

Homo Faber’in Dünyasından Animal Laborans’ın Zaferine: Hannah Arendt’in Politika Teorisinde Totaliter Tahakkümün Vücut Bulduğu İnsanlık Koşulu Üzerine Bir İnceleme

Aylin Kılıç Cepdibi¹

Öz

20. yüzyıla insanlık tarihi içinde en dehşet verici yüzyıl demek herhalde yanlış olmayacaktır. Ne var ki bu yüzyılı dehşet verici kılan, yalnızca yıkım araçlarının, onları imal edenlerin tahayyülünün de ötesine geçebilecek bir güce ulaşmış olması değil, insanlığın yüzyıllar boyunca evrilerle şekillendirdiği ve şekillendiği tüm kurumları ve yapıları yok edici bir radikalliğe sahip olan totalitarizm deneyimidir. Hannah Arendt’in “Totalitarizmin Kaynakları” isimli eseri, Nazi totalitarizmini yeni ve emsalsiz kılan niteliği oluşturan unsurların kökenlerinin aslında sırada dünyada “şimdi” olup biten şeyler olduğunu çarpıcı bir biçimde ortaya koyar. Arendt’in deyimiyle “dip akıntısı” şeklinde devam eden bu yapılar, ilişkiler ve durumlar Nazizm’in yenilgisiyle de ortadan kalkmış değildir. Arendt’in kökenlere yönelik incelemelerinin ikinci bölümünü oluşturan yetkin eseri “İnsanlık Durumu”, insanlık durumunun temelini oluşturan üç etkinlik biçiminin fenomenolojik çözümlemesini yapar. Eserinde en önemli iddialardan biri, bu etkinlikler içerisinde “homo faber”in etkinliği olan “yapmanın”, onun tüm iş ve imalatının güdüleyici ilkesi olan “faydacılığının” ve “araçsallık” ölçütünün tüm beşeri ilişkileri sarıp sarmalaması süreci ile totaliter yönetim biçimlerinin şekillenebileceği toplumsal iklim arasında önemli bir ilişki bulunmaktadır. Bu çalışmada, Arendt’in politika teorisinde totaliter tahakkümün vücut bulabildiği “insanlık durumu”, “homo faber” ve onun egemenliğindeki “faydacı” ilkenin nasıl sonunda kendisini de içine alarak bütün dünyanın ve yeryüzünün araçsallaştırılması ve giderek değersizleştirilmesiyle sonuçlandığı, bunun ise totaliter tahakkümün aradığı insanlık koşulu olduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler

Totalitarizm • Homo faber • Animal laborans • Araçsallık • Yabancılaşma

From The World of Homo Faber to The Victory of Animal Laborans: An Analysis of the Human Condition in Which Totalitarian Domination Can Come into Existence in Arendt’s Political Theory

Abstract

It would probably not be wrong to say that the 20th century was the most terrifying in human history. What made this century especially terrifying is not only the fact that its means of destruction reached a level of power beyond the imagination of its manufacturers, but also the experience of totalitarianism, which radically destroyed all institutions and structures shaped by mankind for centuries. Hannah Arendt’s work *The Origins of Totalitarianism* strikingly reveals that the origins that make Nazi totalitarianism new and unprecedented are, in fact, “right now happening” in the world. These constructions, relations, and situations that continue in the form of “undercurrent”—as Arendt calls it—did not die out with the defeat of Nazism. Here the idea of “human condition,” which constitutes the second part of Arendt’s investigation, makes the phenomenological analysis of three forms of activity that underlie it. One of the most important theses of Arendt’s work is that there exists a dramatic relationship between the process of conquest of all human relation by the principle of utilitarianism and instrumentalism, which motivates all work and production, and the social climate in which totalitarian regimes can be shaped. In this study, we will examine how the human condition, i.e., homo faber, and the utilitarian principle—in which totalitarian domination can come into existence—in Arendt’s political theory may result in instrumentalization and gradually make the whole world seem worthless. We will also try to explain how these events form favorable conditions for the total domination of people.

Keywords

Totalitarianism • Homo faber • Animal laborans • Instrumentality • Alienation

1 Aylin Kılıç Cepdibi (Dr.), İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, İstanbul, Türkiye.
Eposta: aylin.kilic@bilgi.edu.tr

Atf: Kılıç Cepdibi, A. (2018). Homo faber’in dünyasından animal laborans’ın zaferine: Hannah Arendt’in politika teorisinde totaliter tahakkümün vücut bulduğu insanlık koşulu üzerine bir inceleme. *SİYASAL: Journal of Political Sciences*, 27, 69–93. <http://dx.doi.org/10.26650/siyasal.2018.27.1.0005>

Extended Summary

Claiming that the 20th century was the most terrifying in human history would probably not be wrong. Yet, what made this century so terrifying was that not only did its means of destruction reach a power beyond the imagination of those who fabricated them, but also the fact that totalitarianism radically destroyed all former institutions and structures that had evolved and shaped humanity for centuries. Hannah Arendt's work *The Origins of Totalitarianism* is one of the most sophisticated studies that strikingly reveal the origins that characterize Nazi totalitarianism. What appears to be new and surprising, she contends, are in fact "present" in our ordinary world. These structures, relations, and situations that continue in the form of "subterranean streams" were not removed with the defeat of Nazism. In this context, it is almost inevitable to reflect upon the origins and investigate the "elements" and "conditions" that allowed totalitarianism to be made "possible," as the experience of totalitarianism—which in itself is unique and cannot be explained "directly" by any idea or fact of the past—broke all connections and traditions of the Western world. I believe Arendt offers a multi-faceted view of totalitarianism. On the one hand, she explores the human "condition" which allows "totalitarian domination" to emerge. In other words, she explores the conditions in which humanity faced such forms of domination. On the other hand, in association with the former, she describes the relationship between human condition and totalitarian domination. In her later writings, she also points out the conditions of humanity after the experience of totalitarianism. What she proposes is a new way of thinking about the "thoughtlessness" that is "the heedless recklessness or hopeless confusion," and how this has become the most prominent feature of modern humanity. For such a reason, Arendt states: "It is nothing more than to think about what we are doing."

The powerful work that constitutes the second part of Arendt's research, *The Human Condition*, gives a phenomenological analysis of three forms of activity that underlie the human condition: (i) "labor," corresponding to the biological life of humans as animals; (ii) "work," corresponding to the artificial world of objects that people build; and (iii) "action" or "praxis," corresponding to individual pluralism. One of the most important conclusions that can be drawn from reading this work is the relation between "doing," i.e., the activity of *homo faber*, and the processes of "utilitarianism" and "instrumentality," i.e., the motivating principles of all work and production. This is done in order to wrap up all human relations, and to create a social climate under which totalitarian forms of governance may emerge. It appears possible to detect the existence of such a relationship. However, the conditions of totalitarian governance cannot solely be explained by the world and philosophy of *homo faber*. When all of Arendt's works are examined, the "instrumentality" of *homo faber* includes activities such as "planning" and "accounting," which have been used extensively in bureaucratic processes of totalitarian rule. Yet, at the same time Arendt's observations of the world of *animal laborans* manifest humans as feeling

more “useless” or “homeless” and reminds us of people under totalitarian domination, especially those in “concentration camps” (even though the “living corpses” in the camps indicate a radicalized version of this state). Moreover, we are aware that everything is “planned” to eliminate any kind of “thinking” activity in our daily lives or in the concentration camps. In this case, it would not be wrong to say that we are confronted with a regime that has “considered” every subtle detail to ensure complete obedience of its “citizens” (by destroying all meanings the word itself implies), and the destruction of all thinking ability. There exists a kind of “uselessness” and “loneliness” where traces of the life of *animal laborans* on community level can be found, while a full reason for *homo faber* working among the administration and the bureaucratic staff (even there, everyone can easily be relocated or exterminated, except the Führer!). One of the most striking and tragic feature of Arendt’s work on the world of *animal laborans* is that it sheds light on what happens in today’s post-capitalist world. On the one hand, “consumer society” is based on the “utilitarian” mind that drives all kinds of human relations and actions—and its individual who mobilizes the activity of “thinking,” according to the instrumentality of *homo faber* only to meet the needs of “making a living” and “consuming”—belong to the “world of necessities” but are simultaneously alienated from the world. On the other hand, “modern science,” which has gained power beyond what was ever imagined, functions in a manner that is alienating and moving away from public discourse. Arendt regards these processes as totalitarian qualities that continue to exist in the modern world “now” and “here” as subterranean streams.

A society made up of consumers cannot “know how to take care of a world and the things belongs to the space of worldly appearances” because the attitudes of consumption that are valid in society “spells ruin everything it touches.” The collapse of the public sphere, the only area where a common sense of well-being can emerge, brings with it the loss of reality to the human mind. If “reality is what is seen and heard by everybody” we cannot talk about common reality in a form where such union cannot exist. Instead, we may have to think that every sophisticated thing can be true, or that nothing can be true or real. In a life where permanence is abolished, Arendt points out how the desire for immortality has become an empty ambition. She further argues “modern man, when he lost the certainty of a world to come, was thrown back upon himself and not upon this world; far from believing that the world might be potentially immortal, he was not even sure that it was real.” We cannot know whether scientific and technological developments after Arendt indicate that the world is also mortal (and this would be a source of consolation) or whether it is a valid excuse for humans who try to forget the evanescence of life (with the frenzy of consumption in the form of hedonistic philosophy). Nevertheless, Arendt’s thesis for this new human condition is extremely tragic, as only the consumer who is able to spend his labor can maintain his family life. What remains of the human who is

thrown back upon himself is the motives of the body directed to the passions devoid of meaning? And, if there is an ultimate goal, this is the power of the life cycle to maintain the permanence of human species. Individual life has become part of this cycle. *Animal laborans* is not only immediately under the urgency of meeting the necessity of life, but also alienated from all the anxieties and sensitivities that do not emerge directly by the course of life.

It is precisely the environment where the human is homeless, i.e., insecure. An individual not without a place in divine order, nature, or history, has a longing to find himself “at home” as opposed to being alienated. This desire and longing is precisely what can be employed through totalitarian ideologies. However, because of the absence of a world, they have established together through word and action, the individuals, who are isolated from each other, believe that they have overcome the suffering of homelessness through the supremacy of totalitarian ideology, and in turn become practitioners of the worst of schemes in the world. Whether through a party or state over the whole society, what distinguishes the power of totality and totalitarianism from dictatorship or absolutism is the ideologies. In this context, totalitarianism is never the power of a single person or a group, but at the same time, it is the power of a doctrine, of an ideology whether it allegedly implements the laws of either nature or history, or of what is being regarded as the “truth.” For citizens and for political institutions—which provide relative reliance to the public and political world by their persistence over individual mortality, which in turn are expected to resist this totalitarian wave and to defeat it—it is impossible to stand out against this domination, if they have lost the ground that make them citizens and institutions. For this reason, it is the human conditions, which a totalitarian domination seeks to find, include citizens who have lost their ability to distinguish fact from fiction, and right from wrong, and the institutions that have lost their constitutional grounds and human action to protect them.

***Homo Faber* 'in Dünyasından *Animal Laborans* 'ın Zaferine: Hannah Arendt'in Politika Teorisinde Totaliter Tahakkümün Vücut Bulduğu İnsanlık Koşulu² Üzerine Bir İnceleme**

“En büyük kötülükleri yapanlar, hatırlayamayanlardır çünkü konu üzerinde hiç düşünmemişlerdir ve hatırlama olmayınca onları tutan hiçbir şey olmaz.” (Arendt, 2003, s. 95).

20. yüzyıla insanlık tarihi içinde en dehşet verici yüzyıl demek herhalde yanlış olmayacaktır. Ne var ki bu yüzyılı dehşet verici kılan, yalnızca yıkım araçlarının, onları imal edenlerin tahayyülünün de ötesine geçebilecek bir güce ulaşmış olması değil, insanlığın yüzyıllar boyunca evrilerek şekillendirdiği ve şekillendiği tüm kurumları ve yapıları yok edici bir radikalliğe sahip olan totalitarizm deneyimidir. Hannah Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* isimli eseri de Nazi totalitarizmini yeni ve emsalsiz kılan niteliği oluşturan unsurların kökenlerinin aslında sıradan dünyada “şimdi” olup biten şeyler olduğunu çarpıcı bir biçimde ortaya koyan en yetkin çalışmalardan birisidir. Arendt'in deyiimiyle “dip akıntısı” şeklinde devam eden bu yapılar, ilişkiler ve durumlar Nazizm'in yenilgisiyle de ortadan kalkmış değildir. Bu bağlamda, emsalsizliğiyle ve geçmişteki hiçbir düşünce ya da olguyla “doğrudan” açıklanamazlığıyla totalitarizm deneyimi, Batı dünyasının gelenekle olan tüm bağı kopardığından, kökenlere dönüp bakmak ve totalitarizmin “mümkün” hale gelmesini sağlayan “unsurları” ve “koşulları” araştırmak neredeyse kaçınılmazdır.³ Burada Arendt'in totalitarizme çok yönlü bakış önerdiğini söylemenin mümkün olduğu kanısındayım. Arendt, bir yandan “totaliter tahakkümün” ortaya çıkmasına imkân veren insanlık “koşulunu” araştırmış; başka bir deyişle hangi koşullarda bu türden bir tahakküm biçimiyle karşı karşıya kalındığını incelemiştir. Diğer yandan da ilkiyle bağlantılı olarak totaliter tahakküm koşullarında insanlık durumunun ne olduğunu betimlemiş ve aslında sonraki pek çok yazısında da totalitarizm deneyimi sonrasında insanlığın durumuna ilişkin çarpıcı tespitlerde bulunmuştur. Son kertede düşünme eylemidir onun önerisi; çünkü “gaflet içindeki bir umursamazlık ya da dumura uğramış bir zihin” göstergesi olan “düşünce yoksunluğu”, modern çağın insanının en bariz özelliği haline gelmiştir. O nedenle der Arendt “hiçbir şey yaptıklarımız üzerine düşünmekten daha değerli değildir.” (Arendt, 2016, s. 33).

İşte Arendt'in kökenlere yönelik incelemelerinin ikinci bölümünü oluşturan yetkin eseri İnsanlık Durumu, insanlık durumunun temelini oluşturan üç etkinlik biçiminin fenomenolojik çözümlemesini yapar. Bunlar; bir hayvan olarak insanın biyolojik

2 Fatmagül Bertay, Arendt'in “The Human Condition” isimli eserinin “İnsanlık Koşulu” olarak çevrilmesinin daha uygun olduğunu yazmaktadır (bk. Bertay, 2012, s. 28, dip not 26). Bu makalede “koşul” ve “durum” sözcükleri uygun şekillerde, cümlelerin kastettiği bağlamda “bilinçli” olarak kullanılmıştır.

3 Arendt, söz konusu “kopuşu” hem bir meşruiyet krizi hem de bir imkân olarak değerlendirmektedir: “(...) Ancak şimdi geçmiş görülmemiş bir tazelikle önümüze açılabilir ve kulağımıza daha önce hiç duymadığımız şeyler fısıldayabilecektir.” (bk. Arendt, 2014a, s. 138–139). Geçmişe, geleneğin hiçbir yükü olmaksızın ve hiçbir koltuk değerine ihtiyaç duymaksızın bakmamız, bugünü ve geleceği hiçbir kutsala veya mutlağa başvurmadan “kurmamız” söz konusu olabilecektir (bk. Sezer 2013, s. 640).

yaşamına tekabül eden “emek” (*labor*), insanların yeryüzünde inşa ettikleri nesnelere yapay dünyasına tekabül eden “iş” (*work*) ve ayrı ayrı bireyler olarak çoğulluğumuza tekabül eden “eylem” (*action/praxis*)dir. Eserin okunması sırasında çıkarılabilecek en önemli sonuçlardan biri, bu etkinlikler içerisinde *homo faber*’in etkinliği olan “yapmanın”, onun tüm iş ve imalatının güdüleyici ilkesi olan “faydacılığının” ve “araçsallık” ölçütünün, tüm beşeri ilişkileri sarıp sarmalaması süreci ile totaliter yönetim biçimlerinin şekillenebileceği toplumsal iklim arasında önemli bir ilişkinin bulunup bulunmadığıdır. Böyle bir ilişkinin kurulabilmesi elbette mümkün görünmektedir; ama totaliter yönetim koşulları tek başına *homo faber*’in dünyası ve felsefesiyle açıklanamaz. Arendt’in tüm eserleri incelendiğinde ortaya çıkmaktadır ki *homo faber*’in “araçsallığı” belirli bir “planlama”, “hesap etme” gibi düşünmenin ürünleri olan etkinlikleri içermektedir. Ve evet bunlar totaliter yönetimde olup biten pekçok bürokratik işlerde ziyadesiyle kullanılmıştır. Ama aynı zamanda Arendt’in *animal laborans*’ın dünyasına ilişkin tespitleri, insanın giderek kendini “gereksiz”, “yersiz-yurtsuz” hissetmesi biçimlerini alan tezahürleri tam da totaliter tahakküm altındaki, özellikle de “toplama kamplarındaki” (her ne kadar toplama kamplarındaki “yaşayan cesetler” bu durumun radikalleşmiş halleri olsa da) insanların durumlarını hatırlatmaktadır. Üstelik biliyoruz ki gerek günlük yaşamda gerekse de toplama kamplarında her türden “düşünme” etkinliğinin ortadan kaldırılması için her şey “planlanmıştır”! Bu durumda, üyesi bulunan “yurttaşların” (tabii kesinlikle kelimenin kendisinin ima ettiği tüm anlamların imhasıyla) tam itaati ve kesinlikle “düşünme yetilerinin ortadan kalkması” için her ince ayrıntıyı “düşünüp taşınmış” olan bir rejimle karşı karşıya olduğumuzu söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla yönetim ve bürokratik kadroda tam bir *homo faber* aklı çalışırken (ki orada bile Führer dışında herkes rahatlıkla yer değiştirilebilir, ortadan kaldırılabilir!) toplum katında aşağıda ayrıntılandırılmaya çalışılacağı gibi *animal laborans*’ın yaşamında izlerini bulabileceğimiz türden bir “gereksizlik” ve “kimsesizlik” durumu söz konusudur. Burada okuyucuyu en çok etkileyen ve meseleyi daha da trajik kılan noktalardan biri, Arendt’in *animal laborans*’ın dünyasına ilişkin yapmış olduğu tespitlerin tam da bugün post-kapitalist dünyada olup bitenlere ışık tutmasıdır. Başka bir ifadeyle bir yandan beşeri her tür ilişki ve eylemi güdüleyen “faydacı” anlayışa dayalı “tüketim toplumu” ve onun *homo faber*’in araçsallığının gerektirdiği ölçüde “düşünme” etkinliğini yalnızca “zorunlulukların dünyasına” ait bulunan “geçinme” ve “tüketme” ihtiyaçlarını karşılamak için seferber eden ama kendi imalatı olan dünyadan ve giderek yeryüzünden yabancılaşmış bireyi, bir yandan kat ettiği muazzam yol sayesinde tahayyül edilenin çok ötesinde bir güç elde eden modern bilimin, kamusal tartışmaların uzağında yeryüzüne yabancı işleyişi... Arendt bütün bu süreçleri modern dünyada “şimdi”, “şu anda” dip akıntısı şeklinde var olmaya devam eden totaliter nitelikler olarak değerlendirir.

Kendisinin de belirttiği gibi, Arendt, *vita activa* terimini, her biri yeryüzündeki yaşamın, insana o şartla verildiği temel koşullardan birine karşılık gelen üç temel insani etkinliği; “emek”, “iş” ve “eylemi” ifade etmek için kullanmaktadır (Arendt,

2016, s. 35; Berktaş, 2012, s. 47–49). Bu çerçevede “emek” (*labor*), gerçekte bir biyolojik etkinliktir; insanın diğer hayvan türlerinden ayırt edici bir vasfı olmaktan ziyade tıpkı hayvanlar gibi kendi yaşamını idame ettirebilmesi için doğanın bazı bölümlerinin yok edilmesi/tüketilmesidir. Arendt'in *animal laborans* olarak tanımladığı bu etkinlik, insanın “hayvansallığı” gerçeğine bir göndermedir. Böyle bir etkinlikte insan, Arendt'e göre gerçek anlamıyla özgür değildir, zira büyük ölçüde ihtiyaçlarının zorlamasıyla böyle bir etkinlik içine girer. “İş” (*work*) ise tamamen yaratıcı insan etkinliğidir. Bu alan *homo faber*'in (yaratıcı insan-yaratıcı insan) alanıdır. *Homo faber*'in bu yapma etkinliği, teknolojik alandan güzel sanatlara kadar çok çeşitli etkinlikleri içermektedir. Bu noktada Arendt, masa örneğinden yola çıkarak ilginç tespitlerde bulunur; ona göre masa yiyeceklerin sunumu için vardır ve böylelikle *animal laborans*'ın ihtiyaçlarını giderir, fakat aynı zamanda masa, insan varlığının uzamsal ve sosyal ilişkileriyle de farklı bir boyut kazanır. Şöyle ki, onun etrafında oturan insanlar birbirleriyle iletişim kurarlar ve masa bir dereceye kadar onları birleştirir. Bu bakımdan *homo faber*'in etkinliğinin, insanları hem birleştiren hem de ayıran bir ortak dünya olarak kamusal alanının kuruluşunda belirleyici bir faktör olduğu söylenebilir. Ancak, masa yapmak için ağacı kesmek gerekir! Dolayısıyla *homo faber*'in etkinliğinin bir başka vechesi tüketmek, aşındırmak için doğanın yok edilmesidir. Üstelik bunu giderek yaşamının tüm katmanlarına sirayet eden “araçsallaştırma” saikiyle neredeyse hiç düşünmeksizin yapmaktadır. *Homo faber*, kalıcı bir dünya kurarak bir yandan *animal laborans*'ı biyolojik yaşamın kısır, kendini tekrarlayan sürekliliğinden kurtarıırken, diğer yandan da dünyayı tümüyle “araçsallaştırarak”, verili olarak bulduğu yaşam olanaklarına şiddet uygulayarak ve onları tüketerek için değerlerinden de yoksun bırakmaktadır (Berktaş, 2012, s. 49). Arendt, *homo faber*'in her şeyi bir erek doğrultusunda araçsallaştırmasının insan yaşamını daha anlamlı kılmayacağını, tersine etkinliklerinin yol gösterici kapasitesini kaybetmeye neden olacağını vurgular. Zira her amaç, yeni amaçlar için araç haline gelebilir ve bu da *homo faber*'in trajedisidir.⁴

Bütün bu etkinliklerin ötesinde ise insani etkinliklerin en mükemmeli olan “eylem” vardır. Arendt için “eylem” (*action*) en üstün politik etkinliktir ve “geçmişle geleceğin mücadele alanında” ayakta kalmaya çalışan -Kafka'nın “o” dediği- insanın özgürlüğünün en üst noktasıdır.⁵ Fakat bu eylem ancak her bireyin kendisi olabildiği

4 Burada, “Tarih Felsefesi Üzerine Tezler” isimli eserinde “emeğin yüceltilmesinin doğa üzerindeki egemenliğin kutsanmasına yaradığını, doğanın sömürülmesini meşrulaştırdığını” söyleyen Walter Benjamin'i hatırlamak gerekir.

5 “Eylem” şüphesiz maddi bir ürün sunmaz; çünkü “eylem” daima özgür bireylerin diğerleriyle karşılıklı etkileşimidir ve doğası gereği kesinlikten yoksundur ve “eyleyen kişi tam olarak ne yaptığını hiçbir zaman bilemez”. Yine Arendt'e kulak vererek: “eyleyerek ve konuşarak insanlar karşılıklıdaki insanları görürler; kendi varlıklarını/kimliklerini açıkça ortaya koyarlar ve insani bir dünyada kendilerini görünür kılarlar.” Görüldüğü gibi Arendt'te eylem, politika ve özgürlük birbiriyle kopmaz bağlarla bağlıdır. Çünkü özgürlük, politik eylemin dolaysız amacıdır ve yine onun ifadeleriyle “gerçekte insanların siyasi bir örgütlenme içerisinde bir arada yaşamalarının sebebidir” ve politika özgürlük için vardır ve özgürlüğün tecrübe alanı da eylemdir (bk. Arendt, 2014a, s. 213). Şüphesiz ki Arendt *vita contemplativa*'yı bir kenara bırakmaz (“Man in Dark Times”ta da açıkça görüldüğü gibi); tefekkür önemlidir ama düşünme konuşmanın (zira insan konuşan bir varlıktır) “öncelenmiş” halidir ve konuşma ile eylem de bir paranın iki yüzü gibidir.

ve bu anlamda farklılığını ortaya koyabildiği bir çoğulluk içinde gerçekleşebilir. Zaten insanın çoğulluğu, eşitlik ve farklılığı kucaklayan bir duruma işaret eder; bir başka deyişle bireysellik ve karşılıklı dayanışmaya. Arendt'in de dediği gibi "eğer insanlar eşit değillerse birbirlerini anlayamazlar, insanlar birbirlerinden farklı değillerse birbirilerini anlamaya yönelik olarak ne bir eylemde bulunmaya ne de konuşmaya ihtiyaç duyarlar."⁶ *Vita Activa*'nın bu üç etkinliğinden okuduğunuz çalışma açısından esas olarak üzerinde durulmaya çalışılacak etkinlik, *homo faber*in "imalat" üretimine içkin olan "yapma" etkinliğidir. Arendt'in politika teorisinde totaliter tahakkümün vücut bulabildiği "insanlık durumu", *homo faber* ve onun egemenliğindeki "faydacı" ilkenin nasıl sonunda kendisini de içine alarak bütün dünyanın ve yeryüzünün araçsallaştırılması ve giderek değersizleştirilmesiyle sonuçlandığı, buradan nihai zaferle çıkanın ise "animal laborans" ve onun tüketim kültürü olduğu ve her türlü değerini değersizleştirdiği "çalışanların" dünyasında insanın birbirinin yerine kolaylıkla geçebildiği, gereksiz ve yurtsuz birer varlık haline gelmesinin totaliter tahakkümün aradığı insanlık koşulu olduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

Homo Faber'in Dünyası

Yunanca *tektōn* kelimesinin Latince karşılığı olan ve *facere* ile (üretmek anlamına gelen "bir şeyler yapmak") ilgili olan *faber* kelimesi kök olarak, taş ya da ağaç gibi sert malzemeleri işleyen sanatçı ve imalatçıyı anlatmaktadır (Arendt, 2016, s. 205, dipnot 1). "İnsanları doğal süreçlerden onların yıkıcı sonuçlarından korumak ve ölümlü hayatları için istikrarlı bir kalıcılık sağlayan" insan elinden çıkma bu dünyanın vazgeçilmez bir önemi bulunmaktadır. Çünkü bu medeni dünya, tıpkı çevresinde insanların oturduğu bir masa gibi "insanları hem birbirlerine bağlar, hem de ayırır" (Arendt, 2016, s. 95). Arendt'in deyişiyle "gerçekliği görmemizi (ki "gerçeklik" Arendt'e göre herkese görünendir) ve ortak bir sağduyu geliştirebilmemizi, insan dünyasına farklı açılardan bakanlarla aynı dünyayı paylaşma deneyimi sağlar. Ve bu olmadan hepimiz, içerisinde yalnızca kendi duygu, istek ve arzularımızın gerçeklik sahibi olduğu kendi öznel deneyimimize sıkışıp kalırız." (Canovan, 2016, s. 16).

Homo faber, imal edendir; imal ettikleri de imalatın gerektirdiği malzemeler de yapılan iş gibi dayanıklılığı gerektirir. Bu malzemenin kendisinin elde edilme şekli Arendt açısından büyük önem taşımaktadır; ister odun yapmak için ağacın kesilmesinde olduğu gibi bir yaşam sürecinin sona erdirilmesi şeklinde, isterse de yeryüzünün

6 Arendt'in tahayyül ettiği politik topluluk örneklerini Antik Yunan Polisi'nde görmenin mümkün olabileceği gibi, Paris Komünü, 1960'lı yıllardaki toplumsal özgürlük hareketlerinde de görmek mümkün. Yakın tarihe ilişkin en çarpıcı olanlarından biri 1968 Paris'inde anti-Semit gerekçelerle Fransa'ya dönmesi engellenen Daniel Cohn-Benedict ile dayanışma amacıyla "Hepimiz Alman Yahudisiyiz!" diye haykıran protestocuların "ötekine" açılarak yeni bir "komünite" yaratmaya yönelmeleri olsa gerek. Zira bu aynı zamanda, bütün dışlanmışlarla, anonimleştirilmek istenenlerle dayanışmayı da ifade etmekteydi. Ve şüphesiz "Yahudi olmak" burada metaforik bir anlama bürünmüştü. "Biz" olmak vurgusunun öne çıktığı protesto hareketinde ve "Biz Yahudiler, biz siyahlar, biz dün toplama kamplarında anonimleştirilen ve çalışmaya zorlananlar, biz emeği sömürülen işçiler ve biz erkeğeğemen bir dünyada yaşamak istemeyen kadınlar..." birbirlerini tanımadan, birbirlerinin "ırksal, etnik, cinsel ya da sınıfsal" kökenleri konusunda en ufak bir önyargı taşımadan insanların bir araya gelebilmelerinin önemini göstermektedir.

derinliklerinden çıkartılan demir, taş ya da mermerde olduğu gibi doğanın daha yavaş işleyen süreçlerinden birine müdahale edilerek kesintiye uğratılması biçiminde olsun, insan elinin bir ürünüdür. Dolayısıyla, tecavüz ve şiddet bütün imalatlar için söz konusudur ve insan eseri dünyanın yaratıcısı *homo faber* her zaman doğanın tahripçisi olmuştur (Arendt, 2016, s. 209). Şiddet, bu anlamda, doğanın döngüsel hareketinin belli bir yarar için kesintiye uğratılması ve geri dönüşü olmayan bir biçimde tahrip edilmesidir (Yazıcıoğlu, 2009, s. 113). Yeryüzündeki bu hammadde, insani dünyanın inşasına akarken doğanın kendi döngüsel sürecini kesintiye uğratan ve geri dönüşü olmayan bu tahribat, Arendt'e göre *homo faber*'e şiddet kullanımının dolaysız deneyimini yaşatır. Yaratıcı imgenin ortaya çıkış sürecinden, amaç için gerekli araçların seçimine ve nihai ürünün ortaya çıkışına kadar *homo faber*, gerçekten de yaptığı şeyin hâkimi gibi görünmektedir. Nitekim Arendt'e göre insanın ne doğa karşısındaki yaşamsal zorunluluğunun giderilmesinde ne de insan etkinlikleri alanında bu ölçüde dolayimsız bir hâkimiyet söz konusudur. Bu bakımdan bedeniyle ve evcilleştirdiği hayvanlarla yaşamı besleyen *animal laborans* bütün canlı varlıkların efendisi ve Tanrısı olabilir, ama yine de doğanın ve yeryüzünün hizmetkârı olarak kalır, sadece *homo faber* bütün yeryüzünün efendisi ve Tanrısı olarak davranma yetkinliğine sahiptir.

Homo faber'in araçsallığının en temel insani deneyiminden doğan araç ve gereçleri, her türlü iş ve imalatı belirler. Burada amaç, araçları tespit eder ve onları örgütler. Amaç, tıpkı odunun ağacın katlini, masanın da odunun tahribatını vacip kılması gibi, malzeme temini için doğaya reva görülen şiddeti de meşrulaştırmaktadır. Özetle araçlar, nihai amaç ürüne göre tasarlanır, gereçler icat olunur; bizatihi iş sürecini örgütleyen, hangi uzmanlara ihtiyaç duyulduğuna, işbirliğinin boyutuna, yardımcılarının sayısına vs. karar veren, yine bu aynı nihai amaç ürünüdür. İş süreci esnasında her şey, arzulanan amaç ürün bakımından taşıdığı yararlılığa ve uygunluğa göre değerlendirilir, başka bir şeye göre değil (Arendt, 2016, s. 227). Tam bir teknik akıl betimlemesidir bu. Her türlü imalat faaliyetine içkin olan amaç-araç ilişkisindeki sorun, tamamen faydacı bir dünyada, bütün amaçların çok kısa bir ömre sahip olmaları ve daha ileri amaçlar için araç haline dönüşmeleridir. Bu nedenle Arendt'e göre mükemmel bir *homo faber* felsefesi olan “faydacılık”taki sorun, “için” ile ifade edilen yarar ile “-den dolayı”yla ifade edilen anlam arasındaki farkı kavramakta doğası gereği yeteneksiz olmasıdır. İşte *homo faber*, tam da *animal laborans*'ın araçsallığı anlamaktan aciz olması gibi anlamı anlamaktan acizdir (Arendt, 2016, s. 229). *Homo faber*'in aczinin en radikal örneği hiç şüphe yok ki ölüm fabrikaları “gaz odalarında” 20. yüzyılın ilk yarısında yaşanmıştır.⁷ Mümkün olduğu kadar insanı

7 Avrupalı Yahudilerin imhasını bürokratik rasyonalitenin sonucu olarak değerlendiren Bauman, bürokratik rasyonalleşmede teknik sorumluluğun ve kuralların ahlaki sorumluluğa üstünlüğünün, “bürokratik işlemlerin amaçlarının insandışılştırılmasına (dehumanization) ve nesneleştirilmesine” yol açtığını belirtmektedir (Bauman, 1997, s. 137–138) Bürokratik eylem ve muameleye tabi olan insanlar ahlaki açıdan nötr, saf teknik terimlerle ifade edilirler. Bauman'ın bürokratik faaliyete ilişkin “insandışılştırma” nitelemesi, Weber'in bürokratik rasyonaliteye ilişkin “gayrişahsilik” prensibiyle benzerlik taşımaktadır. Bürokrasi, görevini yerine getirirken Weber'in belirttiği gibi tarafsız ve gayrişahsi olduğundan, doğası gereği insani özellikleri göz ardı etmeli, bunun yerine onları nicel değerler kümesi olarak görmelidir.

mümkün olduğu kadar az maliyetle imha etmeyi planlayanlar, gerekli araçları ve malzemeleri üretenler ve sorgulamaksızın nihai amaç ürüne (ceset üretmek) ulaşmak için çalışan *homo faber*'ler “ben ne yaptım ki?” sorusunu sorduklarında *homo faber*'in, onun teknik aklının trajedisini ve “düşünme yoksunluğunu” da kanıtlıyorlardı.⁸

Gerçekten de Arendt'in de tespit ettiği gibi sadece imalat araçsallık vasfıyla bir dünya kurmaya muktedirken eğer varlığa gelişini sağlayan ölçütlerin tesisinden sonra da dünyaya egemen olmasına izin verilirse bu aynı dünya, kullanılan malzeme kadar değersiz, salt başka amaçlar için araç haline gelebilir. (Arendt, 2016, s. 231) Bu araçsallaştırma, her şeyin araç düzeyine düşürüldüğü için ve bağımsız değerini yitirdiği anlamına gelir. Öyle ki neticede sadece imalat nesnelere değil, fakat aynı zamanda insanın yardımı olmadan var olan ve insani dünyadan bağımsız bir varoluşa sahip olan ‘doğanın bütün güçleri ile genelde yeryüzü’ de değerlerini yitirirler. “Oysa gökyüzünün altında biz modern ölümlülere kadim bilgelikleriyle ışık tutan Antik Yunanlıların, insanların araçlarıyla iş gördükleri ve bir şeyi kendinden dolayı değil de başka bir şey üretmek için yaptıkları bütün sanat ve zanaat alanına (yararlılık içerdiği için) “banausic” demeleri her şeye faydalılık ölçüsünde araçsal bir gözle bakan *homo faber*'e duydukları küçümsemeyi gösteriyordu.” (Arendt, 2016, s. 232). Elbette burada, bir amaca ulaşmak için araçların kullanılması anlamında araçsallık değil, daha ziyade kullanımın ve faydanın, yaşam ve insanların dünyası açısından nihai ölçütleri oluşturduğu imalat deneyiminin genelleştirilmesiydi söz konusu olan. Greklerin en yüksek insani potansiyeli (kuvveti) *homo faber*'de bulmanın yaratacağı sonuçların ne ölçüde farkında olduklarının belki de en iyi örneğini Platon'un Protagoras'a ve onun “insan bütün faydalı şeylerin (*chremata*), olanların var oluşunun, olmayanların da var olmayışının ölçütüdür” önermesine karşı ileri sürdüğü ünlü savında bulmak mümkündür (Platon, 1986, s. 193). Platon, şayet insan kullanım amaçlı bütün şeylerin ölçütü yapılırsa dünyayla ilişkisi, bağı içinde insanın konuşan ve eyleyen ve düşünen değil de kullanan ve araçsallaştıran olacağını net bir biçimde görmüştür. Bu bakımdan, her şeye amaç için araç olarak bakmak, kullanan ve araçsallaştıran insanın doğası gereği olduğundan nihai olarak bu, insanın sadece varoluşu kendisine bağlı olan şeylerin değil, kelimenin tam anlamıyla var olan her şeyin ölçütü haline geldiği anlamını taşıyacaktır⁹ (Arendt, 2016, s. 233). *Homo faber*'in kıstaslarının bu dünyanın meydana gelişine zorunlulukla hükmetmiş olmasının yanında bir de zaten

8 Bu konuda Hannah Arendt'in Eichmann Kudüs'te (Kötülüğün Sıradanlığı) isimli eseri çarpıcı örneklerle doludur. Ayrıca konuyla ilgili olarak, Maidanek'teki ölüm kampına tanık olan ve dünyaya ilk kez duyuran muhabir Rayond A. Davies'in 12 Kasım 1944 tarihli yazısından bir bölüm için bk. (Arendt, 2014b, s. 198). Ancak tamamen “araçsal” çerçeveden dünyaya bakan “faydacı” bir perspektife ölüm fabrikalarının ve ceset imalatının son derece anlamsız geleceğini hatırlamak gerekir. Emeğin ürüne dönüşmediği, böyle bir niyetin de zaten olmadığı, işlenen suçların bir fayda doğurmadığı bir dünyanın bütüncül bir anlamsızlığıdır karşımızdaki fenomen. Bu büyük anlamsızlığı elinde tutan, totaliter ideoloji ve onun sözde doğa yasalarının uygulayıcılığı iddiasıdır. Konuyla ilgili olarak bk. (Arendt, 2014b, s. 342–343).

9 Max Weber de modern kapitalist toplumlar için ussallaştırma, düşünselleştirme ve ‘dünyanın bütünden arındırılması’ olarak belirlemekteydi. Ona göre, insanlar “tanrısız ve peygambersiz bir çağda yaşamaya yazgılı kılınmışlar” ve bundan dolayı da dünyaya ve yaşamı dürtürmeye ilişkin açığa çıkan herhangi bir anlamdan yoksun bırakılmışlardır. Bilim, ona göre, bu türden bir anlam sağlamaktan yoksundur. Bilimin elde edebildiği tek şey, verili bir amaca ulaşmak için hangi araçların gerekli olduğu ve verili bir amacın peşinde koşmanın olası sonuçlarının neler olduğunu tespit etmeye çalışmaktır (bk. Lukes, 2006, s. 117–118).

meydana gelmiş bu dünyayı yönetmesine izin verilirse o zaman *homo faber* nihai olarak her şeyi kendine yontar, var olan her şeyi kendisi için salt bir araç olarak değerlendirir (Arendt, 2016, s. 234). Bu bakımdan *homo faber*, kendi kendini yiyen Behemoth ya da kendi sonunu da getiren Doktor Frankenstein'dır; onun faydacı ve araçsal ideolojisi bizzat *homo faber*'in kendisini, insanı da bu ideolojinin nesnesi haline getirecektir. Teknik akıl, düşüncenin normları olan doğru ile yanlış arasında ayırım yapma yetisini yitirdiği anda totaliter tahakkümün ortaya çıkmasına uygun bir toplumsal formasyon oluşmaya başlamış demektir. Söz konusu insanlık durumunun ortaya çıkmasının felsefi ve toplumsal kökenleri ise zaten mevcuttur: tıpkı *homo faber*'in yaptığı işi bilmesi gibi, ancak eylem melekesinden dışlanmış bir "siyaset yapmanın" bilinebileceği düşüncesi...

***Homo Faber*'in Politika Felsefesi: Eylemden Kaçış ve Yapmanın Eylemin Yerine Geçmesi**

"Sonuçlarının öngörülemezliği, sürecin geri döndürülemezliği ve faillerinin anonimliğinden dolayı eyleme duyulan kızgınlık neredeyse yazılı tarih kadar eskidir" der Arendt (Arendt, 2016, s. 319). Politik eylemi bir şey "yapmak" şeklinde algılamak Arendt'e göre siyaset felsefesi tarihi kadar eski olmakla birlikte (ilkın Platon'la başlar ve Aristoteles tarafından da kabul edilir) son derece tehlikeli bir seçimdir. Canovan, Arendt'in bunu "hata" olarak adlandırdığını yazsa da ben böyle düşünmüyorum. Zira TDK'ya bakıldığında hata; "istemeyerek ve bilmeyerek yapılan yanlış, kusur, yanılma, yanılğı" (Türk Dil Kurumu, 2017) olarak ifade edilmekte. Aynı şekilde "mistake" için Cambridge Dictionary'de (2017) de "istemeden, öyle niyeti olmadığı halde" ifadelerini kullanmakta. Oysa Arendt, Platon'ın siyaset teorisinde ilk kez gerçekliğe kavuşan "siyaset"i "yapılan bir şey" olarak kabul edilmesinin bilinçli bir tercih olduğunu ifade eder. Platon, Polis'in en erdemli insanı Sokrates'in trajik idamında görmüştü ki beşeri maslahat alanındaki eylem'den asla emin olunamazdı. İnsanın eylem melekesine içkin olan öngörülemezlik, sonuçlarını tahmin edilemezlik bu nedenle istikrarlı bir kamusal ve politik alanı garantileyemezdi.¹⁰ İnsan yalnızca tıpkı imalatçının elinin işini bilmesinde olduğu gibi ancak yaptığını bilebileceğinden siyaset de "yapılan bir iş" olarak değişime uğradı. Hatırlanacak olursa "yapma" ("iş"), bir zanaatkârın hammaddeyi kendi modeline uydurmaya zorlarken yaptığı şeydir. İlkesi başkalarıyla birlikte olmaya dayalı eylem ve konuşmanın tezahür ettiği beşeri meseleler alanına, ilkesi araçsallığa ve en azından başlangıcı başkalarından tecrit edilmiş olmaya bağlı bulunan imalat ve onun "yapma" etkinliğinin dâhil edilmesi, politik olsun ya da olmasın her türlü eyleme karşı duyulan bu bilinçli umutsuzluğun

10 Eyleme ilişkin olarak öngörülemezliğin tek çaresi ve ilacı ise söz vermek, sözü yerine getirmek ve bağışlamak yetileridir. "Çünkü insanlar ne yaptıklarını bilmezler." Bu yetiler sayesinde insanlar özgür failer olarak bir eyleme başlayabilirler ve yeniden başlayabilirler. "Bir insanı kendi tahminlerimiz nedeniyle ateşe atmak, tahminlere fazla yüksek bir değer biçmek-tir" diyordu Montaigne "Denemeler"de ve ekliyordu: "Hoşgörü nedir? İnsanlığa özgü bir şeydir. Hepimizin hamurunda zayıflık ve kusur var; hepimizin aptallıklarını affedelim, doğanın ilk yasası budur." (akt., Comte-Sponville, 2004, s. 219).

göstergesidir. Ve insanı bir hammadde, bir malzeme olarak değerlendiren tüm siyaset teorileri sanki insan bir madde gibi yoğrulabilir, değiştirilebilirmiş gibi onun insan sıfatıyla katliyle neticelenmiştir. Bu nedenle eylemin söz konusu belirsizliklerinin yol açabileceği tehlikelere karşı geliştirilen her türlü siyaset teorisi kaçınılmaz olarak “demokrasi” karşıtıdır¹¹ en radikal formuna da insanın “kendiliğindenliği”nin yani yeni bir şeylere başlama yetisinin ortadan kaldırılmasının laboratuvarı olan “toplama kamplarında” bulmuştur. Arendt ayrıca “kendi tarihini yapan insan” ifadesinin bizi hiç de niyetlenmediğimiz yerlere götürebileceğinin altını çizer, çünkü “insan değil, insanlar yeryüzünde yaşar ve dünyada ikamet ederler.” Bu nedenle siyaseti yapıp etme olarak algılamak, insani çoğulluğu göz ardı etmek, bireyleri bir şeylere zorlamak demektir. Bunlar eyleyen özgür insanlar değil, ama daima insanların başkalarından tecrit edilmiş bir durumda, işin başından sonuna dek kendi yaptıklarının efendisi olarak kalacak bir “imalatçı” arayışındadırlar. Oysa tezahür sahası olan kamusal alanın *sine qua non*'u (olmazsa olmaz koşulu) insani çoğulluktur ve elbette eylemin her türlü sonucu bu alanda ortaya çıkar. Bu nedenle söz konusu çoğulluğu kaldırmaya yönelik her girişim her zaman için kamusal alanı ortadan kaldırmaya yönelik bir teşebbüstür. Çoğulluğun sebep olduğu tehlikelerden kurtulmanın yolu da her seferinde despotizmle neticelenir; tiranlıktan, diktatörlüğe ve yığınin kolektif bir bünye oluşturduğu demokrasi biçimlerine kadar geniş bir siyasal düzen adlandırması şeklini alabilir (Arendt, 2016, s. 320).

Arendt bütün bu kaçışların alametifarikasının “yönetim” kavramında olduğunu belirtir; yani insanların siyaseten ve hukuken birlikte yaşayabilmelerinin, birilerinin yönlendirmesine ve kararına bırakılması, ötekilerin de buna boyun eğmek zorunda olmaları halinde mümkün olabileceği anlayışında yatmaktadır (Arendt, 2016, 322). Arendt, bu anlayışın Batı düşünce geleneğindeki kökeninin Platon'da bulunabileceğini belirtir. Nitekim ilk kez Platon'un Devlet'teki “mağara meselinde” açıkça ortaya konan ve ardından “Devlet Adamı” isimli eserinde de görülen bu türden “emir-itaat” ilişkisi idealar ile beşeri meseleler arasındaki ilişkiye dayandırılarak meşruluk kazanmıştır (Arendt, 2014a, s. 158). Filozof, Varlığın gerçek özünü temaşa için ayrıldığı mağaraya geri döndüğünde “idealar” birer ölçü haline gelir. İnsani varlığın karanlık mağarasına geri döndüğünde karanlığa gözlerini alıştıramadığı gibi “gördüklerini” mağaradakilere da anlatamamanın sıkıntısını yaşayan filozof, neticede yaşamının da tehlikeye düştüğünü fark edecektir. İşte “kendini böyle bir belanın içinde bulan filozof, gördüklerine, idealara birer ölçü ve kıstas olarak sarılır ve sonunda hayatına kastedeceği korkusuyla bunları tahakküm aracı olarak kullanır.” (Arendt,

11 Arendt, insan eylemlerine için olan belirsizlikten duyulan “korku”nun kökenlerini Batı felsefe geleneğinin başlatıcısı olarak kabul edilebilecek Platon'da ve onun siyaset teorisinde bulmuştur (Arendt, 2005, s. 33 vd.). Gerçekten de Sokrates'in idamıyla birlikte başlayacak ve bütün bir Batı siyaset ve felsefe geleneğine damgasını vuracak filozof ile politika arasındaki gerilimli ilişkiyi “filozof”, toplumu ancak kendi rasyonalitesine göre “total” olarak şekillendirme çabasıyla çözmek istemiştir. Arendt'in dediği gibi “siyasal açıdan Platon'un felsefesi filozofun Polis'e başkaldırısını anlatır.” (Arendt, 2014a, s. 156). Sheldon Wolin, bu türden bir “mimari” çabanın Batı siyasal düşünce tarihinde farklı biçimlerde, Platon'dan Augustinus'a ve Hegel'e kadar uzandığını belirtmektedir (Wolin, 2016, s. 37 vd.).

2014a, s. 159). Dolayısıyla Arendt, siyasal yaşamdaki tahakküm unsurunun izlerinin Platon'la başlayan filozof ile siyaset arasındaki çatışmada aranması gerektiğini belirtir. Filozof varoluşsal bir sorun haline gelen siyaset ile arasındaki çatışmada “haklılığını” göstermek için beşeri meseleler alanında tahakküm kurmak “zorunda” olduğunu fark eder; aksi durum Sokrates'in trajedisidir çünkü. Bu nedenle filozofun eriştiği hakikatin, tam da kavramak için sırtını döndüğü beşeri meseleler alanında da geçerli olabilmesi için filozof yönetici-kral olmak zorundadır. Beşeri meseleler alanını simgeleyen mağarada yaşayan insanlar da ancak filozof gibi mağaranın dışına çıkmaya cesaret edebilecekleri ölçüde “insan” haline geleceklerinden Arendt'in ifadesiyle “görme”, beşeri meseleler alanını ifade eden konuşma ve eylemin önüne geçmiş; bu iki insani etkinlik kendi dışındaki bir etkinliğin tahakkümü altına girmiştir.” (Arendt, 2014a, s. 164–165). Bunun uzun vadedeki kalıcı etkisi beşeri meseleler alanında takılıp kalmakla hakikati seyretmek arasında birbirini dışlayan bir ayrımın kurulmuş olmasıdır. Artık, gelip geçici ve bozulmaya mahkûm beşeri meseleler alanının işleyişi yurttaşların söz ve eylemleriyle dâhil oldukları bir politik uzama değil *Protagoras* diyalogunun¹² (Platon, 1986, s. 123–175) tam tersi biçiminde yönetme “sanatını” bilen, işlerin idaresine “uzman” yöneticilere bırakılmıştır. Bundan böyle yöneticiler “karar verir” ve yönlendirirken, yönetilenlerden de “biyolojik yaşam süreçlerini sürdürebilecek etkinliklerin devamı sağlandığı sürece” itaat etmeleri beklenir. Bunun sonucunda, siyasal alanda eylemin yerine yapmanın ikame edilmesi “yapma” etkinliğinin ilkelerinin de bu alana taşınmasını kaçınılmaz kılacaktır. Onsuz hiçbir imalatın gerçekleşme olanağı bulamayacağı şiddet unsurunun, eylemin yapmaya dönüştüğü siyasi tasarımlarda merkezi bir rol oynaması bu nedenle anlaşılırdır. İmal edilen şeyler rahatlıkla yok da edilebilirler! “Yumurta kırmadan omlet yapılamaz” deyişinde ifadesini bulan bu durum, amaca ulaşmak için etkili olmak kaydıyla her türlü aracın kullanımının mubah olduğu anlayışıyla bağlantılıdır ve imalatçı siyaset düşüncesinin klasik bir ifadesidir. Modern çağın insanı böylelikle eylemden kaçtığı ölçüde eylemde bulunmanın yerine “yapmayı” koymuştur.

Animal Laborans'ın Zaferi

Tipik bir *homo faber* felsefesi olan “faydacılığın” beşeri maslahat alanındaki yıkıcı ve ezici üstünlüğüne karşılık onun egemenliğiyle bütünleşecek ve onunla iç içe geçecek; başka bir ifadeyle *homo faber*'in araçsallığını ve faydacı bakışını kendi teknik ilerlemesi için kullanarak zaferini ilan eden *animal laborans* olacaktır. Söz konusu gelişmede başlıca rolü oynayan şüphesiz Sanayi Devrimi'dir. Yaklaşık yirmi-otuz yıl içerisinde tüm yerküreyi, kendisinden önceki üç bin yıllık yazılı tarihte görülenden çok daha radikal bir biçimde değiştiren Sanayi Devrimiyle beraber, bir dünya kurmak için değil, ama kendi yaşam sürecinin gerektirdiği çalışmayı kolaylaştırmak ve hafifletmek

¹² Platonun “Protagoras” diyalogu, Antik dönemden günümüze ulaşan demokrasi savunusunun sistematik bir tartışmayla sunulduğu yegâne belgedir. Platon'un yaşamının geri kalanını bu diyalogda geçen düşüncelerini “zimnen” reddetmekle geçirmesi ironik olduğu kadar trajiktir de.

için alet ve araç kullanan *animal laborans*, kelimenin tam anlamıyla bir makineler dünyasında yaşamaktadır.¹³ Makineleşmenin gelişmesiyle her türlü “iş-çiliğin” yerine “emek” geçmiş, bu andan itibaren de modern dünyadaki tüm şeyler, kullanıma uygun iş ürünlerinin aksine tüketilmek üzere üretilen emek ürünleri haline gelmiştir. Bu, kullanım nesnelere birer tüketim malı haline gelmesiyle sonuçlanmıştır. Öyle ki bir iskemle de, masa da bir elbise kadar hızlı tüketilir, elbise de yiyecek kadar süratle kullanılıp bir yana atılabilir artık. Evler, mobilyalar, arabalar artık insanın doğal metabolizmasına sokulmazsa boş yere bozulup, çürüyüp gidecek “tüketim nesnelere”ymiş gibi silinip süpürülür olmuştur. (Arendt, 2016, s. 192) Böylece insan ölümlülüğü ile evrenin ölümsüzlüğü arasında bir yerde olan, daha açık bir ifadeyle insan ölümlülüğü karşısında nispi bir daimilik sıfatını haiz nesnelere istikrarlı dünyasından “yabancılaşan” (ki Arendt işte bu duruma “dünyadan yabancılaşma” demektedir) insanlar, otomasyonun da gelişmesiyle gittikçe hızlanan bir üretim ve tüketim kısır döngüsünün “köleleri” haline gelmişlerdir. *Animal laborans* olan insanın doğal ihtiyaçlarını karşılamak için üretilen ve tüketilen bu “tüketim nesnelere” yaşamın tüm alanını, *homo faber*’in kullanım nesnelere (mobilyalar, eşyalar, evler) kendine katarak ve eylemi değersizleştirerek kapsadığı gibi insanlık koşulunda birinci sıraya da yükselmiştir. “Doğalın bu doğal olmayan gelişimi” ile ortaya çıkan “emek toplumu”nda başlıca saik tüketmektir, bu toplumun insanı da kendini artan bir oranda tüketim arzuları ile algılamaktadır. Arendt’in deyişle, “kalcılığı, istikrarı ve sürekliliği olan bir dünyanın imalatçısı olan *homo faber*’in idealleri, *animal laborans*’ın ideali olan bolluğa/tüketime kurban edilmiştir” (Arendt, 2016, s. 192).

Arendt’e göre iş etkinliği, en azından başlangıç düzeyinde tecrit halinde olmayı gerektirdiği ölçüde insanların insan sıfatıyla birbirlerinin karşılıklarına çıkabilecekleri bir kamusal alan oluşturabilmekten uzak olsa da yine de ürettiği elle tutulabilir şeyler dünyasıyla ilişkisini sürdürdüğünden tezahür sahasının mekânıyla belirli bir ilişki düzeyi mevcuttur. Bu nedenle Arendt, iş-çiliğin politika dışı bir yaşam tarzı olmasına karşın politika-karşıtı olmadığını ileri sürmektedir. Oysa ona göre çalışma durumunda söz konusu olan kesinlikle politika karşıtıdır. Çünkü insan bu etkinlik içinde “ne dünyayla ne de başka insanlarla birlikte, yaşamını sürdürmek gibi çıplak bir zorunluluk karşısında bedeniyle yalnız ve baş başadır.” (Arendt, 2016, s. 309). Hiç şüphesiz emekçi de yaşarken başkalarıyla bir arada bulunur ama bu biraradalık, çoğulluk değil çokluktur.

Hannah Arendt’in “emek” (*labor*) kavramına ilişkin değerlendirmeleri, kapitalizmin gelişmesiyle birlikte “toplumsal alanın” yükselişi ve giderek tüm diğer

¹³ Arendt, 20. yüzyılın başından itibaren sık sık dile getirilen insanların kendi yarattıkları makinelerin hizmetkârları durumuna düşükleri yolundaki yakınlıkları saçma bulmaktadır. Ona göre, şimdiye kadarki bütün çağlarda var olan aletler ve gereçler nasıl bizim varlığımızın değiştirilemez bir koşulu haline geldiyse bundan sonra da böyle olmaması için görünürde herhangi bir neden bulunmamaktadır. Ve eğer insanlık durumu, verili ya da insan yapımı her şeyin dolaysız bir şekilde insanın ileri-deki varlığının bir koşulu haline gelmesi anlamında koşullu bir varlık olarak insan varlığından ibaretse o zaman insan, daha onları tasarlamış olduğu anda makinelerden oluşma bir çevreye kendini “uydurmuş” demektir (Arendt, 2016, s. 219–220).

alanları massetmesi ve insan yaşamının “emekle” (çalışmayla) özdeşleştirilmesi sonucunda “kamusal alanın” gerileyişi arasında kurduğu ilişki çeşitli eleştirilerin hedefi olmasına yol açmıştır. Nitekim Margaret Canovan, modern insanı *animal laborans* olarak niteleyip küçük gördüğü ve “politik eyleme girişebilen seçkinleri yücelttiği” gerekçesiyle onun “anti-demokratikliğinden” (Canovan, 1978, s. 5–26; Canovan, 1995) söz edebilirken George Kateb de Canovan’la benzer görüşler öne sürmüştür. (Kateb, 1983) Her iki yazar da Arendt’in “emek” kavramını ele alışını ve *animal laborans*’la ilgili eleştirilerini belirli bir etkinlik biçimine, bakış açısına ya da dünyayla kurulan ilişkiye değil, bütün bir toplumsal sınıfa yöneldiği kanısındadırlar. Canovan buradan yola çıkarak Arendt’in düşüncesinde bir yandan bireyin yeni bir şeyleri başlatma potansiyelinin vurgulanarak modern devrimlerin yarattığı halk konseylelerini yücelten demokratik yön, diğer yandan ise *animal laborans* olarak “işçi sınıfını” yeren ve onun “emek” etkinliğini esas olarak “özel alana” mahsus gören ve bu nedenle de derin bir biçimde anti-politik olan “elitist yön” bulunduğunu belirterek ikisi arasındaki çelişkiye dikkat çekmektedir.¹⁴ Söz konusu eleştiri, benim bu makalede “totaliter rejimlerle” *animal laborans*’ın felsefesi arasındaki Arendt’in yapıtlarında “var olan” söz konusu ilişkiyi araştırma çabamı açıklama imkânı vermesi nedeniyle önemlidir. Zira makalede de görüldüğü üzere ben Arendt’in *animal laborans*’a ve Arendt’in “emek” kavramına ilişkin değerlendirmelerini “veri” olarak kabul etmekteyim. Nitekim bu konuda düşüncemin temeli Martin Levin’in Arendt’in *animal laborans*’a ilişkin yapmış olduğu tespitlerine yönelik değerlendirmesine katılmamdan ileri gelmektedir. Martin Levin, *animal laborans* kategorisinin, geleneksel sosyolojik kategorilerle hiçbir ilgisi olmadığını” belirtmekte ve onları Arendt’in “incelikli ve orijinal felsefi ayrımlarıyla” birlikte değerlendirmek gerektiğini yazmaktadır (Levin, 1979, s. 521–531). Fatmagül Bertkay’ın da vurguladığı gibi, gerçekten de Arendt’in *animal laborans*’a ilişkin “eleştirisi” doğrudan bir toplumsal sınıfa yönelik olmayıp bir davranış biçimi, bir zihniyet ya da dünyaya yönelik bir tutumu hedef almaktadır (Bertkay, 2012, s. 228–229). *Animal laborans*’ı Marksist terminolojideki üretim biçimleriyle ilişkileri üzerinden tanımlanan proletarya ile özdeşleştirmek düşünürle söylemediği bir şeyi söyletmek olur. Çalışan kitlenin bütün üyeleri sosyolojik anlamda emekçi olmak zorunda değildirler; “ancak bütün üyeler, yaptıkları her neyse onu esas olarak kendilerinin ve ailelerinin yaşamını idame ettirmek için yaptıklarında” *animal laborans*’a dönüşmüşlerdir. Çalışmaları, hayatlarını sürdürmek açısından zorunlu bir faaliyete dönüşmüştür ve yaşamlarında başka bir şeye de yer kalmamıştır. İşte Arendt’in eleştirisi, modern çağda, esasında hayatın yeniden üretilmesine dönük zorunluluklar alanına ait bulunan tüketim nesnelerinin edinilmesinin nihai amaç haline geldiği bir kültürel iklime ve davranış biçimine dönüşmesine yöneliktir. Çalışıp para kazanma ve bunu hemen tüketime dönüştürerek hayat tarzını, statüyü korumaya hasredilmiş bir yaşamı hedef almaktadır. Bunun nedeni ise “işçi sınıfının”

¹⁴ Zeynep Gambetti de Arendt’i sınıf temelli politikayı yeterince anlamamakla ve kapitalizmi üretim araçlarının özel mülkiyeti üzerinden değil, birikim ve tüketim mantıkları üzerinden tahlil etmekle eleştirir (bk. Gambetti, 2007, s. 217).

tüm kamusal alanı ele geçirmiş olması değil, bizzat hepimizin işimizle ilgili olarak ve kamusal dünya ile olan ilişkimizde birer *animal laborans*a dönüşmüş olmamızdır¹⁵ (Levin, 1979, s. 523). Tüm insani etkinliklerin “yaşamın zorunluluklarının giderilmesi” ile eşitlendiği bir emek toplumunda “animal laborans”ın boş zamanı da tüketim dışında başka bir şeyle geçmemektedir. “Kendimizi şımartma ritüellerimiz”, “kendimden daha önemlisi yok” yaklaşımlarımız “tüketim ile emeğin” aynı sürecin iki aşamasından ibaret olduğunun göstergeleridir. Conrad Lodziak’ın “zamanın manipülasyonu” dediği duruma tekabül ediyor bu:

“Kendi seçimimizin sonucu değil, gereklilikten ötürü başka biri için yaşandığından, yaşamlarımızın büyük bir bölümü kendi yaşamımız olarak adlandırılmaz (...) Dahası, zorunluluktan yapmamız gereken işleri yaptıktan sonra geriye kalan zamanın bir bölümü zorunlu işleri yerine getirmemiz için gerekli olan dinlenme, rahatlama ve bakıma harcanıyor. Sahip olduğumuzu söylediğimiz boş zaman, fazlasıyla parçalanmış durumda; “parçalar ve kırıntılar” halinde. Böyle bir durumda da özerk eylem inin kullanım değeri sınırlı kalıyor (...) Parçalanmış boş zaman tüketime, özerkliğin kullanılmasından daha çok uyar (Lodziak, 2003, s. 51, 62).

Bu bakımdan *animal laborans*ın tasarrufunda bulunduğu sürece gerçek bir kamusal alan söz konusu olamaz, sadece özel etkinliklerin açıkta sergilendiği, teşhir edildiği *facebook*, *instagram* vs. söz konusu olur. Her yerde kendini, kendi yüzünü gören, görmek ve göstermek isteyen insanın “genişletilmiş özel alanları”... Bu bağlamda, *animal laborans*’ın dünyadışılığının, “iyi/mükemmel işler yapma” ile özetlenebilecek kamusal dünya dışı etkin bir kaçıştan farklı olduğu belirtilmelidir. *Animal laborans* Arendt’in deyimiyse dünyadan kaçmaz, kendi bedeninin mahremiyetine

15 Arendt’in “emek” kavramının eleştirisi için ayrıca bk. (Çoban, 2010, s. 92–137). Çoban’ın, Arendt’in Marx’a yönelik eleştirilerini Marx’ın fikirlerini “basitleştirmek” ve onları “çarpıtmakla” itham ederken aynı “basitleştirme” ve “çarpıtmayı” Hannah Arendt’in politika teorisi için yaptığını düşündürüyor. Burada yazarla bir polemige girmenin uygun olmadığını düşünsem de en azından kendisinin “itham”larına örnek olması için bir noktaya değinmenin gerekliliği de kaçınılmaz. Yazar, Hannah Arendt’in Marx’a ilişkin olarak “Batı siyasi düşünce geleneğini sona erdiren kişi” değerlendirmesiyle yine bizzat Marx’ın yer yer gelenekle olan bağına yer vermesini Arendt’in düşüncesinde ve teorisinde bir “çelişki” olarak addetmekte ve (...) Bu aşamada görmemiz gereken Marx’ı gelenekten kopan mı yoksa bir yönüyle ona bağlı bir düşünür olarak mı anlamamız gerektiği konusunda Arendt’in takındığı ikircikli tavrıdır” demektir. Arendt, Karl Marx’ın “Platon ve Aristoteles’in öğretileri ile başlayan siyasi düşünce geleneğini sona erdiren kişi” olduğunu belirtir. Bkz. (Arendt, 2014a, s. 39) Arendt’e göre Karl Marx, “felsefenin ve felsefi hakikatin, insanlara özgü meselelerin ve onların müşterek dünyalarının dışında değil, tam tersine bizzat içinde bulunduğu ve ‘toplum’ adını verdiği bu bir arada yaşam alanında ‘toplumsallaşmış insanın’ ortaya çıkışıyla felsefenin kendisini ‘gerçekleştirebileceğini’ ilan ettiği” için geleneği sona erdiren kişi olmuştur. Geleneği sona erdiren kişi olarak Marx, elbette geleneğin dışından da (Arendt, Marx’ın komünist toplum ütopyasıyla Grekler’in Polis’i arasında benzerlik kurarken –ve gelenekle bağına da dikkat çekerken- elbette Polis’in ‘köle ekonomisine’ Wood *Kapitalizm Demokrasiye Karşı* isimli eserinde “köleci toplum” nitelemesini kabul etmekle birlikte, Atina Polis’inin demokratik yönünü “yurttaş olmanın muazzam bir ekonomik sömürden azade olmak anlamına geldiği köylü-yurttaş kategorisiyle açıklamaktadır (bk. Wood, 2008, s. 213–274). Bir yandan emeğin sömürüsüne ve üretim araçlarının özel mülkiyetine karşı çıkar ve buna yönelik bir “eylem planı” sunarken diğer yandan da bu yeni sistemi anlamaya ve açıklamaya da çalışır. Çünkü anlama/düşünme ve eylem bir paranın iki yüzü gibidirler. Burada Arendt’e yöneltilebilecek daha “adil” bir eleştiri, *animal laborans*’ın hayat felsefesine ve modern kitle toplumlarına yönelik eleştiriyi yaparken emeğin “kapitalist sistem” içindeki “toplumsallaşmasını” göz ardı etmesidir. Arendt modern kitle toplumunu ve onun tüketim kültürünü tespit eder ve eleştirirken bu kültürün altında yatan ve onu “doğuran” “ekonomik sistemi” eleştirmez. Arendt “iş” ve “emeğin” insanı özgürleştirecek faaliyetler olmadığını kanısındadır; bu, onun “özgürlük” tanımından tutarlı olmakla birlikte Arendt’in ele aldığı şekliyle bir kamusal alanın ve politik topluluğun gerçeklik kazanabilmesinin mümkünük koşulunun insanların kendi emeklerine, emeklerinin ürünlerine, topluma ve dünyaya yabancılaşmanın ortadan kalktığı bir ekonomik ve toplumsal düzen olduğu sonucuna varılabilir.

mahkûm olmuş, sürekli bir ihtiyaç tedariki yani tüketim sürecine çakılıp kalmış olması anlamında dünyadan atılmıştır. Böylece, değişim değerinin kullanım değeri karşısında zafer kazanmasıyla *homo faber* değil, *animal laborans*ın “emeği” *vita activa*'nın hiyerarşik düzeninde ilk sırayı almıştır (Arendt, 2016, s. 435).

Bu noktada hatırlamakta fayda olan bir başka husus da Arendt'in *vita activa*'ya ait bulunan tüm insani etkinlikler; emek, iş ve eylemle ilgili olarak “eylem”e yönelik belirli bir üstünlük atfetmesine karşılık diğerlerine karşı “küçümseyici” tavır takınmamış olduğudur. Bu etkinliklerin her biri kendi bağlamlarında “olumlu” değere sahiptirler ve birbirleriyle de belirli bir ilişkisellik içindedirler. Burada Arendt'in “göstermeye” çalıştığı olgusal hakikat, yalnızca biyolojik yaşam süreçlerinin, “ben”in yaşamasının tek değer haline geldiği bir yaşam biçimidir. Yukarıda da belirtildiği gibi bu, klasik olarak “ev içi alana” ait bulunan başka bir ifadeyle “biyolojik yaşamın getirdiği zorunluluklar alanına” dâhil bulunan özel faaliyetlerin modern çağda (kapitalizmle beraber) tüm diğer alanları ele geçirmiş olduğudur. Modern çağda “iş” alanında giderek artan otomasyon, teknik gelişmeler ve “emek” alanında yaşamın araçsallaşması sonucunda toplumsal olan ile politik olan arasında muazzam bir çatışma dolayısıyla *homo faber* ve *animal laborans* arasında eylem'e karşı bir ittifak ortaya çıkarken sonunda *animal laborans*, *homo faber*'i de tehdit etmeye başlamıştır. Bu çerçevede, yeryüzünün kaynaklarının yaşamın ihtiyaçları için işlenmesi ve denetimsiz bir şekilde tüketilmesi anlamıyla “emek toplumu” madde ve manevi kalıcı şeylerin “kalıcılığını” ortadan kaldırma tehlikesi taşır. Tüketim kültürü, bir salgına dönüşüp sürekli yeni ve geçici, kullan-at şeyler üretilmesine yol açarak kalıcı ürünlerle kalıcı bir dünya yaratması gereken “iş”i de anlamsız kılmaktadır. Dolayısıyla Arendt, “başlıca değerleri emek tarafından dikte edilen, bütün insani faaliyetlerin emeğe dönüştürüldüğü bir dünya”dan söz etmektedir. Burada sorun, tüm insan faaliyetinin emek ortak paydasına indirgenmiş olması, yani yaşamın zorunlu ihtiyaçlarının karşılanması ötesinde hırsla durmadan daha fazlasının elde edilmesi için çalışılmasıdır (Berktaş, 2012, s. 230–231). İşte Arendt'in “tehlikeli” bulunduğu ve totaliter ideolojiye ve tahakküme imkân veren toplumsal zemin olarak gördüğü insanlık durumu, bu türden bir çalışanlar ve tüketiciler toplumunun sonuçta kendi hâkim pratik faaliyeti haline gelen “kullan at” faaliyetinin, kendisini de aynı ölçüde “gereksizleşmesine” dönüştüğünü fark edemeyecek bir noktaya gelmesidir.

Kalıcılığın ortadan kalktığı bir hayatta Arendt ölümsüzlüğe duyulan isteğin artık boş bir heves haline geldiğini yazar ve “gelecek dünyadan eminliğini yitiren modern insan, bu dünyaya değil, kendisine (doğru) atıldı; dünyanın potansiyel manada ölümsüz olabileceği inancından uzaklaşınca onun gerçek olduğundan bile (artık) emin olamazdı” der (Arendt, 2016, s. 453). Arendt'in yaşamının sona ermesinden sonraki tüm bilimsel ve teknolojik gelişmeler ışığında dünyanın daha doğrusu yerkürenin de ölümlü olduğunun keşfi, bir teselli kaynağı olur mu ya da

kendi yaşamının faniliğini hazcı felsefenin kollarında tüketim çılgınlığıyla unutmaya çalışırken insanın yapıp ettiklerini mazur gösterecek bir gerekçe mi bilemeyiz ama bu yeni insanlık durumuna ilişkin Arendt'in tespiti son derece trajiktir: artık yalnızca ailesinin yaşamını sürdürmek için çalışması emek harcaması yeterli olan tüketicinin yaşamı...¹⁶ Kendine atılan insana kalan, tutkulara yönelik beden anılamdan yoksun güdüleridir. Ve eğer bir amaçtan söz edilecekse bu da türün bekasını sağlamaya yönelik yaşam sürecinin gücüdür. Bireysel yaşam, yaşam sürecinin bir parçası haline gelmiştir. *Animal laborans* doğrudan yaşamın zorunluluğunun karşılanmasının aciliyeti altına girmekle kalmayıp giderek doğrudan yaşam sürecinin kendisinden doğmayan tüm endişelerden ve hassasiyetlerden de yabancılaşmıştır (Arendt, 2016, s. 366). Bu nedenle günümüzde "ortalığa dökülenler" gerçek bir kamusallık değil genişletilmiş ve açıkça teşhir edilen özel hayatlardır. İnsanların "büyük ve kalıcı işlerle" herkese ortak olan forum'da görünüm kazandığı bir dünya değil, her şeyin seyirlik hale geldiği *facebook* ve *instagram* hesaplarıyla "bedensel güzellikleri ve eğlenceleriyle" sahte görünüm sahnesinde boy gösterdikleri bir dünyada yaşarken Arendt'in ne demek istediği giderek daha da açıklık kazanıyor.

Dünyadan ve Yeryüzünden Yabancılaşma

Dünyadan radikal ölçülerde bir yabancılaşmanın var olduğu bir durumda tarih de doğa da anlaşılır olmaktan çıkmıştır. Dünyanın bu iki noktada da yitirilmiş olması –yani doğanın kaybı ile bütün tarih de dâhil en geniş anlamıyla insan yatırımlarının kaybı- geride onları hem birleştiren hem de ayıran ortak bir dünyadan yoksun ya umutsuz bir terk edilmişlik içinde ayrı düşmüş ya da kitle halinde bir araya gelmiş insanlardan oluşan bir toplum bırakmıştır. Zira kitle toplumu, hala birbiriyle ilişkisi olan ama bir zamanlar hepsi için ortak bir anlamı olan dünyayı yitirmiş insanoğulları arasında otomatik olarak ortaya çıkan bir örgütlenmiş yaşamdan başka bir şey değildir (Arendt, 2014, s. 133–134).

der Arendt. Dikkat edilirse Arendt, "yabancılaşma"yı bir "yitim" olarak ele alır; insanın yaşadığı yeryüzüne yabancılaşması ve kendi kurduğu kendi eseri olan dünyayı yitirmesi yani ortak duyunun yitirilmesi... Elbette iki süreç de birbiriyle bağlantılıdır. "Yabancılaşma"nın¹⁷ mahiyetine ve Arendt'teki yabancılaşma

16 Arendt "bizler, yaşamın gerçekliği ile dünyanın gerçekliğine aynı güveni duymayız" der. Bunun nedeni, dünyanın ölümlü yaşamı fersah fersah aşan kalıcılığı ve sürekliliğidir. Ve ekler; "eğer kişi, kendi ölümlüyle veya ölümünden sonra dünyanın da sonunun geleceğine inansaydı, dünya da tıpkı eskatolojik beklentilerinin hemen gerçekleşeceği kanaatini taşıyan ilk Hıristiyanların inandığı gibi bütün gerçekliğini yitirirdi." (Arendt, 2016, s. 185) Gerçekten de yüzyılın başından itibaren hız kazanan dünyanın sonunun geleceğine/gelmekte olduğuna dair inanç –üstelik hiç de küçümsenemeyecek bilim insanları tarafından ısrarla tekrarlanmaktadır- ile insan yapımı ortak dünyanın ve dolayısıyla gerçeğin yitimi arasında şüphesiz bir ilişki bulunmaktadır.

17 "Yabancılaşma" kavramı, felsefe tarihinde farklı biçimlerde de olsa kimi filozoflarca ortaya konmuştur. Ancak "yabancılaşma"nın bir fenomen olarak ele alınması ve kavramsallaştırılmasında Karl Marx'ın katkısı ve özgünlüğü tartışmasıdır. Marx'ın söz konusu kavramsallaştırmasında Hegel'in "yabancılaşma" kavramının ekonomi-politik eleştirisinin büyük payı bulunmaktadır. Bilindiği gibi Hegel'de insanın doğaya ve kendine yabancılaşması sorunu "özbilincin" öncelikle soyut belirlenimi içinde kendinde ve diğerlerinde ayırma ve nesneleşmesi biçiminde el alınır. Hegel'e göre yabancılaşma ve nesneleşme, tinin dış doğayı olumsuzlamasıyla kendine dönüş aşamasıdır. Yabancılaşma, öteki varlıktır; bilincin ve

kavramının değerlendirmesine geçmeden önce onun “dünyadan yabancılaşma” tespitinde yer alan “dünya” kavramını incelemek gerekiyor.

“Dünya” kavramı, gerçekten de Arendt’in düşüncesinin merkezinde yer alan kavramlardan biridir. Dünya, yeryüzünün fiziksel olanaklarıyla birlikte insanın (*homo faber* olması ölçüsünde) “iş” aracılığıyla yarattığı her türden nesnenin olduğu ve bu nesnelere dolayısıyla geçici insan yaşamının kalıcılık kazandığı uzamdır (Berktaş, 2012, s. 23). Fakat bu “kalıcı nesnelere” dünyasının varlığı temelinde yükselen bir başka “dünya” vardır ki o da ortak bir politik uzamı paylaşanlar “arasında” cereyan eder; insanların içinde eyledikleri, söz ve eylemleri yoluyla dâhil olup özgürlüğü deneyimledikleri kurumların ve pratiklerin oluşturduğu bir dünyadır bu. İşte bu “insan ilişkileri ağı”, kolektif bir hatırlama mekânı oluşturarak nesnelere dünyasını anlamla donatır. Arendt’e göre politikanın yer aldığı bu alan, varoluşsal bir oyunun oynandığı, bireyleri aynı anda hem birleştiren hem de ayıran, kişinin benzersizliğini söz ve eylem yoluyla sergileyebileceği ve yeryüzünün ilkesi olan çoğulluğu güvence altına alacak bir “forum”dur. İnsanların birbirlerini karşısına benzersiz bireyler olarak çıktıkları bu “görünüm uzamı” hem dünyanın hem de insanın kendi gerçekliğinin kendisi içinde garanti eden hayati bir öneme sahiptir. İşte bu dünyadan kendi “özel alanına” gerisin geri fırlatılmış modern birey “dünyasızlaştığı” ölçüde gerçekle yalan arasındaki ayrımı yapmaktan da giderek acze düşecektir.¹⁸ İşte totaliter rejimler, yaşamını ve etrafında olup bitenleri “denetleyemediği” hissine kapılıp oradan oraya sürüklenen “dünyasızlaşmış” kitlelere “güvenli” bir sahte dünya sunarak gerçek ve yalanın tamamen ayırt edilemez olduğu bir dünya sunarak tek doğrunun “ideoloji” ve onun gerektirdiği “yasalar” olduğu inancını aşılayarak başarıya ulaşırlar. Atomize olmuş bireyleri, birbirlerinden yalıtılmış ve anlamsız bir varoluştan “kurtarılan” diğer yanda her an bir başkasıyla rahatlıkla değiştirilebilecek “fuzulileşmiş” (gereksizlik) varlıklara indirgeyerek yapar bunu totaliter ideoloji. Zaten kitleleşmiş, biricikliğini

özbilincin, nesnenin ve öznenin karşılığıdır. Dolayısıyla insan ya da evrensel us kendini gerçekleştirirken tarih denilen şey doğrultusunda bireyi bir alet, bir araç gibi kullanırken nesnellik içinde yabancılaştırmaktadır: “Tin, kendi içinde özgür olan nesnel bir edimselliğin bilincidir; oysa bu bilincin karşısında ‘kendi’ ve özü o birliği, edimsel bilinç karşısında arı bilinç durmaktadır. Bir yandan edimsel özbilinc dışlaşması yoluyla edimsel dünyaya geçerken bu sonucunu ise edimsel özbilince geri döner; öte yandan bir ve aynı edimsellik, hem kişi hem de nesnellik, ortadan kaldırılır; bunlar salt evrenseldirler. Bu yabancılaşmaları arı bilinç ya da özdür.” (bk. Hegel, 1986, s. 297; Yenişehirlioğlu, 1995, s. 64). Buna karşılık Marx, insanın doğaya ve kendine yabancılaşmasını bireysel ve toplumsal emek sürecindeki karşılıklı etkileşimi temelinde “ekonomi politik” eleştirisiyle ortaya koymuştur. Marx, Hegel’den farklı olarak nesneleşme ve yabancılaşmayı birbirinden ayırarak nesneleşmeyi “meta” üreten emek-gücü sürecinin “olumlu” bir yanı şeklinde değerlendirirken yabancılaşması bu sürecin olumsuz bir gerçekleştirmesi olarak görmektedir (Ollman, 2012, s. 211 vd.). Marx’a göre emeğin ürettiğine yabancılaşması, kendine yabancılaşması, doğaya, insanca varlığına ve insanın insana yabancılaşması gibi gelişimsel bir zincirleme yabancılaşma süreci görülmektedir. Arendt’in ise yabancılaşmayı daha kapsamlı bir şekilde ele aldığını söylemek mümkündür. Tıpkı *labori* belirli bir sosyolojik sınıfa özgü olarak değerlendirmemesi, çok daha kapsayıcı bir çerçevede ele alması gibi “yabancılaşma” kavramını da belirli bir yaşam biçimini paylaşan tüm insan “türüne” özgü olarak ele aldığı söylenebilir.

18 Seyla Benhabib, Arendt’te kamuda olan her şeyin herkes tarafından görülmesi ve işitilmesi anlamında görünüşler alanını oluşturan dünya ile insan yapımı kurumların da dâhil olduğu insanları bir araya getiren ve ayıran ortak dünya arasında bir ayırım yapar ve kanlı rejimlerle totaliter yönetimlerin şiddet yoluyla yıktıklarının görünüşler alanı olarak dünya değil, ‘söz ve eylemin ortak dünyası’ olduğunu belirtir (Benhabib, 1996, s. 14).

yitirmiş varoluşun özelliği, kişinin kendisini fuzuli hissetmesidir (Berktaş, 2012, s. 81). Buna karşılık “gereksizlik” hissi, aynı zamanda insanda derin bir öfke yaratır ve bu öfke, paradoksal bir biçimde totaliter rejimler tarafından seferber edilmeye hazır bir enerjinin kaynağını oluşturur. Küçük ve zayıf insanlar, içinde buldukları aciziyetin acısını unutmak için dünya egemenliği fikriyle kendilerini cezbeden totaliter ideolojilere meyledip “nefret edilecek” ve “korkulacak” düşmanlar yaratmanın ve onları “yok etmenin” bir parçası olurken “kurbanları” da aynı “dünyasızlaşmış” dünyanın bir parçası olduklarından, totaliter zulme direnecek ve onunla mücadele edecek araçlardan da yosundurlar. Böylece insanlar arasındaki somut ilişkilerin yerini totalitarizmin ideolojisinin alması için uygun iklim de oluşmuş olur. Tıpkı Nazi Güvenlik Güçleri’nin başı Heinrich Himmler’in SS subaylarına emrettiği gibi “iki bin yılda bir gelecek büyük görev için” “insanüstü bir biçimde insanlık dışı” olmaları emredilebilir; Führer’in iradesine “cesetvari itaat” (Kadavergehorsam) ve sadakat beklenebilir. (Buna karşılık, inanmak ve onaylamak hor görülür, çünkü bunlar her şeye rağmen kendiliğinden düşünmenin ve eylemenin son kırıntılarıdır.) Arendt’in de dediği gibi “19. yüzyılın dersi, kamusal işlerde sorumlu roller üstlenmeye hazır olmayan insanların sonunda, katledilmeye götürülmezden önce her türlü iş için kullanılabilecek hayvanlar haline getirilebilmiş” olmasıdır (Arendt, 2007, s. 315).

İnsanlık durumunun tözünü oluşturan “yeryüzü”, insanın hiçbir katkıda bulunmadan içinde hareket edebileceği, soluk alıp verebileceği bir yaşam alanı sunması bakımından (şimdilik) benzersiz ve yegâne yerdur. İnsanın yaptığı, onun eseri olan dünya ise, insan varlığının hayvan yönünü “aşmasını” sağlayan, en azından onu “hayvanların âleminden” ayıran insan elinden çıkma alandır. Ancak Arendt, “yaşam”ın kendisinin, insan elinden çıkma yapay âlemin dışında olduğunu belirtir. 1950’lerden itibaren ise yaşamın kendisini de “yapay” hale getirecek -nanoteknoloji, yapay zekâ ve klonlama çalışmaları insani yüzlerle donatılmış kuklalar yaratma gayretinin tezahürleridir-ve onu doğanın diğer çocuklarıyla olan bağını da koparacak büyük bilimsel çalışmalar hız kazanmıştır. Söz konusu çalışmalar, insanın ölümlü olma koşulundan ezeli ebedi kurtulma çabası kadar yeryüzünden kurtulma çabalarıyla (şu anda Mars gezegeni üzerinde yoğunlaştığı anlaşılıyor ama elbette tüm diğer seçenekler de unutulmuyor!) da bağlantılı olarak yeryüzü koşullarına bağlı ve bağımlı insanın uzayda yaşamaya adapte olabilmesi için insanın doğasında yapılması gerekli olabilecek değişiklikleri içeriyor. Üstelik bu “kurtuluş” mücadelesi son dönemde giderek artan ve büyük fizikçiler tarafından dile getirildiğinden çok daha fazla ses getirmektedir. Nitekim dünyaca ünlü astrofizikçi Stephen Hawking bile 2015’deki bir mülakatında bin yıl içinde yeryüzünden terk edilmesi gerektiğini (Yavuz, 2016) söylerken iki yıl sonra bu süreyi yüzyıla indirmiştir (NTV, 2017)! Artık tümünden imkânsız olmaktan çıkmış bulunan böyle bir olay, insanın, yeryüzünün kendisine sunduklarından kökten farklı, insan yapımı koşullar altında yaşamak durumunda kalacağı anlamına gelmektedir. Bu durumda yeryüzünde yaşamın etkinlikleri olan ne işin ne eylemin ne de

bildiğimiz şekliyle düşüncenin artık bir anlamı kalmayacaktır (Arendt, 2016, s. 39). Arendt'in deyişiyle, insanın yaşamın yerine, kendi yaptığı bir şeyi koymak isteği, hiçbir yerden gelmemiş özgür bir ihsan olan “olduğu haliyle” insani varlığa karşı başkaldırının bir tasarrufudur. Nasıl ki bugün yeryüzündeki bütün organik hayatı yok etmeye muktedir olduğumuza dair en ufak bir şüphe bulunmuyorsa, bütün bu değişimleri gerçekleştirme yeteneğimizden de kuşku duymamak gerekir. Arendt'in de vurguladığı gibi burada mesele artık buna muktedir olup olmadığımız değil, fakat mevcut ve giderek bu yönde geliştirmeye kanalize olduğumuz bilimsel ve teknik bilgilerimizi bu yönde kullanmayı isteyip istemeyeceğimizdedir (Arendt, 2016, s. 29). Ve bu sorun, kamusal ve politik tüm tartışmaların uzağında kendileri açısından güvenli duvarlar arasında çalışan bilim insanlarının veya meslekten siyasetçilerin tercihlerine bırakılmayacak kadar ciddi bir konudur. Teknik bilginin ötesinde etik bir meseledir ve yeryüzünde yaşayan tüm canlı formlarının bekasını ilgilendirdiği ölçüde herkesin, her şeyin meselesidir.

Uzay çağına doğuşu, insanların sözcüğün gerçek anlamıyla doğayı aştıklarını göstermektedir. Modern bilimin “yeryüzünden yabancılaşması” olarak ifade edebileceğimiz bu süreçte insanın yeryüzünde özgürce eylemde bulunması, eyleme içkin olan öngörülemezlik ilkesini bilime ve bu nedenle de doğanın kendi süreçlerine dâhil edilmesi durumuna yol açmıştır. Yapıp ettiklerini asla tam olarak bilememiş ve bilemeyecek olan insanın doğada oynadığı bu tehlikeli oyun hakkında da anlamlı bir bilgiye sahip olamadığı vurgulanmalıdır. Bunun yanında, Arendt'in köklerini “dünyadan yabancılaşmada” bulduğu, kapitalizmin gelişimiyle her zamankinden daha verimli üretim ve tüketim ve ayrıca otomasyon bileşenleriyle geçmiş dönemlerden ayrılan modern toplumda, insanlar giderek doğal kurallarla yönetilen bir hayvan türü olarak düşünölmeye ve bu yönde davranmaya itilmektedir. Gerçekten de Margaret Canovan'ın da yerinde tespitiyle ilginç bir diyalektik durumla karşı karşıya olduğumuzu söylemektedir Arendt (2016, s. 13): Bir yandan “nelere kadar şu insanoğlu” şeklinde özetlenebilecek bir Tanrı'ya özgü “yaratıcılık” nosyonunun bizzat insan için de pekâlâ geçerli olabildiğinin iddia edilebileceği yetkinlik durumu yaşanırken diğer yandan insanın acizliğini “aslında hayvandan farkı da pek yokmuş” gibi bir yoruma yol açabilecek psikoloji ve antropoloji alanındaki araştırmalar ve yayınlar... Bir tarafta doğanın zincirlerini kıran yeni süreçleri başlatma kudretinin ve insanın “olduğu haliyle” insani varlığa karşı başkaldırısının bir örneği olarak genetik mühendisliğinin ortaya çıkışı, diğer yanda ise kendimizi giderek daha fazla bilimsel bulgularla kanıtlandığı üzere hayvan olarak görmemiz. Bir yanda radikal iktisadi süreçleri kendi eylemleriyle harekete geçiren insan, diğer yanda “görünmez eller” yaratarak paradoksal bir biçimde gittikçe daha büyük bir oranda kendini sosyoekonomik güçlerin akıntısı içinde çaresiz ve aciz gören insanoğlu. Her ne olursa olsun kendi yetilerini ve sorumluluklarını üstlenmeyen insan, bizzat kendisinin yol açtığı ve yeryüzünü tehdit eden güçleri denetim altına almamaktadır. Söz konusu

yapıp ettiklerinin sorumluluğunu üstlenmeme ve hatta ne yaptığını bile bilememe hali gerçekten bir insanlık durumudur ve insanın trajik yönünü bu oluşturur. Ne yapıp ettiğini bilemeyen üstelik kendi zaaflarının, kibrinin bile farkında olmayan Oedipus'un "cehaleti"dir burada söz konusu olan. O Oedipus ki tragedyanın sonunda "hakikati" (babasını öldürüp annesiyle evlendiğini bilememe hali olan cehaletine ek olarak kendi kibrinin de farkında olmadığı, kendinin de cahili olduğunu) bilemediği için gözlerini oymuş, bu ediminden sonra bile sorumluluğu üstlenmeyip Apollon'a yüklemiş, o istediği için gözlerini oyduğunu söylemiştir. İşte "İnsanlık Durumu" budur. İnsanın bu durumu, modern çağda, totalitarizmin, inançların paradoksal bir birleşimi tarafından desteklenen nihilistik bir süreç olduğu çözümlenmesini hatırlatmaktadır (Arendt, 2016, s. 14). Buna göre; bir yanda "her şey mümkündür" inancı, diğer yanda ise insanların, tek tek her birinin aslında "vazgeçilebilir" oldukları bir düzeye indirildiği doğa veya tarih yasaları tarafından idare edilen bir hayvan türüne ait oldukları düşüncesi.

Sonuç

Arendt bütün bu sorgulamaları yalnızca "düşünceyi gerçeklikten, eylemi anlamdan yoksun bırakan" felsefe geleneği ile hesaplaşmak adına yapmaz; aynı zamanda kapitalist modern toplumlara ilişkin tespitlerinden de yola çıkarak hem "totalitarizm" in ortaya çıkabileceği koşullara hem de "tüketimciliğe" yönelik önemli tespitlerde bulunmuştur. İnsan bedeninin organlarının dahi meta haline geldiği bir dünyada, politik etkinliklerin ekonomik yaşamdaki düzeni (düzensizlik mi demeli?!) olumsuz etkilememesi için sınırlandırıldığı bir yaşam pratiğinde, bir başka deyişle hayatın her alanının ekonomik etkinlikle ilişkilendirildiği bir toplumsal formasyonda, "politik olanı geri çağırma" amacıyla bütün bu kavramları yapı-bozuma uğratmış ve yeniden tanımlamıştır. Bu nedenle "*homo faber*" in doğal süreçleri harekete geçirerek (ki burada atomun parçalanmasının insan yapısı bir doğal süreç olduğuna işaret eder) doğaya "egemen" olması ve onu "tahakküm" altına almayı "amaç" edinmesini "saldırganca" bulmuş ve bunun, insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde "şiddet" in yerleşmesindeki etkisini vurgulamıştır. Üstelik insanın doğadan böyle bir radikal biçimde yabancılaşmasının, onun diğer insanlardan da yabancılaşmasını beraberinde getirdiğini ve birlikte eyledikleri bir insani dünyadan yoksunluğun, insanları umutsuz, terkedilmiş-atomize olmuş- kitlenin parçaları haline getirdiğini çarpıcı bir şekilde tespit etmiştir.¹⁹ Kitle toplumunun bu atomize olmuş bireyleri artık yalnızca birer tüketiciden ibarettirler.²⁰ Tüketicilerden oluşan

19 Arendt, modern toplumda insanların, "insan-dışı bir dünyada yaşadıklarını" belirtir. İnsan-dışı dünya, kamusal alandan atılmış/ya da kendilerini geriye kendilerine fırlatmış olan insanların kendi eserleri olan dünyaya, ortak yaşama yabancılaşması demektir (Arendt, 1995, s. 22).

20 Arendt her ne kadar "modern kitle toplumu", "yabancılaşma" ve "totalitarizm" arasında bağ kurmuş olsa da örneğin Marcuse, Adorno, Horkheimer ile simgeleşen Frankfurt Okulu düşünürleri ya da Zygmunt Bauman gibi moderniteyi totaliter "patoloji" ile açıklamaktadır. Arendt için totalitarizm, modern politikanın açıkça "patolojik" bir biçimdir. Bu "patoloji" moderniteyi açıklayabilir ama nihai olarak onunla özdeşleştirilemez. Modern çağa ilişkin derinlikli eleştirisine ve totali-

bir toplum ise “ne dünyayı ne de dünyanın görünüş alanına ait şeyleri sakınmayabilir”; çünkü bu toplumda geçerli olan tüketici davranışı “değindiği her şeyi harabeye dönüştürmektedir.” Ortak bir sağduyunun ortaya çıkabileceği yegâne alan olan kamusal alanın çöküşü, insanın gerçeklik yitimini de beraberinde getirir. “Herkes tarafından görülen ve işitilen şeye gerçeklik” dediğimiz ölçüde, böyle bir birlikteliğin olmadığı bir formasyonda ortak gerçeklerden değil, artık sofist-ik her şey gerçek ve doğru olabilir ya da hiçbir şey doğru ya da gerçek olamaz noktasına geliriz. İşte tam da böyle bir ortam, insanın yersiz yurtsuz, yani güvencesiz kalması anlamına gelir. Fakat artık ne tanrısal düzende ne doğada ne de tarihte belli bir yeri yurdu olan insan, bütün bu “yabancı” olma durumuna karşı kendisini “evinde” hissedebilmeye sürekli bir özlem duymaktadır ki tam da bu arzu ve özlem totaliter ideolojiler tarafından kullanılabilir bir ruh halidir. Ancak söz ve eylem yoluyla birlikte kurdukları bir dünyanın yokluğu nedeniyle birbirinden izole olmuş bireyler, totaliter ideoloji ile yersiz-yurtsuzluklarının verdiği acının üstesinden geldiklerini zannederler ve en kötücül işlerin ve planların uygulayıcıları haline gelirler.²¹

İşte, tüm toplum üzerinde ister bir parti isterse devletin olsun tümlüğün iktidarı olan totalitarizmi, diktatörlükten ya da mutlakiyetçilikten ayırt eden şey, onun ideolojik boyutudur. Bu bağlamda totalitarizm, asla tek bir insanın ya da bir grubun iktidarı değildir; aynı zamanda ve belki de özellikle bir doktrinin, ister doğa isterse tarih yasalarını gerçekleştirdiği iddiasında olsun bir ideolojinin ya da “hakikat” olarak kabul edilen şeyin iktidarındır. Bütün bu totaliter dalgaya direnebilecek ve onu yenilgiye uğratabilecek yurttaşlar ve insani ölümlülük karşısında görece kalıcılıklarıyla kamusal ve politik dünyaya görece güvence sağlayan politik kurumlar onları yurttaş ve politik yapan temelleri yitirdiyse tahakküme karşı koymaları imkânsızdır. Bu nedenle olgu ile kurgu, doğru ile yanlış arasında ayırım yapma melekesini yitirmiş yurttaşlar ve anayasal dayanaklarını ve onları koruyacak insan eylemliliğini yitirmiş kurumlar totaliter tahakkümün aradığı insanlık koşullarıdır. Montesquieu'nün *Kanunların Ruhunu* isimli eserinin Önsöz'ünde belirttiği gibi:

“İnsan, kendini toplumdaki yurttaşlarının düşüncelerine ve izlenimlerine teslim

tarizmin zeminini modern kitlelerin köksüzlüğüyle ilişkilendirerek açıklamasına karşı modern çağın “dünyasızlığı” ile totalitarizmin “özü” yani terör arasında “zorunlu” ve “içsel” bir bağ olduğunu hiçbir zaman yazmamıştır (Berktaş, 2012, s. 83, dipnot 14). Sheldon Wolin'in de belirttiği gibi kapitalizm, yurttaşların tüketicilere, oy vermeyen kitlelere ve güvencesiz işçilere dönüşmesine yol açan “demobilizasyon” ile yetinebilir (Wolin, 2016, s. 519). Bu ölçüde de mutlak anlamda “totaliter” rejimlerle “kitle toplumu” arasında mutlak bir bağ kurmak; daha açık bir ifadeyle kapitalizm ile demokrasi arasındaki içsel ve derin karşıtlığın mutlaka “totalitarizmle” neticeleneceğini iddia etmek mümkün olmasa da Arendt'in çözümlemesinin ve “uyanların” çok daha derinlikli olduğunu düşünüyor. Öncelikle belirtmek gerekir ki, totaliter rejimin ayırt edici göstergeleri olan, kitlelerin sürüklenmesi, endoktrinasyon ve denetimli terör ancak modern teknolojiler sayesinde gerçekleşebilmiştir. Ayrıca Arendt, totalitarizmin mümkünlik koşullarını incelerken ve onun daha önce hiç deneyimlenmemiş emsalsiz ve radikal kötülüğünü analiz ederken ortaya çıkarttığı kimi “unsurların” bugün hala varlığını sürdürmekte olduğu açıktır. Ve bu unsurların “uygun koşullar ortaya çıktığında tarihin belirli bir anında ve belirli mekânda yeniden “gerçekleşmesinin” önünde pek az engel olduğu da açıktır. Esas dehşet verici gerçek de bu olsa gerek!

21 Totaliter ideoloji, bütünüyle izole durumdaki bireyleri bir araya getirmek için terörü kullanır ve aynı zamanda bireyleri birbirlerinden daha da fazla izole etmeyi başarır. “(...) Ancak izole bireyler üzerinde total bir tahakküm kurulabilir. Hitler, kendi örgütlenmesini önceden atomize olmuş bir toplumun o sert zeminini üzerinde inşa edebilmiş, sonrasında bu toplumu yapay bir biçimde daha da atomize etmiştir.” (Arendt, 2014b, s. 486-487).

eden bu esnek varlık, aynı şekilde, kendisine gösterildiğinde kendi doğasını bilme ve ondan mahrum edildiğinin farkında olmayacak derecede onu kaybetme yeterliğine de sahiptir.” (Montesquieu, 1998, s. 45).

Kaynakça/References

- Arendt, H. (1994). *Essays in understanding*. New York, NY: Schocken Books.
- Arendt, H. (1995). *Men in dark times*. London, UK: Harcourt Brace & Company.
- Arendt, H. (2003). Some questions on moral philosophy. In J. Kohn (Ed.), *Responsibility and judgement* (pp. 49–148). New York, NY: Schocken Books.
- Arendt, H. (2005). Socrates. In J. Kohn (Ed.), *The promise of politics* (pp. 5–40). New York, NY: Schocken Books.
- Arendt, H. (2007). The moral of history. In J. Kohn & R. H. Feldman (Eds.), *The Jewish writings* (pp. 312–316). New York, NY: Schocken Books.
- Arendt, H. (2009). *Kötülüğün sıradanlığı* (Adolf Eichmann Kudüs'te) (Ö. Çelik, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2014a). *Geçmişle gelecek arasında* (B. S. Şener & O. E. Kara, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014b). Örgütlü suç ve evrensel sorumluluk. J. Kohn (Ed.), *Formasyon, sürgün, totalitarizm, anlama denemeleri 1930-1954* içinde (s. 190–204, İ. Yıldız, Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arendt, H. (2014b). Sosyal bilim teknikleri ve toplama kamplarına dair incelemeler. J. Kohn (Ed.), *Formasyon, sürgün, totalitarizm, anlama denemeleri 1930-1954* içinde (s. 330–349, İ. Yıldız, Çev.). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arendt, H. (2014b). Totalitarizmin doğası üzerine. J. Kohn (Ed.), *Formasyon, sürgün, totalitarizm, anlama denemeleri 1930-1954* içinde (s. 450–492, İ. Yıldız, Çev.). Ankara, Dipnot Yayınları.
- Arendt, H. (2016). *İnsanlık durumu* (B. S. Şener, Çev., 8. basım). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve holocaust* (S. Sertabipoğlu, Çev.). İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Benhabib, S. (1996). *The reluctant modernism of Hannah Arendt*. California: Sage.
- Berktaş, F. (2012). *Dünyayı bugünde sevmek* (Hannah Arendt'in politika anlayışı). İstanbul: Metis Yayınları.
- Cambridge Dictionary. (2017). *Mistake*. Retrieved from <http://dictionary.cambridge.org/tr/%C3%B6zl%C3%BCk/ingilizce/mistake>
- Canovan, M. (1978). The contradictions of Hannah Arendt's political thought. *Political Theory*, 6(1), 5–26.
- Canovan, M. (1995). *Hannah Arendt: A reinterpretation of her political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Çoban, F. (2010). Emek'ten eylem'e: Hannah Arendt. H. O. İnce (Ed.), *Günümüzde yeni siyasal yaklaşımlar* içinde (s. 92–137). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Comte-Sponville, A. (2004). *Büyük erdemler risalesi* (I. Ergüden, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Gambetti, Z. (2007). Marx ve Arendt: Emek, iş, eylem üzerinden üç siyaset biçimi. *Birikim*, 217, 46–54.
- Hegel, W. F. (1986). *Tinin görüngübilimi* (A. Yardımlı, Çev.). İstanbul: İdea Yayınları.

- Kateb, G. (1983). *Hannah Arendt: Politics, conscience, evil*. New Jersey, NJ: Rowman and Allanheld.
- Levin, M. (1979). On animal laborans and homo politicus in Hannah Arendt. *Political Theory*, 7(4), 521–531.
- Lodziak, C. (2003). İhtiyaçların *manipülasyonu: Kapitalizm ve kültür* (B. Kurt, Çev.). İstanbul: Çitimbik Yayınevi.
- Lukes, S. (2006). *Bireycilik* (İ. Serin, Çev.). İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Marx, K. (1986). *1844 felsefe yazıları* (M. Belge, Çev.). Ankara: V Yayınları.
- Montaigne. (1987). *Denemeler* (S. Eyuboğlu, Çev.). İstanbul: Cem Yayınevi.
- Montesquieu. (1998). *Kanunları ruhu üzerine* (F. Baldaş, Çev., 2. basım). İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- NTV. (2017). *Dünyayı 100 yıl içerisinde terk etmeliyiz*. <http://www.ntv.com.tr/galeri/teknoloji/stephen-hawking-dunyayi-100-yil-icerisinde-terk-etmeliyiz,W33GvSjN0CBaMoHDZ9kHQ/Cc6v2pJl3UKsdB1ms98hyA> adresinden edinilmiştir.
- Ollman, B. (2015). *Yabancılaşma (Marx'ın kapitalist toplumdaki insan anlayışı)* (A. Kars, Çev., 2. basım). İstanbul: Yordam Yayınları.
- Platon. (1986). Protagoras. *Diyaloglar* içinde (C. 2, s. 123–175, T. Gökçöl, Çev.). İstanbul: Rezmi Kitabevi.
- Platon. (1986). Theaitetos. *Diyaloglar* içinde (C. 2, s. 181–270, M. Gökberk, Çev.). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Sezer, D. (2013). Hannah Arendt. A. Tunçel & K. Gülenç (Ed.), *Siyaset felsefesi tarihi (Platon'dan Zizek'e)* içinde (s. 638–676). Ankara: Doğu-Batı Yayınları.
- Türk Dil Kurumu. (2017). *Hata*. http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&view=gts adresinden edilmiştir.
- Wolin, S. (2016). *Politics and visions* (exp. Ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Wood, E. M. (2008). *Kapitalizm demokrasiye karşı (Tarihsel maddeciliğin yeniden yorumlanması)* (Ş. Artan, Çev.). İstanbul: Yordam Yayınları.
- Yavuz, E. (2016). Stephen Hawking: İnsanoğlu'nun 1000 yıldan az ömrü kaldı. *Cumhuriyet Gazetesi*. http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/dunya/631264/Stephen_Hawking_insanoglu_nun_1000_yildan_az_omru_kaldi.html adresinden edinilmiştir.
- Yazıcıoğlu, S. (2009). Anlam yitimi olarak şiddet. S. Yazıcıoğlu (Ed.), *Doğumunun 100. yılında Hannah Arendt* içinde. İstanbul: YKY.
- Yenişehirlioğlu, Ş. (1995). *Birey toplum devlet ilişkileri*. Ankara: Ümit Yayıncılık.