eder. Doğası gereği eşit ve hür olan kişiyi, hiçbir kuvvet zor kullanarak bir siyasi yapıya itaat eder hale getiremez. Eğer kişi, bir iktidarı kabul ediyorsa, bu ancak o kişinin rızasıyla olur. John Locke bu durumu şöyle ifade eder:

“Herhangi bir insanın kendi doğal özgürlüğünden vazgeçmesi ve kendisini sivil toplumun bağlarıyla bağlamasının tek yolu diğer insanlarla anlaşarak, kendi aralarından konforlu, güvenli ve barış içinde bir hayatı, mülklerinden emniyet içinde faydalanarak ve daha önce sahip olmadıkları daha büyük bir güven içinde yaşamaları için tek bir toplum oluşturmak doğrultusunda birleşmesidir (Locke 2010: 91).

Locke’a göre hükümet rıza göstererek bir araya gelmiş çoğunluğun isteğiyle oluşur ve artık o çoğunluk tek bir halk halini alır. Böyle bir durumda artık çoğunluğun kararı, herkesin kararıdır. Çoğunluk tek bir vücut gibi davranır (Locke 2010: 92). Rıza göstererek tek bir hükümet altında birleşmek, o toplumdaki çoğunluğun fikrine uymak sorumluluğunu da beraberinde getirir. Aksi halde yapılan sözleşme hiçbir anlam ifade etmez ve sözleşme bağıyla bağlanmayan kişi doğa durumundan ve doğa durumundaki halinden çıkamaz (Locke 2010: 92). Doğa durumundan çıkarken insanın yaptığı sözleşme, tüm kararlarıyla siyasal yapının altında birleştirmek için yapılır ve sözleşmenin amacı da budur. Locke’a göre zaten, siyasal bir toplumun temeli olan unsur, doğa durumunda özgür olarak yaşayan insanların bir toplum olmayı gönüllü kabul edişleridir (Locke 2010: 93). Locke, kesin bir şekilde sadece bir araya gelme rızasının bir iktidarın başlangıcı olabileceğini ifade eder (Locke 2010: 93). John Locke, bu noktada çarpıcı bir tespitte bulunmaktadır; insanlar rızalarıyla tek bir hükümetin altında birleştiklerinde bu hükümetin monarşik yapıda veya babadan oğula geçer bir sistem olduğu konusunda bazı yanılgılara düşerler. Locke’a göre böyle

düşünmenin nedeni, ev halkı arasında babanın kurmuş olduğu otorite sebebiyle, insanların tek bir kişinin yönetimine ve o kişinin emirlerini yerine getirdikleri taktirde ondan merhamet ve sevgi göreceklerine alıştırılmış olmalarıydı (Locke 2010: 97). O sırada halk, hükümeti kurarken ondan sadece, kendilerini yabancı saldırılara karşı koruması beklendiğinden, halkın kendilerine monarşiyi uygun görmesi şaşırtıcı değildir. Çünkü insanlar sınırları belli kendi mülklerinde küçük bir yaşam sürüyorlardı ve kendi sınırları korundukça aralarında pek fazla problem çıkmıyordu. Bu nedenle önem verdikleri esas unsur, kendi güvenliklerini sağlamaktı. Bunu sağlamak içinde yönetici olarak cesur ve bilge birinin seçilmesi onlar için mantıklı görünmekteydi. Çünkü onların esas problemi, devletin yönetim şekli değil, kendini korumalarını sağlanmasıydı (Locke 2010: 99). Bununla birlikte Locke, kurulmuş bir hükümet içine doğan bir kimsenin, yeni bir hükümet için o topluluktan ayrılarak, farklı bir hükümet kurması fikrinin mümkün olabileceğini ifade eder. Aksi halde, yani dünya üzerinde tek bir yapı ya da tek prenslik olsaydı, tarihte pek çok yerde ve sayıda kurulmuş monarşilerin olamayacağını ifade eder (Locke 2010- 103-104). Locke bu durumu şu sözleriyle pekiştirir:

“Tarihte insanların otoritesi altında doğdukları ve aileleri veya yetiştikleri toplumun içinde yaşadığı hem kutsal hem de dünyevi olan bir hükümranlıktan kendilerini ve bağılıklarını geri çekmeleri ve başka yerlerde yeni hükümetler kurmaları kasar sık görünen başka bir örnek yoktur. Yüzyıllar öncesinde bütün küçük uluslar bundan doğmuştur ve yeterince yer olduğu sürece bu uluslar çoğalmıştır, ta ki daha güçlü veya şanslı olanlar zayıf olanları yutana kadar. Ve büyük uluslar da parçalara ayrılmış daha küçük alanlarda hâkimiyetler kurmak üzere çözülmüştür. Bütün bunlar pederşahi egemenliğe karşı olan çok sayıdaki kanıtlardır ve açıkça ispatlamaktadırlar ki, hükümetleri başlangıçta ortaya çıkaran şey babanın mirasçılara devrettiği doğal bir hak değildi çünkü öyle olsaydı bu kadar çok küçük krallığın var olması imkânsız olurdu. Bütün olması gereken yalnızca tek bir evrensel monarşiydi eğer insanlar kendilerini ailelerinden ve biçimi ne olursa olsun hükümetten ayırmak ve gidip farklı uluslar ve kendilerine uygun başka hükümetler kurmak özgürlüğüne sahip olmasalardı.” (Locke 2002: 104).

Bir iktidarın hükümranlılığının herhangi bir parçasını kullanan ya da mülkiyet sahibi olan kişi açık rızasının dışında tüm bunları yaptığı için o yönetimin hükümdarlığını zımni olarak da kabul etmiş olur ve hükümdarlıktan yararlanma devam ettiği sürece iktidarın koymuş olduğu kurallara uyacağını kabul eder (Locke 2002: 107).

Locke siyasi toplumların başlangıcı için temel olarak gördüğü rıza kavramının, bu toplumların başlaması için arz ettiği önemi bir kere daha şu şekilde açıklar:

“Herhangi bir kişiyi pozitif bir anlaşma ve aleni bir vaat ve sözleşmeyle kendisinin bir ulusa gerçek katılımı dışında hiçbir şey bir ulusun uyruğu yapamaz. Bu siyasi toplumların başlangıcıyla ilgili olarak düşündüğüm şeydir ve bu onay herhangi bir kişiyi bir ulusun üyesi yapar” (Locke 2002: 109).

İnsan, tam özgürlüğün mümkün olduğu tabiat halinde kendi haklarını ve mülkiyetini başka insanların müdahalelerine karşı, eylemin gerektirdiği ölçüde savunmak gücüne sahip değildir. Aksi şekilde, kişi karşılaştığı haksızlığı ölümle sonuçlandırabilecek davranışlarla yargılama özgürlüğüne sahiptir. Siyasi topluma geçişle beraber, insanlar tabiat yasasının sunmuş olduğu güçleri, çoğunluğun kararına devretmiştir (Locke 2002: 74).

Artık insanların ihtilaf halinde başvuracakları bir mercii vardır. Bu mercii, kişilerin haksızlığa uğramalarını engelleyebileceği gibi, meydana gelen karışıklıklarda, olayın gerektiği ölçüde cezalandırma yetkisine de sahip olmuştur. İnsanların, rızalarıyla, kendi haklarını devlete verdikleri yerde artık bir sivil toplum oluşmuştur (Locke 2002: 75).

Locke’a göre insanların bir araya gelmiş olmaları yeterli değildir. Eğer, başvurabildikleri bir karar verme gücü yoksa o topluluk hala tabiat hali durumundadır. Bu sebepten dolayı Locke, mutlak monarşiyi bir hükümet sistemi olarak görmemektedir. Hükümet, insanları tabiat halinden çıkarmak için vardır. İnsanların zarar gördüğü durumlarda, başvurabilecekleri bir otorite yoksa insanlar hala tabiat

halindedirler; hatta hükümetin başında bulunan iktidar da, insanlar gibi, tabiat halinden çıkamamıştır (Locke 2002: 76).

Bu durumda, insanlar için çıkarsız bir şekilde onların hakkını gözetecek bir karar mercii yoktur. Dolayısıyla, böyle bir iktidarın yönetimi altında olanlar, yöneticiyle birlikte hala tabiat halindedirler (Locke 2002: 76). Hiçbir birey, rızası dışında özgürlüğünde vazgeçirilerek, siyasi bir güce tabi kılınamaz. Her birey kendi rızasıyla siyasi bir toplum oluşturma çoğunluğuna katılır. Ve bu çoğunluk oluşturulduktan sonra, artık bu topluluk tek bir vücut şeklinde hareket edecektir. Çoğunluk karar verici olacaktır ve diğer insanlarda çoğunluğun verdiği bu karara uyacaktır (Locke 2002: 81-82). Siyasi toplumun oluşmasına yol açan tek neden, tabiat halindeki özgür insanların, bir araya gelmeye dair vermiş oldukları karardır (Locke 2002: 83).

Locke, insanın sahip olduğu sınırsız özgürlük ortamından vazgeçip, neden bir iktidarın emri altına girdiklerinin sebeplerini şöyle izah eder:

“Öncelikle doğru ve yanlışın standart olacak ortak kararlar alınmış, kurulmuş, yerleşmiş, bilinen bir kanun ve aralarındaki ihtilaflara karar verecek ortak bir ölçü gerekir.

.....İkinci olarak, kurulan kanuna göre, bütün farkları belirlemek için otoriteyle bilinen ve tarafsız bir hakim gerekir.

...Üçüncü olarak, Tabiat halinde doğru olduğunda cezayı destekleyecek ve onu icra edecek güç gerekir” (Locke 2002:100).

Sayılan bu nedenler sebebiyle, yani insanların kendi olaylarının hakimi olması ve tam anlamıyla sahip olduklarını koruyamamaları gerekçesiyle insan, tabiat halinin tüm avantajlarını bırakıp, bir iktidarın yönetimi altına girmişlerdir (Locke 2002: 100).

Bununla beraber, Locke’a göre, bu insanları yönetme yetkisi verilen kişi de, gerekli olan kanunları uygulama ve cezalandırma kararlarını kendi çıkarları doğrultusunda ve keyfiyete dayalı bir şekilde vermeyecektir. Aksi halde bu kişi, hakkı olmayarak başkalarının hakkı üzerinde güç kullanmış olur ve Locke bu durumu tiranlık olarak tanımlar (Locke 2002: 151). Locke, monarşi ile tiranlığı birbirinden ayırır.

Monarşide, yönetimde olan tek kişi, halkının yararına yasalar yaparken, tiranlık da gücü elinde bulunduran kişi, bu gücünü kendi çıkarları doğrultusunda kullanır ve Locke’a göre kanunun bittiği yerde zulüm başlar. (Locke 2002: 152-153). Ona göre devlet, insanlara özgürlük, sağlık ve para kazanma imkânları sunmakla beraber, aynı zamanda kişinin evini, eşyasını ve mülkiyetini korumakla görevlidir (Locke 1998: 16).

Locke’un siyasal toplum oluşturulurken endişe ettiği şey, insanların rızalarıyla oluşturduğu hükümdarın başındaki kişinin elindeki bu yüksek erki halkı ezmek veya kendi çıkarları için kullanması olacaktır (Dunn 2008: 67).

Böyle bir devlette hakların ve siyasi toplumun yeri kalmamıştır. Zor kullanılarak yönetilen bir toplumda, yönetici savaş ortamının oluşmasından başka bir çare bırakmaz (Dunn 2008: 68). Locke’a göre insanların rızaları ile oluşturmayı kabul ettikleri siyasi toplum için yaptıkları sözleşmenin bozulduğu durumlar, onlara sadece birey olarak değil, toplu olarak direnme hakkı vermektedir (Eroğlu 2010: 7).

Siyasal toplum, bir sözleşme sonucu meydana gelmiş olduğundan ve insanlar rızaları ile bu topluma katıldıklarından ve var olan siyasal güç, insanların mülkiyet haklarını korumak için oluşturulduğundan, bu hakka karşı tehdit ihtiva edici şeyler olağan kabul edilemez. Böyle bir durumun varlığında halkın direnme hakkı meydana gelecektir (Eroğlu 2010: 9).

John Locke direnme hakkını en temel ve çıplak anlamıyla, mülkiyetin korunması olarak değerlendirmektedir (Timuçin 2006: 79). Direnme hakkı, ülke içinde var olan bir tehdide karşı olabileceği gibi, ülke dışından gelebilecek bir tehdide karşı da olabilir. Bir ülkeye gelebilecek dış tehdit, o ülke insanların mülkiyetlerine zarar gelebilmesi ihtimalidir. İç tehdit ise, ülkeyi yöneten kişilerin zorba olmaya başlamalarıdır. Locke’a göre bu durumda direnme hakkı kullanılabilir (Timuçin 2006: 78).

John Locke, böyle bir zorba yönetim karşısında toplumun direnme hakkını kullanmasını gerekli bulur; ancak, Locke hiçbir şekilde siyasi otoritenin topluma sağlamış olduğu faydaya karşı çıkmaz. Ona göre siyasi bir toplumda iki türlü hak

mevcuttur: Meşru olarak başa gelen hükümdarın elindeki erki toplumun çıkarına kullanma hakkı; ikincisi, hükümdarın gücünü kötü niyetli olarak kullandığı durumlarda toplumun hükümdara direnme hakkı (Dunn 2008 :71). John Locke topluma direnme hakkı vermiştir; yalnız, canı yanan herkesin, en ufak bir meselede bu hakkı kullanması durumunda ülkede kaos ve kargaşa yaşanması kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle Locke direnme hakkını kullanmak için bazı sınırlar öngörmüştür. Locke’ a göre bu hakkın kullanımının sınırlı olduğu durumlar şunlardır:

- 1-Yöneticinin bilerek halkıyla kendisi arasına, savaşa nede olacak şekilde hareket etmesi, halkta direnme hakkının doğurur.
- 2- İktidarın başındaki gücün kendisinin görevlendiği kişiler olsa dahi, topluma haksızlık yapanlara karşı toplumun direnme hakkı vardır; ancak, bu hak, siyasi iktidarın devamlılığına zarar veremez.
- 3- Kişinin uğradığı haksızlık karşısında başvuracağı yasal yollar ortadan kaldırılmış ve kişinin hayatına son verilerek, zararının karşılanması mümkün kılınmamışsa direnme hakkı doğar.
- 4-Bir eylemden zarar gördüğünü iddia edenlerin sayısı birkaç kişiyle sınırlı kalıyor, toplumun ciddi bir kesimi bu eylemle kendilerini ilgili bulmuyorsa, Locke’a göre bu direnme hakkı doğmaz (Ağaoğulları 2009: 219).

Halkın özgürlüklerini, mülkiyetini kendi rızalar ile devrettikleri hükümete olan güvenlerini yitirdikleri ve gerek can gerekse mal güvenliklerini emanet ettikleri yönetici onların bu değerlerine tehdit oluşturarak, ortadan kaldırmaya meyil ettiği durumda artık tiranlık başlamıştır. Ve bu tehdidin bütün bir kitleye yayıldığı durumlarda halkın direnme hakkı mevcuttur (Ağaoğulları 2009: 219).

1.2.2. Çağdaş Liberalizm

Liberal düşünürlerden Hayek Platoncu düşünce üzerine oturan siyaset felsefesi geleneğinde erdem temelli ideal devlet yaklaşımını insanın özgürleşmesi için bir engel olarak görmüş, bireyin kendi “iyi yaşamı” ile ilgili olan noktaları bireyin kendisine bırakılması gerektiğini savunmuştur. Ona göre, totaliter ve baskıcı bir düzenin kök

salması, etrafında onu kabul edecek ve ona izin insanların var olmasına bağlıdır (Hayek 2004: 186).

Bu tür toplumlarda bütünün iyiliği her şeyin üzerindedir ve insan o amaç için her şeyi yapamaya hazır olacak kadar bireyselliğini unutmuştur. Egemen olan iktidar her şeyi planlama arzusu ile bilinçli bir şekilde tek bir prototip yaratma hevesi içindedir. İnsana dair her şeyi elinde tutar ve onun, zaten kendisinde olması gereken, ancak devletin sahiplendiği haklarını, ona bir payeymiş gibi yeniden dağıtma görevini üstlenir ve bu şekliyle halkı kendisine minnet borçlusu haline getirir.

Bu noktada Hayek, Platon'un devlet fikrini dayandığı “ devletin adaletin temel dağıtıcısı olma “ unsuruna dayanan politikalara hukuk devleti ilkesi ile bağdaşmadığı gerekçesi ile tamamen karşı çıkmaktadır. Hayek'e göre devlet adaleti bir değer olarak dağıtamaz sadece kuralların adil olmasını sağlamakla yükümlüdür.

Hayek, isimleri farklı olsa da, bir toplumu, iktidarı elinde bulunduran kişinin gayesi ve amaçları etrafında toplayan bütün kollektivist yönetimlerin genel adının totalitarizm olduğunu belirtir (Hayek 2004: 80).

Totaliter bir lider, etik ve ahlaki değer ile başarısızlığa uğrama içgüdüleriyle karşı karşıya kalır ki, totaliter insanların kural ve sınır tanımayan kişiler arasından çıkması rastlantı değildir (Hayek 2004: 184).

Totaliter bir yönetimi, yönetilecek kişiler için kabul edilebilir hale getirebilme, totaliter liderin yanında yer alan ve bu liderin yönetimini sorgusuz sualsiz kabul etmeye razı olan insan grubunun var olmasına bağlıdır (Hayek 2004: 186). Hayek'e göre sosyalist kesim, lider tarafından karar verilen konuda tüm halkın desteğini ve olurluğunu almayı bekler. Bunun yanı sıra toplumdaki bazı kesim, kitlenin çoğunluğunun değil, o kitleyi idare ve organize eden grubun fikrinin ne olduğunu öğrenmenin çok daha önemli olduğuyla birlikte, bu nitelikte bir grubun bulunmaması durumunda, bu grubun nasıl ve kimler tarafından oluşturabileceğinin farkına varmışlardır (Hayek 2004: 186).

Liberal düşünce sistemin önde gelen düşünürlerinden Hayek, halktaki bu toplu itaatın, neden iyi insanlarca değil de kötü insanlar tarafından oluşturulmaya çalışılması hususunu açıklarken belirtmiş olduğu üç ana aşama, totaliter bir liderin seçimini anlayabilmek için çarpıcı bir yol sunmaktadır.

Birinci aşama, toplumdaki yapının oluşturduğu niceliksel kitleyi lidere itaat anlamında teşvik etmek ve kullanmaktır. Toplamların çoğunluğu, ahlaki olmasa bile entelektüel donanım ve değerler bakımından standartların düşük olduğu insanlardan oluşmaktadır. Zevkleri ve yaşayışları basit olan çoğunlukta benzeşen ve uyuşan yanları bulmak ve bu insanların anlayabildiği standartlara inmek hem de gerekli hem de kolaydır. Öğrenimi yüksek, ayırt edici özellikleri ve algılama kapasitesi yüksek insanlardan oluşan toplumda, uzlaşma sağlamak çok daha zordur. Toplumu oluşturan bireylerin nitelikleri ve kendilerini kendileri yapan özelliklerinin farkındalıkları arttıkça, onları homojen bir itaat altına almak gittikçe zorlaşmaktadır. Bu durumda, ilk aşamada totaliter lider adayının, kalabalığı kendine uygun bir biçime sokmasında elinde olan tek koz, kendi özgürlüklerinden yoksun olan ve bu benzerlik paydasında birleşen çoğunluğun oluşturduğu sayısal ağırlığa sahip olmak ve onları kullanmak olacaktır. Diktatörün arzulayacağı bir kitle, düşünmeyen, birbirine benzeyen ve kendi orijinalliğinin farkında olmayan bir kalabalıktır. Totaliter lider bu kalabalığı, kendi haklılığı için mümkün olduğunca kullanacaktır (Hayek 2004: 187).

İkinci aşama, potansiyel bir totaliter lider için ilkinden daha kolaydır. Bu aşamada liderin yapacağı şey, kendi fikri temelleri gelişmeyen insanlara sürekli bir biçimde ve arka arkaya tekrarlayacağı, hazır olarak önceden oluşturulmuş bilgiyi sunmak olacaktır. Zaten verilen bir enformasyonu eleştirme yetisinden yoksun olan uysal halk için bunu kabul etmek zor olamayacaktır. Böylece diktatör desteğini kazanacağı grubu, istediği doğrultuda şekillendirebilmek işini kolayca halletmiş olacaktır. Dikte edilen fikirler zihnine yerleştirilen halk, totaliter liderin görmek istediği tutku ve enerjiye sahip bir şekilde partiye katılacak ve liderin tarafını sayıca çoğaltacaktır (Hayek 2004: 187).

Bu noktadan sonra sıra üçüncü aşamaya gelmiştir. İnsan yapısının negatif ve olana meykinden dolayı, diktatör olacak lider, halkı “biz” ve “onlar” diye ayırarak, belli bir kesimi içerde, diğer azınlığı dışarıda bırakacak şekilde toplumu sınıflara bölerek, insanlara taraf seçtirme ve diğer tarafa doğal bir düşmanlık besleme güdüsüyle donatacaktır. İnsan kendisine öğretilmiş olan, kendisi gibi olmayana husumet beslemeye yatkınlığından dolayı, istenmeyene karşı ortak bir hareket, kalabalığı en çabuk kaynaştıracak unsurdur. Bununla beraber, diktatörün, nefret edilmesi gerektiğini vurgulayacağı bazı kavramlar, halkta o kavramlarla ilgili her şeye beslenecek öfkeyi ve “onu” dışlama güdüsü tetikleyecektir. Hayek buna, “Yahudi” kelimesinin yarattığı düşmanlık örneğini vermiştir (Hayek 2004: 188).

Totaliter bir liderin, bilerek kendisinin yaratmış olduğu nefret ve “diğere” karşı olan önyargı, liderin kullanabileceği vazgeçilmez unsurları olmuştur. İnsanları, onlara düşman olarak gösterilen tehdide karşı bir araya getirmek, sıradan durumda olanları aynı fikirde birleştirmekten daha kolaydır. Bu bir araya getirme, aynı zamanda lidere karşı gösterilen sadakati de temsil eder (Hayek 2004: 188). Hayek, kolektivist düşüncenin ırkçılık ve milliyetçilik gibi düşünce sistemleri tarafından desteklendiğini ve bu fikirlerin mevcut olduğu ortamlarda var olabileceğini belirtir (Hayek 2004: 188).

F.V. Hayek’in totalitarizmle ilgili düşüncesinde altı çizilecek husus, onun, sosyal politikanın eşit dağılım ilkesiyle planlı bir devletin ve bu düşünce sistemini savunan sosyalizmin totalitarizme zemin hazırladığını ifade etmiş olduğudur. Hayek, totalitarizmin, sosyalizmin, uygulamaya geçmiş hali olduğunu söyler ve bu düşüncesi şu ifadelerle açıklar:

“Sosyalizm teorik düzeyde enternasyonalist, ancak gerek Rusya gerekse Almanya’da hayata geçirildiğinde, görüldüğü gibi aşırı derecede nasyonalisttir”
(Hayek 2004: 189).

Kuruluşu ile ilgili aşamalardan sonra, en az kurulması kadar zor olan şey de totalitarizmi devam ettirecek güçtür. Bu noktada önemli olan husus, bireyin ait olduğunu düşündüğü gruba olan bağlılığı ve grubun amaç birliğinin bozulmamasıdır. Birey tek başına kendini, katkısız ve “işe yaramaz” hissederken, grup içinde belirlenen

hedefe varmak adına sağladığını düşündüğü katkı, bireyi içgüdüsel olarak tatmin edecektir (Hayek 2004: 190).

Kolektivist yönetimlerin, diğer insanların tuhaf veya anlaşılmaz bulacağı kendi içinde bir inanç sistemi vardır. Birliğin amacı ne yapmayı gerektiriyorsa, sorgulamadan ve başka diğer değer yargıları gözetmeksizin, ona ulaşmak uğruna her şeyin yapılması gerekliliği inancı, bu cemiyeti ayakta tutan en önemli unsurdur. Yapılması gereken şeyin ahlaki yönden uygunluğu veya toplum açısından yararı tartışılmayacak konulardır. Diğer insanlara etik ve ahlak dışı gelen bir uygulama, gaye tekliği hedefiyle, grup üyeleri tarafından normal karşılanarak, yapılması gereken bir iş olarak değerlendirilir (Hayek 2004: 193-194). Hayek, bu yapıyı şu şekilde izah eder:

“Totalitarizm, bütün diğer değerlerin tek bir amaca feda edilmesini gerektirir. Öyle ki bazı özel amaçlar, toplumun tümüne hakim olduğunda, zalimlik görev haline gelebilir. Bazı vahşi eylemler, insani duygularımızda isyana yol açsalar bile, bir politika aracı olarak kullanıldığında, kurbanlar hariç hemen hemen herkes tasvip görebilmektedir.....Ortak amaç, bireysel hak ve değerlere müdahalede hiçbir sınır tanımayabilir” (Hayek 2004: 197).

Totaliter bir liderin halkından beklediği tavır, normal insanlara insafsızca gelen eylemler için kayıtsız kalan, önderin kendisinden talep etmiş olduğu ilkeler dışında kendi prensipleri ile iyi ve kötü ayrımını yapacak donanımı olmayan bir insan karakteridir. İktidardaki totaliter lider için tek zevk, halkının kendisine itaat etmesi ve kendisi için çalışan bu sistemin parçası olan halkın oluşturduğu bir toplumu yönetmek olacaktır (Hayek 2004: 198).

Zorba yönetimlerin önüne geçebilmek için, totalitarizmin veya zor kullanılarak idare edilen yönetimlerinin çalışabilmesinin kaynağı olan güç kavramının bölünmesi ve erkin tek bir odaktan çıkarılarak paylaştırılması gerekmektedir ve Hayek’e göre rekabetçi sistem bunu sağlayabilecek tek sistemdir (Hayek 2004: 193).

Bir diğer liberal düşünür Popper, liberalizmi açık toplum, totalitarizmi kapalı toplum olarak tanımlar. Bu noktada iki türlü yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Birincisi,

devletin salt görevinin vatandaşlarının özgürlüğünü koruması gerektiği ki bu liberal yaklaşımı ifade eder; ikincisi, bireyin görevinin devleti garanti altına almak ve onun güçlendirmek olduğu fikri de totaliter yaklaşımı ifade eder (Popper 1967: 101).

Platon'un öne sürmüş fikirleri neticesinde, onun tamamıyla bir totaliter olduğunu söyleyen Popper, Platon'a ait olan ve onun düşüncelerini değerlendirirken yola çıktığı Platon'un siyasi programını şöyle özetler:

“Sınıfların kesinlikle bölünmesi, devletin kaderinin egemen sınıfın kaderiyle özdeşleştirilmesi, egemen sınıfın askerlik, eğitim vb. şeylerde tekelinin olması, eğitimde, dinde ve yaşamada her türlü yeniliğin yasaklanması, devletin kendi kendine yeterli olması” (Popper 2010: 114).

Popper, açıkça, bu programın totaliterlikle özdeş olduğunu belirtmiştir (Popper 2010: 115). Platon'un adalet anlayışı, devletin çıkarına hangisinin uygun olduğuna bağlıdır. Ona göre, sınıflar katı bir şekilde bölünmemesi, hiçbir sınıf birbirine karışmaması ve bu şekilde oluşturulan düzenin, hiçbir değişikliğe uğramadan öylece durdurulması gereklidir. Yani Platon, sınıf ayrımcılığını desteklemekte ve bu ayrımı adil bulmaktadır (Popper 2010: 118-119). Platon, açıkça doğuştan lider olarak doğanlara olağan görülebilecek ayrıcalıklar talep etmektedir (Popper 2010: 125).

Popper, Platon'un “*Kanunlar*” kitabında eşitlikçiliğe karşı vermiş olduğu cevabın altını çizer:

“Eşit olmayanlara eşit davranmak haksızlık doğurur” (Popper 2010: 126).

Platon'a göre birey, tamamen devletten aşağı konumdadır. Popper Platon'un “*Devlet*” kitabında Thrasyakhos'un bireyciliği savunan görüşleri ile ilgili Platon la girmiş olduğu tartışmada, Platon'un, Thrasyakhos'un benciliğini okurun gözleri önüne sererek kendini haklı çıkarmasına ikna olmamamız gerektiğini belirtir ve Thrasyakhos ile Platon arasında geçen tartışmayı şu şekilde özetler:

“...Platon Thrasyakhos'un bireyin gücü haktır öğretisinin yerine, eşir derecede barbarca olan, devletin istikrarını ve gücünü artıran her şey haktır öğretisini koymaktadır” (Popper 2010: 139).

Popper'e göre Platon kendine tek bir kriteri hedef almaktadır: Devletin çıkarı. Bu çıkarı gözetken her şey yararlı, güzel ve erdemlidir; karşı çıkan herkes de kötü, yararsız ve haksızdır. Popper bu anlayışın totaliterci ahlak ile son derece uyumunu belirtir (Popper 2010: 141).

Popper, Platon'un totaliterciliğine yürekten inanmaktadır. Ona göre Platon, bir sınıfın diğerine göre üstünlüğünü tartışmasız bir şekilde istemiştir (Popper 2010: 142).

Popper bu görüşünü açıkça şöyle ifade eder:

“Platon’un adalet teorisi Devlet’te ve daha sonraki eserlerinde sunulduğu haliyle totaliterce bir ahlak teorisi geliştirerek zamanın eşitlikçi, bireyci ve korumacı yönelimlerine üste gelmek ve kabileciliğin egemenlik dileklerini yerine getirmek için yapılmış bilinçli bir girişimdir... Platon, bu sınıf ayrıcalıklarının devleti istikrarlı tutmak için zorunlu olduklarını savunmuştur. Onun içindir ki, bunlar, adaletin özüdür. Temelinde, bu sav, adalet devletin gücü, sağlığı ve istikrarı için faydalı olandır, kanıtına dayanır; bu kanıt ise, modern totaliter tanımı çok andırmaktadır: Ulusumun yahut sınıfımın veya partimin gücü için yararlı olan her şey haktır” (Popper 2010: 157).

Popper, totalitarizmi, gelişimi ve yenileşmeyi toplumsal bir kötülük olarak gören, kişinin benliğinin ve fikri görüşlerinin iktidar potası altında eritildiği, bireyin kimliğinin devletin bütünlüğü ve gücü için feda edildiği sistem olarak ifade eder (Çetin 2002: 18). Popper, açık toplumun dolayısıyla da, totalitarizmin çaresi olarak sağlanmak istenen istikrar ve demokratik düzen için, devletten ve kamu kurumlarından ziyade bireysellik üzerinde yoğunlaşılması gerektiğini vurgular (Akgün 2009: 75).

Liberal düşünürlerden bir diğeri John Gray, liberalizmin sunmuş olduğu hoşgörü ortamının, iyi bir yaşam için gerekli zemini oluşturduğunu savunur. Hoşgörü, insan aklının sınırlarının olduğu yerde, onun yetersiz kaldığı yerlerde, insanı tamamlayan bir değerdir. Gray, insan aklının insani meseleler için yetersiz kaldığı fikrinin kabul edilmesinin, insanın sahip olduğu tutkularının gücünün fakında olmasını anlaması noktasına getirerek, Platon'un aklın her şeyin yolunu bulacağı ideasını açıkça eleştirmiştir.

Gray, liberalizmin iki yüzünün mevcut olduğunu söyler. Birincisi hoşgörü ile sağlanabilecek ideal bir yaşam biçimi, diğeri, farklı yaşama biçimleri arasında aranacak olan barış (Gray 2003: 8). Hoşgörü, insanlara hiçbir yaşam formunu dayatmaz, onlara olması gerekeni zorla dayatmaz ve kabul ettirmeye çalışmaz. Hoşgörünün sağladığı bu esnek yapı, tüm yaşam biçimlerinin varlığına ve onların bir arada yaşamalarına imkan sağlar. İnsanların sahip olduğu farklı ihtiyaçları sebebiyle vuku bulan değer çatışmaları normaldir. Bu denli çeşitlilik, ürkütücü olmamalıdır; bu bize sunulan ve alternatifi bol olan çeşitli yaşam biçimlerinden hangisini seçeceğimizi bize bırakan bir ayrıcalıktır. Gray’e göre kıyaslanamaz değerler, farklı şekillerde ortaya çıkmaktadır. Bir toplum için “iyi” ve ya “ahlaklı” olarak değerlendirilen bir davranış, diğer bir toplum için aynı anlama gelmeyebilir. Gray, hoşgörünün, evrensel bir uygarlık sunduğunu ifade eder (Gray 2003: 99). Her türlü şiddetin zeminini oluşturan, soykırım ve işkencenin uygulanması, ırkçılık, insan hakları ihlali, dini baskılara karşı elde edilecek çözüm, kalıplaşmış bir rejim değildir; çeşitliliği ve bunların bir arada yaşamasını sağlayacak akli uzlaşım olan hoşgördür.

Gray, yüzeysel bir tanımlamayla hoşgörü kavramını temel alan “modus vivendi” anlayışının insanlığa büyük refah kattığını savunmaktadır. Modus vivendi, insanların refah içinde yaşayacakları pek çok yaşam biçimi olduğu fikrini dile getirir (Gray 2003: 11). Bu kavram, insanların farklı özellikleriyle bir arada yaşayabilmesini mümkün kılan ortak bir alanda uzlaşabilmeyi savunur.

Modus Vivendi, değer yargılarını anlaşılabilir kılmak için uğraş vermez. Farklı değer yargılarına ortak yaşam alanı sunar. Çünkü değer yargılarının hangisinin iyi ve kabul edilebilir olduğu konusunda çelişkiye düşülen durumlar meydana gelebilir. John Gray bu durumu şöyle örneklendirir: Barış ve adaletin karşı karşıya geldiği durumlarda hangi kavramdan vazgeçmek makul olacaktır. İki kavramda koşulsuz olarak razı gelinen bir önceliğe sahip değildir (Gray 2003: 12). Herkese göre genel oluşturulabilecek iyi kavramından söz edilemez. Herkes için geçerli ortak bir iyi betimlemesi yoktur. Çünkü birbirinden farklı ve bu farklılıklarıyla bir arada yaşamaya çalışan pek çok yaşam biçimi ve değer yargısı vardır. Bununla birlikte hiçbir görüş bu farklı yaşam biçimlerinin bir arada yaşamasını mecbur tutmaz; ama bu yaşam biçimlerinin de “modus vivendi”

kavramını haklı çıkaracak ortak çıkarları mevcut olabilmektedir (Gray 2003: 24). Bu noktada liberal düşünür, toplumdaki farklılıkları hastalık olarak gören totaliter ve köktenci rejimler için “modus vivendi”nin mümkün olamayacağını belirtir (Gray 2003: 24). Gray’e göre değer çatışmalarının toplum içinde bir sorun olarak görülmesi düşüncesi liberal olmayan diğer rejimlerin özelliğidir.

Gray, her rejimin tesis etmek ve devamlılığını sağlamak durumunda olduğu hakların var olduğunu ifade eder. Kesindir ki her rejimin, her hakkı tamamıyla ve herkesin eşit şekilde yararlanabileceği şekilde sağlaması mümkün değildir. Örneğin, insan hakları. John Gray, insan haklarının durum ve şartlar değiştikçe değişebileceğini dile getirir (Gray 2003: 100). Gray, şimdiki zamanın koşullarında var olan bir rejimin taşınması gerekli nitelikleri şu şekilde sıralar: “

Günümüz koşullarında belirli bir meşruluktaki bütün rejimler hukukun üstünlüğü, barışı sürdürme kapasitesini etkili temsil kurumlarını ve vatandaşlarca şiddete başvurulmaksızın görevden alınabilir bir hükümete gerek duyarlar. Buna ek olarak bu rejimler, herkesin temel gereksinimlerini karşılayacak ve azınlıkları bu durumdan kaynaklanabilecek olumsuzluklardan koruyacak kapasiteye gerek duyarlar. Son olarak ve büyük ölçüde, bu rejimlerin vatandaşlarının yaşam biçimlerini ve ortak kimliklerini yansıtmaları gerekir” (Gray 2003: 100-101).

İrkçiliğin yaşandığı, dini olarak baskı yapılan, vatandaşlarının gururunu inciten ve onlara sağlıklı bir çevrede yaşama imkânı vermeyen bir rejim iyyinin önünde engeldir, meşru değildir; ancak böyle bir rejim varlığını devam ettirebilir (Gray 2003: 101).

“Gayrimeşru rejimler iktidarda kalmayı çeşitli biçimlerde başarırlar. Bazılarında ölümcül şiddet baskının başlıca aracıdır” (Gray 2003: 102).

John Gray, bu duruma çözüm olarak, liberal görüşten vazgeçmek pahasına bile olsa, post-liberal bir görüş olarak değerlendirdiği “modus vivendi” kavramını sunar (Gray 2003: 126). Modus vivendi, ortak yaşamdan çıkarı olduğunun bilincinde olmak ve bu birlikten fayda sağlamak gerektiğinin altını çizen bir kavramdır. Modus vivendi bir fikir birliği arayışı içinde değildir yada haklara dayanan liberalizmin hoşgörü ilkesini

kendisine dayanak almaz (Gray 2003: 125). Modus vivendi, liberalizmin herkesi bir arada yaşatma çabasının uzak hayalciliğinden, daha somut bir uzlaş alanı sağlamaya çalışır. Modus vivendi de, liberalizm gibi barış içinde bir arada yaşama gayesini taşır; ancak bu gayeyi iyi olarak atfedilen salt bir yaşam yâda bir yönetim biçiminin var olduğu düşüncesinden sıyrılarak ifade eder (Gray 2003: 128).

1.3. Carl Schmitt-Siyasal İlahiyat ve Şiddet

Siyaset, Schmitt'e göre, var olan bir şeyin karısında duran ve "düşman" olarak adlandırılan "ötekinin" varlığı temeli üzerine kurulur. Güzelin karşısında çirkin, iyinin karşısında kötülüğün yer alması gibi, kavramlar birbirlerinin zıddıyla tanımlanıyorsa, siyasette de siyasi eylem "dost" ve "düşman" karşıtlığı temeli üzerine kurulur (Schmitt 2012: 57). Burada bahsi geçen düşman kelimesinde, yaygın tanımıyla bilindiği gibi, nefret ve kızgınlık hisleri çağrıştıran psikolojik kökenli bir tanımlama yoktur, buradaki düşman kelimesi kamusal bir tanımlamadan çıkış yeri bulur (Schmitt 2012: 59). Düşmanın ahlaki açıdan zayıf veya fiziksel olarak çirkin olması gerekmez, birliğin dışında ve birliğe yabancı olması, onun düşman olarak nitelendirilebilmesi için yeterlidir (Schmitt 2012: 58). Bu noktada Schmitt'in düşmanlık ve savaşla ilgili şu tespitleri dikkat çekicidir:

"Düşmanlık, ötekinin varoluşsal olumsuzlanması olduğundan, savaş da düşmanlıktan doğar. Savaş düşmanlığın en uç noktada somutlaşmış halidir. Savaşın, gündelik normal bir şey olması, ideal ya da istenen bir durum olarak algılanması gerekmez. Ancak düşman kavramının bir anlamı olduğu sürece, savaşın gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdürmesi gerekir.

... Savaş kesinlikle siyasetin hedefi, amacı ya da içeriği olamaz; ama insanların davranışlarını ve düşüncelerini kendine özgü biçimde belirleyen ve bu yolla özgür bir siyasal davranışa neden olan, gerçek bir olasılık olarak varlığını sürdüren bir önkoşuldur" (Schmitt 2012: 63-64).

Düşman, politik birliğin oluşturulabilmesi için gereken bir aktördür. Toplumlardaki tözel birlik, toplumun kuruluşuyla birlikte zaten mevcuttur, bu birlik

dinsel veya ulusal bir birlikten doğabilir. Tözel birlik, toplumla içkin olduğundan bu alanlarda dost –düşman ayırımı belli olmamaktadır. Tözel bir birliği politik birlik haline getiren dost ve düşman kavramlarının ayrıştırılabilmesidir (Bezci 2006: 45). Yani politik birlik için, dolayısıyla da siyaset için bir düşmanın varlığı şarttır. Nitekim Schmitt, kavramların tanımlaması yaparken, düşman kavramına öncelik verir. Dost, düşmanın varlığından dolayı ortaya çıkmıştır. Herhangi bir korku ve tehdit olmadıkça, bir araya gelme fikri ve inancı oluşmayacaktır. Bu noktadaki birleştirme çabasının temeli, bir araya getirerek değil, birbirinden ayırarak birleştirmektir (Bezci 2006: 51).

Tanımlarını karşıtlık üzerinden Schmitt'e göre total devlet anlamını, tarafsız devlet karşıtlığından bulur (Bezci 2006: 159). Nötr pozitif ve negatif olarak iki ayrı anlam taşır. Pozitif tarafa yakın olan devlet anlayışı, devlette olması gereken nitelikleri temsil eder. Negatif tarafa yaklaşan devlet anlayışı ise, liberal yaklaşımın sınırlı devlet tanımlaması gibidir. Schmitt, liberal teorinin devlet yaklaşımına karşı çıkar. Tamamen tarafsız ve kendi haline bırakılan devlette düşman kavramı tahliye olacağından, politik olan gerçekleştirilemeyecek, yani devlet kendini imha etmiş olacaktır. Diğer bir ifadeyle, apolitize olmuş devlet, dost ve düşmanı birbirinden ayıramayacak kadar politikanın dışına itilmiş olacak ve bu pasifize ve durağan duruş, devletin kendisini ortadan kaldıracaktır (Bezci 2006: 160).

Schmitt'e göre, devlet teorilerinde kullanılan mühim kavramlar, dünyevi yaşama uyarlanmış olan ilahiyat ile ilgili kavramlardır ve Schmitt bu fikrine her şeye gücü yeten Tanrının, bu sıfatının, kanun koyucuya atfedilmesini örnek olarak gösterir. İlahi terminoloji, günlük hayattaki devlet ve siyasetin konuşma dilinin içine girmiştir. İlahi inançta normal olmayan durumu simgeleyen mucize kavramı, hukuk bilimindeki olağanüstü hale benzetilebilmektedir (Schmitt 2010: 41). Devlet, teorilerde kullanılan ilahi kavramlar sayesinde, hep aynıymış gibi, ancak her seferinde başka bir özellik ve görünüşte karşımıza çıkar.

“Bazen pozitif kanun yapmayı hedeflemiş bir deus ex machina (Makine-Tanrı) gibi hukuki bilginin bağımsız eylemin akla yakın bir çözüme ulaştıramadığı bir tartışmayı karara bağlayarak, bazen de mağrifet ve af yoluyla kendi kanunlarına üstünlüğünü kanıtlayan lütufkâr ve şefkatli hükümdar olarak;

daima aynı açıklanamaz kimlikle, kanun koyucu, yürüme gücü, polis, af ve sosyal yardım mercii olarak karşımıza çıkar. Öyle ki, çağdaş hukukun bütünsel bir resmine belli bir mesafeden bakmaya çabalayan bir gözlemci, devletin değişik kılıklarla aynı görünmez kişi olarak rol aldığı bir drama görür” (Schmitt 2010: 43).

Nitekim Schmitt, egemenin kim olduğunu, normal işleyen bir süreçten ziyade, olağan dışı durumlarda son sözü söyleyen kişi olarak tanımlar.

“Egemen, olağanüstü hale karar verendir” (Schmitt 2010: 13).

Karar, iktidarı elinde bulunduran kişiyi gerçek egemen yapar. Burada egemenin vermesi gereken karar, herhangi bir olağanüstü durumda devletin veya kamunun çıkarının ve bu olağanüstü durumda düzeni neyin oluşturacağına ilişkin verilen bir karardır. Schmitt, Bodin’in düşüncelerinden örnekler göstererek egemenin herhangi bir yasaya ya da kamu düzenine bağlı olması gerektiğini ifade eder; ancak, karşılaşılabilecek herhangidir anlaşmazlık durumunda bu bağlılığın kesilebileceğini belirtir (Schmitt 2010: 16).

Siyaset teorisi içinde, siyaset ve şiddet arasındaki ilişkisinin tanımlanma ve yorumlanma süreci başladığından itibaren, siyaset felsefecilerinin geliştirmiş olduğu fikirler, birbirlerinden farklılık göstermiştir. Bununla beraber, Arendt'in siyaset ve şiddet ikilisi ile ilgili söylemleri, bahsedilen düşünürlerinkinden de epey farklılıklar içerir. Bu noktada, Arendt'in, siyaset felsefesini anlayabilmek için, kendisinin geliştirmiş olduğu Vita Activa kavramını ve bu kavramının beraberinde getirmiş olduğu diğer kavramların siyaset felsefesi açısından yorumlanışını araştırmak faydalı olacaktır.

II. BÖLÜM

2. HANNAH ARENDT'İ TANIMAK: VITA ACTIVA VE MODERN ÇAĞDA YABANCILAŞMA

2.1. Vita Activa

Her insan, diğer insanlardan farklı özellikleriyle ve kendine had ve kendinde içkin olan karakteriyle dünyaya gelir. Bundan dolayı çoğulluk, insanlar arasındaki diyalogun ve harekete geçebilmenin temel gereksinimlerinden biridir. Birey, dünyaya geldiği andan itibaren o dünyanın bir parçası olur ve insan, elinin değdiği her şeyi kendi var oluşunun bir nesnesi haline getirir.

İnsanın içinde yaşadığı dünyayla irtibat ve iletişim içinde olan, kendiliğinden meydana gelmiş veya insan eli vasıtasıyla oluşturulmuş olan her şey, var oluşun koşulu haline gelir. Bu durumda, tüm bu birleşenler insanlık durumunun bir parçası olmuş olur (Arendt 2006: 37-38). İnsan, şeyler olmadan var olamaz, şeylerde insan unsuru olmasaydı, anlamsız maddeler olmuş olacaktı. Bu bakımdan birey, etrafındaki her şey tarafından koşullanmış bir şekilde doğar (Arendt 2006: 38).

İnsan, dünyaya gelişiyle birlikte, farkında olarak veya olmayarak gerçekleştirdiği etkinlikler vardır. Arendt, insanın, emek, iş ve eylemden oluşan temelde üç tür etkinliği olduğunu belirtir ve bunları “Vita Activa” olarak adlandırır. Arendt bu terimin, tarihsel başlangıcı olarak Aristo’nun bios politikosunun¹ ortaçağdaki karşılığına tekabül ettiğini, bununla birlikte, politik olaylarla geçen bir yaşam tarzı olarak Augustine’de “Vita Negotiosa” şeklinde kendi özgü anlamını barındırdığını ifade eder

¹ Politik yaşam

(Arendt 2006: 42). Aristo, kendisinin tezahür ettiği hayat tarzında ortak özelliği güzellik olan üç yaşam biçimi ileri sürer: Bedensel hazların esas alındığı hayat, devlet konularıyla uğraşmayı temel alan hayat ve son olarak da esas güzelliğin insan eliyle oluşturulup tüketilemeyeceği kalıcı şeylerin tartışıldığı ve bu meselelerle ilgili tefekkürle² geçirilmiş olan filozofun hayatı (Arendt 2006: 43). Bu noktada Aristo'yu “vita activa” teriminin dışında bırakan şey, söylemin politik yaşamdan dışlanarak, sadece insani meselelere işaret etmesidir.

“Tefekkürün etkinlik karşısındaki üstünlüğü, güzellik ve hakikat bakımından insan elinden çıkma hiçbir işin, dışarıdan, insan veya Tanrıdan hiçbir müdahale görmeden veya yardım almadan kendi başına, değişmez bir ebediyet halinde dönenen fizik kozmosa denk olamayacağı kanısına dayanır.

...O nedenle vita activa terimi gelenekteki anlamını vita contemplativa'dan almaktadır; ona bu sınırlı itibarın bahşedilmesinin nedeni, canlı bir bedende tefekkürün ihtiyaç ve isteklerine hizmet ediyor olmasından ileri gelir” (Arendt 2006: 47).

Vita activa teriminin içeriğini oluşturan emek, iş ve eylem etkinliklerinin açıklanmasıyla, kavram daha anlaşılır ve somut bir hale gelecektir.

2.1.1. Emek

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

Vita Activa'nın üç faaliyeti içinde en alt kısımda emek yer alır. Bu aşamada bireyin salt düşüncesi, yaşamını idame ettirebilmektir. Bu durumda meydana getirilen ürün, bu ürünün ortaya çıkışından daha süratli tüketilir ve bireyin çabasından geriye

² Tefekkür: Düşünme, düşünüş.

hiçbir şey kalmaz. Emek tek ürün olarak bireye yaşamın kendisini sunar (O’Sullivan 1993: 224).

Antik Yunan’da emek faaliyeti, insanın gururunu kıran, yücelikten yoksun bir uğraş olarak görülmekte idi.

“Aristoteles emeğin de, işin de birer yaşam biçimi bile denilemeyecek kadar onurdan yoksun bulunduklarını, zira bunların özerk ve gerçekten insancıl faaliyetler olmadıklarını savunuyordu” (O’Sullivan 1993: 224).

Arendt de, Antik Yunanda emek harcayan kişilerin, kölelerle özdeşleştirilerek, çalışmanın zorunlu esiri olmuş bireyler olarak görüldüklerini ve bundan dolayı da kötü muamele gördüklerini ifade etmektedir. Hayatını devam ettirebilmek için gerekli olan ihtiyaçları temin edebilmek adına sarf edilen çabayı ve uğraşılan meslekleri Antiklerin kölece uğraşlar olarak değerlendirmiş olmasına karşın, Marx ve Smith’in başını çektiği modern teoriler emek faaliyetini yüceltmektedirler. Marx ve Smith Antik Yunan düşüncesinin tersine, tükettiğinin yerine herhangi bir üretim koymayan insanları küçümsemektedirler.

“Gerek emeğe hor görüşle bakan Antik dönem, gerekse emeği yücelten modern teoriler, ister meşakkatli mesaiyle kuşkuyla yaklaşarak isterse sahip olduğu üretkenliği överek olsun, dayanaklarını özel bir tutumdan veya emekçinin etkinliğinden alırlar ” (Arendt 2006: 149).

Atina Polisinde halk, boş zamanları oldukları müddetçe yurttaş olarak kabul ediliyor ve modern çağa kadar, çalışan kesim yurttaş sıfatıyla kabul edilmiyordu. Nitekim bir yurttaşın emeğini kullanmaktan başka daha ayrıcalıklı özelliklere sahip olması lazımdı (Arendt 2010: 33). Çalışmamaktan arta kalan boş zaman filozoflar için bir “seyir” etkinliği ile geçirme yani bilgiye bahşedilmiş bir hayat anlamına gelmekteydi (Arendt 2010: 35). Aslından bu durum, yani çalışmayan bir toplum, sınıfın ve devletin var olmadığı bir toplum idealine sahip olan Marx’ın ütopyasına tamı tamına uymaktaydı (Arendt 2010: 35). Arendt, Marx’ın bu ütopyasını, Marx’ın söylemiş olduğu “İnsanı yaratan emektir” sözünden yaptığı çıkarımlarla eleştirir. Arendt, ilk olarak bu sözle, Marx’ın İnsanı Tanrının değil, Tanrıdan önce emeğin yaratmış olduğunu kastettiğini

söyler. İkinci olarak, bu deyişle Marx'ın insanı hayvandan ayıran özelliğinin, çoğu kesimlerce hakir görülen emek olduğunu vurguladığını ifade eder. Ve son olarak Marx'ın insanı insan yapan özelliğinin, onun en yüce sıfatı olan akıl değil, emeği olduğunu ima ettiğini belirtir. Arendt Marx'ı Tanrının, emeğin ve aklın geleneksel olarak insanlara çağrıştırdıklarına karşı çıkması yönüyle eleştirir (Arendt 2010: 37).

Arendt, teorisyenler tarafından çoğu zaman göz ardı edilmesinden duyduğu rahatsızlıkla, emek ve iş arasındaki ayrımın altını çizer. Meydana getirilen bir ürünün işlevi ve onun yeryüzünde kalma süresinin göz önüne alınması gerektiğini belirterek, kullanım süresi bir günü geçmeyen ekmek ile yıllarca kullanılabilen bir masanın arasındaki farkı çok net olduğunu ifade eder. Bu anlamda tüketim malları ile kullanım nesnelerinin birbirinden ayrı olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir (Arendt 2006: 150).

2.1.2. İş

İş, insani varoluşun, türün sürekli yinelenen hayat döngüsüne takılmamış, ölümlülüğü bu döngüyle telafi edilemeyen doğa dışı oluşuna karşılık gelen bir etkinliktir. İş, doğal çevrenin tümünden tamamen farklı, “yapay” bir şeyler dünyası oluşturur. Her bireysel hayat, bu dünyanın sınırları içinde kaimdir, oysa bu dünyanın kendisi bütün bu sınırların aşılması ve geride bırakılması anlamını taşır. İnsanın iş durumu dünyasallıktır (Arendt 2010: 35-36).

Arendt'e göre emeğin ortaya çıkarmış olduğu üründen farklı olarak, iş faaliyeti ile üretilmiş şeyler, kullanıldıklarında ortadan kalkmazlar, süreklilik ve katılık içerirler. İş süresince her şey, sonuçta elde edilecek amaca ve yarara göre değerlendirilir. İşin temeli olan amaç, belli bir süre sonra başka bir amacın aracı haline gelir. İş faaliyetini gerçekleştiren “homo faber” için yapılan her şey, bir “şey” için yapılır. Bu noktada imalattan ve onun amaçlarından başka bir şey düşünmeyen “homo faber” , animal laborans'ın araç olduğu anlamaması gibi, anlamı anlamak konusunda

yetersizdir³ (Arendt 2010: 229).

Arendt'e göre birey, iş sayesinde dünyaya bir şeyler getirir, ancak meydana gelen şey, dünya üzerinde kalıcı olmaktan çok uzaktır. Arendt, bu durumu şu şekilde ifade eder:

“İş'te insan ilk kez kendi bilincine varır, zira çabalarının yöneldiği malın, bir özne olarak kendisinden çok farklı olduğunu kavrar. Fakat işçi olarak içinde hareket ettiği dünya, bir insanlar dünyası değil de, bir eşyalar dünyası olduğu için, insani gelişmenin en yüksek düzeyine ulaşamaz” (O'Sullivan 1993: 224).

Sonuç olarak Arendt'e göre meydana getirilerek tüketim sonucu yok olan bir kerelik bir şey insani dünyada var olamaz; o şeyin kalıcı olabilmesi için tekrar tekrar yeniden üretilmesi gerekir. Bu noktada Arendt, vita activanın üç etkinliği arasında, gerçek anlamda kalıcı olabilen faaliyet olarak eylemi görmekte ve bu özelliği gerekçesiyle bu kavramı diğer iki faaliyete göre daha önemli ve gerçekçi görmektedir.

2.1.3. Eylem

Eylem, vita activayı oluşturan üç etkinlik içerisinde Arendt için en mühim ve değerli olandır. Öyle ki, Arendt'e göre eylem, bizzat özgürlük demektir. (Berktaş 2010: 48). İnsanın faaliyetleri arasında en önemlisi olarak gördüğü eylemi Arendt, şu şekilde tanımlar:

“Şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegâne etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde insanın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık gelir” (Arendt 2006: 36).

³ Bu noktada şu açıklamayı yapmak, anlamı kolaylaştırmak ve iki kavram arasındaki farkı anlaşılır hale getirmek hususunda yararlı olacaktır. Homo faber, zanaatkâr, doğaya şiddet uygulayarak onu işleyen bir işçi, animal laborans ise, sadece yaşamını idare ettirebilecek kadar çalışmaya yetisi olan ve kesinlikle homo faberin yeteneğine erişemeyecek olan kişidir.

Arendt'e göre çoğulluk, eylemin şartıdır ve eylem de politik hayatın, ancak kendi varlığıyla onu da var kılabilceği bir kavramdır. Arendt, bireyi bütün sıfatlarından önce, onu ve hepimizi “insan” olarak ele alır. İnsanın bu üç etkinlik ile yerlerini tuttukları durumlar, onun var olmasıyla birebir ilişki içerisinde. Arendt, bu durumu şöyle dile getirir:

“Emek sadece bireysel sürekliliği 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” (Arendt 2006: 37).

Üç insani etkinlik arasında, eylemi, kişi doğumuyla birlikte, kendinde getirir. Kişinin kendinin farkına varması, onun doğmasıyla ve eylem faaliyeti içinde bulunmasıyla mümkün olur. İnsanın siyaset yapabilmesini sağlayan etkinlik eylemdir. Siyaset, eylemle birlikte var olur ve o devam ettiği sürece mevcudiyetini sürdürür. İnsanlar Vita Activanın oluşturduğu dünyada sürekli olarak üretim faaliyetinde bulunurlar ve ürettikleri bu faaliyet tarafından koşullandırılırlar. Ancak, insan her ne kadar bu koşullanmalar tarafından çevrenilmiş olsa da, tamamıyla bu dünyanın içinde ve onun koşullandığı şeylerle yaşamının çok ötesinde bulunduğu, insanın kazanmış olduğu bilimsel galibiyetlerle ispatlanmıştır.

Arendt vita activa kavramını oluştururken Eski Yunan felsefesinden ve Aristo'nun fikirlerinden çok etkilenmiştir. Arendt, Aristo'nun üç yaşam tarzı kurguladığını ifade eder. Bu üç yaşam tarzı nitelik olarak kendi kararlarını kendi verebilme yetisini kendi rızasıyla ya da rızası dışında kaybetmiş kişileri dışarıda bırakmaktaydı.

“Geri kalan bu üç hayat tarzının ortak olarak sahip oldukları şey, “güzellik” ile yani ne zorunlu ne de sadece yararlı olan şeylerle ilgili olmalarıydı; verildiği şekliyle/kadarıyla güzelin tüketildiği bedeni hazların keyfini süren bir hayat; mükemmelliğin güzel illerde bulunduğu, polisın meselelerine adanmış bir hayat ve kalıcı güzelliği ne insanın üretici

müdahalesiyle ne de insanın bunları tüketmesiyle değiştirilebilecek ebedi şeyleri sorgulamaya ve bunlar üzerindeki tefekküre adanmış filozofun hayatı” (Arendt 2006: 43).

Aristo’ya göre, insana sunulmuş üç hayat seçeneği vardır: Sadece güzelin tüketildiği bir hayat, polisın sorunlarına kendini adanmış bir hayat ve filozofun hayatı. Arendt, Aristo’nun ve onun gibi düşünen diğer düşünürlerin, insanın hayatının belli politik örgütlemeye ihtiyacı olduğunu farkında olmadıklarını belirtir. Antik kent-devletlerinin yıkılmasıyla insanın her türden dünyevi meselelerle ilgilenmesi gerektiği fikri ortaya çıkmıştır. Salt bir düşünme etkinliği yerini Arendt’e göre tek ve tam bir özgürlük hali olan eyleme bırakmaya başlamıştır. Ancak, Arendt, filozofun hayat şeklini mümkün kılmanın polisın amacı olarak belirlendiği Platon’un siyaset felsefesinde tefekkürün eyleme olan üstünlüğünü koruduğunu ve kurmuş olduğu üç farklı yaşam tarzı arasında hazzın yaşandığı kısma ufak bir yer veren Aristo’nun da fikir yapısında da bu düşünüş halinin etkisi olduğunu belirtir. Arendt bu tefekkürün vermiş olduğu dinginlik halinin varacağımız hakikatler için önemli ve her düşüncenin varması gereken bir nokta olduğunu belirtir.

“Tefekkürün etkinlik karşısındaki üstünlüğü, güzellik ve hakikat bakımından insan elinden çıkma hiçbir işin; dışarıdan, insan veya tanrıdan hiçbir müdahale görmeden veya yardım almadan kendi başına, değişmez bir ebediyet halinde dönenen fiziki kozmosa denk olamayacağı kanısına dayanır. Bu ebediyet kendini ölümlü bakışlara yalnızca bütün insani hareket ve etkinlikler mükemmel bir duruşa geçtiklerinde gösterir. Bu dingin tutum karşısında vita activa’daki bütünü ayırım ve eklemlemeler silinip gider” (Arendt 2006: 47).

Arendt, vita activaya temel teşkil eden vita contemplativa (tefekkür hali)’nın sahip olduğu değerın sebebinin bireyin ihtiyaç duyduğu düşünme ve dinginlik hali olduğunu belirtir. Vita contemplativa, bireyin tefekkür halinin karşılığı iken, vita activa insanın eylem ve etkinlik yönünü temsil eden aktif bir kavramdır.

Arendt, insanın gerçek anlamda özgürlüğünü tesis edebildiği faaliyet olan siyasetin, “eylem” ile gerçekleştirilebileceğini, eyleyen, harekete geçen kişinin politik

yaşama eklemenebileceğini belirtir. Ona göre insanlar hem eşit hem de birbirlerinden farklıdırlar. Bu iki durum insan için geçerli ve olması gereken niteliklerdir. Kişiler birbirleriyle aynı olmasalardı kendilerinden önceki nesilleri anlayamazlar ve geleceklerini tasarlayamazlardı. Farklılıklarının oluşmaması veya korunmaması durumunda ise, insanlar birbirlerini anlamak için konuşmak ve eylemde bulunmak ihtiyacı oluşmazdı.

Arendt'e göre eylem söz söyleme ile gerçekleştirilir. İnsanların konuşarak iletişime geçmedikleri yerde eylemi gerçekleştirecek olan eyleyenin varlığından söz edilemeyeceğinden, eylem olgusundan da bahsedilemeyecektir. Kararlar şiddet ve güç kullanarak değil, kelimelerle ve rıza ile alınmalıdır.

Siyasetin ve politik yaşama katılımın sözcüklerle ve konuşma ile yapılması konusunda fikirlerini açıklayan Arendt'in bu düşüncesi eleştiriye maruz kalmıştır.

“Arendt'in teorisinde kamusal alana katılımın ve kişinin kendini temsil etmesinin yolu sözden, konuşmadan geçmektedir. Bu halde konuşma yetkinliğine, söz söyleme birikimine sahip olmayanların katılımları ve kendilerini temsil etmemeleri ne ölçüde mümkün olabilecektir? Sözü üreten, konuşmayı ve dinlenip itibar görmeyi mümkün kılan nedir? Toplumsal olarak kurulmuş tüm ilişkiler yansımalarını ve ifadelerini dilde bulurlar. Bugüne kadar konuşacak şeyleri olsa da sus (turul)muş, dildeki egemen söylemden dışlanmış olanlar Arendt'in önerdiği kamu alanına nasıl dahil olacaklardır?” (Öztimur 2003: 46).

Ancak Arendt, zaten eylem faaliyetinin insanların oluşturmuş çoğunluktan kaynaklandığını dile getirmektedir. O eylem söylemin oluştururken hiçbir insani formu dışarda bırakmamakta, hatta eylemin ve politik söylemin insanların sahip olduğu çeşitlilik ve farklılıktan beslendiğini ve insanların bu farklılıklarını ancak politik ortamlarda ifade ederek ortaya çıkaracaklarını belirtmektedir. Ona göre insanlar zaten farklılıklarını dile getirebildikleri ölçüde gerçek anlamda var ve görünür olacaklarını, sessiz kalmış farklılığın kimse tarafından bilinmeyeceğini, bu nedenle bu çoğunluğun kamusala alana taşınarak herkes tarafından bilinir kılınmasını savunmuştur.

Konjonktürün hazırlamış olduğu ortamın ve birçok değişkene ve sebebe bağlı bulunan günümüzde bazı kesimlerin söz söyleme konusunda dışarıda bırakılmış olmasının salt nedeni Arendt olarak görülmez. Elbette ki, birey, kendini konuşarak ortaya çıkaracaktır. İçimizden geçen bir düşünceinin kimse tarafından duyulmamasından dolayı yakınmaz ve kimseyi suçlayamayız. Arendt, söz söyleme üstünlüğünü hiçbir kesimde veya sınıfta görmemiş, konuşma üstünlüğünü hiçbir insani özelliğe dayatmamıştır.

“ konuşmak farklı olgusuna tekabül eder ve insanın çoğulluk durumunun, yani eşitler arasında farklı ve emsalsiz yaşamın fülleşmesidir” (Arendt 2006: 261).

Olayların yaşandığı tarihteki oluşumları, o tarihlerin konjonktürüyle değerlendirmek daha uygun bir yaklaşım olacaktır. Kaldı ki Arendt kökeni ve kimliği itibariyle yaşamış olduğu ülkede, ülkenin şartları içinde söz söyleme özgürlüğünün kısıtlanması hatta tamamen mahrum bırakılması durumunun en ağır halini bizzat kendisi yaşamış olmasına rağmen politik alanda konuşmaktan ve siyasi söylemlerinden vazgeçmemiştir. Bu durumda Arendt’in, konuşmasına müsaade edilmeyen veya söylemleri baskılanmış kitlelerin, bu hakları elinden alınmış olması sebebiyle kendilerini siyasi alanda ifade edemeyecekleri konusunu gündeme getirmemiş olması düşüncesiyle eleştirilmesi doğru olmayacaktır.

2.1.3.1. Eylemin Özellikleri

Arendt’e göre eylemek, başlamak, bir şeyleri harekete geçirmek demektir. Yeni olan bir oluşum her zaman için insanlara tanımadık ve beklenmedik gelir. İnsanlar daha önce hiç olmamış bir şeyin gerçekteşmesine tuhaflık ve hayretler içinde bakarlar ve bu onlara ancak bir mucize ile mümkün olabilecek bir olay olması gerekliliğini çağırırır. Bu nedenle de bireyin eylemesi, imkânsız gibi görünen bir olayı imkanı kılmak ve yapılamaz olarak düşünölen şeyler arasından, yapabilmek için birini seçmesi demektir.

Arendt bir eyleme başlarken, kim olunduğu sorusuna cevap verebilmek için kullanılan “konuşmayı” eylemin vazgeçilmezi olarak görür.

“Eylem ile başlamak arasında, konuşmak ile başlamak arasında olduğundan çok daha yakın bir ilişki söz konusudur. . . . Konuşmasız eylem, ortada bir eyleyen kalmayacağı için artık eylem değildir ve eyleyen yani edimlerin faili, (ancak) eğer aynı anda sözler de sarf ediyorsa var olabilir. . . . Başka hiçbir insani icraat, konuşmaya duyduğu ihtiyaç bakımından eylemle boy ölçüşemez” (Arendt 2006: 262).

İnsan dış görünüşü ile başlangıçta nasıl biri olduğu ile ilgili karşı tarafa bazı ipuçları verebilir, ancak edinilen bu fiziksel yargı, o kişinin düşünce ve iç dünyasıyla ilgili fikir edinmekte yeterli olmaz. İnsan, konuşmadıkça kendinde saklı olan dünyasıyla ilgili bilgiler ortaya çıkmaz. Saklı olan alışkanlıkları, hataları, fikirleri sözle ifade edilmediği sürece kendinde gizli kalmaya devam eder. Bu özelliğiyle, konuşma, ortaya çıkarıcıdır ve bu niteliği ancak insanların beraber oldukları yerde anlamını bulur. Konuşmak kişinin tüm gerçekliğiyle - zaafı, eksik yanları, kusurlarıyla- kendini ortaya dökmesi riskini içinde barındırır ki bu da eylemin kendine ait niteliğini koruması demektir. Aksi halde, eylem başka amaçlar için kullanılan bir araç haline gelir. Örneğin, insanları yönlendirmek için yapılan propagandalar ya da savaşta düşmanı yanıltmak için kullanılan sözlerde, konuşma, gerçekleştirilmek istenen gaye için kullanılan bir vasıta haline dönüşmüş olur. Ancak, yapan kişinin özünden kopuk bir eylem, anlamını sağlamak etkinliğinden yoksundur.

Arendt’e göre insanın konuşmak suretiyle oluşumuna izin verdiği bir başlangıç, daha önceden oluşturulmuş bir ortama eklenerek, ortam mevcut halde bulunanlar üzerinde bir etkiye sebep olur. Yeni bir başlangıçla ortaya çıkan birey hem kendi hikâyesini oluşturur hem de oluşmuş başka hikâyelere etkide bulunur, onları etkiler. Bu sayısız hikâyenin birleştiği yerde eyleme geçen kişi belki gayelerinin pek çoğuna tasarladığı şekliyle ulaşamaz; ancak eyleme geçerek dahil olduğu bu ortam dışında da başka hiçbir şey yeni hikâyelerin oluşmasına ve diğer hikâyelerle buluşmasına imkân veremez. Eylem ortamına eklenen her hikâye kendisinden kaynaklanan hikâye sahibini anlatır, ancak hiçbir şekilde kendi hikâyesinin yazarı değildir. Özne kendi hikâyesinin yaşayıcı olarak bu hikâyenin ana karakteridir, ancak, hikâyenin varacağı sonucun kurgulayıcısı ve onun varacağı yerin belirleyicisi değildir.

“Bu nedenle Platon insani meselelerin (ta ton antopon pragmata), (yani) eylemin (praxis) vargısının çok da ciddiye alınmaması gerektiğini düşünmüştü;

insanların eylemleri, görünmez bir elin sahne gerisinden oynattığı kuklaların hareketlerine benzemektedir; öyle ki insan sanki tanırının oyuncağıdır” (Arendt 2006: 271).

Arendt ise, hayali hikâyelerin gerçek hikâyelerden ayrılan yönünün, hayali hikâyeleri yapan birinin var olmasından dolayı onların yapını olmaları ve yapan kişiyi işaret ettiklerini, buna karşın içinde bulunduğumuz gerçek hikâyenin ise fark edilen veya fark edilmeyen herhangi bir yapanın olmadığı, hikâyenin gösterdiği kişinin de bizzat hikâyenin kahramanı olduğunu ve bunun da eylem ve konuşmak yoluyla somut bir ortam yarattığını dile getirir (Arendt 2006: 272).

Birey, kendisini, yapısı gereği karmaşık ve hatta bazen çözülemez olan insani meselelere atmadan ve bu siyasi sorumluluğu almaktan imtina etmişlerdir. Eylem, ancak, insanların çoğulluğu koşuluna bağlı olarak var olabildiği için, eylemin sakıncalarını gidermenin yolu, çoğulcu bir yönetim anlayışı yerine, tek adam yönetimini düşünülmesi gereken bir çözüm olarak karşımıza çıkarır. Nitekim Platon’un, eylemin ortaya çıkarmış olduğu karmaşık durumun çözülebilmesi için sunmuş olduğu filozof-kral önerisi tek adam yönetimin bir ürünüdür. İnsanları yönetmek anlayışından uzaklaştıran ve onları kendilerini yönetecek bir gücün boyunduruğu altına sokan düşüncenin temelinde, onların ancak emirlerin tek bir yerden gelerek, geri kalanların da buna uymaları durumunda bir arada yasabilmelerinin mümkün olabileceği anlayışı yatmaktadır. Burada, idareyi tek bir kişiye bırakmak, diğer insanların bu işi yapamaz durumda olmaları anlamını ihtiva etmemekte, bu durum eylemin sorumluluğundan ve sonuçlarından kaçarak bu yükümlülüğü bir kişiye vermek düşüncesi hâkim olmuştur. Eylem konusunda liderliği elinde tutan kişi artık eylemin içinde olmaktan azade olmuş ve buyruklara uyacak kişileri yönetme gücüne sahip bir hakim konumuna gelmiştir.

“Bu koşullar altında siyasetin özü, en vahim konularda yerine ve zamanına uygun olarak (işe) nasıl başlanacağını ve nasıl yönetileceğini bilmek demeye gelir ” (Arendt 2006: 323).

Bu bölünme, yöneten ve yönetilenlerin birbirinden ayrılmasına sebep olmuştur. Topluluğu idare eden ve onlarla ilgili kararları onlar adına kendisi alan öncü

olmuş bir yönetici ve bu yöneticinin emirlerine itaat eden yönetilen topluluktur. Arendt'e göre, Yunan düşünce yapısında yönetici- yönetilen ayrımının efendi ve köle arasındaki ayırmadan bir farkı yoktur. Platon da özel hayattaki bir hanenin, evin yöneticisi ve o yöneticinin emirlerine riayet eden evdeki diğer insanların oluşturduğu yapıyı, ülkedeki hükümdar ve ona itaat edenler yapısıyla özdeşleştirmiştir.

“O nedenle Platon’un kamuyu ilgilendiren meselelerde benimsenecek davranış kurallarının, iyi düzenlenmiş bir hanedeki köle-efendi ilişkisinden çıkartılması gerektiği hakkındaki anlayışı filen, insani meselelerde eylemin hiçbir rol üstlenmeyeceği anlamına gelmekteydi” (Arendt 2006: 324).

Arendt, birey adına söz sahibi olan oluşumların onlara söz söyleme ve özgürleşme fırsatı verdiğine karşı çıkmamakla birlikte, bu oluşumların kurgulamış olduğu özgürlüğün yeni eylem olanaklarına imkân tanımadığı, yeni özgürlük yollarının önünü tıkadığı için çok fazla bir değer taşımadığını ifade eder. İnsanın, eylemin olumsuzluklarından çekindiği için bu yükten kurtulmak sebebiyle, kendi adına eyleme yetkisini vermiş olduğu kurumlar, ona yaşamını sürdürebilmesi için karşılaştığı olumsuzluklar karşısında suni bir güvence sağlayarak onu tamamen kendi özel alanına sürükler. Arendt, bu şekilde yerleşen kurumların insanlardaki rızayı ve teslimiyeti artırarak, her şeyi sorgulamaktan uzak, verileni verildiği şekliyle kabul eden bir toplumun oluşmasına yol açacağını belirtir. Arendt'in öngördüğü toplum biçimi, içinde bir şeyler yapmak heyecanını kaybetmemiş insanların oluşturduğu, ve bu yenilenen insanlarla birlikte değişim potansiyelini ve gerçekliğini kaybetmemiş, fikirler ve kişiler tarafından zincire vurulmamış ve herhangi bir ortam tarafından şartlandırılmamış, yaşayan bir kitlenin oluşturduğu toplumdur (O'Sullivan 1993: 227-228). Bu noktada eylem, canlılığı ve tamamen insana özgü oluşuyla, onu, zamanın aşınmasından uzak tutarak, bedenin yok oluşuna karşın, kişiyi sonsuzlaştıran ve onun mahkûm olduğu unutkanlığına, kişiyi gerçek anlamıyla görünür hale getirerek, hatırlardan çıkmasını engelleyen bir çaredir.

Platon eylemi yapma ve imalat sürecine uyacak şekilde siyasi bir yorum getirmiştir. Ona göre ülke yönetiminin teslim edilmesi gereken filozof-kral, idare etme eylemini bir iş yapar gibi (heykeltıraşın heykel yapması gibi) yapar.

“Yapmanın eylemin yerine geçirilişi ve bunun sonucu olarak siyasetin güya “yüksek” bir amaca varmanın bir aracı derecesine düşürülmesi siyaset felsefesi kadar eskidir. Siyaset alanında amaç ve araçlarla uğraştığımıza inandığımız sürece, herhangi bir kimseyi kabul edilmiş amaçlara ulaşmak için bütün araçları kullanmaktan alıkoymamız mümkün olamayacaktır ” (Arendt 2006: 331).

Arendt, harekete geçerek eyleme başlayan kişinin zamanla, o topluluk içinde öncü ve sonrasında hakim olarak addedildiğini ve kendi emirlerine uymakla yükümlü bir kitle oluşturduğunu, eylem kelimesinin Yunanca ve Latincedeki anlamlarından yola çıkarak ifade eder ve eylemek fiilinin Yunanca ve Latince birbirinden farklı ama birbiriyle alakalı iki ayrı anlama karşılık geldiğini belirtir.

“Yunanca archein (başlamak, baş çekmek, son olarak hakim olmak) ile prattein (kotarmak, erişmek, bitirmek) filleri, Latince agere (harekete geçirmek/hareket vermek, baş çekmek/ön ayak olmak) ile (özgün anlamı taşımak/götürmek olan) gerere fillerine karşılık gelmektedir. Öyle görünüyor ki burada her eylem, tek bir kişinin yaptığı bir başlangıç ile söz konusu teşebbüsü bitirmek üzere çok sayıda kişinin işi bir ucundan tutarak katıldıkları bir başarımla gibi iki kısma ayrılmaktadır” (Arendt 2006: 278).

Eylemin temelinde yatan bu bağımlılık, yani eylemde bulunacak kılavuz kişinin topluluğa olan ve topluluğunda eyleme geçebilmek için kılavuza olan bağımlılığı iki yeni işlevi meydana getirmektedir.

“Hakimin bir imtiyazı haline gelen buyruk verme işlevi ile tebaasının ödevi haline gelen bu buyrukları yerine getirme işlevi” (Arendt 2006: 278).

Hakim kişi gücünü eyleme başlarken almış olduğu risk ile ispat eder ve kitlelerin zaferi sayılabilecek olan bir şeyi kendi zaferi olarak yorumlayabilir ve böylece kendisi olmadan bir şeyler yapamayacaklarına inandırdığı insanların güçlerini kendi nezdinde toplar. Ancak hiçbir eylem ucu kapalı bir döngü içinde durmaz. Eylem aktiftir ve yapıldığı yerde kendisine gelecek bir karşılık bulur. Eylemi gerçekleştiren öncü kişi, başka biri tarafından gerçekleştirilen bir eylemin kurbanı olabilir. Eylemin kendi

içindeki bu sınırsız üretkenliği, - bir eylemin daima başka bir eylemi doğurması- birbiri ardına gelen tepkimelerin oluşturduğu yeni süreçlerin başlamasına sebep olduğu bir platformda gerçekleşir. Eylem, sürekli olarak yaratmış başka eylemlerle her türlü durumun içinden geçen ve her türlü olayı var edebilecek bir sonsuzluğa sahip olur. Eylemin kendisinden kaynaklanan bu uçsuzluk hali, koyulacak sınırlar tarafından bir nebze olsun geriletilebilir, ancak eylemin temel özelliğinden ikincisi olan “öngörülemezlik” niteliğini durdurmada yetersiz kalır. Özü ve içeriği her ne olursa olsun ya da mekân olarak ister kamu alanında isterse özel alanda geçsin, eylem kendi anlamını bütünüyle, yalnızca sona erdiğinde ortaya koyar.

“Eylem kendini tam anlamıyla sadece hikâye anlatıcısına, yani aslında olan bitenleri olaylara katılanlardan her zaman için çok daha iyi bilen tarihçinin geriye dönük bakışına sunar. . . . Hikâyeler eylemin kaçınılmaz sonuçları olsalar da, hikâyeyi algılayan ve yapan eyleyen değil, hikâye anlatıcısıdır.” (Arendt 2006: 281).

2.1.3.2. Eylemin Öngörülemezliği

Arendt’e göre eylem doğası gereği sahip olmuş olduğu, önceden tahmin edilemezlik, ortaya çıktıktan sonra geri alınamazlığı ve sahiplerinin belirlenememesi özelliklerinden dolayı insanların içinde bulunmaktan tedirgin oldukları ve çekindikleri bir faaliyet alanı olmuştur.

Arendt, eylemin geri döndüremezlik ve öngörülemezlik olmak üzere iki dezavantajının olduğunu ve bu sakıncalardan çekinmenin eylem yapma konusunda insanlarda tereddüt yarattığını dile getirmektedir. Ancak ona göre bu iki olumsuzluğu bertaraf edecek çözümler de mevcuttur. İlk olarak, geriye döndürememezliğin telafisi, bağışlama yetisidir. İnsanın yaptıklarının yükünü hafifletecek bağışlama olmasaydı, insan her seferinde kendi yaptığı edimin kurbanı olur ve tek bir edime mahkum olarak kalırdı. İkincisi, öngörülemezliğin çaresi ise, söz vermek ve sözü yerine getirmek yetileridir. İnsanın verdiği sözü tutmak gibi bir zorunluluğu olmasaydı, kimliğini korumasını mümkün olamaz, karanlık ve çelişkiler içinde yolunu kaybederdi. Eylemin sivri uçlarını yumuşatarak, kişiyi ondan çekinmez hale getiren bu iki yeti, tıpkı eylemin kendisi gibi, insanların çoğunluğuna bağlıdır. Bir insan kendi kendine söz

veremeyeceği gibi, kendi kendisin, de bağışlayamaz; bundan dolayıdır ki, bağışlama ve söz verme, diğer insanların varlığıyla söz konusu olacak olan yetilerdir.

Arendt, bağışlama gücünün sevgiden kaynaklandığını belirterek, sevgiye yüklemiş olduğu bu özel anlamla, siyasette dahi sahip olduğu hümanist anlayışını net bir şekilde ortaya koymuştur.

“ . . . Zira insani yaşamın en nadir vakalarından biri olmakla birlikte sevgi, gerçekten de kim’in ortaya konusu bakımından benzersiz bir görüş berraklığına ve eşsiz bir kendi’yi açığa vurma gücüne sahiptir. Çünkü sevilen kişinin kusurları yanında, hasletleriyle de, başarılarının yanında başarısızlıkları ve günahlarıyla da ne olduğu hakkında, neredeyse dünyadan kopukluk derecesinde kayıtsız kalınır. Tutkusu ile sevgi, bizleri birbirimize bağlayan ve ayıran ara-dalığı yok eder ” (Arendt 2006: 348).

Söz vermenin kısmen de olsa yumuşattığı öngörülmezlik, kendi içinde iki özelliği barındırır. Bu hususlar: ne olacağı konusunda güvensizlik ve eylemin sonuçlarını kestirememektir. İnsanın kendine tam manasıyla güvenemeyişi, onun özgür olmak adına ödediği bir karşılıktır. Söz vermenin amacı da insanoğlunda var olan bu iki karanlığa egemen olmaktır. Söz verme, belirsizliklerin kaplamış olduğu bir ortamda insana, yolunu bulabileceği yönler çizer ve gerek tek bir kişi olsun gerekse yönetilen bir topluluk olsun karşılıklı verilen vaatlerle onları bir arada tutar ve güçlü kılar. Geleceğin öngörülemez oluşunun yaratmış olduğu sonsuzluğun ve insanların içine düştüğü bu boşluğun sınırlarını, birbirlerine vermiş oldukları sözler belirler ve onları, sınırsızlığın yaratacağı kaos ve şaşkınlık durumundan kurtarır. Arendt, toplumdaki yerleşmiş kurumların insanların yaratıcılık ve söz söyleme güdüsünü körelttiğini, onların itaat etme meyillerini görünür ve somut kıldığını belirtmektedir. Ona göre sürekli yenilenme ve devrim bireyi kendisi için önceden biçilmiş kalıpların dışına çıkartacaktır. Arendt, sadece “söz verme” mekanizmasının toplumda yapılan eylemin önüne engel konulmasını gerektirmediğini belirtir. Söz verme, vaat etmiş olduğu amaçlar için bağlayıcıdır. Ancak verilen sözlerin tutulmaması durumunda toplumda anlaşmazlık ve kaos çıkması ihtimali her zaman olasıdır. Bu durumda Arendt, siyaset üstü ve tarafsız bir konumda olan “aydın”ın toplumu ve eylemin üstünlüğünü kurtarabileceğini ifade etmektedir. Bu noktada siyaset alanına giren aydının tek amacı

gerçekleri söylemektir. Hiçbir tarafta olmayan ve insanlara doğru yolu göstermeye çalışan aydının karşısına bu arenada propaganda ile güçlendirilmiş, örgütlenmiş ve kurumsallaşmış bir “yalancı” rakip olarak çıkacaktır.

“Örgütlenmiş yalancılık bir toplumun yaşamına hakim duruma geldiği zaman, artık her an totaliter bir devletin ortaya çıkması tehlikesi mevcuttur ” (O’Sullivan 1993: 229).

Arendt’e göre yalancılık en büyük siyasi kötülüktür ve ona göre totaliterlik tamamen hayali bir dünya yaratan korkunç bir yalandır (O’Sullivan 1993: 233).

2.1.3.3. Eylem ve Hakikat

Arendt eylemin sakıncılarını ortadan kaldırmak için söz verme mekanizmasının yalansız çalışması gerektiğini ve bu noktada hakikatin eylem için olan önemini vurgulamaktadır. Arendt, hakikat kavramını, insan elinin müdahale edemeyeceği, değiştiremeyeceği bir şey olarak tanımlar (Arendt 2010: 319). Hakikat, kişilerin kendi çıkar ve istekleri doğrultusunda değiştirilecek yada değişecek bir şey değildir. Yalan söylemek, her zaman için bir siyasetçinin veya iktidarın vazgeçilmez araçlarından biri olmuştur. Hatta şiddet gibi bir vasıtayı kullanmaktansa, iktidarlar daha az zarar gördükleri yalanı kullanmayı yeğlemişlerdir (Arendt 2010: 273-274).

Arendt olgusal hakikat ile rasyonel hakikati birbirinden ayırmıştır. Siyaset ile hakikat arasında ilk uyumsuzluk rasyonel hakikat penceresinden keşfedilmiştir. Rasyonel olarak doğru olan bir şeyin karşısı bilimsel olarak yanlıştır, yani bilgi eksikliğinden meydana gelir. Felsefe açısından düşünecek olursak da bir yanılsamaya denk gelir. Bilerek ve farkında olunarak yapılan hatanın, yani yalanın yeri ise, olgusal önermelerdir (Arendt 2010: 277).

İnsanların hoşuna gitmeyen bir fikri ileri sürmek ya da herkesin katıldığı bir fikre karşı çıkmak kabul edilebilir; ancak, gün yüzüne çıkmış bir hakikatin etkisini, açıkça söylenmiş bir yalan dışında başka hiçbir şey kaldıramaz (Arendt 2010: 289). Hakikat, başka hiçbir görüşü kabul etmez ve tartışmaz, bunun yanı sıra tartışmanın

siyasetin doğal yapısında olması oldukça ironiktir (Arendt 2010: 290). Arendt, yalancı olarak sınıflandırılan insanın siyasetle olan ilişkisini şöyle dile getirmiştir:

“ ...Yalancının siyaset sahnesinde boy göstermesi için şüpheli bir uzlaşmaya ihtiyaç yoktur; deyim yerindeyse onun siyaset sahnesinin tam da ortasında bulunmak gibi bir üstünlüğü vardır. Doğası gereği bir oyuncudur o; şeylerin olduklarından farklı olmalarını istediği için- yani dünyayı değiştirmek istediğinden- ne olmadıklarını anlatır. Gürül gürül yağmur yağarken “güneş parlıyor” diyebilmemizi sağlayan bu gizemli yeti ile eylemde bulunma, yani gerçekliği değiştirme yeteneğimiz arasında var olan inkâr götürmez yakınlıktan yararlanır” (Arendt 2010: 301-302).

Hakikat ve siyasetin uzlaşmamasının bir diğer nedeni, hakikatin iktidarların hoşlarına gitmeyecek şekilde inatçı olmalarıdır. Siyasal yapılar gibi, belli amaçlarla bir araya gelen ve bu amaçları gerçekleştğinde dağılan topluluklar gibi gelip geçici ve ortadan kaybolucu özelliğe sahip değillerdir. İktidarı gerçekler karşısında bu kadar güvenilmez kılan şey, hakikatin değişmez kalıcılığına rağmen, iktidarın yok oluş gibi bir sonucu doğasında barındırmasıdır (Arendt 2010: 312). Olguların gerçekliğinin geri alınmaması karşısında iktidarın bunu düzeltmek için yerine koyabileceği herhangi bir şey yoktur. Bu nedenle Arendt, olgulara karşı takınılacak siyasi tavrın, hakikat karşısındaki çaresizliği kabul etmek veya onu hiç olmamış gibi yok saymak arasındaki tehlikeli yolda hareket etmek gibi bir zorluğu barındırdığını ifade eder (Arendt 2010: 313). Arendt, siyaset karşısında hakikatin üstünlüğünü şu şekilde ifade eder:

“ Her ne kadar ne türden olursa olsun iktidarla girdiği kafa kafaya bir çatışmadan her zaman mağlup ayrılrsa da, güçten/iktidardan yoksun olsa da, hakikatin kendine özgü bir kudreti vardır: İktidardakiler her tür tertibe girebilirler ama hakikatin yerini alabilecek yaşama şansı olan bir şeyi ne keşfedebilir ne de icat edebilirler. İkna ve şiddet hakikati yok edebilir ama yerini alamazlar ” (Arendt 2010: 313).

Siyasete hakikat penceresinden bakmak Arendt’e göre bir konum belirler. Bu konum, siyaset alanı dışında duran, “hakikat anlatıcısı”nın durduğu noktadır. Var olan bu noktada, takınılacak tavrın gereği olarak, tek başına kalmışlık yaşanabilecektir. Arendt, bu yalnızlığı, benzer durumu yaşayanları örnek göstererek şöyle açıklar:

“Mevcut hakikat anlatıcılığı tarzları arasında en belirtik olanları filozofun yalnızlığı, bilimci ile sanatçının yalıtılmışlığı, tarihçi ile yargıcın tarafsızlığı ve olguyu bulup çıkarmanın tanığın ve kaydedenin bağımsızlığıdır” (Arendt 2010: 314).

Hakikat anlatıcısı konumunda olan birinden, hiçbir siyasi söz veya hiçbir fikrin savunuculuğunu yapması beklenemez. Bu konumda olan insanın siyasi alanın talepleri ile anlaşmazlığına düşme riski de mevcuttur (Arendt 2010: 314). Tam da bu noktada Arendt şunu belirtir; siyasal alan sınırlıdır ve insanın tüm hayatını kapsamı mümkün değildir. Eyleme geçme özgürlüğünde bulunduğumuz bu alan (siyasi alan), kendi sınırlarını koruduğu, dürüstlüğü muhafaza ederek, verdiği sözlere sadık kaldığı müddetçe varlığını sürdürebilecektir (Arendt 2010: 319).

2.1.3.4. Eylem ve Özgürlük

Arendt’e göre eylem, özgürlüğün bizatihi kendisidir (Baştürk 2013). Eylemin araç haline dönüştürülmesi, onun insan faaliyetleri arasındaki önemini yok ederek onu insanın yapıp ettiklerinin arasında en önemlisi olma gerçeğini değiştirememiştir. Arendt’e göre gerek doğa bilimi gerekse tarih bilimini anlayabilmemizin yolu insanın sahip olduğu eyleme yetisi, kendiyle ilgili gelişebilecek süreçleri harekete geçirebilmesidir. İnsan kendi eliyle yapmış olduğu şeyleri kolayca yok edebilir, hatta kendi engel olmaya çalışsa bile yok olmasına engel olamayacağı nesneler, tüketilmesiyle birlikte sona eren ürünler meydana getirebilir. Ancak, eyleyerek başlatmış olduğu bir süreci ne iptal edebilir ne de onu ve sonuçlarını tam anlamıyla kontrol edebilir. Eyleyerek başlanan bir süreç sahibinin onun bitmesini istediği noktada son bulmayabilir ya da eylem faaliyetinin beraberinde getirmiş olduğu neticeleri dilediği ortadan kaldıramayabilir. İnsan yapımıyla elde edilen bir ürün, onun tüketimiyle son bulur; ancak hiçbir eylem tükendikçe son bulmaz; tam aksine doğurmuş olduğu sonuçlarla birlikte sürekli büyür. Sadece bir eylemin sonuçları bile tüm insanlık yok olana kadar devam eder. Eylem yapıldığı andan itibaren kendinden kaynaklı başka eylemleri doğurur ve böylece devasa bir devamlılık yeteneğine sahip olarak, eylemde bulunan insanı dahi aşan, onun bile sonuçlarının öngöremediği bir harekete dönüşür. Eylemin, içinden çıkılmaz bir kaos gibi görünen bu gidişatı insanı, tam da en özgür

olduğu durumda, özgürlüğünün, eylemin neticelerinin bilinmezliği sebebiyle kısıtlandığı bir gerçekliğin içine atar. Özgür olmak için eyleyen insan, bu yol için attığı ilk adımda özgürlüğünü kaybeder hale geliyormuş düşüncesi hakim olmaktadır. Arendt bu düşünce biçimi şöyle izah eder:

“Bu tarz bir özgürlükten kurtulmanın tek yolu eylememekte, kişinin kendi hükümranlığını ve bütünlüğünü korumanın tek yöntemi olarak bütün insani meseleler alanından elini eteğini çekmesinde yatıyor gibi gözükmektedir. (Sadece Stoacılıkta insan davranışına ilişkin tutarlı bir sistem haline konmuş olan) bu tavsiyelerin, sebep olacakları yıkıcı sonuçları, bir yana koysak bile, (kendi eylemlerinin sonuçlarına hakim olmak anlamında) hükümran olmak ile (eylemde bulunmak suretiyle başlatıcı olmak anlamında) özgür olmayı özdeşlemek gibi temel bir hata işledikleri görülür” (Arendt 2010: 338).

Bu noktada, eylemle ilgili son olarak, Arendt’in insanın doğada eylemeye başlama aşamasını düzenli kademeler halinde ifade etmiş olduğu bu sürece, zaman atlamak sakıncasına karşı, onun izah etmiş olduğu haliyle birebir olarak yer veriyorum:

“Bu oldukça zararsız bir deneyim ile başladı; insanlar doğanın kendi görünümünü içinde sergilediklerini gözlemek, kaydetmek ve düşünmekle yetinmeyip, koşulları kendileri saptamaya ve doğal süreçleri kışkırtmaya yöneldiler” (Arendt 2010: 33).

Bundan sonra insan kendi yapabileceklerini farkına varmaya başlamıştır. Doğayı kontrol edebilme gücünü keşfeden insan, kendisi olmasaydı, onun sayesinde hayat bulan şeylerin de var olamayacağı fikrine inanmaya başlamıştır. İnsan, bu aşamada aynı zamanda kendisi dışında doğada gelişen olayları nasıl kullanabileceğini ve onlara nasıl olacağını öğrenmiştir. Arendt bu aşamayı şu şekilde izah eder:

“...İnsan müdahalesi olmasaydı uyuklayacak ve belki de hiç ortaya çıkmayacak olan temel süreçleri dizginlerinden çözme konusunda sürekli gelişen bir beceri halini alarak, sonunda hakiki bir doğa “yapma” sanatıyla, yani onlarsız insanların asla var olamayacağı ve her ne kadar bunlara benzer ya da aynı süreçler dünyayı çevreleyen evrende her zaman meydana gelen sıradan görüngeler olsalar da, yeryüzü doğasının kendi başına yaratmaya kadir olmadığı “doğal” süreçleri yaratma sanatıyla sonuçlandı” (Arendt 2010: 33).

Bu aşamada, yani, doğa bilimlerinin sürece yayılan bir özellik gösteremeye başlaması ve aldığı bu son halde geri alınması mümkün olmayan süreçlerin bilimi olmaya başlaması durumunda, Arendt'e göre, onlara ivme kazandırmak için ne kadar zekâ gerekli olsa da, bu gelişmelerin meydana gelebilmeleri için insanın yapabileceklerinin özünde bulunan şey, yetenek, akıl veya tecrübe değil, bizatihi insanın eyleme yetisinin kendisi olduğudur (Arendt 2010: 33).

Eyleme geçmenin, öncü olarak yönetime dahil olmanın sorumluluğu ve dezavantajları insanları kokutmuş, özel alanlarında kalarak bu yükü başkalarına devretmek onlara daha sorunsuz ve kolay gelmiştir. Bu öncülüğü üstlenerek kamusal alana çıkan ve politikanın içinde yer alma kararı veren bireylerin var oluşuyla birlikte toplum yönetenler ve yönetilenler olarak ikiye ayrılmıştır. Bu ayrışma, yönetime talip olan kişinin kendisinde görmüş olduğu ayrıcalıkla, toplumun geri kalan kesimini baskı ve itaat altına almasını kolaylaştıracak bir zemin hazırlamıştır. Rousseau toplumun emredenler ve itaat edenler şeklinde ikiye bölünmesine karşı çıkmış, temsili hükümet sistemini de insan özgürlüğüne aykırı bularak bunlar yerine insanlara bir hükümetin tüm yararlarını sağlayacak ama aynı zamanda onları özgür kılacak toplumsal bir örgüt türünün kurulması gerektiğini belirtmiştir. Bu fikir Arendt tarafından da desteklenmiştir. (O'Sullivan 1993: 227).

Arendt, politik anlamda bireyin kendini ifade edebilmesi ve söz söylemesinin gerekliliğini ve bunlarında ancak eylemekle mümkün olabileceğini belirtir. Ona göre, konuşmak, söz söyleme yetisi, her biri sayısız çeşitlilik barındıran bireyin, kendini karşısındakine anlatabilmemin en güzel yoludur. İnsan ancak bir eylemde bulunarak düşüncelerini ortaya koyar ve konuşmak onu düşünsel olarak var kılar. Birey, diğer bireylerin dünyasına konuşarak girer ve kendinin ondan ne kadar farklı niteliklere sahip olduğunu bu şekilde ifade eder. Eylem, insanlar arasında kurulabilecek diyalogun ilk safhasıdır. Eyleme geçmeden, söz söylemeden diğer bireylerle iletişimde bulunmak mümkün olmayacaktır. Eylemek, yeni durumlara başlamak için şart ve olması gereken bir kavramdır. Yeni olan her şey, insanları etrafında toplar ve onlara hayat verir, canlandırır. Eylem, diğer insanları da aynı şekilde harekete geçireceği için, insanlar arasında kendiliğinde kurulacak bu söz söyleme döngüsünün sebebi olacaktır. Bireyler

arasında gerçekleşebilecek eylem, mutlaka çift yönlü olacaktır. Ancak bu o eylemin mutlaka çift yönlü kalacağı anlamına gelmez, büyüyebilir, genişleyebilir. İnsanlar arasındaki bu sonu olmayan eyleme kavramı, politika yapmak, siyasi düşünceler ile ilgili konuşabilmek içinde elzemdir. Arendt'e göre de siyasetin yapılabilmesi için "eylem", eylemin var olabilmesi içinde gerekli olan "kamusal alan", ifadelerimizi yerleştireceğimiz iki temel olması açısından önemli ve açıklanması gerekli olan kavramlardır.

Arendt, kişinin gerçek özgürlüğünü, kendi iç dünyasına bağlı kalarak, kendi kendisiyle olan iletişimi değil, başkalarıyla olan iletişimde bulacağını ifade eder. Ancak bunun içinde gerekli olan temel şart, siyasi bir yapının varlığı yani kamusal alanın varlığıdır. Kamusal alandan yoksun bir özgürlük, kendisini ortaya çıkartabilecek somut bir mekândan yoksun demektir. (Erdem 2010).

2.1.3.5. Eylemin Varlık Yeri: Kamusal Alan

Arendt, eylemin doğuş yeri olan kamusal alana ciddi ölçüde ehemmiyet vermiştir. Bunun altında yatan temel gerekçe, Arendt'in kamusal alanı, ilkelerinden vazgeçmiş bir siyaset ortamı oluşmasına engel olabilecek, insanın var olma gerekçesi olan çoğulluğun vücut bulabileceği ve bu sayede insanların özgürlüklerini kazanabilecekleri bir ortak değer olarak görmesidir (Baştürk 2013).

Arendt'e göre "kamu" sözcüğünün birbirinden farklı ama tamamen de kopuk olmayan iki farklı anlamı vardır. İlk olarak kamu, bütün herkesin haberdar olması, her şeyin en açık biçimiyle tezahür etmesi anlamına gelmektedir. Kendi iç dünyamızda ya da özel alanlarımızda yaşadığımız ve sadece kendimizin bildiği duygusal ve ruhsal düşünceler, bu bireysellikten çıkarılmadığı sürece belirsizliğini ve karışıklığını koruyacaktır. İnsanların duygularını açıkça ifade edebildikleri, herkes tarafından bilinir kılabilirler sanatsal faaliyetlere yönelmesi sağlayan sebep bundan kaynaklanır. Kişi, kendinde saklı tutmuş olduğu düşünceleri kamusal alana taşınmadığı sürece, sadece o kişinin bildiği ve bundan dolayı diğer insanlar tarafından gerçeklik kazanmadığı için, o düşünceleri başka kimsenin bilemeyeceği bir gerçeklik alanına hapsetmiş olacaktır.

Bizimle aynı şeyleri gören veya benzer şeyleri duyan insanların varlığı, bireyin, içinde var olduğu yaşamın gerçekliği konusunda tereddüte düşmesini engelleyecektir. Arendt'e göre bedeninin yaşamış olduğu en yoğun ve başka bir kişiye iletebilme kabiliyeti en düşük duygu olan acı, yalnızca bireyin yaşayabildiği ve kamunun açıklığına sunamadığımız ender duygulardan olması sebebiyledir ki, bizi gerçek olma hissimizden azat eder ve bu nedenle diğer her şeyden daha çabuk unutulur.

“Gerçeklik duygumuz tamamen görünümüne, bu nedenle de şeylerin karanlıkta korunmuş varoluşlarından dışarı çıkabilecekleri bir kamusal alanın varlığına bağlı olduğu için, özel ve mahrem yaşamlarımızı aydınlatan alacakaranlık bile gücünü kamu alanının keskin parlaklığından alır” (Arendt 2006: 94).

Kamu sözcüğünün ikinci kavramı, bize tahsis edilen şahsi alandan ayrı, herkes için ortak olanı ifade etmektedir. Bu ortak dünya, insanlara bir araya gelme ya da birbirinden ayrılma fikrini serbest bıraktığından, insanların bu eylemleri yapabilme gücünü de onlara sağlamış olmaktadır. Arendt'e göre kamusal alan geçici ve anlık bir şey olup, geçen zaman içinde dağılacak ve parçalanacak bir şey değildir. İnsandan aşkın ve onun varlığı bu dünyadan gitse bile mevcudiyetini sürdürmesi gerekli olan bir oluşumdur. Aksi durumda, yani kamusal alanın bir bireye veya ölümlü bir oluşuma atfedildiği durumda, bu oluşumun yok olmasıyla birlikte ortak dünya, konuşabildiğimiz ve eyleme geçebildiğimiz kamusal alanda sona ermiş olacağından, politika yapma ve siyasi söylem artık yapılamaz hale gelecektir. Bundan dolayıdır ki, kamusal alanın insanı aşan bir yönünün bulunması gerekmektedir. İçinde bulunduğumuz bu orta dünya ancak böylelikle diğer nesiller tarafından görülebilecektir. Nitekim insan görülebilir olmak ve kendinden sonrada kalıcı bir şeyler bırakmak için kamusal alan girmişlerdir. Özel alanlarda yaşanan şeyler, kimsenin bilgisine açık olmadığından, varlığın sone erişiyile birlikte unutulacak olmasına karşın, kamusal alanda dile getirilen ve “konuşulan” şeyler, herkes tarafından haberdar olduğu için kendinden sonrakiler tarafından da bilenebilecektir. İşte kamusal olan, insana bu denli bir ebediyet sağlayacaktır.

Arendt'e göre ortak dünya insanları tüm farklılıklarıyla var olduğu bir yaşam alanıdır. Duyduklarımıza ve bildiklerimize anlam katan şey, her şeyin bu bilinenlere

farklı bakış açısından bakıyor olmasıdır. Düşünce yapımızı ortaya çıkaran şey, inandığımız şeyin karşısına konulabilecek başka bir fikirdir. Herkesin aynı şeye inandığı bir ortamda, birey ne düşündüğünün ayırında olamayacaktır. Kamusal alanı değerli kılan nokta, insanların farklılık ve çeşitliliği olduğunu kabul etmeleri ve bunu ifade edebilmelerine imkân tanınmasıdır. Hiç kimsenin bir başkasıyla aynı fikirde olmadığı ya da tam zıttı olarak insanların düşüncelerini kendi düşüncelerine benzetilmeye çalışılan noktalarda, artık kişi özel alana geçmiş olur ve diğer kişiler tarafından duyulmak ve diğer kişileri duymak konumunu yitirir. Böyle bir durumda insan, kendi bireyselliğinin aşılmaz duvarları içinde kilitli kalmış olur. Kendimizi, “biz” olarak farkına vardırıran şey, ortak dünyada bulduğumuz çeşitliliktir.

“Dünyevi gerçekliğin hakiki ve güvenilir bir yoldan kendini gösterebileceği yegâne yer, şeylerin çevrelerinde toplananların bütün bu farklılığı içinde aynılığını gördüklerini bilecek şekilde, kimliklerini değiştirmeden bütün yönleriyle ve birçok kişi tarafından izlenebildiği yerdir” (Arendt 2006: 102).

İnsan kendisine tek bir açıdan bakılmasına müsaade ettiği vakit, ortak dünya yok oluyor demektir.

Arendt’in hane ve kamusal alan ayırımında etkisinde kalmış olduğu Yunan düşüncesine göre, birey, politik anlamda örgütlenebilmesiyle, temeline ev yaşamını (özel alanı) koymuş olduğu bu doğal yaşam ortamından farklı olmakla birlikte, onunla direkt olarak bir karşıtlık içinde olduğunu ifade etmektedir.

“Şimdi her yurttaş iki varoluş düzenine aittir ve yaşamında, kendinin olan (idion) ile kamusal olan (koinon) arasında keskin bir ayrım ortaya çıkmıştır” (Arendt 2006: 60).

Arendt, ayrıca Yunanlardaki polisin kurulmasından önce akrabalık esasına göre örgütlenmiş birimlerinde ortadan kaldırıldığını belirtmiştir. Arendt, antik Polis düzenini, modern insanın yapısıyla birlikte kendinde getirmiş olduğu (ve totalitarizmi körükleyen) bencillik ve çıkarını düşünme anlayışına bir alternatif olarak sunmuştur. Polis devletindeki insanların bir aradalığının ortaklık zihniyetinin günümüzde de gelişmesini önermektedir. Bu gelişimin sağlanabilmesinin temel yolu ise, insanlardaki bencil çıkar

bilincinin kamu çıkarı ile değiştirilmesi gerekliliğidir. Kişisel çıkar, bireyler arasındaki huzursuzluğu ve rekabeti tetikler; oysa Arendt'in önerdiği, ortaklık bilinci ile kamusal alanın devamlılığının sağlanmasıdır (Baştürk 2013).

Arendt gibi kamusal alan kavramını geniş bir şekilde ele alan Habermas, aile yapısını, bağımsız bir kamusal alanın oluşmasını sağlayan “özel alan” nın çekirdeği olarak nitelendirmiştir. Habermas’a göre kamusal alan, her şeyden önce bir araya gelen “kişi”lerin oluşturduğu bir alandır (Zabcı 1997:63). Kamsual alanın var olabilmesi için, öncelikli olarak özgür bireylerin var olması gerekir. Bu kişilerin de özgürce kamsual alana katılmasını sağlayan şey, aslında özel alandır (Zabcı 1997:61). Çünkü özel alanda, yani aile içinde birey, “sınırlanmamış iletişim hali içindedir. Bu özelliğin, siyasal kamusal alana geçerken de korunması gereklidir.

Habermas'ın bahsettiği kamusal alan ile Arendt'in kamusal alanı birbirinden farklıdır. Bu fark şu şekilde açıklanabilir:

“Arendt'in benimsediği Antik Yunan modelinde devletin kamusal otoritesi ile siyasal kamusal alan arasında bir ayrı kurulmamaktadır. Habermas'ın modelinde ise, burjuva kamusal alanda yer alan üyeler devletin bir parçasını oluşturmazlar; tersine devlete karşı eleştirel bir konum içinde tanımlanırlar. Kamusal alanın üyeleri, devleti etkileyen ve denetleyen bir güç oluşturdıkları sürece siyasal anlamda kamusal alanın oluşurucu öğeleri haline gelirler. Aynı zamanda, modern kamusal alan, kaynağı itibarıyla ve hukuksal açıdan “özel”dir; yasal açıdan devletten ayrı bir kurumsallığı temsil etmektedir” (Zabcı 1997:67).

Arendt'e göre kamusal alana taşınan söz ve eylem, kendi özel alanlarımızda ifade ettiklerimizden önem ve değer bakımından daha üstündür. Arendt, kamu alanındaki gerçek birlikteliğin bize özgürlüğü sunacağını belirtmektedir. Bir eyleme geçerek, düşüncelerini söze döken ve böylece kendini görünür kılan birey, tam anlamıyla özgürleşmiş olur. İnsanların tekillik, bireysellik olarak düşündükleri için sadece benlik olarak kendilerinin yaşayabileceklerini düşündükleri özgürlük kavramı Arent'e göre ancak birliktelikte var olur ve Arendt bu düşüncesi şöyle ifade eder:

“Siyasetin var oluş nedeni özgürlüktür ve özgürlüğün deney (tecrübe) alanı eylemdir ” (Arendt 2010: 129).

Var olan bu siyaset alanı, zamanın gerektirdikleriyle iktisadi oluşumlar tarafından etki altında bırakıldığı takdirde, Arendt’in “toplum alanı” olarak ifade ettiği yeni bir dünya meydana getirecektir. Ortaya çıkan bu yenedünya, bireyin yaşamını sürdürebilmesinin dışında başka hiçbir sürece önem vermeyen, onu etrafındaki her şeyi tüketilebilir bir nesne olarak görmesine neden olan bir alan yaratır. Bu yenedünya siyasal alanın temeli olan eşitlik ilkesinin yerine, toplum alanının oluşumuyla birlikte getirmiş olduğu ayırt etme ilkesini benimsemektedir (O’Sullivan 1993: 231).

2.2. Modern Çağda Yabancılaşma

Hannah Arendt, Modern Çağ’da, bu çağın karakteristik özelliğini belirleyen üç büyük olaydan söz eder: Amerika’nın ve yeryüzünün keşfi, reform ve teleskopun icadı. Bunlar arasında insanları direkt etkileyen şey, yeryüzünün yeni yerlerinin bulunması olmuş ve bireyin dünyasına mekânların ulaşılabilirliği kavramı girmiştir. Bunu sağlayan hiç şüphesiz “hız” kavramı olmuştur. Hız, mekânı keşfetmiş, mesafeleri anlamsızlaştırmıştır (Arendt 2006: 359). Bir yere gitmek için artık günlerin harcanmasına gerek olmadığı fikri insanlar tarafından fark edilmeye başlamış, dünya, yeryüzünü keşfe çıkanların hayal ettiklerinin de ötesinde küçülüp, adeta bir top halini almıştır (Arendt 2006: 359-360). Uçağın yaygınlaşmasıyla, bireyin mesafeleri kısaltmanın şartının, yeryüzüyle bağını kopartmaktan geçtiği gerçeğinin, insanın yabancılaşmaya başlamasının belirtisi olduğu belli ki gözlerden kaçmış bir gerçek olmuştur (Arendt 2006: 361).

Oluşum olarak farklı da olsa, Reform da, benzer bir yabancılaşma etkisi yaratmıştır. Kiliseye ait olan mülklere el konulması, beklenmedik bir şekilde, köylünün de mülksüzleşmesine yol açmıştır (Arendt 2006: 361). Mülkiyet, insanın dünyevi hayatla olan bağlantısını sağlar. Bireyin dünyada var olduğunun, yer edindiğinin bir göstergesi ve simgesidir. Bu nedenledir ki, insanın mülkiyetinin elinden alınması, onun

modern çağın başlangıcıyla dünyaya yabancılaştırmasına neden olmuştur (Arendt 2006: 363).

Kişilerin dünyadaki alanlarından yoksun bırakılmaları, yani mülksüzleştirme ile servet birikimi ve birikimin zamanla sermayeye dönüştüğü bir ortam yaratmış, bu durum da kapitalizme zemin hazırlamıştır. Bireyin yaşadığı yerin elinden alınmasıyla başlayan mülksüzleştirmenin sebep olduğu yabancılaştırma, bireyleri maddi zorluklara sürüklemiş, bu durumdan da en çok emek gücünü kullanarak hayatını idame ettirmeye çalışan kesim etkilenmiştir.

Arendt, yabancılaştırmanın sebep olduğu süreci şöyle ifade eder:

“Bu yabancılaştırmanın ilk evresinin belirgin özelliği, zalimliği, sefaleti ve maddi perişanlığı idi ki; bu mülksüzleştirmenin, aile ile mülkiyetin, yeni ailenin bu dünyada sahip olduğu, modern çağa dek bireysel nitelikteki yaşam sürecini ve bu sürecin zorluklarına maruz kalan çalışma etkinliğini barındıran özel hissenin sağladığı iki yanlı korumadan yoksun bırakılmış “yoksul emekçilerin” sayısında sürekli bir artış anlamına gelmekteydi. Toplum ailenin yerine bu yeni yaşam sürecinin öznesi haline geldiğinde ikinci evreye varılmış oldu. Şimdiye dek bir aileye mensubiyetin sağladığı korumanın yerini bir toplumsal sınıfa olan mensubiyet aldı ve toplumsal dayanışma aileye hakim olan eski, doğal dayanışmanın yerini tam bir ehliyetle doldurdu” (Arendt 2006: 367).

Bir diğer yenilik olan teleskobun icadı, bireyin maddesel dünyaya bakışını değiştirdi. Arendt, bu değişikliği sağlayan şeyin, akıl veya tefekkür değil de insan eliyle yapılmış, insan icadı bir nesne olduğunu ifade eder (Arendt 2006: 391). Bireyin, gözüyle gördüğü şeylerin, kendisine doğruluğu ve gerçeği tam olarak sunduğu varsayımı hataya düşmüştür. Gerçeklik ile duyusallık arasındaki çatışma, gerçeğe ulaşmada duyuların her zaman ikincil alanda, aklın ise birincil sırada olmadığı, asil hakikatin, onları göründükleri hallerinden sıyırmak suretiyle müdahale edebilmekle sağlam duracağının fikri ile geçerliliğini yitirmek hususuyla karşı karşıya kalır bir hale gelmiştir. Bu değişim, “Kartezyen şüphenin” doğuşunu da beraberinde getirmiştir (Arendt 2006: 392).

Kartezyen şüphe olgusunu ilk kavramsallaştıran düşünür Descartes olmuştur. Kartezyen şüphenin içkin olarak sahip olduğu en önemli özelliği evrensel olmasıdır. Arendt bu önemli noktayı şöyle ifade eder:

“ Kartezyen şüphe basitçe insan anlığının her hakikate açık olmayabileceği ya da gözüün her şeyi görmeye yeterli olmayabileceği şüphesine değil, görülür olanın gerçekliğin yeterli bir kanıtını oluşturmaya olduğu kadar insan anlığının kavrayış gücünün de hakikatin tanıtını sunduğuna ilişkin bir şüpheye dayanır. Bu şüphe “hakikat” denen şeyin varlığından şüphe duyar buradan hareketle ister duyu algısına isterse akla ya da ilahi vahiye olan inanca dayansın geleneksel hakikat kavramının şu iki yanlı varsayıma dayandığını keşfeder: gerçek olan kendini kendiliğinden olduğu gibi gösterecektir ve insani melekelerde onu almaya uygundur” (Arendt 2006: 393).

Kartezyen şüphenin Descartes’in felsefesini önemli ölçüde etkileyen iki kâbusu vardır: Bunlardan ilki, dünyanın hiçbir şekilde gerçek olmadığı, ne akılla ne de duyularla edinilen bilgiye güvenilmesi gerektiği; ikincisi ise, insanı hataya sürükleyen şeyin Tanrı değil, şer ruh olduğu fikridir (Arendt 2006: 394). İlahi anlamda, kesinlik duygusunun ortadan kalkmasıyla, bireyin bu dünyayı sorguya çekilme süreciymiş gibi algılayarak bu dünyada iyi olmaya yönelik fazladan bir gayrete girmesi gibi, hakikat ile gerçek doğrunun ne olduğu ile ilgili kesinlik duygusunun kaybolmasıyla da, insanda hakikati bulmakla ilgili bir çaba meydana gelmiştir (Arendt 2006: 396).

Bu noktada Descartes, kendi içe bakış yöntemiyle kesinlik duygusunu, kendi var oluşunun kesinliğiyle ilişkilendirmiştir. Arendt bu içe bakışı şu şekilde ifade eder:

“...insan kendi kesinliğini, varlığının kesinliğini kendi içinde taşımaktadır; her ne kadar duyulara ve akla verilmiş olan dünyasal bir gerçeklikten emin olması mümkün olamasa bile, bilincin saf işleyişi hiçbir şüpheye yer bırakmayacak şekilde algılamının ve akıl yürütmenin gerçekliğini, yani zihinde süregelmekte olan işlemlerin gerçekliğini olumlar” (Arendt 2006: 400).

Modern çağdaki değişimlerle beraber, Kartezyen şüphenin ortaya çıkmasının sebep olduğu sonuç, tefekkür ile eylemin ters dönmesi de diyebileceğimiz vita contemplativa ile vita activa arasındaki ilişkinin yer değiştirmesi olmuştur. Artık

üzerinde düşünülen şey, hakikat ile bilginin hangisinin önemli olduğu değil, bunlara tefekkürle değil de, “eylem”le ulaşılabilirdir. İnsanın bilgiye doyuşu, ancak, onun elinin yapı etmeleriyle, elinin değmesiyle mümkün olacağı düşüncesi hasıl oldu (Arendt 2006: 413). Kısacası, “*bilmek için yapmak gerekliydi*” Arendt verilen bu noktayı kendi üslubunca şöyle özetlemektedir:

“Kesin bilgiye yalnızca iki koşul altında ulaşılabilirdi: Birincisi, bilgi sadece kişinin kendi yapmış olduğu şeyle ilgiliydi ve ikincisi de bilginin yalnızca daha çok yaparak sınanabilir bir doğası vardı. O anda itibaren bilimsel ve felsefi hakikatin yolları ayrıldı; bilimsel hakikatin onsuz olması gerekmediği gibi, hatta kavranabilir ya da insan aklına uygun olması da gerekmiyordu” (Arendt 2006: 414).

Aslında Platon’a göre düşünme, pasif olarak yapılan bir eylem değildir. Beden hareketsizdir belki ama zihin sürekli kendini yapacağı eyleme hazırlamaktadır. Kişinin kendisiyle konuşması, dışarıdan arındırılmış bir faaliyet gibi görünse de, kişiyi hakikate götürecek bir etkinliktir (Arendt 2006: 414).

Ancak modern çağda, bireyin inşacı ve imalatçı tarafı, kazana taraf olmuştur. İnsan bilimi, bir şeyler üretmek için değil bilmek için yapmıştır ve ortaya çıkan ürün sadece bir araçtır. Zamanla bu üretim işi içinde, kaygı duyulan nokta, neyin üretileceği sorusundan nasıl ve hangi araçlarla üretileceği sorusuna dağılmış oldu. Bu gelişme de, tefekkürün hakikati bulmada kullanılacak bir yol olamayacağı düşüncesiyle beraber, insani deneyimler içindeki yerini de kaybettiği anlamına gelmekteydi (Arendt 2006: 432).

Modern çağda meydana gelen değişiklikler (reform, yeryüzünün keşfi, teleskobun icadı) ve tüketimin sembolize ettiği yabancılaşmayla başlayan süreçte, toplumsal yaşayışta ciddi değişiklikler meydana gelmiştir. Aileye olan aidiyet ve bağlılık hissinin yerini belli bir sınıfa dahil olmanın verdiği sahiplik duygusu, sınıf mensubiyeti fikri almıştır. Bireyin şahsi olarak sahip olduğu mülkiyet kavramının yerini ise, milli ülke gibi daha geniş çaplı bir anlayış almıştır. Bu gelişmelerle bireyin kendine ait olan özel alanı gittikçe daralmış, kişinin dünyaya tutunduğu pay hızla kaybolmaya başlamıştır (Arendt 2006: 368).

Arendt'in bahsetmiş olduğu herhangi bir sınıfa mensup olma fikri, aidiyet duygusunu aşarak, kendi sınıfından/ırkından olmayana nefret ve intikam duygusuna veya farklı milletlerin yaşamak haklarını elinden alma gayesine dönüşünce, süreç ait olma fikrinden çıkarak, Arendt'in şiddeti meşru kıldıklarını düşündüğü ideoloji boyutuna girmektedir. Arendt'in bakış açısından şiddet olgusunu araştırırken, şiddeti gerek kendine amaç olarak, gerekse amacına ulaşmada araç olarak gören ve kullanan ideolojilerden bahsetmemek konuyu eksik bırakacaktır. Nitekim bu ideolojiler, teori üzerinde konuşulan şiddetin uygulama bulmuş halleri olması bakımından siyaset ve şiddet konusu açısından önemlidir.

III. BÖLÜM

3. ARENDT'E GÖRE ŞİDDETİ HAKLILAŞTIRAN İDEOLOJİLER

3.1. Totalitarizm

Totalitarizm, toplumu bir bütün olarak elinde tutan, yöneten ve gerektiğinde değişmesi gerekiyorsa, hakim iktidarın ihtiyaçları ve amaçları doğrultusunda yine o kişi tarafından değiştirilen ve bu yönetimin devamlılığını sağlamak adına gerekli olan her türlü aracın kullanıldığı bir idare biçimidir.

Friedrich ve Brzezinski'ye göre totalitarizm temel ilkeleri şöyledir:

“İnsan varlığının bütün dirimsel taraflarını kaplayan ve toplumda yaşayan herkesin en azından edilgin bir şekilde bağlı olduğu resmi bir doktrin meydana getiren resmi bir ideoloji; tek bir adam, bir diktatör tarafından yönetilen tek bir kitle partisi, hiyerarşik ve oligarşik düzenlenmiş, bürokrasi ile iç içe ya da ona üstün bir durumda olan parti; partiyi hem destekleyen hem de parti liderleri adına onu denetleyen ve yalnız rejim düşmanlarına karşı değil keyfi olarak seçilmiş başka sınıflara karşı kullanılan yıldırıcı bir polis denetimi sistemi; basın, radyo, sinema gibi bütün etkili kitle haberleşme araçlarının kullanarak, partinin ve sadık üyelerinin elinde toplanmış ve teknolojinin şartlandığı tam bir denetim tekeli; silahlı kuvvetli kullanarak tam bir vesayet tekeli; bürokratik işbirliği ile ekonominin merkezden denetimi ve yönetimi ” (Friedrich ve Brzezinsk 1964: 13-14).

Hayek, totalitarizmi toplumun ortak amaca ulaşmak için ortak çıkarlar etrafında bir bütün halinde örgütlenmesini amaçlayan kolektivist sistem olarak tanımlarken, Linz de bir sistemin totaliter olabilmesi için gereken özellikleri şöyle sıralamıştır: ”Bir

ideoloji; kütlesele bir tek parti ile diğere mobilize edici örgütler; iktidarın geniş bir seçici çevreye hesap verme durumunda olmayan ve iktidardan kurumlaşmış barışçı yöntemlerle uzaklaştırılmayan bir kişide veya küçük bir toplumda toplanmış olması ” (Çetin 2002: 19).

Totalitarizm, Arendt’in içinde bulunmuş olduğı yüzyıl ve yaşamış olduklarının etkisiyle, siyasi söylemleri içinde önemli bir yer tutmuş ve ona, birebir yaşadığı totalitarizmin altyapısı, sebepleri ve getirmiş olduğı sonuçları detaylı bir şekilde izah ettiğı iki adet kitap yazdırmıştır.

Arendt, her zaman için sıklıkla birbirine karıştırılan ve düşünürlerin de bu ayrıma hiç değinmediklerini, ancak, tiranlık, otorite ve totalitarizm kavramlarının birbirinden ayrılması gerektiğini ifade eder. Tiran, toplumu tamamen kendi amaç, irade ve arzularına göre yönetir, ancak en zorlayıcı otoriter yönetimler bile kanunlarla sınırlıdır. Otoriter rejim, özgürlüğü kısıtlar, tiranlık siyasi özgürlüklerin varlığını sonlandırır; totalitarizm ise, kullanmış olduğı araçlar vasıtasıyla koşullama yöntemiyle insan özgürlüğünü tamamıyla ortadan kaldırır. Arendt bu üç kavram arasındaki ayrımın altını dikkatle çizer. Otoriter yönetim anlayışını bir piramit olarak imgeler; piramidin başında iktidar vardır ve hükmetme gücü ve yetkisi, merkezde bulunan bu iktidara aittir ve tavandan tabana kadar olan bütün bölümler, odaklarını piramidin tepesinde tutacak şekilde birbirleriyle iç içe geçmiş şekildedirler. Tiranlık, egemenliğı tek elde tutma konusunda daha eşitlikçidir ve herkes eşir bir şekilde söz söylememe hakkına sahiptir, otoriter yönetimin prizmasındaki katmanlar tamamen yok olmuş ve burada piramidin tepesinde bulunan kişi, aşağıdaki topluluk açık bir şekilde tecrit edilmiştir. Arent son olarak totaliter yönetim için çarpıcı bir imgelem kullanır:

“Bana göre gerek tiranik gerekse otoriter rejimlere tezat teşkil eden totaliter egemenlik ve örgütlenmeye en uygun düşen imge, soğan imgesidir. Merkezinde, bir tür boş alanda, lider yer alır; lider ne yaparsa yapsın-ister siyasi teşekküllü otoriter bir hiyerarşi olarak bütünleştirsın, isterse bir tiran gibi kendi uyruklarını ezsın- bunları dışarıdan ya da yukarıdan değil, içeriden yapmaktadır. Hareketin olağanüstü derecede çok katlı parçalarını oluşturan cephe örgütleri, çeşitli meslek kuruluşları, parti üyeleri, parti bürokrasisi, elit yapıları ve polis grupları, bunların hepsi birbirleriyle öyle bir

ilişki içerisindeki her biri bir yönüyle dış cepheyi, diğer yönüyle merkezi oluştururlar; yani bir katman için normal bir dış dünya, diğer katman için radikal bir aşırılık rolünü oynarlar. Bu sistemin en büyük üstünlüğü, totaliter egemenlik koşullarında bile tabakalarından her birine, (normal dünyadan) farklı ve daha radikal olduğu bilinciyle birlikte normal bir dünya hayali vermesidir. Bunlar fanatik ve aşırı olmadıklarından dış dünyaya aldatıcı bir cephe sunarlar halktan kişilerden sadece derece olarak farklı kanaatler taşıdıklarına inanmaya başlayan, dolayısıyla kendi dünyalarını, çevrelerindeki gerçek dünyadan ayıran uçurumun asla farkına varmamaları gereken mensuplarıyla totaliter hareketin gözünde normal dünyayı temsil ederler. Soğan yapısı, sistemi gerçek dünyanın olgusallığından gelebilecek şoklara karşı dayanıklı kılar ” (Arendt 2010: 137-138).

Arendt’e göre totalitarizmin sebebi olan ve ortaya çıkmasını tetikleyen çeşitli nedenler vardır. Yalancılık, terör, kamu alanının gerilemesi, totalitarizmin var oluşunun altyapısını hazırlar; ortaya çıkan bu despot yönetim de amaçlarına ulaşmak için şiddeti önemli bir aracı olarak kullanır.

Yalan, toplumdaki bireylerin görmek istemedikleri gerçeklerin üstünü örterek, onlara inanmak istedikleri ancak var olmayan bir hayat kurgular. Arendt, bireyin var olan gerçekliği kabullenmeyerek veya görmek istemeyerek kendine sunulan hayali dünyayı salt istikrarlı gördüğü için kabul etmesinin totalitarizme yol açan önemli nedenlerden biri olduğunu ifade eder. Bize var olduğumuz ve yaşadığımız gerçekliği sunan, bizim gördüklerimizi görene ve duyduklarımızı duyan diğer başkalarının varlığıdır. Gerçekliğinden vazgeçerek hayali dünyaya itimat eden ve bu dünyayı kabullenen birey, kamu alanından uzaklaşır. Gerçekle olan bağlantının azalışı ile kamusal alandan kopma, totaliterliğin yükselmesi için gerekli koşuldur, zira kamusal alan totaliter yönetimin yalancılığının karşısında bir duvardır. (O’Sullivan 1993: 233).

Totaliter rejim, insanın yaşamını anlamlı kılan kamu dünyasının yıkımı ve hakikatin katlanılamaz hale gelmesi durumunda olanaklı hale gelir. Çaresiz bireyler, sırf tutunabilecek bir şeylerin varlığı, dünyalarını daha anlamlı kılabilme uğruna hayali gerçeğe tercih ederler. Totaliter rejimlerde tam da bu ortamlarda, insanların

kaçacak bir yerler, hakikatin dayanılmazlığından kurutularak bu düşünceden uzaklaşabileceği ortamlar araması sayesinde başarılı olur.

Totaliter ideolojilerde, iktidar kendi amaçları doğrultusunda toplumu yalanlar ve ikiyüzlülükler ile çevreleyerek, iyiliğin ve mutluluğun ancak bu ideoloji ile mümkün olacağı düşüncesini yerleştirdiği bir yalanlar dünyası geliştirir. Bu toplumda bireylerin gerçek olarak görüp inandıkları şey, ideolojinin inançlarıdır. Böylelikle toplum, ciddi bir propaganda ve ajitasyona maruz kalarak, rejimin sunduklarının ötesinde başka bir dünyanın varlığından habersiz, kendi eylem ve fikirleri olmayan kitleler haline getirilecektir. Kolakowski de totaliter bir yönetim anlayışının gerçek olarak bir yalanı topluma dayattığını ve bunun da toplumun zihni ve moral anlamda kamulaştırılarak, insanları devletin malı haline getirdiğini belirtmektedir (Kolakowski 1993: 321).

Arendt'e göre, totalitarizmin bu yalan perdesi besleyen ve bu yönetimin devamlılığını sağlayan yegâne araç terördür. Arendt için terör, bireyin doğumuyla kendinden getirdiği ve kazanmış olduğu hakların elinden alınması veya bu hakları yaşaması ve kullanmasına engel olunmasıdır. Terörün en belirgin özelliği, baskıcı, zorba ve kendi inanç ve düşünceleri dışında başka herhangi bir oluşuma müsaade etmeyen zihniyetin varlığıdır. Bu noktada zor ve şiddete dayalı her oluşum terörün başka bir formunu oluşturabilir. Şiddet kullanılarak engellenen herhangi bir hakkın kişinin elinden alınması veya bireyin salt kimliğinden ve kendi olduğu için maruz kaldığı ayrımcılık ve dışlanmışlık terörün başka biçimlerini oluşturur. Terör de araç olarak şiddeti kullanır. Şiddet, terör ve totalitarizm birbirlerinden doğan, birbirlerini besleyen ve sürekliliklerini sağlayan oluşumlardır.

Arendt'e göre terör, totalitarizmin kaynağı ve oluşum sebebidir. Totaliter bir rejim kurmak için, terörün belli bir ideolojinin gerçekleştirilmesinin aygıtı olarak sunulması gerekir ve bu ideoloji, terör devamlı ve istikrarlı bir yapıya kavuşturulmadan önce, çokluğun hatta çoğunluğun taraftarlığını kazanmış olmalıdır (Arendt 2011: 26). Arendt, temelini terörden alan totalitarizmin, şiddet altyapısıyla kurulan tiranlık ve diktatörlükten, totaliter rejimin sadece bu yapıya karşı çıkanlara değil, yandaşlarına

karşıda yürütülmesi yönüyle ayrıldığını ifade etmektedir. Çünkü totaliter rejim, taraftarları da dahil olmak üzere, kendi karşısında duracak hiçbir hareketi kabul etmez ve kendi dostlarından bile korkar. Totalitarizm toplumdan yükselen veya yükselme potansiyeli taşıyan her oluşu kendi yapısını sarsacak bir tehdit olarak görür. Aslında totaliter yapı kendi içinde ciddi bir ikilemi ve tezadı barındırır. Totalitarizmi yaşayan toplumlar tarafından katı ve aşılmaz bir görüntü çizen totaliteryan rejim, bu görüntüsünün arkasında, kendisini destekleyenlerden bile çekinen ve gelişen veya gelişmeye başlayan ufak bir hareketi bile yapısına yöneltilmiş bir tehdit olarak görerek yıkılma korkusunu saplantılı bir şekilde yaşayan bir zihniyeti bünyesinde barındırır. Totaliter rejim korkar ve bu nedenle terörizmi kendini korumak ve devamlılığını sağlamak için hat safhada kullanır. Arendt bunu şu şekilde ifade eder.

“Polis devleti çocuklarını yemeye başladığında, dünyanın celladı bugün kurban haline geldiğinde, terörizm doruğuna ulaşır. Bu aynı zamanda iktidarın tümüyle ortadan kalktığı andır ” (Arendt 2011a: 69-70).

Totalitarizm, kendini kullanan ve elde etmiş olduğu bu güçle hükmeden bir iktidarı, zamanı geldiğinde, başka sahipleri çıktığı zaman, o iktidara teslim olabilecek hale getiren bir yapıya sahiptir. Arendt’e göre bu yapının en vahim sonucu ötekileştirmek ve dışlanmaktır. Baskıcı rejimin dayatmış olduğu yaşam biçimini yaşamayı kabul etmeyen bireylerin, toplumdan itelenerek kendi haline bırakılmış olması dayatmacı zihniyetin en acı sonuçlarından biridir. Böyle bir durumun ise ulus devletin, yönetimin kendi vatandaşını korumaktan yoksun olduğu bir duruma düşürerek, bu vazifeyi polise havale ettiğini ve bunun polise direkt hâkimiyet kurma yetkisi verdiğini ifade eden Arendt bunu,

“kamu yaşamının bir alanında polis artık yasaları uygulamanın bir aracı olmaktan çıkmış ve siyasi yönetimden ve bakanlıklardan bağımsız hakim bir otorite haline gelmişti. Polisin, iktidarın en tepesine çıktığı bütün totaliter rejimler polis aygıtının güzide rolünün farkındaydılar ”

şeklinde belirtir (Arendt 2011b: 289).

Arendt, totaliter yönetimi izah ederken içinde yaşamış olduğu Hitler yönetimi olan Nazizmi ve Rusya’nın yaşamış olduğu Bolşevizmi örnek olarak sıkça kullanmıştır.

Arendt, ırkçılığa ve aşırı devletçiliğe dayanan devlet sistemi olarak ifade ettiği faşist yönetimler içinde en etkilisinin Nazizm olduğunu belirtir. Arendt'in hocalığını yapmış olan Jasperse de Nazizm'in yoğun olarak yaşandığı 1933-1945 yıllarını “doğal afet” olarak değerlendirmiştir (Çiçek 2009: 154). Nazizm, Adolf Hitler'in beyaz ırkın diğer ırka üstün olduğu ve ırklar arasındaki mücadeleyi bu üstün ırkın kazanacağı zihniyetine dayanan ırkçı bir felsefedir. Bu anlayışta üstün olarak nitelendiren ırk Alman ırkıdır ve Nazizm temelinde antisemitizmi barındırır. Arendt' de faşizmi anlatırken Nazizmin antisemitist uygulamalarından yola çıkar. Arendt'e göre antisemitizm, bir toplumu ve uygarlığı yok ederek, ikame olarak yerine başka bir ırkın koyulmaya çalışılmasının en temel silahıdır.

Arendt, Nazizm gibi Bolşevizm (Marksizm)'inde şiddeti kullanan ve şiddete dayanan bir siyasal düşünce olduğunu belirtir ve şiddet kaynaklı olmasının sebebi olarak da Marx'ı görür. Marx'a göre şiddet, bütün idari sistemlerde mevcuttur ve siyasi eylem alanına anlamını veren şiddettir. Hatta Marx ve Engels'e göre, tarihin ebesi şiddettir (Arendt 2010: 36). Arendt, bu düşünceye kesinlikle karşı çıkar ve Marx'a, şiddeti tarihin ebesi olarak görmesiyle ilgili olarak, sınıfların ve sınıf mücadelelerin yok olduğu ve devletin ortadan kalktığı ve şiddet kullanmayı gerektirecek bir durum olmadığı zaman ne yapılacağı sorusunu sorar. İnsanların anlamlı bir şeyler için mücadele etmesi ve eylemde bulunması fikrinin yok olarak, geriye düşünce adına hiçbir şeyin kalmayacağı bir dünyayla mı karşı karşıya kalınacak önermesi ile Marx'ın şiddete bakış açısını ciddi bir şekilde eleştirmiştir (Arendt 2010: 40).

Arendt'e göre Rusya'da meydana gelen olay, Almanya'dakinden daha farklıdır. Rusya'da yaşanan terörde hedef herhangi bir sınıf ya da ırk değildir. Şiddetin kime uygulanacağı net değildir ve bu keyfilik ortamında kimin polisin uyguladığı teröre kurban gideceği belli değildir. Burada esas olan şey, kurbanın tamamen keyfiyete göre belirlenmesidir. Kötü muameleye maruz kalan bireyin nasıl bir eylem içinde bulunmuş ya da bulunmamış olmasına bakılmaksızın, şiddetin uygulanacağı aktör olarak seçilmiş olmasıdır. Kişinin masum veya uygulanmak istenen güç ve iktidar karşısında muhalif olup olmaması önemli değildir (Arendt 2011: 26). Böylesi keyfi uygulanan bir şiddetin

hiçbir şekilde belli bir kriteri ve sınırı olmayacaktır ve bir toplum için, içinde bulunmuş olduğu bu durumdan daha kötü ve karanlık bir ortam olmayacaktır.

3.2. Irkçılık

Etnik kökenden farklı olarak, insanın birlikte doğduğu fiziksel özellikleri ve dış görünüşü nedeniyle maruz kaldığı dışlanma, ötekileştirme ve şiddet uygulamayı haklı gören bir düşünce sistemini temel alması nedeniyle şiddeti yücelten bir zihniyetin ürünü olan ırkçılığı Arendt şu şekilde anlatır:

“Kökleri on sekizinci yüzyıla uzanan ırk düşüncesi, ondokuzuncu yüzyılda bütün Batılı ülkelerde aynı anda ortaya çıkmıştır. Irkçılık, yüzyıl dönümünden itibaren emperyalist politikaların en güçlü ideolojisi olmuştur. Kendi başlarına dünya görüşü ya da ideoloji sıfatıyla bir ırkçılık yaratamayacak ya da bozularak ırkçılığa dönüşmesi pek mümkün olmayan, ırkla ilgili bütün eski görüşleri kendinde toplayarak onlara yeniden hayat vermiştir ” (Arendt 2011b: 70).

Pek çok siyasi söylemin ve ideolojinin yer aldığı siyaset sahnesinde, Arendt, sadece iki ideolojinin bu çetin yarıştan zaferle çıkarak ötekileri yenilgiye uğratabildiğini belirtir. Birincisi, tarihi toplumdaki sınıflar arasında yaşanan savaşımlar olarak gören ideoloji; ikincisi ise, tarihi ırklar arasında yaşanan doğal savaşımlar olarak gören ideoloji. Hiçbir düşünce bütünü, sadece bilim yapmanın dışında başka amacı olmadan ortaya çıkmamıştır. Her ideoloji, kendi içinde gerçekleştirmeyi düşündüğü eylemler için ortaya çıkar ve taraftarlarını belirlemiş olduğu amaç için bir araya getirir ve örgütler. Özellikle şiddetten beslenen, baskıcı ideolojiler, kendi yarar ve çıkarlarını, genelin menfaati olarak sunarak, kitleleri de bu düşünceye sevk etmek konusunda şüphesiz başarılı bir şekilde inandırıcıdır. Arendt’in de ifade etmiş olduğu gibi :

“Her tam teşekküllü ideoloji, kurumsal bir öğreti olarak değil, siyasi bir silah olarak yaratılmış, sürdürülmüş ve düzenlenmiştir ” (Arendt 2011: 71).

Arendt, ırk düşüncesinin Avrupa’da yaşayan halk tarafından yeni bir siyasal yapı oluşturma aşamasında ve oluşturduktan sonra siyaset sahnesine girdiğini ve sınıf

kavramından daha ciddi bir şekilde tüm ulusları yok edebilecek bir silah haline gelesiye kadar bu coğrafyadan eksik olmadığını belirtir ve hiçbir ideolojinin, ırkçılık kadar, eşitlik ve dayanışma ilkesini ısrarla reddetmediğini, bunu ancak ırkçıların böylesine net bir şekilde ortaya koyduğunu ifade eder.

Arendt, ırk düşüncesini, ülkede bir iç savaş ve ülkeyi bölmek amacı taşıyan Fransız düşünce sisteminin tersine, Alman ırkçılığının, vatandaşları, yabancı baskısına karşı mücadele etme çabası içinde ortaya çıkmış bir oluşum olarak değerlendirir. Alman zihniyetinin temel hedefi, halkta kendilerine özgü müşterek bir köken bilinci yaratmaktır. Bu noktada nasıl ki Fransız ırk düşüncesi iç savaşın bir silahı haline gelmişse, Alman ırk düşüncesi de ulusal birlik için yaratılmış ve ülke sınırları içinde korkunç bir silaha dönüşmüştür (Arendt 2011: 84).

Siyasi romantizmin ırkçılığın meydana gelişinin sebebi olarak varsayan düşünceler Arendt tarafından eleştirilmiştir. Arendt, siyasi romantizmi, bireyin karşı karşıya bulunduğu şeyin dışında bambaşka şeylere inandırma, açıkça görünen bir gerçekliğe onun anlamayacağı bir gizem atfetme olarak değerlendirmiştir. Arendt'e göre, inanılmaz bir bireyciliği özünde barındıran siyasi romantizm, herkesin dilediği ideolojiyi yaratma özgürlüğünün olduğu kanısına varılabilecek ve böyle özetlenebilecek kadar yüzeyseldir. Siyasi romantizme göre halk, zamanın gereklerine göre şekil alması gereken bir nesnedir. Bu düşüncenin de etkisiyle halk arasında “doğuştan soyluluk”, “doğuştan kişilik” kavramları ön plana çıkmaya başladı. Arendt'e göre bu oluşum, soy birliği kavramıyla birleşerek, ırkçılığın temelini oluşturmuştur.

Bu noktada Arendt'in yapmış olduğu bu tespit, ırkçılığın kökeninin anlaşılması bakımından önemlidir:

“Alman milliyetçileri tarafından 1814 savaşı sırasında ve sonrasında formüle edilen ulusallığın asli ögesi olarak ortak kan bağının öne çıkartılmasıyla, romantiklerin doğuştan kişilik ve doğal soyluluk üzerine getirdikleri vurgu, Almanya’da ırk düşüncesinin entelektüel yolunu hazırlamıştır. Birincisinden, kendi doğal yasalarına sahip organik bir tarih öğretisi, ikincisindense, yüzyılın sonunda doğal yazgısı dünyayı

yönetmek olan grotesk⁴ bir sureti (insancık) çıkmıştır. Bu eğilimler yan yana gittikleri sürece, siyasi gerçekliklerden kaçmanın geçici yollarından başka bir şey değildiler. İç içe geçip kaynaştıklarındaysa, tam teşekküllü bir ideoloji olarak tam da ırkçılığın temelini meydana getirdiler” (Arendt 2011: 90).

Emperyalist dönemin başlarında, yabancı topluluğun idaresi ve siyasi olarak örgütlenmesi için Arendt, var olan iki yol olduğunu belirtmiştir. Bunlardan biri ırk, diğer ise bürokrasidir. Irk düşüncesi, uluslar tarafından yapılması planlanan her kötü düşünceye ilham kaynağı olmuş ve amaç sahiplerini bu yöne çekmiştir. Ancak bürokrasi, ulus idaresinde hep en iyi kesimleri kendine yönlendirmiştir. Asıp kesen bir despottan daha zekice kurgulanmış bir biçimde, ülkeyi kâğıt üzerinde idare eden bir yönetici, hiçbir kanuna dayanmadan zalimce kararlar veren zorbanın yanında, halkı korumak için görevlendirilen bir kurtarıcı olarak görülmüştür. Bürokrasi, ırkçılıktan daha sinsî bir şekilde, içinde bulunmuş olduğu dönemi, hedeflediği yatırımlar için bir basamak, halkı da elde edeceği diğer topraklar için bir araç olarak gören, büyüme temelli bir kurulmuş bir teşekküldür.

“İrk, artık beşeri hiçbir şeyin var olmadığı yerde sorumsuzluğa kaçıştı; bürokrasiye, aslında hiçbir insanın hemcinslerine hiçbir halkın başka bir halk adına üstüne alamayacağı abartılı bir sorumluluğun sonucuydu” (Arendt 2011: 152).

Arendt’e göre ırkçılık, kendi yapısından getirmiş olduğu şiddetle doludur. Çünkü ırkçılık bir insanın fiziksel özellikleri her ne olursa olsun, onun doğal organik olgularına yönelik saldırır. İnsanın bu özellikleri ise, ne zor kullanarak ne de rıza ile değiştirilebilecek şeylerdir. Irkçılığın yapabildiği tek şey, taşıdığı biyolojik özelliklerin haricinde var olan diğer bütün oluşumları yok etmektir. Kişinin sahip olmuş olduğu ırkı, onunla doğmuş olduğu ve değiştiremeyeceği bir gerçekliğidir. İnsan bu özelliğini hiçbir şekilde değiştiremez. Ancak bir ideoloji olarak ırkçılık, düşünülmeyeceği hareketlere geçirilmiş, bilinçli olarak yapılmasına sonradan karar verilmiş bir eylemdir. Geliştirilmesi veya değiştirilmesi elinden gelmeyen kişinin, sadece sahip olduğu farklı özelliklerinden dolayı yok edilmeye, ortadan kaldırılmaya çalışılması, şiddetin varmış olduğu en uç

4 Eski Çağ Roma yapılarında bulunan tuhaf, gülünç figürlerden oluşmuş süsleme üslubu

noktalardan biridir. Arendt, ırkçılığın emperyalist politikaların en önemli ideolojilerden biri oluşunun çok açık olduğunu belirtirken, bu gerçekliği söylemekten kaçınarak ırkçılığı abartılı milliyetçilik olarak değerlendiren yazarları da eleştirmektedir (Arendt 2011: 73).

Arendt, ırkçılığa aşırı milliyetçilik benzetmesi yapılmasını eleştirirken, katıksız milliyetçilik ile net ırkçılığın da birbirinde ayırt edilmesinin zorluğunun altını çizmiş, masum bir vatansever düşüncenin, günümüzde ırksal söylemlerle değerlendirilebildiğini ifade etmiştir (Arendt 2011: 81).

Arendt, insanın kişiliği için, onun ten rengi veya mensubu olduğu ırk gibi kimliksel betimlerden ziyade, sahip olduğu karakteristik özelliği, var oluşuna yüklediği anlam, dünyaya getirdiklerinin çok daha değerli olduğu görüşündedir. İnsanı belirleyen özellik nerede veya hangi renkle doğduğu değildir. Eğer böyle olmuş olsaydı, tüm bunların yokluğunda birey, benliğini kaybeder, çözülür ve yok olurdu. Bizim yeryüzündeki silüetlerimizi çizen şeyler, sahip olduğumuz ırklarımız değil, kendi varlığımız, benliğimiz ve bunların bize katmış olduğu değerlerdir.

“Eğer birey kendi değerini yalnızca Alman ya da Rus olarak doğmuş olmasına borçluysa, beşeri onur diye bir şey yok demektir” (Arendt 2011: 201).

3.3. Emperyalizm

Emperyalizm, XIX. Yüzyılda ekonomik, siyasi ve beşeri değişimlerin yaşanmasına yol açmış, şiddeti kullanarak kendisine yayılma alanı bularak her yıl bu alanı genişleten bir zihniyeti yaşatan bir ideolojidir (Sınar 2007: 58).

Bu yayılmacı zihniyet ile başkalarının toprağını orada yaşayan insanların bağımsızlıklarını hiçe sayarak ele geçirmeyi hedefleyerek, bu zorla zapt edilen yerleri kendi menfaati için kullanmayı amaçlayan emperyalizm, beraberinde şiddeti de ihraç eder. Ve Arendt’e göre bu şiddet ihracı, efendilerinin ayrıcalıklarını ortadan kaldırarak, köleler efendi ve emperyalist yıkımın öznesi haline getirdi (Çiçek 2009: 169).

Arendt'e göre emperyalizm, XX. Yüzyılda başlamıştır. O, bu dönemi yapısı itibariyle totalitarizme benzemekte ve değişen dünyada yaklaşan felaketin bir hazırlığı olarak değerlendirmektedir. Emperyalist dönemin en temel özelliği, bu dönem başlamadan önce hiçbir şekilde siyasi iktidar hayaline sahip olmadan, ekonomik anlamda üstünlük elde etmiş olan burjuvazi sınıfının kendini kurtuluşa çıkarmasıydı. Bu nedenle, Arendt'e göre emperyalizm, kapitalizmin son aşaması değil burjuvazinin siyasal egemenliğinin ilk aşamasıdır (Arendt 2011b: 101). Var olan ulus devlet anlayışının, değişen düzen ve dünya görüşünün de etkisiyle, kapitalizmin büyümesi ve genişlemesi için uygun olamadığının dile getirmeye başlamasıyla devlet ile toplum arasında meydana gelmeye başlayan huzursuzluk, açık bir iktidar savaşına dönüşmeye başlamıştır. Yalnız emperyalist dönem boyunca gerek devlet, gerekse burjuvazi tam anlamıyla olayları belirleyici ve yönlendirici bir zafer kazanamamıştır (Arendt 2011b: 10). Bu noktada Arendt'in ulus devlet ve fethedilerek yönetilen devlet arasında yapmış olduğu ayrım dikkate değerdir. Ona göre fetih, birbirlerinden farklı olan ırklar temel bir hukuk sistemi içinde bütünleştirilmekteydi. Ancak ulus devlet, zaten kendisine zorla rıza göstermiş bir topluluktan oluşmaktaydı ve bütünleştirmekten ziyade, zorla itaat etme durumunda bırakmanın sürüklemiş olduğu bozulma durumuyla tiranlığa dönüşmek zorunda kalmakta olduğunu ifade eder (Arendt 2011b: 14).

Arendt'e göre siyasi düşünce sisteminin, en önemli gayelerinden olan yayılma fikri, emperyalizmin temelini oluşturmaktaydı. Yayılma fikri, anlık bir yağmadan da, fethin yol açmış olduğu uzun soluklu bir kendine benzetme politikasından da farklı olması sebebiyle, dönemi içinde yeni ve bambaşka bir anlamı taşıyan kavram olarak ortaya çıkmıştır. Var olan diğer kavramlardan ayrılmasının nedeni, Arendt şu şekilde ifade eder:

“Bu kavram, gerçek anlamda hiçbir biçimde siyasi bir kavram değildir; köklerini spekülâtif iş yaşamından almakta ve on dokuzuncu yüzyıla özgü bir durum olan endüstriyel üretimle ekonomik işlemlerde ortaya çıkan sürekli bir genişleme ifade etmekteydi” (Arendt 2011b: 14).

Yayılma sözcüğü üretim kavramı için çok yerinde ve geçerlidir. Çünkü üretim, insanın kendi insani dünyasını yaratması ve bu dünyayı daha iyi hale getirebilmesi için

gerekli olan üretimde bulunma eylemi kadar sınırsızdır. Arendt, ekonomik olarak yayılmanın yavaşlamasının nedeninin ekonomik olmaktan çok siyasi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü üretim ve bunun sonucu olan yayılma, bir yanıyla farklı siyasi yapılarla örgütlenmiş halka hitap eder ve ürünün ve ekonominin yayılması bu noktada halka bağlıdır. Bu nedenle emperyalizm, kapitalist sistemin kendi ülkesindeki gelişimini tamamlayarak, ulusal sınırlara ulaştığında ortaya çıkmıştır. Ülkedeki burjuva kesimi, ekonomik olarak büyüme yanında siyasi yaşama katılım ve söz sahibi olmayı da hedeflerinin arasına ekledi. Çünkü burjuva, siyasetle iç içe dönen kapitalist çarkın bir parçası olmaktan kopmak istemiyorsa, kendi iç amacı olan ekonomik büyüme yasasını, ülkedeki hükmetme gücüne sahip iradeye bu yasayı dayatması ve genişlemenin dış politika için son hedef olarak belirlenmesi gerektiğini açıkça kabul ettirmesi gerekiyordu (Arendt 2011b: 15).

“Yayılma uğruna yayılma” politikasıyla kendi yöntemlerini dünya politikasına adapte etmeye çalışan burjuva bu amacında başarılı olmuştur. Ancak, dışarıya açıldığı zaman kendisi gibi ülke sınırlarını terk etmiş pek çok rakip burjuva güç vardır. Bu iki taraftan birinin kazanıp diğerinin yok olacağı bir rekabet ortamını meydana getirmiştir. Arendt, rekabet kavramının, tıpkı genişleme kavramı gibi, siyasetin bir ilkesi olduğunu ve denetleme ve elde tutabilmek için bu kavramın şiddetle iktidara ihtiyacı olduğunu belirtir (Arendt 2011b: 16).

Arendt’e göre ekonomik yapıdan farklı olarak siyasi yapı, sonsuz bir büyüme ve genişleme gücüne sahip değildir. Kökeninde var olan gerçek rızayı, sonsuza kadar uzatmak gibi bir durumun olanaksız olduğu ulus devlet, insani örgütler içinde sınırsız bir büyümeye en elverişsiz yönetim biçimidir. Ulus devlet, kurmuş olduğu gönüllü rızayı, sonsuza kadar aynı seviyede tutamaz. Arendt, ulus devletin, fetih yapan bir devlet olarak ortaya çıkması durumunda, fethedilen topraklardaki halkın devletin bünyesine katma çabalarını boşa çıkartan bir ulusal egemenlik bilincinin var olduğunu belirtir ve bu düşüncesini uzun soluklu bir yönetim kurma amacını fethetme bağlamış olan İngiltere’nin sahip olduğu ulusal yapısının, komşusu olan İrlandalıları asimile ederek kendi topraklarına katmayı olanaksız hale getirdiğini ifade ederek örneklendirir. (Arendt 2011b: 17).

Arendt, emperyalizmin ve onun doğurmuş olduğu şiddet ve yayılmacılığın tarihçiler tarafından, var olan başka kötü bir durumun bertaraf edilmesi bakımından zorunlu olarak görülmesini şiddetle eleştirmekte ve bu bakış açısının emperyalizmin halk tarafından daha katlanılabilir olarak görülmesi fikrine yol açtığını belirtir. Dünyanın bütün topraklarında büyük bir açgözlülükle yatırımlarına ekleyecekleri yeni yağmaları arayan ve yoksulların dünyalarıyla kumar oynayan kapitalistlerin meydana getirdiği manzarayı Roma'nın eski ihtişamına benzeten, İngiliz imparatorluğunun, hiç de böyle bir amaç hedeflemeden kazanıldığını belirten ve Hitler'den kurtulmak için meydana gelmiş olan I. Dünya Savaşı'nı gerekli gören tarihçileri ciddi bir biçimde eleştirmiştir (Arendt 2011b: 25). Arendt bu eleştirilerini sonucu olarak şu önemli ve çarpıcı ifadelerle yer vermiştir:

“Emperyalizmin tek ihtişamı, ulusun ona karşı verdiği savaşı baştan kaybetmesinde yatmaktadır. Bu yarım gönülle yapılan muhalefetin trajedisi, ulusun pek çok temsilcisinin, yeni emperyalist işadamlarınca satın alınmasında değildi; bu çürümeden daha da kötüsü, dürüst unsurların da bir dünya politikası yürütmenin tek yolunun emperyalizm olduğuna kanaat getirmeleriydi. Hammadde kaynaklarına ulaşmak ve deniz üsleri kurmak, hepsi için gerçekten zorunlu olduğundan, bütün uluslar, ilhakin ve genişlemenin ulusun kurtuluşuna hizmet ettiğine inanmaya başladılar. Başlangıçta, eskinin ticari amaçlarla kurulmuş tesisleri ve ticaret için oluşturulan deniz üsleri ile yeni genişleme politikası arasındaki temel farkı anlayamadılar” (Arendt 2011b: 26).

Arendt'e göre emperyalistlerin asıl emelleri, siyasi iktidarı kendi istekleri doğrultusunda yayabilmektir. Bu yayılmacılığı tetikleyen unsur da sermayenin fazlasıyla üretken hale gelmesiyle birlikte artık ülke içerisinde herhangi bir yatırımda değerlendirilemeyecek kadar ortaya çıkan fazla paranın oluşturduğu bir ekonomik bunalımın oluşmasıdır (Arendt 2011b: 29).

Emperyalistler planlamış oldukları siyasi iktidarın yayılması hedeflerini gerçekleştirdiler. Arendt, devletin iktidar alanını genişletmesini ve bunun sonuçlarını şu şekilde ifade eder:

“Devlet iktidarını genişletti; çünkü bir ülkenin ekonomik bünyesini kaldırabileceğinden daha büyük kayıplarla, kendi araç ve usullerine

birakıldığında bir halkın elde edebileceğinden çok daha büyük kazançlar arasında bir tercih söz konusu olduğunda, ancak bu ikincisini seçebilirdi. Böylece de esas emperyalist gelişmeyi başlatmış oldu.

İktidar ihracının ilk sonucu, ulus çatısı altında sivil organlara tabi olarak var olan ve diğer ulusal kurumlarca denetlenen devletin şiddet araçlarının, polisin ve ordunun, bu bünyeden ayrılması ve uygar olmayan sömürge ya da zayıf ülkelerde fatih ulusu temsil konumuna yükselmeleri oldu. Burada, şiddete herhangi bir batılı ülkeden çok daha fazla müsamahakâr davranıldığı, endüstriden ve siyasi örgütlenmeden yoksun geri kalmış bölgelerde, kapitalizmin sözde yasaları, fiilen Avrupa'da olmayan bir gerçeklik kazandılar” (Arendt 2011b: 33).

Ortaya çıkarmış olduğu bu yeni yayılmacılığı kendine amaç edinen emperyalizmin siyasi düşünce yapısının ortaya çıkarmış olduğu şey, şiddetin politik eylemi, iktidarın da egemenliğin kesinleşmiş parçaları olduğu fikrini belli bir politikanın bilinçli ve nihai amacı haline getirmiş olmasıdır. Bu durum ise önüne geçilemeyecek bir şiddetin sebep olacağı yıkımdan başka bir şey getirmeyecektir.

İlimli emperyalizm döneminde, ele geçirilen toprakların, mevcut iktidarın kendi topraklarına katılması düşüncesi söz konusu olmamış iken, bu yıkıcı totaliter anlayış gerek kendi gerekse başka toplumların bütün siyasi yapılarını yok etmiştir. Bunun sonucu olarak da köleler efendi haline gelmişlerdir. (Arendt 2011b: 35).

“İşadamlarının politikacı haline geldikleri ve devlet adamları ancak başarılı iş adamlarının dilinden konuştuklarında ve yeryüzünü kıta düşündüklerinde ciddiye alındıkları, devlet adamı olarak alkışlandıkları emperyalizm çağında, bu özel uygulamalar ve usuller yavaş yavaş, kamu yaşamının yürütülmesinin kural ve ilkeleri haline geldiler” (Arendt 2011b: 36).

Arendt'e göre kapitalist üretimin, sunmuş olduğu fazla zenginlik dışında başka bir sonucu daha vardır. O da, sanayi anlamında büyüyen her toplumun yaşamış olduğu, işsiz insan bunalımı, endüstriyel olarak büyüyen toplumun, üretimden dışladığı artık işlevi kalmayan insanlardır. Bu fazla iş gücünü kullanacak tek kesim fazla para sahibi

zenginlerdi. Bu asalak kullanımının sonucunda emperyalizm en göz alıcı kariyerine ulaştı (Arendt 2011b: 57).

Böylece emperyalist genişleme her şeyin çaresiymiş olarak algılanmaya başladı. Topluma göre emperyalizm insanların çıkarlarını ortak çıkar haline getirerek ciddi bir şekilde elle tutulur maddi kazançlar ve ekonomik çıkarlar sunmaktaydı. İktidar ve mülk sahiplerinin, ekonomik fayda duygusunun siyasetin en sağlam ilkesi olarak sunmaları sebebiyle, emperyalist fikre en uzak devlet adamları dahi parasal fayda sağlayabilecekleri her yerde emperyalizme ayak uydurdular (Arendt 2011b: 60).

Sermaye ve ayak takımı arasında yapılan ittifakın güçlendirdiği emperyalizm, dünya ülkeleri için bütün toplumu emperyalleştirerek ulusu diğer yabancı toprakları sömürmek ve yağmalamak ve bu toprakların halkına mutlak boyun eğdirmek amacı taşıyan bir politikayı benimseyen kitleler haline getirdi. Arendt, emperyalizmin sahip olduğu gelişme sürecini şöyle ifade eder:

“Güvenli bir ortam ve karlı yatırımlar için ayak takımının yardımına gereksinme duyan aşırı birikimin yol açtığı fazla zenginlik, her zaman burjuva toplumunun temel yapısında var olagelmış bir gücün harekete geçmesine vesile oldu. Aynı zamanda, bütün ilkelere ari, devletin ve toplumun bakamayacağı kadar kalabalık bir halk kitlesi ortaya çıkıncaya dek tümüyle ilkelere uzak bir güç politikası uygulamanın da olanağı yoktu. Bu ayak takımının ancak emperyalist politikacılar tarafından kullanılabileceği ve esinini sadece ırk öğretilerinden alabileceği gerçeği, şöyle bir görüntünün ortaya çıkmasına yol açmıştı: Sanki modern zamanların vahim toplumsal, ekonomik ülke içi sorunlarını bir tek emperyalizm çözebilirdi” (Arendt 2011b: 67).

Arendt, bahsetmiş olduğu ayak takımını yüceltmesi, burjuva sınıfını ve bu sınıfın düşüncelerini haklılaştırması bakımından Hobbes’u ciddi bir şekilde eleştirmiştir. Hobbes’a göre güç, insana arzı ve talebi belirleme fırsatı veren kendinde birikmiş bir denetimdir. Hobbes insanların, güç anlamında eşit yaratıldığını ifade eder. Ona göre, her birey diğerini ortadan kaldıracı şekilde eşit bir güçle yaratılmıştır. Herkesin sahip olmuş olduğu bu güç toplumun hepsini aynı oranda bir güvensizliğe sokar (Arendt 2011b: 38). İşte Hobbes’a göre devletin ortaya çıkış amacı budur. İnsanlar yok edilmeye

karşı aldıkları garanti ile öldürme yetkisini bir devlete vermiş oldular. Hobbes'un insanı devletin ilkelerine göre şekillenir; devletin yasalarında da haklı ya da haksız yoktur, sadece mutlak itaat vardır. Bu şekilde, politik olarak bir hiç haline getirilen insan, kendi özel işlerine ve bu alanda da kendi kaderini yaşamaya mahkûm edilmiştir. Kamusal alandan tecrit edilen insan, kendi cinsleriyle ilişki içinde olabileceği toplumsal konumunu yitirmiştir. Çünkü her şeyini, kendi adına yapan devlete teslim etmiştir. Kişi bu durumda kendi özel yaşamını, başka bireylerin özel yaşamıyla karşılaştırmaya başlamıştır. İnsanın yeni rekabeti toplumdaki hemcinsleriyle olan ilişkilerinde kendini göstermeye başlamıştır (Arendt 2011b: 40).

İşte bu noktada burjuvazinin kanunları devreye girmiştir: Güçsüz ve talihsiz olan bireylerin rekabet şansı kalmaz ve toplumdan dışlanır. İyi talih yüceltilirken, kötü talih ve onun sahipleri aşağılanır. Bu savaştan galibiyetle ayrılan birey, devletten, artık yoksullaşmış olan bu bireylere bakma yükümlülüğünden kendisini kurtarmasını ister. Yoksul bireylerin katillerden bir farkı kalmamıştır.

“Başarısızlar klasik uygarlığın onlara bıraktığı erdemden mahkûmdurlar; talihsizler artık Hristiyan merhametinden medet umamazlar” (Arendt 2011b: 41).

Hobbes'un felsefesi, insanlığı birbirinden tamamen ayrı, aralarında yardımlaşma ve dayanışma bağı bulunmayan ve insanı içinde sadece kendini koruma içgüdüleri olan bireyler olarak göstererek doğacı ideolojilere iyi bir temek oluşturmuştur. Hobbes'un öne sürmüş olduğu iddialar, bizi, ortada insanları ırkından başka bir şeyin bağlamadığı bir ortama götürür. Çünkü insanların kendilerini koruma içgüdüleri onları diğer herkesle bağlarını yitiren ve ırk dışında başka birleştirici öğeye yer bırakmayan bir hale getirir. Oysa ırk sadece yok edicidir. Arendt bunu şu şekilde ifade eder:

“...bilim adamları ne derlerse desinler, siyasi bakımdan ifade edildiğinde, ırk insanlığın başlangıcı değil sonudur; halkların kaynağı değil, çöküşüdür; insanın doğuştan sahip olduğu doğal bir nitelik değil, insanın doğal olmayan ölümüdür” (Arendt 2011b: 68).

3.4. Kıta Emperyalizmi

Arendt Kıta Emperyalizmini anlatırken daha çok Pan Slav ve Pan Cermen hareketlerinden bahsetmekteydi. Çünkü Kıta Emperyalizmi tanım olarak tam anlamını bu iki kavramda bulmaktaydı.

“Pan Hareketlerinin ortaya çıkışı, emperyalizmin doğuşuyla çakışmaz; daha 1870’ dolaylarında Pan Slavcılık Slavseverlerin bulanık ve karışık kuramlarını geride bırakmıştı; Pan Cermen hissiyatsa, on dokuzuncu yüzyıl ortaları gibi erken bir tarihte Avusturya’da revaçtaydı” (Arendt 2011b: 180).

Arendt emperyalist tartışmalar içinde Pan Hareketlerine yeterinde önem verilmediğini ifade etmektedir. Pan Hareketlerinin Batıda kullanılan emperyalizmden ayrılan noktası, kapitalist destekten yoksun olmaları idi. Bu nedenle Pan Hareketlerinin destekleyicileri iş adamları yerine, memur, öğretmen ve serbest meslek sahibi insanlardan oluşmaktaydı.

Kıta Emperyalizminin en büyük önemi, emperyalizmin amacı olan genişleme ve yayılma için herhangi bir coğrafi uzaklığın, buna engel olmasına izin vermemesinden kaynaklanmaktadır. Bu özelliği ile de kıta emperyalizmi denizaşırı farklılaşmaktadır. Arendt, pek çok yönden kıta emperyalizmi ve denizaşırı sömürgeciliğin birbirlerinden çok farklı olduklarının ifade etmiştir. İki kavram arasındaki nüansı daha iyi anlayabilmek için, Arendt’in kavramlar arasında yapmış olduğu karşılaştırma aşağıdaki gibi tablolastırılmıştır (Arendt 2011b: 181-182, 184-185).

Tablo 3.1: Kıta ve Denizaşırı Emperyalizm Karşılaştırması

Denizaşırı Emperyalizm	Kıta Emperyalizmi
•Denizaşırı Emperyalizm, ulus devletin modası geçmiş kurumlarına yeni bir soluk vermeyi başarmıştır.	•Kıta Emperyalizmi bütün siyasi bünyelere karşı su götürmez bir düşmanlık olarak ortaya çıkmış ve öyle kalmıştır.
•Denizaşırı Emperyalizm, bütün sınıfların döküntülerine yeterinde gerçek bir deva sunabilmiştir.	•Kıta Emperyalizminin bir ideoloji ve bir hareketten başka sunabileceği bir şey yoktu.
•Denizaşırı Emperyalizm ile birlikte fazla paranın ihracı, genişlemenin sonraki seyrinin sınırlandırılmasına hizmet etmiştir.	•Kıta Emperyalizminin amaçları ise, anarşik beşeri planlama ve coğrafi sınır ögesinden yoksundur.
•Denizaşırı Emperyalizm, ulus devlet anlayışına karşı olmuş olsa da, ulus devletin kurmuş olduğu kurumları değişimle yenileştirmeye çalışmıştır.	•Kıta Emperyalizmi ise bütün siyasi oluşumları kendine düşman olarak gördüğünden, bu hareketin ruhu hep çok daha asi olarak kamıştır.
•Denizaşırı Emperyalizm, daha çok ekonomik savlara dayanmaktadır.	•Kıta Emperyalizmi, Denizaşırı Emperyalizme, ekonomik savlardan çok, tarihlerinden bağımsız ve nerede yaşadıklarına bakılmadan aynı halk kökenine sahip bütün halkları birleştirmeyi düşünen genişlemiş bir kabile bilinci ile karşı çıkmıştır.

Arendt'e göre, iki kavram, en başından sağlamış oldukları başarı noktasında birbirlerinden ayrılmaktaydılar. Kıta Emperyalizmi, parti bilinci dışında kalan her yeri siyasi olarak etkisi altına almayı başararak, kitleleri ulus devlete karşı örgütleyip, emperyalist düşmanlığı yayma konusunda başarı elde etmiş olsa da, hiçbir şekilde genişlemeye sahip olamamışken, sahip olduğu coğrafya üzerindeki topraklarını genişletme peşinde olan Denizaşırı Sömürgecilik de hiçbir şekilde tam anlamıyla siyasi bir başarı sağlayamamıştır (Arendt 2011b: 227).

Arendt, XIX. Yüzyılda meydana gelen endüstrileşmenin insanları artan bir şekilde işsizliğe sürüklediğini ve bu artan işsiz yığının da denizaşırı emperyalizmi tetiklediğini ifade eder. Kıta Emperyalizmi de ırkçılık ve şiddeti kullanarak, denizaşırı sömürgeciliğin yapmış olduğu şeyi Kıta Avrupa'sında yapmayı amaçlamıştır (Çiçek 2009: 170). Emperyalizmde, söz sahibi olan, ayaktakımı ve sermaye arasındaki işbirliği iken, pan hareketlerinde baskın olan şey, entelektüel gruptan oluşan ayaktakımıydı ve pan hareketleri, ırk kavramını propaganda amacının yanında örgütsel hedeflere ulaşabilmek içinde kullanabilmekteydi.

Arendt, Kıta Emperyalizmini anlatırken, kelime olarak anlamı kökenselliğe dayanan halk (volk) olan ve ulusu etnik bir insan topluluğuyla aynı anlamda gören,

milliyetçi bir terim olan “völkisch” kavramından bahseder. Völkisch milliyetçiliğinde, her zaman kendi halkının üstün olduğunu, diğer tüm toplumların kendilerinin karşılarında yer aldığı gibi bir ayrımcı düşünce vurgulanır. Bu anlayışa göre, kastedilen halk tektir ve benzersizdir. Bundan dolayı bu görüş ortak insanlık teorisini baştan reddetmektedir (Arendt 2011b: 188). Arendt’e göre Völkisch milliyetçilik Pan hareketlerinin ortaya çıkmasını kolaylaştırmış ve hızlandırmıştır.

“Doğu ve Güney Avrupa’daki baskı altında buluna bütün milliyetler (ulusal gruplar) arasında yayılan völkisch milliyetçilik, ulusal ana ülkelerini (Almanya ve Rusya), geniş ve dağılmış bir irredenta (yurt dışındaki Cermenler ve Slavlar) ile birleştirmiş olan bu halklar arasında yeni bir örgütlenme biçimine, pan hareketine evrildiler. Göreli bir üstünlük, ulusal bir misyon ya da beyaz adamın uygarlık götürme yükümlülüğüyle yetinen denizaşırı emperyalizmin tersine, pan hareketleri, mutlak seçilmişlik iddialarıyla işe başladılar. Milliyetçilik çoğu zaman dinin duygusal ikamesi olarak tarif edilmiştir, fakat yeni bir din kuramı ve yeni bir kutsallık anlayışı getiren, sadece pan hareketlerinin völkisch milliyetçiliği olmuştur” (Arendt 2011b: 198).

Pan hareketlerine göre, doğumuyla belli bir halkın üyesi olan insan, ilahi anlamdaki kökenini, o halkın üyesi olarak doğmakla kazanmıştır. Bunun sonucu olarak insanın tanrısal bir değere sahip olmasının yolu, ancak, tanrısal değer biçilmiş bir halkın üyesi olmasından geçer. Aksi taktirde kişi, bu halkla olan bağlarını koparırsa, belirsiz ve sonuçsuz bir yurtsuzlukla karşı karşıya kalır (Arendt 2011b: 199).

“Bir halkın “Tanrısal kökeni” düşüncesiyle birlikte pan hareketlerinin völkisch milliyetçiliği, sahip olduğu büyük çekiciliğin bir bölümünü, liberal bireyciliği, insanlık ülküsünü ve beşeri onuru hor görmesine borçluydu. Eğer birey, kendi değerini yalnızca Alman ya da Rus olarak doğmuş olmasına borçluysa, beşeri onur diye bir şey yok demektir” (Arendt 2011b: 201).

İnsanlar, kendi halklarından kopan bireylerin başlarına gelebilecek tehlike olan yalnızlık ve dışlanmışlık ile korkutulmuşlardır.

Arendt, emperyalizmin, kendini tanımlarken kullanmış olduğu partiler üstü kavramının, bu zihniyetin savunucuları tarafından, fikrin haklı gösterilmeye çalışılmasında kullanılan bir perde olduğunu ifade eder. Arendt'e göre, emperyalizm kendini, ulus devletin çok partili sistemini yerinden oynatarak, partiler üstü ve hiçbir partiden olmamakla yüceltmektedir. Ve bu partisizliğin sonucu olarak da emperyalizm, uluslararası arenada kendine kolayca yer bulmaktadır. Hiçbir partiye bağlı kalmaması sebebiyle emperyalizmin, sürekli devletin çıkarlarını düşünen ve halkın yararını her şeyden üstte tutan bir sistem olarak algılanması, küçük bir aydın topluluktan öteye geçememiştir. Bu nedenle pan hareketleri, kendisini, parti sisteminin dışında olma iddiası ile değil, bir "hareket" olarak tasvir etmiştir (Arendt 2011b: 228).

Arendt'e göre Pan hareketleri, hukukun getirmiş olduğu kuralları tanımayan ülkelerde var olduğu için, hareketin liderleri hiçbir şekilde kendilerini belli bir yasa veya kurala bağlı görmemişlerdir. Bu durum onların, hesap verme kaygı ve endişesi olmadan, iktidar adına keyfi kararlar alarak bunları uygulamalarına yol açmıştır (Arendt 2011b: 215). Nitekim Arendt, pan hareketlerinin bir sonraki aşamasının totaliter devlet olduğunu söyler. Bu aşamada artık hareket, toplum ve devletten daha yüce bir konuma yükselmiş, devlet sadece sembolik olarak var olan bir kurum haline gelmiştir. Böylece hareket her şeyin üstüne çıkmış, toplumda devlette ideoloji uğruna gözden çıkarılabilir bir duruma sürüklenmiştir (Arendt 2011b: 252-253).

Arendt, bu hareketin, kendileri dışında kalan insanlara bakış açısının ne denli korkunç olduğunu Pan Cermen bir yazardan⁵ yapmış olduğu alıntıyla anlatır:

"Kendi halkımızın niteliklerini ve kusurlarını biliyoruz, bilmediğimiz insanlıktır ve onun için endişelenmeyi ve coşkulanmayı reddediyoruz. İnsanlık nerede başlar, nerede biter; insanlığa ait olduğu için sevmemiz gereken şey nedir? Çürümüş ve yarı hayvan Rus Köylüsü mü, Doğu Afrika'nın zencisi mi, Alman Güney-Batı Afrika'sının melezi mi, yoksa Galiçya ve Romanya'nın katlanılmaz Yahudi'si mi insanlığın üyesi?"

5 Daniel Frymann takma ismiyle yazan Pan Cermen birliğinin lideri Heinrich Class . "Wenn ich der Kaiser war'da" (Eğer Ben Kayzer Olsaydım), Politische Wahrheiten Und Notwendigkeiten, 1912.

Cermen halkların dayanışmasına inanılabilir, gerisi bizi ilgilendirmez” (Arendt 2011b: 202).

Pan Hareketlerinin, Arendt’e göre çarpıcı bir özelliği daha vardır: Antisemitizm. Pan hareketlerinin genişleme kabile bilinci, Yahudilerin topraksız olarak oluşturmuş oldukları milliyet anlayışıyla benzerlikler gösteriyordu. Yahudilerin herhangi bir yere bağlı olamadan kurmuş oldukları millet anlayışı, Pan hareketlerinin isteyebileceği bir toplum modelinin ispatı olmuştur. Pan Hareketleri, Yahudilerin kendileri ile paralel yönlerde düşündüklerini fark etmiş ve artık onları kendilerine rakip olarak görmeye başlamıştır. Yahudilerin varmaya çalıştıkları nokta önemli değildi, önemli olan seçmiş oldukları benzer yollardı.

“.... Yahudi sorunun, Yahudi nefretini ideolojilerinin omurgası yapmak için, yeterinde önemli olup olmadığı gibi gerçekçi bir sorunu kendilerine hiç dert etmediler. Ulusal gururlar, her tür başarıdan bağımsız olduğu için, Yahudilerden duydukları nefret de, Yahudilerin yaptığı belirli, somut iyi ve kötü işlerden azadeydi. Bu ideolojik omurgadan siyasi örgütlenme amacıyla nasıl yararlanılacağını bilmemekle beraber, bu noktada pan hareketleri tamamen hemfikirler” (Arendt 2011b: 211-212).

3.5. Antisemitizm

Irksal, dilsel, dinsel veya kültürel olarak sayıca üstün ve baskın olan guruptan farklı olanları dışlama, hatta nefret duyma olarak yorumlayabileceğimiz yabancı düşmanlığından kaynaklanan ayrı tutmanın geçmişi Antik Yunan zamanına kadar dayanmaktadır. Eski Atina’da Yunanca konuşan topluluk “Hellenler” olarak adlandırılmış, bunlar dışında kalan grup ise “Barbarlar” olarak ayrılmışlardır (Mora 2009: 46). Yani dışlama ve toplumdan yabancılaştırma en eski siyasi düzenlerin kurulmasından itibaren başlamış, şiddeti ve yoğunluğu aratarak günümüze kadar gelmiştir.

Yabancı düşmanlığının belki de en acımasız olanı, Yahudilere karşı sergilenen bilinçli Yahudi düşmanlığıdır. Bu düşmanlığın başlamasına ilkin dini sebepler gerekçe

gösterilmiş, daha sonra biyolojik temellere dayanan ırkçılıkla, Yahudilerin değersiz ırk olduğu görüşü ile birlikte düşmanlık ırkçılığa dönüşmüştür. Böylece siyaset ve şiddet birlikteliğinin en çarpıcı örneği olan Yahudi soykırımının önü açılmıştır (Mora 2009: 22).

En bilinen anlamıyla Yahudi karşıtlığı/düşmanlığı olan Antisemitizm, Almanya ile başlamış, daha sonraları Avusturya ve Amerika'da da kendine destekçi bulmuştur. Yahudilerle ilgili öne sürülen fikirler, dışlamanın da ötesine geçerek, kin, nefret ve aşağılama dolu söylemler haline gelmiştir. Hitlerin başa geçtikten sonra Reichstag⁶ onursal üyesi yaptığı yazar Heinrich Class tarafından yazılan “Ben Kayser Olsaydım” isimli kitapta Yahudilerle ilgili sorunların çözülebilmesi için öne sürülen fikirler şöyledir:

“Tüm kamu görevlerinin Yahudilere kapatılması, Yahudilere seçme ve seçilme haklarının tanınmaması, hukukçuluk, öğretmenlik, tiyatro yöneticiliği gibi mesleklere Yahudiler’in sokulmaması; gazetelere kadrolarındaki Yahudileri açıklama zorunluluğunun konması, sahibi Alman olan gazetelere Yahudiler ‘in alınmaması, Yahudilere toprak satın alma ve kiralama haklarının tanınmaması ve Yahudiler ‘den iki kat vergi alınması” (Şenel 1984: 119).

Yazarın sıralamış olduğu bu çözüm önerilerinin ciddi bir kısmının uygulamaya konulmuş olduğu bilinmektedir (Şenel 1984: 119).

Arendt, antisemitizmin, aşırı milliyetçilik ve bununla birlikte yükselen yabancı korkusunun dolduruşuna getirilmişlik olarak tanımlanmasını aceleye getirilmiş bir tavır olarak yorumlar. Aslında antisemitizm, milliyetçiliğin gerilemesine paralel olarak ortaya çıkmıştır ve ulus devlet sisteminin kendi iç dengelerinin zayıflamaya başladığı bir dönemde tepe noktasına ulaşmıştır (Arendt 2011: 20). Bu noktaya gelindiğinde, Yahudiler toplumsal olarak işlevlerini yitirmişlerdir ve ellerinde sadece kendi maddi

6 Adolf Hitler’in Almanya’nın başına geçişine kadar Almanya Parlementsunun toplandığı yerin ismidir.

Bugün Almanya Parlamentosu yine aynı isimli binada, Berlin’de bulunmaktadır.

varlıkları vardır. Arendt'e göre Naziler tarafından Yahudilerin seçilmiş olması Nazilerin yapmayı planladıkları terör için kurgulanan "günah keçisi" politikası, hiçbir zaman kalıcı, yeterli ve mantıklı bir gerekçe ve dayanak olamamıştır. Hiçbir makul gerekçe, Yahudilerin bu şiddetin temel amacı haline gelmiş olmalarını izah etme konusunda tatminkâr bir açıklama verememiştir. Nitekim Nazilerin kurban seçimindeki keyfiyeti Sovyet Rusya'da bile bulunmamaktadır (Arendt 2011: 20). Nazi'nin kedine suçlu seçmesinde, masum olmuş olmaları, ne düşünmüş ya da ne yapmış oldukları gibi hiçbir temel kriter yoktur.

Arendt, antisemitizm için yapılan "günah keçisi" açıklamalarını yerinde bulmaz ve "ebedi antisemitizmin" de yaygın bir kuram olduğunu ileri sürer. Bu anlayışa göre ;

"...Yahudilere duyulan nefret, tarihi olsa olsa vesilesini oluşturduğu olağan ve doğal bir tepkidir. Yahudilere yönelik galeyanların özel bir açıklamaya ihtiyaçları yoktur, zira bunlar ebedi bir sorunun doğal sonuçlarıdır. Bu öğretinin meslekten antisemitikler tarafından benimsenmesi doğaldır: Bütün mezalimin olası en iyi mazereti saklıdır bu arada. Eğer insanlığın aşağı yukarı ikibin yıldır Yahudileri azimle katlettikleri doğruysa, bu durumda Yahudi öldürmek olağan, hatta insanca bir meşguliyettir ve Yahudilere duyulan nefret, temellendirilmeye ihtiyaç göstermeyen, kendi başına meşru bir şeydir. Bu açıklamayı, ebedi antisemitizmin varsayımını daha da şaşırtıcı kılan özellik, çok büyük sayıda yansız tarihçi ve Yahudi tarihçilerin neredeyse hepsi tarafından benimsenmiş olmasıdır" (Arendt 2011: 27).

Ebedi antisemitizm kuramı, Yahudilere karşı işlenmiş suçların hepsi için çok iyi bir mazeret ögesi olmuştur. Arendt, antisemitizmin tek bir anlamının olabileceğini, onunda Yahudiler için ölümcül bir tehlikeden başka bir şey olmadığını ifade eder (Arendt 2011: 29).

Arendt'e göre Yahudiler normal bir sınıf statüsüne sahip değillerdi. Tanımına uygun bir sınıf yapısında, bireyi tarif eden şey, bulunduğu devlet içindeki yeri değil, mensubu olduğu sınıf ve bu sınıfın diğer sınıflarla olan ilişkisidir. Oysa Yahudiler hiçbir şekilde bir sınıfa üye olmamışlardır. Ne işçi sınıfının, ne iş adamları sınıfının, ne de tüccar sınıfının üyesidirler. Bu topluluk, sadece Yahudi olmalarıyla tanınmış bir

topluluk olmuştur. Bu noktada ulus devletin benzersiz bir gurup olarak Yahudilerin diğer sınıflar içinde kaybolmaya yönelemeye çalışmasıyla, Yahudilerin ayakta kalma amaçları birbiriyle benzerlik göstermiştir (Arendt 2011: 39).

Arendt, bu uyumu şu şekilde şematize etmiştir: (Arendt 2011: 40,41,42).

Tablo 3.2: Ulus Devlet ve Yahudilerin Durumu

Ulus Devlet	Yahudilerin Durumu
17. ve 18. Yüzyılda ulus devletler gelişmeye başlamıştır.	Yahudiler bu dönemde devlet yatırımlarının destekleyen, prenslerin mali işleriyle ilgilenen Sanayi Yahudileri konumuna yükselmişlerdir.
Fransız Devrimiyle birlikte değişen mali dengeler neticesinde çok daha büyük sermaye ve borç miktarını gerektiren modern anlamda ulus devletler ortaya çıktı.	Yahudilere tanınan ayrıcalıklar servet sahibi sınıflarda tanınmaya başlamıştır. Yahudilere tanınan kurtuluş, hükümetlerinin mali yardımcısı olmak gibi ekonomik işlev üstelenecek şekilde örgütlenemeyen ülkelerde kendilerinden esirgendi.
19. yüzyıl sonunda emperyalizm ortaya çıktı ve bu kavram ulus devletin altının oyarak iş yaşamına rekabet ruhunu getirdi.	Bu gelişmeyle Yahudiler ekonomik yaşamdaki özgül konumlarını emperyalist iş adamlarına bıraktılar. Yahudiler her ne kadar teke tek mali danışman olarak nüfuzlarını korumuşsalar da, bir gurup olarak önemleri azalmıştır.
Bir grup olarak Batı Yahudiliği I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden önceki on yıllarda ulus devletle birlikte parçalanmıştır. Emperyalist çağda Yahudi zenginliğinin bir anlamı, önemi kalmamıştı; uluslararası güç dengesine ve Avrupa dayanışmasına ilişkin hiçbir duygusu olamayan bir Avrupalı gözünde ulusal olamayan, inter-Avrupalı Yahudi ögesi, zenginliğinin bir yararı olmadığı için genel bir nefretin ve güçten yoksun olduğu için de hoşgörünün nesnesi haline gelmiştir.	

Yahudi karşıtlığı her zaman için başka bir sorun gündeme geldiğinde ya da Yahudilerin menfaatlerinin başka bir sınıfla kesişmesi durumunda önem kazanmıştır. Arendt'e göre Orta ve Batı Avrupa'da meydana gelen modern antisemitizm, devletlerin toprak sorunun çözemeyerek, burjuvazi sınıfı burada sadece ekonomik değil, siyasi anlamda da üstün kılması ve bunun sonucu olarak da kapitalizme uyum gösterememiş toprak sahibi Yahudilerin saf dışı bırakılmasıyla başlamıştır (Arendt 2011: 63).

“Modern antisemitizm ilk olarak Napolyon’un 1807’de yenilmesinden hemen sonra, “Reformcularının siyasal yapıyı, soyluların ayrıcalıklarını yitirmelerine ve orta sınıfların gelişmelerinin önündeki engellerin kalkıp, özgürlüklerini kazanmalarına yol açacak şekilde değiştirdikleri dönemde Prusya’da patlak verdi” (Arendt 2011: 65).

Reformcuların bu yaklaşımı neticesinde devletin Yahudilere göstermiş olduğu özel ilgi herkes tarafından bilinir hale gelmiştir. Yahudilere karşı en fazla antisemitik siyasi tavır aristokratlar tarafından gösterilmiştir. Arendt, bunun nedenini, iki taraf arasında var olan benzerlikler olarak açıklar. Yahudiler de aristokratlar gibi orta sınıfı temsil ediyorlardı, iki taraf içinde aile ve aile içinde bir birey olmak önemliydi ve iki tarafta kendini “gayri millî” ve “inter-Avrupalı” olarak görüyorlardı (Arendt 2011: 68).

Aristokrasi kesiminin yanında liberal ve radikal aydınlar da ciddi bir biçimde Yahudi karşıtlığını desteklemişlerdir. Herkese eşdeğer bir imkân verilmesini savunarak, aristokratik bir yaklaşım olarak gördükleri Yahudilerin, devlet tarafından özel ve ayrıcalıklı bir grup olarak görülmelemlerini tartışmaya açmışlardır. Hatta tek tek Yahudi vatandaşları ile grup halindeki Yahudiler arasındaki ayrımı gündeme getirerek solcu antisemitizmin bayrağı haline gelmişlerdir. Nedeninin ne olduğu konusunda, hiçbir fikirleri olmayan, devletin Yahudileri ayrı bir grup olarak görmesi durumunu “millet içinde millet” olarak yorumlamışlardır (Arendt 2011: 72).

Arendt’e göre siyasal anlamadaki antisemitizm, Yahudilerin gerçekleştirmiş oldukları farklı bir toplumsal grup olmalarından kaynaklanıyordu; ancak, daha geniş çaptaki toplumsal ayrımcılık, kaynağını Yahudilerin başka toplumlarla aynı düzeye geliyor olmalarından almaktaydı (Arendt 2011: 107).

Bu anlamada eşitlik arttıkça, insanlar arasındaki farklar daha az görünür hale gelmeye başlayacaktır. Eşitliğe, herkese yazılmış ortak bir kader, herkese sunulmuş bir kavram olarak bakılmadıkça, bu durum daha karmaşık bir hale gelecek ve eşitliğin ölçülebilir bir değer olarak görülmekten çıkarılamaması durumunda eşit olmayan insanların eşit haklara sahip olabileceği hiçbir siyasi örgütlenme tarafından makul bir şekilde kimseye anlatılamayacak ve kabul ettirilemeyecektir. Böylelikle diğer guruplarla eşit olamaya başlayan Yahudilere karşı antipati ve ilgi de artmış oldu.

“Toplum, Yahudilere siyasal, ekonomik ve yasal eşitlik tanınması meselesiyle karşı karşıya geldiğinde, sınıflardan hiçbirinin Yahudilere toplumsal eşitlik tanımaya hazır olmadığını ve sadece ayrıksı Yahudileri arasına kabul edebileceğini kuşkuya yer bırakmayacak şekilde ortaya koydu. Farklı, ayrıksı olduklarını söyleyen garip

iltifatlarla karşılan Yahudiler, bu son derece belirsiz ifadenin – hem Yahudi oldukları hem de Yahudi'ye benzemedikleri- kendilerine toplumun kapılarını açacağını hemen fark ettiler. Toplumla bu münasebeti istemiş olmalılar ki, “Yahudi olmak, ama yine de olmamak için” ellerinden geleni yaptılar. Salt görünüşten ibaret bu paradoksun sağlam bir olgusal temeli vardır. Yahudi olmayan toplum, bu yeni konuktan kendisi kadar “eğitimli” olmasını ve davranışlarını “sıradan bir Yahudi'ninkinden farklı da olsa yine de bir Yahudi olduğu için, sıradanlıktan sıradan olmayan bir şey yaratmasını bekliyordu” (Arendt 2011: 111).

Kısacası Arendt'e göre Yahudilerin kurtuluşu, onların kendilerine benzemelerinden geçiyordu. Asimilasyon kavramı, kelime anlamını tam olarak bu durumda bulmuştur.⁷ Arendt, bu asimilasyon sürecini, genç bir burjuvaya, soylu sınıfa geçebilmenin yollarının anlatıldığı Goethe'nin Wilhelm Mesiter adlı romanındaki duruma benzettir (Arendt 2011: 117). Toplum tarafından Yahudilere karşı yapılan bu asimilasyon, kimi Yahudi kesiminin hızla kendini değiştirmesine (dini de dahil olmak üzere) yol açmıştır; ancak onların Yahudi oldukları toplum tarafından hiçbir zaman unutulmamıştır. Hatta Arendt'in de değinmiş olduğu, Bismarch'ın Yahudilerin topluma entegre edilmesi konusu ile alakalı olarak “Alman aygırlarını, Yahudi kısraklarla çiftleştirme” ile ilgili sözleri, bu benzeştirme işine olan yaygın bakış açısının en çirkin ifadesinden öte bir şey değildir (Arendt 2011: 126).

Arendt, bu değişim sürecinin burjuva toplumu için yeni bir eğlence halini aldığını ileri sürer. Yahudiler artık boş zamanlarını geçirebilecekleri insanlar haline gelmişlerdir. Yenileşmenin fikri olarak sahip olduğu hoşgörü, yerini farklı olana duyulan saplantılı bir arzuya dönüştürmüştür ve hiçbir farklılık siyasal olayların bu denli içinde olmamıştır. Arendt bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Siyasi sorunlar çarptırılarak, Yahudilerin içsel deneyimleri ve özel duygularıyla çözmeye çalıştıkları saf birer sapkınlık noktasına gelmişti; üzerinde düşünülmüş, taşınmış politikalardan çok tutkunun öngörülmez yasalarıyla çok daha

⁷ Asimilasyon: Farklı kökenden gelen azınlıkları veya etnik grupları, bunların kültür birikimlerini, kimliklerini, baskın doku içinde eriterek yok etme. (www.tdk.gov.tr)

iyi yönetilebilecek olan bu özel var oluş alanı tıka basa, kamusal nitelikli, çözümlenememiş sorunların ağır yüküyle dolup taşmaktaydı. “Genelde Yahudi’ye benzememek, ama yine de Yahudi kalmaya devam etmek; Yahudi değilmiş gibi yapmak, ama yine de bir Yahudi olduğunu yeterince açık biçimde göstermek hiç de kolay bir iş değildi” (Arendt 2011: 129).

Nitekim Arendt’e göre, Antisemitizmin sonuçları böylesine korkunç olmasaydı, onun, Almanya’da gelişmiş olmasına bu kadar ilgi gösterilmeyecekti (Arendt 2011: 85).

Siyaset ve şiddet ilişkisinde temelini siyasetten alan ideolojilerin, kökeni, dayandığı temel ve amaçları ne olursa olsun, şiddeti yöntem olarak kullanmaları, zamanla bu şiddetin araç olma özelliğini yitirerek, amaca dönüşmesi ve şiddetin, ideolojinin gerekliliği olarak görülmesi sonucunu doğurmuştur. Bu durum, ideolojilerin, şiddetin, siyasetin içinde ve özellikle de iktidarın başında bulunan kişilerde, mutlaka olması gereken bir kavram olarak sunulmasına sebep olmuştur. Bu anlayış ise, zaman içinde gözle görülür bir şekilde somutlaşarak, kendinden olmayanı yabancı ilan etme, düşman olarak görme ve onu çoğunluk guruptan dışlama ve ötekileştirme boyutuna kadar ulaşmış ve bu düşüncenin etkileri günümüze kadar taşınmıştır.

SONUÇ

Siyaset ve şiddet, konu olarak temelini, siyaset felsefesinin konuşulmaya başlandığı dönemlerden alarak, kendisini ve etkilerini hala yaşadığımız bu zamana kadar taşımış, pek çok kez teorideki yerini terk ederek, meydana çıktığı yerdeki sonuçlarını pratik ve somut alana dökmüş iki mühim kavramdır. Bu denli derin bir konunun araştırmasını belli bir düzen içinde yapmak ve meseleyi anlaşılır kılmak için, bu çalışmada kendimize sormuş olduğumuz “Siyaset ve şiddet ilişkisi nereden başlayarak ve nasıl şekil değiştirerek günümüze gelmiştir? Bir yönetim tiranlık veya zorbalığa nasıl dönüşür? Siyaset için mutlaka şiddet gerektiren bir ortamın varlığı şart mıdır? Siyaset içindeki şiddet olgusuna her ideoloji ve yaklaşım benzer bir tutum mu sergiler? Şiddet içeren bir siyaset ortamından nasıl kurtulunur? Arendt’in siyaset ve şiddet ikilemi ile ilgili söylemleri nelerdir ve şiddet ortamından çıkmak konusundaki çözüme nasıl bir katkısı olacaktır?” sorularına cevap aranmıştır.

Konuyla ilgili ilk söylem ve tartışmalar Antik Yunanda oluşmaya başlamıştır. Buradaki söylemler daha çok devletin henüz kurulum aşamasındayken, başa geçen iktidarın, yönetimi zorba bir idare şekline doğru götürdüğü konusu etrafında gelişmiştir. Platon, her şeyden önce, toplumu oluşturan insanların, doğuştan kendilerinde getirmiş oldukları, altın, gümüş ve demir soylarının birbirine karışmasıyla, soyların bozulduğunu, bu bozuk soyun bozuk insanlar meydana getirdiğini ve bu insanların da toplumu kötü yönetime ve tiranlığa sürüklediğini ifade eder. Ona göre, bozulma ilk olarak tam da bu noktada başlar. Yönetimi tiranlığa sürükleyen bir diğer husus, yasalarla baskılanan, ancak, her an kendini göstermeye hazır olan, insanı içinde bulunan bozuk zevklerdir. Buna karşı koyamayan iktidardaki kişi, zamanla zevke ve şehvet düşkünlüğüne sürüklenir. Keyif ve eğlence arzusuna kapılan kişi, içindeki savurganlıkla kendine karşı çıkan fikri zor kullanarak susturur ve zamanla bir zorbaya dönüşür. Antik Yunan’da Platon, tiranlığı ve bu sayede şiddetin önlenbilmesinin yolunu filozof-kral argümanı ile gösterir. Yani Platon’un şiddeti engellemek için, bize sunmuş olduğu

çözüm, iktidarın başına, kendini tefekküre vermiş olan bir filozofun geçmesidir. Çünkü Platon'a göre, idealar dünyasındaki gerçek bilgiye ancak kendini düşünüşe adanmış olan filozoflar ulaşabilirler.

Antik Yunanda, siyaset ve şiddet ilişkisi bu boyutta tartışılırken, bireyi toplumdan üstün tutan liberal yaklaşımda şiddet, devletin baskı altına aldığı her şeyde var olan bir kavramdır. Kişinin bireysel alanına devlet tarafından gelebilecek herhangi bir müdahale liberal görüş tarafından şiddet ve zorbalık olarak görülmüştür. Bu anlayışa göre, kitlelerin kendini ifade etme özgürlüğünü elinden alarak, kendine itaat eder hale getiren bir yönetici diktatör; bireyin görevinin devletin elini güçlendirmek ve onun gücünü garanti altına almak olduğu yönetimlerde totaliterliktir. Klasik liberal akım içinde yer alan John Locke, liberalizmin bahsettiği anlamda devletin bireye uyguladığı şiddeti ifade ederken, bireyin doğa durumundayken sahip olduğu doğal haklarından bahseder. Doğa durumunda insanların hepsi eşittir ve doğanın kendilerine vermiş olduğu avantajlardan aynı ölçüde yararlanırlar. Elbette ki bu yaralanma, sınırsız değildir. Eşit durumda bulunan birey, doğadaki diğer insanların özgürlüğüne zarar vermemek adına doğa yasasına bağlıdır. Bu yasa, eşit olan insanların, başkasının mülkiyetine ve özgürlüğüne zarar verilmemesi gerektiğini öğretir. Her yasa gibi, doğa yasası da, güvence altına alınmak durumundadır. Doğa yasasının güvencesi, bir bireyin, kendine zarar veren bireyi, verdiği zarar ölçüsünde, kendisinin vereceği bir ceza ile sağlanır. Tabiat kanunları, bir bireyin diğer bireyin özgürlüklerine müdahalesi durumunda, kişinin kendi hakkını savunması ve hakkını ihlal eden cezalandırma yetkisi vermiştir. Bu da her bireye Doğa kanununu uygulama ve kanunun ifa edicisi olma hakkını verir. Yalnız bu durum, yaptırımlarda subjektif davranma; aşırı öfkeyle ölçüsüz ceza verme yada sevdiği bir kişiye ceza verirken taraflı karar verme sakıncalarını da beraberinde getirmiştir. Tam bu noktada, Locke, tabiat kanunlarının bu sakıncasının çözümü olarak bir sivil hükümetin oluşturulması fikrini haklı görmüştür. Locke'a göre, bir birey ancak kendi rızası dahilinde siyasi bir oluşumun iradesini kabul eder. Doğası gereği eşit ve hür olan kişiyi, hiçbir kuvvet zor kullanarak bir siyasi yapıya itaat eder hale getiremez. Eğer kişi, bir iktidarı kabul ediyorsa, bu ancak o kişinin rızasıyla olur. Locke'a göre hükümet rıza göstererek bir araya gelmiş çoğunluğun isteğiyle oluşur ve artık o çoğunluk tek bir halk halini alır. Böyle bir durumunda artık çoğunluğun kararı,

herkesin kararıdır. Çoğunluk tek bir vücut gibi davranır. Rıza göstererek tek bir hükümet altında birleşmek, o toplumdaki çoğunluğun fikrine uymak sorumluluğunu da beraberinde getirir. Bununla beraber, doğa durumundayken sahip oldukları güç ve özgürlüklerinden vazgeçerek, kendilerini yönetme gücünü verdikleri yönetici de, karar veren merci olarak tarafsız olacak ve keyfi davranmayacaktır. Aksi halde bu kişi, hakkı olmayarak başkalarının hakkı üzerinde güç kullanmış olur ve Locke bu durumu tiranlık olarak tanımlar. Locke’a göre kanunun bittiği yerde zulüm başlar ve bu da insanlara direnmekten başka bir çare bırakmaz. Locke’un tiranlığın çözümüne karşı öne sürmüştüğü çözüm; direnme hakkıdır. Kişinin özgürlüğünün korunmasının garantisi olan hükümetin, sahip olduğu bu gücü zorbaca kullanması halinde, halkın bu güce karşı direnme hakkı doğacaktır. Halkın özgürlüklerini, mülkiyetini kendi rızalar ile devrettikleri hükümete olan güvenlerini yitirdikleri ve gerek can gerekse mal güvenliklerini emanet ettikleri yönetici onların bu değerlerine tehdit oluşturarak, ortadan kaldırmaya meyil ettiği durumda artık tiranlık başlamıştır. Ve bu tehdidin bütün bir kitleye yayıldığı durumlarda halkın direnme hakkı mevcuttur. Keyfiyetin ve zor kullanmanın başladığı tiranlığın çözümü için, liberalizmin verdiği cevap, zorbalığın başladığı yerde meşru hale gelen direnme hakkıdır.

Şiddet kavramının tartışılmaya başlanması zamansal süreci içinde, bu kavramı siyaset içine başat bir biçimde yerleştiren Schmitt’in, siyaseti “düşman” olarak isimlendirilen bir ötekinin varlığı üzerine kurmuştur. Ona göre siyasetten konuşulabilmesi için var olana yabancı bir oluşumun varlığı gereklidir. İnsanlar arasında ancak, herhangi bir olguya karşı duyulan korku veya o olgunun oluşturduğu tehdit karşısında bir birlik kurulabilmesi mümkündür. Bunun için de, bir yabancının/düşmanın hâlihazırda olması şarttır. Gerçekten siyasal olan, dost ve düşman ayrımı üzerine kurulur. Nasıl ki, ekonomi, kar amacıyla toplumsal ilişkiler arasındaki birlikteliğe; ahlaki yapı, iyi ve kötü ayrımına; estetik bir kaygı güzel ve çirkin ayrımına dayanıyorsa; siyasette de oluşumunun temelini dost- düşman ikileminden alır. Schmitt’in tanımlarının, karşıtlıklar üzerine kurulması, siyaset ve şiddet söyleminde can alıcı ve çarpıcı bir yere oturmuştur.

Arendt'e göre, şiddeti veya düşman yaratma hususunu, meşru ve gerekli gören siyasi ideolojiler vardır. Arendt bu ideolojileri, Antisemitizm, Emperyalizm, Irkçılık ve Totalitarizm olarak sıralar. Bu ideolojilerde, amaç, artık iktidarın başı olarak devletin idaresi olmaktan çıkmış, bazen kendi çıkar ve gayeleri uğruna, bazen de sadece kendi ırkına mensup olmayana duyulan kin ve nefretten kaynaklanan bir intikam ve öç alma duygusuna dönüşmüştür. Şiddetle beslenen ideolojilerin hepsinin temelinde suni bir tehdit oluşturmak ve insanları bu tehdiye karşı birleşmeye ve karşı koymaya çağırmaktır. Kişi, önce, bir diğer kişinin, kendi gurubuna ait olmadığına ikna edilir. Bu aşamadan sonra etkilenmeye çalışılan kişi, yabancı olarak etiketlenen kişinin, çoğunlukta olan gurubun yaşam alanını tehlikeye soktuğu, hatta onlara yönelik ciddi bir tehdit oluşturduğuna inandırılır. Yabancıнын varlığını, kendi hayatına saldırı olarak algılamaya başlayan bireylerin oluşması ve çoğalmasıyla karşısında birleşilerek mücadele edilecek suni düşman yaratılmış olur. Bu bilinçli yönlendirme, din, dil, ırk, aile, medya, ekonomi, eğitim kurumları gibi, kişiyi can alıcı noktalarından etkileyebilecek araçlar kullanılarak yapılır. Tabi ki buradaki asıl amaç, iktidarın kendi gayesine ulaşmasıdır. Zaman içinde, insanların içinde biriken sebepsiz nefret ve iktidardaki gücün desteklemesiyle, şiddet var olan ideolojinin içine girmiş olur; artık tek yapması gereken şey, somut hale gelerek, dışlama, öldürme, soykırım hallerinde kendini göstermesidir.

Oysa Arendt, farklılıkların o toplumu zenginleştirdiğini, bir arada yaşamının farklı insanların yarattığı kültür zenginliğine saygı duyarak mümkün olabileceğini ifade eder. Ona göre siyaset de, böyle bir ortamda, yani her değişik milletin özgürce kendi duygu ve düşüncelerini dile getirebildiği bir mecrada mümkün olur. Arendt'e göre şiddetin önünde duracak, ona engel olacak olan da, insanların bireysel alanlarını terk ederek, söylem özgürlüklerine sahip oldukları bu alanlara çıkmasıdır. Arendt, bu alanı kamusal alan olarak adlandırır. Kamusal alan, politikanın gerçek anlamıyla yaşandığı, özünü bulduğu bir yerdir. Çalışmamızın başında sorduğumuz “Şiddet içeren bir siyaset ortamından nasıl kurtulunur?” sorusunun cevabı, gerçek anlamda politik hayata atılmak, yani kamusal alana çıkmaktır. Çünkü gerçek politika ve siyaset bu alanda tam anlamıyla hayat bulur. Bunun sebebi ise, Arendt'in siyaset felsefesine kazandırmış olduğu *Vita Activa* olarak adlandırılan iş, emek ve eylem etkinliğinden oluşan bütünde, en çok değer ve pay biçtiği eylem etkinliğinin ancak kamusal alanda ortaya çıkabilmesidir. Eylem

tanımı ve özü itibariyle Arendt için çok önemlidir. Çünkü eylem, gerçek anlamda bir şeyler yapabilmektedir, harekete geçebilmektedir ve özgürlüğün bizzat kendisidir. Nitekim eylem, çoğunluğun olduğu bir ortamda meydana geldiğinden, bu ortamda her farklı birey özgürce kendini ifade edebilme fırsatı bulur. İnsan, konuşabildiği, söz söyleyebildiği, kendini ifade edebildiği ölçüde vardır ve görünürdür. Eylem de, kişinin gerçek anlamda görünür yapar. Kişilerin konuşarak anlaşamadıkları bir yerde eylem etkinliğinden de bahsedilemeyecektir. Ve bu da şiddetin önünü açan en büyük kolaylaştırıcılardan biri olacaktır.

Şiddetin en gerçek yüzünü görmüş ve yaşamış biri olarak Arendt, kesinlikle şiddeti meşru ve mazur görmemiştir. Onun felsefesi, daima karşıtlıklara saygı duyan ve konuşarak herkesin kendini ifade edebileceği, gerçek siyasetin yapıldığı özgür ortamlara dayanan bir temelde gelişmiştir.

Bu bakımdan çalışmanın sonuç bölümünde, Arendt'in şiddetle ilgili söylemlerini ifade ederken, diğer düşünür ve görüşlerden ayrıldığı noktaları kısaca ele almak, gerek Arendt'in düşüncelerinin özgünlüğünü ortaya koyması, gerekse çalışmayı bir bütün olarak toparlayacak ve daha net görünür hale getirecek olması bakımından önemlidir.

Arendt'in şiddetle ilgili düşünceleri hem Antik Yunan'dan (Platoncu Anlayış), hem liberal düşünüşten, hem de Schmittçi yaklaşımdan ayrılır.

Arendt, Platon'un insanın beşeri dünyaya ait olan alanı, gerçek ve ölümsüz bilgiye ulaşmak isteyenlerin uzak durması gereken “karanlık”, “sisli”, ve “aldatıcı” olarak yorumladığını ileri sürer. Platon'un bu yorumu Arendt'in, insanın kendi bulmasının, çoğunluğun içinde mümkün olacağını, bunun şartının da, insanın kamusal alan denen somut bir mekânda, kendine has olan eylem/eylemek yoluyla varlığını göstermek olduğu fikriyle tamamen zıttır. Platon'un idealar dünyası, Arendt'in somut ve gerçek dünyaya ilişkin fikirleri karşısında, metafizik ve son derece hayali kalmaktadır. Arendt, Platon'un, siyaset felsefesinde, onun hakikatin, kalabalık içinde bulunamayacağını ve yayılamayacağını ifade ettiğini söyler. Arendt'in aksine Platon, gerçek bilginin somut olan insani dünyada, yada insani meseleler içinde aranmaması

gerektiğini ifade eder. Arendt ise, insanın gerçekliğinin ancak kamusal alanda ortaya çıkabileceğini savunur. Bu noktada Arendt ile Platon birbirlerinden ayrılırlar.

Bir başka açıdan Arendt, Platon’u toplumu oluşturan şeyin, her yeni şeyi başlatabilme potansiyeline sahip olan insan çoğunluğu olduğu gerçeğini göz ardı etmiş olması noktasında eleştirir. İnsanlar Platon’un iddia ettiği gibi ideallarda değil, topluluk halinde mevcutturlar. Bu topluluktaki her insan, üretme ve yeni bir şeyler meydana getirme gücüne sahip olduğundan, Platon’un çizmiş olduğu kalıplar içinde, belirlenmiş görevlerle bir toplumun oluşturulabilmesi insanda var olan kendine özgünlüğün yok sayılması demektir. Platon aslında, olabilecek bir devletten değil, olması gereken bir devletten bahsetmektedir. Onun yaratmış olduğu toplumda yer alan insanların hepsinin yapması gereken işler bellidir. Yapacakları şeyler kurallarla sınırlandırılmıştır ve tüm bunlar insanın kendi özüyle ilişkili olan şeylerdir. Ev işini yapacak kişi bellidir, o kişi dışarıdaki herhangi bir işi yapamaz. Böylesine sınırları çizilmiş bir toplum yaratılamayacağı gibi, Platon’un bu dünyası; Arendt’in, siyasi bir toplumun, o toplumdaki insanların çoğulluğundan, farklılıklarının bir arada olabilmesinden oluşabileceği fikriyle benzeşmemektedir. Platon’un kurgulamış olduğu devlet, idealler dünyasına aittir. Platon’un kurmuş olduğu dünyada, bireyin kendini geliştirme özelliği yok sayılmaktadır. Arendt’in “birey”inde, kişi, yapısı gereği yeni eylemlerde bulunma ve eylemlere katılma yetisine sahiptir. Platon ise, insanın böyle bir vasfı yokmuşçasına siyasi toplumu oluşturmuştur. O, eylemde bulunmanın, bireyin farkını ortaya koyabileceği yegâne özelliği olduğu gerçeğini göz ardı eder.

Bununla beraber Arendt, liberal gelenekten ayrıldığı noktalarda da çeşitli düşünürlerin eleştirilerine maruz kalmıştır. Bunlardan bir tanesi olan Fransız sosyolog Alain Touraine ⁸, Arendt’i, onun sosyal hayat yerine politik yaşamı önceleştirerek, her türlü bireysel oluşuma önyargılı ve tepkili ve bakması fikriyle eleştirmiştir ve Arendt’in günümüz özgürlük anlayışı yerine eski özgürlük anlayışını savunması noktasında kendisiyle aynı noktada olmadıklarını dile getirmiştir. Bu tespit ile Arendt’in liberal düşünüşten ayrıldığı en mühim noktanın özgürlükler ile ilgili düşünceleri olduğu sonucuna varabiliriz. Liberal düşünce sisteminde bireysel özgürlük fikri hakim kanaat

⁸ Alain Touraine, École Normale Supérieure.

iken, Arendt'e göre özgürlük, liberal zihniyetin tam zıddı olarak, kamusal alan içinde gerçekleştirilmiş olan eylemlerdir. Arendt'e göre birey, ancak çoğunluğun içinde, eylemleriyle kendini ifade eder ve böylece gerçek anlamda özgürleşmiş olur. Arendt bu özgürleşmenin yerini, eylemin çıkış sahası olan, kamusal alan olarak belirler. Liberal gelenek kamusal alanın yapabileceklerine fırsat verme ve sonuçlarıyla ilgilenme konusuyla çok fazla ilgilenmezken iken, Arendt için kamusal alan, bireyin kendisini gösterebildiği yegâne saha olması ve politik yaşamın ortaya çıkabilmesi için vazgeçilmez ölçüde mühim bir yer teşkil etmesi sebebiyle var olması şart ve zorunlu bir oluşumdur. Nitekim Arendt'i liberal zihniyetten ayıran düşünceleriyle dikkat çeken Etienne Tassin⁹, yurttaş kimliğine bürünmeye imkân vermeyen liberal temelli okumanın Arendt'i anlamamızda yeterli olmayacağını ifade eder.

Liberal zihniyet kamusal alan yerine, insanın bireysel alanının savunuculuğunu yapmaktadır. Oysa Arendt insanın kendini göstereceği alan olarak kamusal alanı tek ve yegâne görür. Kamusal alan eylem etkinliğinin ve siyasi davranışın ortaya çıkabileceği, böylelikle gerçek benliğini bulabileceği özel bir mekândır. Kamusal alanın Arendt için olan bu değeri de, onun siyasi felsefesinin, liberal düşünüşten ayrılmasını gerektirir.

Düşünce yapısı ve öne sürmüş olduğu fikirleriyle, bireyin çıkarlarını devletten üstün tutan Liberalizm, bireye sunmuş olduğu, bencil bir özgürlükle, ideolojik olarak emperyalizme kendini yakın tutmaktadır. Emperyalizmin, ekonomiyi temel alarak savunmuş olduğu bireyciliğin, siyaset alanında da aynı şekilde liberalizm tarafından yüceltildiğini görmekteyiz. Emperyalizmin, devletin kurmuş olduğu yapıları önemsemeyerek, kendine hedef koyduğu yayılmacı politikasındaki çıkar amaçlı bireycilik liberalizmde, devleti kendinden olabildiğince uzak tutarak, sadece güvenliğini sağlama görevi dışında, onu hayatının içinde görmek istemeyen, hatta varlığını hayatına müdahale olarak gören bir düşünce şekliyle kendini göstermektedir. Koştukları alan farklı da olsa, emperyalizmin ekonomik anlamda ulus devlete bakışı ile liberalizmin siyasi anlamda devlete bakışı birbiriyle dirsek teması halindedirler.

9 Prof. Dr. Etienne Tassin, Paris VII- Diderot Üniversitesi.

Siyaset felsefesinde, siyasi bir düşünüşten bahsedebilmek için, karşıtlıkların var olma zorunluluğunu ifade etmesi bakımından başat kabul edilebilen Schmittçi yaklaşımda ise, şiddette karşı, Platoncu ve Liberal Zihniyetten daha farklı bir bakış açısı vardır. Carl Schmitt, Teolojik kavramları siyaset içinde yorumlar. Mesala dindeki ‘Tanrı’ sıfatının yerini, siyasette hükümdar ya da iktidar sahibi kişi alır. Schmitt’e göre siyaset ve şiddet ayrı ayrı düşünülemez. Schmitt’e göre iki kavram da birbirinin tamamlayıcısı ve olması gerekli birleşenidir. İyi-kötü, güzel- çirkin gibi her karşıtlık, dost- düşman ikilemine dahil edilebilecek kadar güçlendiğinde, artık bu alan siyasal alana dahil olacaktır. Herhangi bir spor müsabakasında karşılaşan grupların taraftarları arasındaki ayrılık, birbirleri için tehdit unsuru haline geldiğinde, bu ikilik artık siyasi bir ayrıma dönüşmüş sayılır. İki taraf arasındaki ayrım dost- düşman ilişkisine dönüşmüştür. Dost-düşman karşıtlığının olduğu her alanda artık var olan diğer ikilikler (iyi-kötü, güzel-çirkin... vb.) unutulacaktır. Schmitt her ne kadar öyle görünse de aslında asla savaş yanlısı değildir. İnsanların birbirini öldürmesini hiçbir yasa ya da norm tarafından doğrulanmayacağını ifade eder. Bununla beraber dost- düşman ayrımının savaşlardan daha fazla bir insani yönü olduğunu söyler. Bu ayrım, savaşın aksine, karşı tarafa insan olma ayrıcalığını sağlar. Schmitt’in bahsettiği savaş, fikirler düzlemindeki savaştır. Schmitt, siyasal olanın, dost- düşman ayrımının ortaya çıktığı durumlardaki, olağanüstü durumları, istisnaları sever. Devletin varlığı için alışılmadık, öngörülmedik yolları önermekten çekinmez. Schmitt’in siyaseti için karmaşa ve çözümsüzlüğün olduğu durumlardan besleniyor diyebiliriz ve Schmitt’in felsefesinin bu yönünü, şu ifadelerden anlayabiliriz: “*Genel istenç, çoğulluğu değil, türdeşliği gerekli kılar ve zorunlu hallerde demokratik rejimler türdeşsizliği yok etmeye yönelik kararlar almak durumundadırlar*” (Deveci 2002: 48).

Kararcılık ve onun arkasındaki siyasal ilahiyat fikri, Arendt’in ortaya koyduğu çoğulluk olan insanlık durumu, kamusal alanın bir yargılama yetkisi düşünceleri ile karşılaştırıldığında, Schmitt’in bakış açısının, otoriter bir yönetim anlayışını benimseyen faşizme doğru yönlendiğini söyleyebiliriz. Ona göre siyasal olanı ortaya koymak için yaratılan düşmana karşı geliştirilecek bir müdahalede, bu müdahalenin salt düşmana karşı olacağının bir garantisi yoktur. Daha da ilginç olanı, Schmitt’in iç ve dış düşmanlar arasındaki farka da çok dikkat etmediğini ifade etmiş olmasıdır. Bu tutum,

siyasal şiddeti kullanmaktan çekinmeyen faşizm ve ırkçılık ile epeyce örtüşmektedir. Salt bu yönüyle bile Scmittyen teori, Arendt'in felsefesi ile taban tabana zıttır. Arendt'e göre, kararlar şiddet ve güç kullanarak değil, kelimelerle ve rıza ile alınmalıdır.

Arendt'e göre yeryüzü, insana karşılıksız olarak, onun yaşayabileceği eşsiz bir ortam sunar. İnsan, kendisinin gerçekleştirdiği olumsuz eylem ve tarihi değiştirecek söylemleriyle, bu ortamı sunileştirmektedir. Aslında tamamen bilimsel donelere dayalıymış gibi görünen bu sürecin, Arendt'e göre siyasi önemi oldukça mühimdir. Çünkü söz söylemenin var olduğu her şey, yapısı gereği siyasidir. Bireyin bulmuş, keşfetmiş olduğu şeylerin değeri, bulduğu şey hakkında söyleyecek sözünün olduğu kadar bir anlam teşkil eder. İnsanın anlatmadığı veya söze dökemediği bir buluşun, insani değer veya ona katkısı bakımından hiçbir anlaşılabilirliği bulunmayacaktır. İnsanlar, çoğul halde bulundukları bir ortam içinde, birbirleriyle konuşabildikleri ve birbirleri için anlaşılır hale gelebildikleri ölçüde, bir şeyin anlamlı olması halini deneyimleyebilirler. Arendt'e göre "bilgi" ve "düşünce" birbirinden bağımsız hareket etmeye başlarsa, insan kendi tarafından yaratılan makinaların insafına kalmış, aciz varlık olmanın ötesine geçemeyecektir. Kişi, düşündüğü ve eyleme geçtiği müddetçe kendini gerçek kılar. Eyleyerek var olan insan, eyleyebildiği müddetçe, görünür ve özgürdür.

KAYNAKLAR

- Akgün, Sibel (2009). “Karl Popper Tarih, Tolum ve Siyaset Felsefesi Üzerine Görüşleri”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 7: 59-76
- Ağaoğulları, Mehmet Ali (2009). *Kral-Devletten Ulus-Devlete*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Arendt, Hannah (2006). *İnsanlık Durumu*. Çev. B. S. Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah (2010). *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çev. B. S. Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah (2011a). *Şiddet Üzerine*. Çev. B. Peker. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah (2011). *Totalitarizmin Kaynakları I*. Çev. B. S. Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, Hannah (2011b). *Totalitarizmin Kaynakları II*. Çev. B. S. Şener. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baber, Bejamin (1996). *Jihad Vs McWorld*. United States: Ballantine Books.
- Baştürk, Efe (2013). “Çağdaş Siyaset Felsefesinde İki Tarz-ı Cumhuriyetçilik: Atina Ve Roma Anlayışlarının Karşılaştırılması”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/1: 111-130.
- Bezci, Bünyamin (2006). *Carl Schmitt’in Politik Felsefesi Modern Devletin Müdafaası*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Berktaş, Fatmagül (2010). *Politikanın Çağrısı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Çiçek, Hasan (2009). *Hannah Arendt; Şiddet Karşıtı Söylem*. İstanbul: Bilge Adamlar.
- Çetin, Halis (2002).“Totalitarizm: İdeolojik Kökenleri ve Toplumsal İnşa Araçları”
C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi 26/1: 15-43.
- Deveci, Cem, Keyman, E. Fuat (drl.) (2002). “Faşizmin Yorumlanması Ya Da Carl Schmitt’in Saf Siyaset Kuramı”. *Liberalizm, Devlet, Hegemonya*. İstanbul: Everest Yayınları.
- Dunn, John (2008). *Düşüncenin Ustaları: Locke*. Çev. F. Dilber. İstanbul :Altın Kitapları.
- Erdem, H. Haluk (2010).“Hannah Arendt’in Eichmann Davası Üzerine Düşünceleri”.
Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi 9:1-16.
- Eroğlu, Müzeyyen (2010) “John Locke’un Devlet Teorisi” *Akademik Bakış Dergisi* 21: 1-15.
- Friedrich, Carl J ve Zibignievk, Brzezinski (1964). *Totaliter Diktatörlük ve Otokrasi*. Çev. O.Onaran. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları.
- Fukuyama, Francis (2012). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. Çev. Z. Dicleli. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Gray, John (2003). *Liberalizmin İki Yüzü*. Çev. K. Değirmenci. Ankara: Dost Yayınları.
- Hayek, F. V (2004). *Kölelik Yolu*. Çev. T. Fevzioğlu ve Y. Arslan. Ankara: Liberte Yayıncılık.
- Hungtington, Samuel (1948) “Medeniyetler Çarpışması”. Çev. H. Uzgören. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 3/1-2: 247-254.
- Kolakowski, Leszek, Yayla, Atilla (drl.) (1993). *Totalitarizm ve Yalan, Sosyal-Siyasal Teori*. Çev. A. Yalçın. Ankara: Siyasal Kitabevi Yayınları.

- Locke, John (1998). *Hoşgörü Üstüne Bir Mektup*. Çev. M. Yürüşen. Ankara: Liberte Yayınları.
- Locke, John (2010). *Hükümet Üzerine İkinci Tez*. Çev. A. Doğan. İzmir: İlya Yayıncılık.
- Locke, John (2002) *Uygar Yönetim Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Toplumda Devlet*. Çev. H. Akman ve S.Taşçı. İstanbul: Metropol Yayıncılık,
- Mora, Necla (2009). “*Alman Kültüründe Düşman İmgesi*”. Alt Kitap.
- O’Sullivan, Noel, Crespigny, Anthony ve Minogue, R. Kenneth (drl.) (1993). “*Hannah Arendt: Eski Yunan Özlemi ve Endüstri Toplumu*”. Çev. G. Koçak. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Öztimur, Neşe (2003). “Hannah Arendt ve Kadınlık Durumu”. *Birikim Dergisi* 168.
- Platon (2010). *Devlet*. Çev. S. Eyuboğlu- M.A. Cinboz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Popper, Karl (1967). *Açık Toplum ve Düşmanları*. Çev. M. Tunçay. Ankara: Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları.
- Popper, Karl (2010). *Açık Toplum ve Düşmanları*. I. Cilt. Çev. H.Rızatepe ve M.Tunçay. Ankara: Liberte Yayınları.
- Schmitt, Carl (2010). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. Çev. E. Zeybekoğlu. Ankara: Dost Yayınları.
- Schmitt, Carl (2012). *Siyasal Kavramı*. Çev. E. Göstepe. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sınar, Lütfi (2007). “XIX Yüzyılda Avrupa’da Emperyalizm Algısı”. *Sosyoloji Dergisi* 3/14: 57-80.

Şenel, Alaeddin (1984). *İrk ve İrkçılık Düşüncesi*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Yıldız, Hasan (2006). “Çağdaş Totalitarizm Platon’a Dayandırılabilir mi?” *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 14: 35-50.

Yılmaz, Zafer (2005).“ Platon’un Tiranlık Eleştirisi”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 6/2: 141-148.

Timuçin, Ali (2006). *John Locke ’un Siyaset Anlayışı*. İstanbul: Bulut Yayın.

Zapcı Çulha, Filiz (1997). *Siyasal Kuramda Kamusal Alan Sorunsalı: Habermas ve Arendt*. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.