

HOBBS'UN HUKUK KAVRAMSALLAŞTIRMASININ
ARENDT'İN "TOPLUMSAL" KAVRAMI ÜZERİNDEN
ELEŐTİRİŐİ

Doğukan BİNGÖL

115612010

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜŐÜ
HUKUK YÜKSEK LİSANS PROGRAMI
(İNSAN HAKLARI HUKUKU)

Yrd. Doç. Dr. Gökçe ÇATALOLUK

2017

**HOBBS'UN HUKUK KAVRAMSALLAŞTIRMASININ
ARENDT'İN "TOPLUMSAL" KAVRAMI ÜZERİNDEN ELEŞTİRİSİ
(THE CRITIQUE OF HOBBS' CONCEPTUALISATION OF LAW THROUGH
ARENDT'S NOTION OF THE "SOCIAL")**

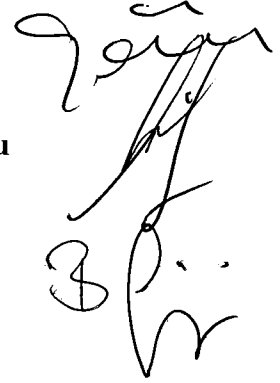
Doğukan BİNGÖL

115612010

Tez Danışmanı : Yrd. Doç. Dr. Gökçe Çataloluk
(İstanbul Bilgi Üniversitesi)

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Reyda Ergün Umuroğlu
(Kadir Has Üniversitesi)

Jüri Üyesi : Yrd. Doç. Dr. Birden Güngören
(Galatasaray Üniversitesi)



Tezin Onaylandığı Tarih : 10.08.2017

Toplam Sayfa Sayısı : 99

Anahtar Kelimeler (Türkçe)

- 1) Arendt
- 2) Hobbes
- 3) Toplumsalın Yükselişi
- 4) Doğal Haklar
- 5) İnsan Hakları

Anahtar Kelimeler (İngilizce)

- 1) Arendt
- 2) Hobbes
- 3) Rise of the Social
- 4) Natural Rights
- 5) Human Rights

İÇİNDEKİLER

Özet.....	iv
Giriş	1
I. ARENDT'İN MERKEZ KAVRAMLARI VE “TOPLUMSALIN YÜKSELİŞİ”	4
A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	4
1. Genel Olarak	4
2. Kamusal Alan - Özel Alan	7
3. Eylem, Politika ve Özgürlük.....	10
4. Emek, Üretim ve Dünyasızlık	17
B. ARENDT'İN MODERNİTE ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE “TOPLUMSALIN YÜKSELİŞİ” VE KİTLE TOPLUMU	24
1. “Toplumsal” Kavramı ve İnsanlık Durumu’nda Kullanılış Biçimi	24
2. Pitkin’in Toplumsal Yorumu.....	27
3. Toplumsal ve Arendt’in Modernite Anlayışı	32
4. Benhabib’in Toplumsal Yorumu ve Kitle Toplumu.....	37
II. HOBBS’UN HUKUK KAVRAMSALLAŞTIRMASI VE TOPLUMSAL	42
A. HOBBS’UN MODERN DÜŞÜNCE BAKIMINDAN ÖNEMİ	42
B. HOBBS’UN HUKUK KAVRAMSALLAŞTIRMASI VE TOPLUMSAL KAVRAMI ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ	46
1. Hobbes’un Hukuk Kavramsallaştırması	46
2. Kavramsallaştırmanın Toplumsal Bakımından Değerlendirilmesi	55

C. ELEŞTİRİNİN GÜNCEL İNSAN HAKLARI TARTIŞMALARI İÇİN TAŞIDIĞI POTANSİYELLER	67
1. İnsan Hakları, Gelişimi ve Günümüzdeki Mahiyeti.....	67
2. İnsan Hakları, Toplumsal ve Arendt'in İnsan Hakları Eleştirisi.....	75
3. Moyn'un Kökensel İtirazı ve Uluslararası Hukukun Etkileri.....	86
Sonuç	93

Özet

Bu çalışma, 'Arendt'in Modernite Anlayışı Çerçevesinde "Toplumsal"ın Yükselişi" ve 'Hobbes'un Hukuk Kavramsallaştırmasının *Toplumsal Üzerinden Eleştirilmesi*" adlı iki kısımdan oluşmaktadır. İlk bölüm, iki alt bölüm altında Hannah Arendt'in "toplumsal" ve "toplumsalın yükselişi" kavramlarının incelenmesine ayrılmıştır. Birinci bölüm, böyle bir incelemenin gerektirdiği kavramsal çerçevenin çizilmesine ayrılmıştır. İkinci alt bölümde, "toplumsal" ne anlama geldiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu amaç farklı yazarların Arendt okumalarına başvurularak gerçekleştirilmiştir. Bu çerçevede kavramın, kapitalist üretim biçiminin yaygınlaşması başta olmak üzere birden fazla değişime işaret ettiği saptanmış ve "kitle toplumu" kavramıyla ilişkili olduğu değerlendirilmiştir.

İkinci bölüm, "toplumsalın yükselişi" eleştirisinin modern hukuka uygulanmasına ayrılmıştır. İlk alt bölüm, Hobbes'un modern hukuk için neden önemli olduğuna ve neden onun seçildiğinin açıklanmasına ayrılmıştır. Bu bağlamda Hobbes'un doğal haklar teorisinin kurucusu olduğu, modern hukukun meşruiyet zeminin sağlanması bakımından önemli olduğu ve hem liberalizmin hem de totalitarizmin kuramsal temellerini attığı yönündeki iddia ve tartışmaların düşünürü daha verimli kıldığı kanaatine varılmıştır.

İkinci alt bölümde öncelikle Hobbes'un hukuka nasıl bir meşruiyet zemini oluşturduğu kısaca özetlenmiştir. Ardından, Arendt'in Hobbes okuması üzerinden bu meşruiyet zemini ile "toplumsalın yükselişi" arasında nasıl bir bağ kurulabileceği araştırılmıştır. Bu çerçevede Hobbes'un devleti kişilerin özel çıkarlarını ve gücünü daima artırma güdüsü üzerinden düşünmesinin "toplumsal"a bir normatiflik kazandırdığı sonucuna varılmıştır.

Üçüncü alt bölümde bu eleştiri, insan hakları düşüncesiyle ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Bu çerçevede, insan haklarının "toplumsal" kavramıyla ilişkili olan modern hukuku değiştirmedeği ortaya koyulmuştur. Son olarak, insan haklarının uluslararası hukuk aracılığıyla korunmasının bu anlayışı değişip değiştirmedeği sorusu ortaya atılmıştır. Ancak bu soru nihai bir biçimde cevaplanmamış; yalnızca bu konudaki iyimser görüşlerin şüpheyi karşılanmasına dair bulgularla yetinilmiştir.

Abstract

This work consists of two chapters titled “The Rise of the Social” within Arendt’s Understanding of Modernism” and “The Critique of Hobbes’ Conceptualisation of Law Through *Social*’. First chapter aims to investigate Hannah Arendt’s notions of “social” and “the rise of the social” under two subsections. The first subsection is dedicated to reveal the conceptual framework of such an investigation. In the second subsection, it is investigated that what meaning the notion “social” can have within this framework. This purpose is fulfilled by referring the evaluations of certain writers on Arendt. In this framework, it is ascertained that the notion points to several changes together with the establishment of mode of capitalist production and it is also related to the notion “mass society”.

The second chapter is devoted to application of critical potentials of “the rise of the social” to modern conception of law. The first subsection aimed to explain why Hobbes is important for modern law and why he was chosen to be examined. In this context, it is evaluated that Hobbes has a very important role on providing the basis of legitimacy in a secular way and also it is considered that he is the founding father of the theory of natural rights. Additionally, it is evaluated that the fact that he is accepted as the theoretical founder of both liberalism and totalitarianism makes him a very productive thinker to study.

In the second subsection, firstly, it is summarized that how Hobbes provides a basis of legitimacy to law. Subsequently, following Arendt’s commentary on Hobbes, it is investigated how “the rise of social” relates to this basis of legitimacy. Within this framework, it is concluded that Hobbes’ thinking of state over the motive of individuals to increase their private interests and power makes his theory to provide a sense of normativity to “social”.

In the third subsection, this criticism is tried to link with the human rights thought. In this framework, it is asserted that human rights do not change modern understanding of law which is related to the notion “social”. Finally, the question of whether protection of human rights through international law changed that understanding is asked. Though this question was not answered in definite terms, findings that will doubt the optimistic view on the matter are deemed enough.

Giriş

Bu çalışma, modern hukuk ve siyaset kavrayışını daha demokratik ve özgür bir yapıya kavuşturma arzusuyla eleştirel bir perspektiften ele alarak onu aşmayı hedefleyen külliyata bir katkı sunmayı amaçlıyor. Pratikte ve teoride ulus-devletin etrafında belirginleşen bu çerçeve, günümüzde uluslararası hukuk temelinde insan haklarının korunması, uluslararası anlaşmazlıklarda güç kullanımının yasaklanmış olması gibi olumlu addedilebilecek birçok gelişmeye sahne olmuşsa da, bu manzaraya gölge düşürecek pek çok uygulama hala sürdürülmektedir. Bu anlamda, mevcut hukuki ve siyasi kabullerin bir türlü aşmadığı derin ekonomik eşitsizlikler, giderek daha çözümsüz bir hale gelen mülteci krizi, yerkürenin geri dönülmez bir biçimde tahrip edilmesi gibi sorunların doğru analiz edilebilmesi için yapılması gereken, hukuk anlayışımızın, kuramsal temellerinin üzerinde biriken farklı deneyimlerle birlikte yeniden incelenmesi, sorgulanmasıdır.

Dolayısıyla daha dar kapsamda çalışmanın amacı hukuk anlayışımızı yeniden gözden geçirme çabasına katkı sunmaktır. Bunun için kullanılacak olan kavramsal araçlar, Hannah Arendt'in eylem ve politika ekseninde kurduğu özgürlük anlayışından ve buradan hareketle politik modernliğe yönelttiği eleştirilerden sağlanacaktır. Bu tercihin en önemli gerekçelerinden biri, Arendt'in modernliğe dair oldukça zihin açıcı eleştiriler yöneltirken geleneksel veya alışılmış herhangi bir kategoriye dâhil edilememesidir. Bunun yanında, belki de modern siyasi çerçevenin tanık olduğu en büyük acıların ortaya çıktığı totaliter rejimleri anlama çabası, kavramsal araçlarını daha da güçlü kılmaktadır.

Düşünürün kavramsal çerçevesinden hukuku düşünme biçimimizi sorgulamak için seçilen kavram, yani "toplumsal" (ya da bunu fenomenin geniş anlamda ortaya çıkışını tarif etmek üzere "toplumsalın yükselişi"), çok kısa ve kaba bir şekilde, otantik anlamıyla politikadan ve özgürlükten, başsız sonsuz bir üretim döngüsü anlamında yaşamın yeniden üretimi lehine vazgeçilmesi anlamına gelir. Çalışmanın özellikli amacı, aşağıda daha detaylı bir çerçevede ele almaya

çalışacağımız bu kavramın, modern çağda yaşayan topluluklar olarak hukuku anlama biçimimizde ne derece etkili olduğunun ortaya koyulması ve böylelikle, uzun süredir yüz yüze olduğumuz sorunların çözümü bakımından yeni perspektiflerin sağlanabilmesidir.

Bu çerçevede, iki kısımdan oluşan çalışmanın ilk kısmı, Arendt düşüncesinin merkezini oluşturan birtakım ayrımların ve kavramların ele alınmasına ve çalışmanın eleştirel perspektifini oluşturacak olan “toplumsalın yükselişi” anlatısının açıklanmasına ayrılmıştır.

Bu çerçevede ilk kısmın ilk bölümü, “toplumsalın yükselişi” anlatısının ortaya konulabilmesi için gerekli bir takım kavram ve ayrımların ortaya konulmasını hedefler. İlk alt bölüm, Arendt ve yazınının genel özellikleri hakkında genel bir perspektif oluşturulmasına ayrılmıştır. İkinci alt bölüm, Arendt düşüncesinin oturduğu en önemli temellerden biri olarak kabul edilebilecek kamusal alan – özel alan ayrımını açıklamayı hedeflemektedir. Gerçekten de, Arendt’in ele aldığı eylem, emek, iş, politika, özgürlük gibi kavramların çoğu, özgül niteliklerine göre bu ayırmda bir yere denk düşer ve bu anlamda buldukları alanın varoluş biçimiyle uyumludur. Bu yüzden, özellikle eylem ile emek etkinlikleri ve bunların yakından ilişkili oldukları politika, özgürlük, üretim gibi kavramların anlaşılabilmesi için öncelikle kamusal alan – özel alan ayrımının ortaya konması gereklidir. Bu yapıldıktan sonra, üçüncü alt bölümde, Arendt’in en önemli yanı olarak kabul edilen eylem, politika ve özgürlük üzerine düşünceleri özetlenmeye çalışılmıştır. Her ne kadar bu çalışma, Arendt’i bu yönüyle ele almayı hedeflemiyor olsa da, düşünürün moderniteye yönelttiği en kuvvetli eleştiriler, otantik anlamıyla bu üç kavramın hukuku ve politikayı anlayış biçimimizden silinmiş olduğu üzerinden kurulur. Dolayısıyla modern düşüncenin eleştirilmesi ve bu eleştirinin önemi, onda noksan olan kavramların nasıl bir içerik ve anlam taşıdıklarının anlaşılmasıyla yakından ilişkilidir. Arendt’in eylem, politika ve özgürlüğün otantik anlamlarına ilişkin görüşleri açıklandıktan sonra, dördüncü alt bölümde emek faaliyeti ve bu faaliyet etrafında yaşanan dönüşümlerin ele alınması gerekmiştir. Bu çaba önemlidir; çünkü modern

toplumun aslında bir çalışanlar topluluğu olarak anlaşılması, emek faaliyetinin *vita activa* içerisinde yükselmesiyle yakından ilgilidir ve bu dönüşüm modern insanın eylem potansiyellerinin (neredeyse) sıfırlanmasının en büyük sorumlularından biridir. Bu anlamda “özgürlüğün karın doyurmadağı” şeklinde özetlenebilecek bir anlayışın yerleşme sürecinin, “toplumsal” kavramı üzerinden hukuk anlayışımızla ilişkililmesi, söz konusu dönüşümün önemini arttırmaktadır.

Birinci kısmın ikinci bölümü, çalışmanın merkez kavramı olan “toplumsal”ın ya da “toplumsalın yükseliş”inin ne anlama geldiğinin ortaya konulmasını amaçlamaktadır. Kavram esasen Arendt’in modern düşünceye yönelttiği en ciddi eleştirilerden biridir ve kadim kamusal – özel ayrımının bulanıklaşarak bu ayrımın anlamlı kıldığı faaliyet ve varoluş biçimlerinin hepsinin birbirine girmesini ve anlamsızlaşmasını ifade eder. Bu bölümde söz konusu anlatımın kavramsal zorlukları ve belirsizlikleri Hannah Fenichel Pitkin, Maurizio Passerin D’Entréves ve Seyla Benhabib’in kavrama ve Arendt’in modernite anlayışına dair saptamaları çerçevesinde tartışılarak kavramın somut ve tutarlı bir içeriğe kavuşturulması hedeflenmiştir.

Çalışmanın ikinci kısmı ise, birinci kısımda yakalamaya çalıştığımız eleştirel perspektifin modern hukuk anlayışına uygulanmasını hedeflemektedir. Ancak bu noktada çalışmanın kendi sınırlılıkları doğrultusunda araştırma konusunun da sınırlanması gerektiğinden, bu uygulama modern hukuk anlayışı bakımından çok önemli bir yerde duran Thomas Hobbes ve *Leviathan* adlı eseri üzerinden gerçekleştirilecektir. Bu amaçla üç bölüme ayrılmış olan ikinci kısmın ilk bölümü, neden bu çaba bakımından Hobbes’un seçildiğini de gerekçelendirecek biçimde, Hobbes’un modern hukuk anlayışının oluşumu bakımından önemini kısaca özetlenmesine ayrılmıştır.

İkinci bölüm, ilk alt bölümünde Hobbes’un toplum sözleşmesi kurgusu etrafında nasıl bir hukuk düşündüğünü, bireyi ve doğal hali betimleyiş biçimini, doğal hak, doğal yasa gibi kavramlardan ne anladığının aktarılmasını amaçlamıştır. İkinci alt bölümde ise ortaya konulan bu kuramsal şemanın “toplumsal” kavramı ile nasıl ilişkilendirilebileceği araştırılmış ve saptanan ilişki

biçiminin farklı yazarların Hobbes okuması etrafında tutarlı bir zemine kavuşturulmasına çalışılmıştır.

Son olarak üçüncü bölümde, bu eleştirel ilişkinin daha güncel bir mesele olarak insan hakları düşüncesi bakımından ne gibi potansiyeller ortaya koyabileceğinin araştırılması hedeflenmiştir. Bu amacın gerçekleştirilebilmesi için öncelikle insan hakları kavramından ne anlaşıldığı, kavramın geçirdiği tarihsel süreçler de olabildiğince göz ardı edilmeksizin ilk alt bölümde ortaya konulmuştur. İkinci alt bölümde, insan hakları düşüncesi, dayandığı doğal hak kavramı üzerinden Hobbes ve onun hukuk anlayışıyla ilişkilendirilerek etkililik potansiyeli sorgulanmış ve bu sorgulamanın Arendt'in insan hakları eleştirisiyle birlikte daha anlamlı bir zemine oturtulması hedeflenmiştir. Ancak bu eleştirinin geçerliliği, Samuel Moyn'un insan haklarının kökenlerine ilişkin olarak 1970'lerden önceki göndermeleri reddeden duruşuyla zıtlaştığından, son alt bölümde Moyn'un bu eleştirisi ele alınmış ve aslında söz konusu tutumunun bu çalışmanın eleştirel perspektifini onaylayan bir biçimde de yorumlanabileceği ortaya koyulmuştur.

I. ARENDT'İN MERKEZ KAVRAMLARI VE "TOPLUMSALIN YÜKSELİŞİ"

A. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1. Genel Olarak

Arendt felsefesinin özgün yanı, bir röportajda ona yöneltilen bir soruya verdiği cevap üzerinden ortaya konulabilir. Bu röportajda kendisine, genellikle eril kabul edilen filozofluk "mesleğinde" bir kadın olarak yerini garip ya da alışılmadık görüp görmediği sorulur. Arendt'in cevabı, kendisini bir filozof olarak tanımlamadığı ve eğer ille de sınıflandırılması gerekirse kendisinin siyaset

kuramcısı sayılabileceği yönündedir. Bu isimlendirme tercihini, politika ve felsefe arasında bir gerilim olduğuna işaret ederek gerekçelendirir ve Platon'dan bu yana filozofların büyük bir çoğunluğunun politikaya hasmane bir duruş sergilediğini ileri sürer. Dolayısıyla siyaset felsefesi de bu geleneğin etkisinden azade olmadığından, politikayı önyargısız bir şekilde ele almayı engeller¹.

Bu husumetin altında Sokrates'in ölümünün yattığını düşünen Arendt'e göre, hocasının haksız yere idam edilmesini deneyimlemek zorunda kalan Platon'un bu geleneğin oluşumundaki katkısı büyüktür. Sokrates'in felsefesi, dünyayı herkesin içinde bulunduğu konuma göre algıladığı varsayımına dayanır ve bu anlamda çoğulluğa ve farklı kanaatlere önem verir. Bu kanaatleri soru sorma ve ikna yöntemleriyle ortaya çıkarmaya çalışan ve böylece herkesi düşünmeye iten Sokrates, kendi yargılaması sırasında çok başarılı bir savunma yapmasına rağmen yargıçlarını ikna edememiş ve haksız yere idam edilmiştir. Bu olayla birlikte *polis*'ten yana umutsuzluğa düşen Platon, aynı zamanda Sokrates'in de öğretilerinden şüphe etmeye başlar. Yargılanması sırasında, hakikate diyalogla ulaşma yönteminin Sokrates'in yargıçlarının fikrini masumiyeti yönünde değiştirememesi ve oyçokluğuyla ölümüne karar verilmesi sonucunda Platon, siteyi ve otantik anlamıyla politikanın dayandığı ikna etmeyi küçümsemeye başlar. Bu küçümseme, kanaatlerin çoğulluğu karşısında hakikatin tartışılmazlığını tercih etmesine sebep olur ve gerek kendi hakikat ve ideal yönetim anlayışının gerekse sonraki siyaset felsefesinin önemli bir karakteristiği haline gelir².

Bu geleneğin yükünden sıyrılmak isteyen Arendt, politikanın gerçek anlamını bulmak için sık sık Antik Yunan ve Antik Roma'da insanların politikayı

¹ Hannah Arendt, "What remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus"; *Essays in Understanding*, (ed. Jerome Kohn), Schocken Books, New York, 2005, s. 1. Ayrıca bkz. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, Sabon, 2006, s. 17-18. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, (Yay. haz. Seçkin Sertdemir Özdemir), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014. Ayrıca bkz. Margaret Canovan, "Introduction", *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Londra, 1998, ss.vii-xx, s.vii.

² Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York, 2005, s. 5-9, 81. Ayrıca bkz. Fatmagül Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012, s. 55-57; Fatmagül Berktaş, *Politikanın Çağırısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 43-47.

deneyimleme biçimlerine gönderme ve vurgu yapar ve eserlerinin büyük bir kısmında bu göndermelere rastlamak mümkündür. Ancak bunun geçmişe duyulan bir özlem olarak algılanması mümkün değildir. Zira en önemli eserlerinden biri, yirminci yüzyılın en kötü tecrübelerinden biri olarak kabul edilen totalitarizm üzerine yazılmıştır ve Arendt bugünü, çağımızı düşünerek okuyucuyu da insanlığın mevcut durumunu düşünmeye davet eder³. Bu çerçevede, daha önce de değinildiği üzere, güncel sorunlarımıza dair girdiği düşünme çabası, herhangi bir hakikat üzerinde direktmeksizin yeni tartışmalara kapı aralamayı hedefler.

Röportajda kendisine yöneltilen soruya verdiği cevapla da uyumlu bir biçimde Arendt, yine en önemli ikisinden biri sayılabilecek “İnsanlık Durumu” (*The Human Condition*) adlı eserinde her biri insan yaşamının üç koşuluna denk düşen emek, iş ve eylem olmak üzere tüm insan faaliyetlerini kapsamak üzere *vita activa*'yı inceler ve bunu filozofun tefekkür içerisinde düşünmeye adanmış yaşamı olan *vita contemplativa*'dan ayırır. Emek, insanın biyolojik seyrine işaret eder ve koşulu yaşamdır. İş, insan varlığının doğal olmayışına, insanın vücuda getirdiği şeylerin dünyasının yapaylığına işaret eder ve koşulu dünyalılıktır. Eylem, doğrudan insanlar arasında var olan tek etkinliktir ve koşulu, dünyada tek bir insanın değil fakat insanların ikamet etmesi anlamında, çoğulluktur. Arendt, yine gelenekten farklı olarak, yaşamın farklı yanlarını vurgulayan *vita contemplativa* ile *vita activa*'yı herhangi bir biçimde hiyerarşik olarak algılamaz. Dolayısıyla Arendt'in düşünsel çabasının önemli bir oranda üç temel insan faaliyeti olarak belirlediği emek, iş ve eylem arasındaki sınırları tespit etmeye, bu sınırların mahiyetine ve nasıl çizildiklerinin dünya üzerindeki insan yaşamını nasıl etkilediğine yöneldiği söylenebilir⁴.

Bu çaba çerçevesinde Arendt, aşağıda ayrıntılı bir biçimde açıklanacağı üzere etkinliklerin özgül yapılarına göre sürdürdükleri uzamların da kamusal ya

³ Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 19. Ayrıca bkz. Hüseyin Günal, *Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015, s. 20.

⁴ Hannah Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Londra, 1998, s. 7-8, 12-17. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, (çev. Bahadır Sina Şener), İletişim Yayınları, İstanbul, 2016. Ayrıca bkz. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 47. Ayrıca bkz. Maurizio Passerin D'entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, New York, 2001, s 65.

da özel niteliğini nasıl kazandığını gösterir. Bu çerçevede neyin, nasıl kamusal ya da özel kabul edildiğinin bilinmesi Arendt'in modern toplumun ontolojisine getirdiği eleştirilerin anlaşılması bakımından önemlidir. Bir sonraki alt bölümde, bu ayırım ele alınmaya çalışılacaktır.

2. Kamusal Alan - Özel Alan

Arendt'in kamusal ve özel ayırımına yüklediği anlamlar, gerek *vita activa*'nın üç temel etkinliğinin özelliklerinin anlaşılması bakımından, gerekse de bu ayırımın yok oluşu üzerinden moderniteye getirdiği eleştiriler bakımından önemlidir ve öncelikli olarak ele alınması gerekir.

Arendt, "kamusal" sözcüğünün birbiriyle yakından ilişkili iki farklı anlama gelebileceğini ifade eder.

İlk anlamıyla sözcük, gerçekleşen her şeyin herkesçe görülüp işitilebildiği ve bu cihetle mümkün olduğunca fazla kişi tarafından algılanabilmesi anlamında, aleniyet anlamına gelir. Bu bakımdan; ortaya çıkma, görünme, bir şeyin bizce olduğu kadar başkalarının da görülüp duyulması anlamında gerçeğin kurulmasını sağlar. Bu bağlamda Arendt, en yoğun anlamıyla bile insanların içsel yaşamının ve duygularının şu ya da bu şekilde bu aleniyete kavuşturulmadıkları müddetçe belirsiz, sisli bir varoluşa mahkûm olduğunu savunur. Ona göre, görülen ve duyulan dış dünya anlamında ortaklaştığımız başkalarının varlığı, bizi bu dünyanın gerçekliği konusunda temin eder⁵.

Diğer yandan her şey kamusal alana girme, bu aleniliğe mazhar olma anlamında eşit vasıfta da değildir. Bu bakımdan, yalnızca görülmeye ve duyulmaya layık olan şeylerin kamusal alana girişine tahammül edilebilir. Ancak bu, kamusallıkla alakalı olmayan her faaliyetin değersiz, aşağı olduğu anlamına gelmez. Örneğin sevgi, genel olarak insan yaşamının çok önemli bir unsuru olsa

⁵ Arendt, *The Human Condition*, s. 50-51; Arendt, *The Promise of Politics*, s. 175. Ayrıca bkz Berktaç, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 177.

da, alenileşerek politik amaçlar doğrultusunda kullanıldığında sapkınlaştığından, mahrem kalmalıdır. Aynı doğrultuda, insanın üretken bir şekilde sürdürebilmesi için kamusal alandan ayrılması gereken bazı etkinlikler de vardır⁶. Bundan başka, kamusal niteliğini haiz olmayan herhangi bir şeyin herkesçe kullanılması, kabul edilmesi de onun kamusalla ilintili olduğunu göstermez. Başka bir deyişle, mahrem olanın kitleselleşmesi onu tek başına kamusal kılmaz⁷.

Sözcüğün ikinci anlamı ise, bu dünya üzerinde sahip olduğumuz özel yerden ayrıksı olarak, hepimizin, üzerinde yaşamamız itibariyle ortak noktası olan dünyadır. Arendt bu dünyanın, yerküreyle ya da doğayla karıştırılmaması gerektiğini vurgular ve kastettiği şeyin insan eliyle işlenmiş, insan yapımı dünyayla birlikte burada zuhur eden insan ilişkilerini kapsadığını söyler. Bu anlamıyla dünya, sakinlerini hem birbiriyle ilişkilendirir hem de birbirleri üzerine düşmekten alıkoymaz⁸.

Özetle, kamusal alan, kişinin objektif bir dünyadan emin olmak için yine onun aracılığıyla ilişki kurduğu ve onlardan ayrıldığı başka insanların görüşlerine başvurabileceği, fikir alışverişinde bulunabileceği bir uzamdır⁹.

Diğer yandan, “özel”in anlamı, kamusalın taşıdığı farklı anlamlara göre değişkenlik gösterir ve bu anlamda mahrum edicidir. Bütünü özel bir yaşam sürmek, insanı ancak kamusalın verebileceği gerçeklik hissinden, objektif ilişkiler kurmaktan ve yaşamdan daha kalıcı bir şeyler ortaya koyma ihtimalinden mahrum eder. Özeli mahrum bırakıcı etkisi burada başkalarının bulunmamasından ileri geldiği için, mahremiyet içinde yaşayan bir insanın edimleri ondan başkasını etkilemez ve alakadar olduğu şeyler bakımından diğer insanlarla ortak bir paydası yoktur¹⁰.

⁶ Arendt, *The Promise of Politics*, s. 128.

⁷ Arendt, *The Human Condition*, s. 52.

⁸ Arendt, *The Human Condition*, s. 52.

⁹ Arendt, *The Promise of Politics*, s. 128. Ayrıca bkz. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers Inc, New York, 2000, s.128.

¹⁰ Burada vurgulanması gereken önemli bir ayrıntı, Türkçe’ye genellikle “özel” olarak tercüme edilen İngilizce *private* sözcüğünün sıfat hali *privative*’in “yoksun bırakıcı” anlamıdır. Sözcük hem isim haliyle bizim anladığımız biçimde “özel”i karşılar, hem de sıfat haliyle bir şeylerden

Arendt, kamusal ve özel arasındaki en önemli ilişkinin özel mülkiyet temelinde kurulduğunu belirtir. Bu ve zenginlik, esasında kamusal alana girişin esas koşullarından olup, çağımız içerisinde birbirlerine karıştırılır hale gelmişlerse de oldukça farklı kavramlardır. Fark en önemli ayrımıyla mülkiyete verilen önemde yatar. Modern çağdan önceki tüm medeniyetler, mülkiyete kutsallık derecesinde bir önem atfederken, zenginlik asla kutsal bir mertebede görülmemiştir. Mülkiyetin önemi, siyasi bütünün üyesi olma anlamında bir kimsenin dünya üzerindeki yerini belirlemesinden gelir ve mülkiyet, ona malik olan aileyle son derece yakın bir ilişki içerisinde ele alındığından bir yurttaşın siyasi bütünden dışlanması aynı zamanda evinin dahi yok edilmesi anlamına gelir¹¹.

Bu anlamda kamusal alana katılım ve siyasal bütünün parçası olmanın esas şartı zenginlik olarak değil de mülkiyet olarak kabul edildiğinden, Arendt ne kadar zengin olursa olsun asla bir köle ya da yabancı bu özelliğinin kamusal alana kabul için yeterli bir zemin oluşturamayacağını söyler. Bunun tersi de geçerlidir; ne kadar yoksul olursa olsun, bu özelliği bir yurttaşın siyasi bütünden dışlanması ve dünya üzerindeki yerinden alıkonulmasına sebep olmaz. Ancak mülkiyetini kaybetmesi durumunda siyasi bütünden de dışlanır. Başka bir deyişle mülkiyet, hem yasanın korumasından yararlanmanın hem de siyasi bütüne üye olmanın koşuludur¹². Diğer yandan yoksulluk, kişinin siyasi bütünden çıkarılması için yeterli bir sebep olmasa da, yaşamını devam ettirebileceği kullanım ve tüketim araçları için onu çalışmak, köle gibi davranmak zorunda bırakacağından dolaylı bir biçimde kamusal alana çıkmanın koşuludur. Bu ihtiyaçların karşılanması emekle gerçekleştirildiğinden, kişinin varlığını en önemli işareti sahip olduğu köle sayısıdır. Ancak varlığın bu önemi yalnızca kamusal yaşama katılım için gerekli olan zamanın ve koşulların yaratılması bakımından gerekli

mahrum olma, alıkonulma anlamını çağırır. Aynı görevi üstlenecek Arapça kökenli mahrem ve mahrum sözcükleriyle bu özgün anlam korunabilse de, bu iki sözcüğün günlük dilde kullanımı daha farklı olduğu için kavramın çevirisi olarak “özel” kelimesi tercih edilmiştir, bkz. Arendt, *The Human Condition*, s. 58.

¹¹ Arendt, *The Human Condition*, s. 61.

¹² Arendt, *The Human Condition*, s. 62.

olduğundan, zamanını daha da zenginleşmek, servetini büyütmek için harcayan kimseler gönüllü bir biçimde kölece bir yaşam seçmiş olurlar¹³.

Ancak varıllık ve mülkiyet, modern çağın başlarından itibaren birbiriyle karıştırılan bir anlamda kullanılmaya başlanır ve bu anlamda mülkiyet olarak yüceltilen değer aslında servet birikimini düşündüren bir süreç haline gelir. Arendt'in "toplumsalın yükselişi" adını verdiği ve aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde değerlendirilecek olan bir süreçte, toplum, servetini arttırmak için bir araya gelmiş insanlardan mürekkep bir yapı olarak anlaşılır ve bu anlamda servet birikimi, varıllaşma, kamusal alanda tezahür etmesi sakınca doğurmayan bir etkinliğe dönüşür. Arendt'in en kuvvetli eleştirilerinden biri, günümüze doğru yaklaştıkça çok daha büyük boyutlarda yinelenerek süregelen bu tezahürün kamusal ve özel ayırımını çarpıklaştırarak modern insanı ikisinden de yoksun, arafta bıraktığıdır¹⁴.

Ancak bu eleştirinin anlaşılabilmesi için kamusal ve özel alan ayırımının burada sürdürülen faaliyetler bakımından ele alınması gereklidir. Çünkü ayırımın kalkmasıyla bir yandan kamusal alana ait olan eylem, politika ve özgürlük gibi kavramlar otantik anlamlarını yitirecektir. Diğer yandan özel alana ait olan emek ve üretim süreçleri de kamusal alana çıkarak burayı işgal edecektir. Bu yüzden her bir faaliyetin ilişkili olduğu diğer kavramlarla birlikte ortaya konması gereklidir. Bir sonraki alt bölümde, eylem etkinliği, politika ve özgürlük kavramlarıyla ilişkisi çerçevesinde açıklanacaktır.

3. Eylem, Politika ve Özgürlük

Arendt'in eylem, politika ve özgürlük anlayışı birbiriyle farklı boyutlarda ve yakından ilişkilidir. Yukarıda da değinildiği gibi, kendisini filozof olarak adlandırmak istememesinin esas sebebi politikanın gerçek anlamını yakalamak

¹³ Arendt, *The Human Condition*, s. 64-65.

¹⁴ Arendt, *The Human Condition*, s. 66-69.

istememesindedir. Bu anlamda özgürlük anlayışının da politika ve eylem kavrayışıyla birlikte Batı düşüncesinin geleneksel yaklaşımından oldukça farklı olduğu belirtilmelidir¹⁵.

İnsanlığın çoğul yapısı, Arendt'in üç temel insan etkinliğinden biri saydığı eylemi hem mümkün hem de gerekli kılan şeydir. Bu iki taraflı özelliği, çoğulluğun aynı zamanda hem eşitliği hem de farklılığı çağrıştırmaktan ileri gelir. Arendt'e göre eğer insanlar belirli bir ölçüde eşit olmasalardı ne birbirlerini ne de kendilerinden sonraki nesillerin ihtiyaçlarını anlayabileceklerdir. Ancak diğer yandan her biri birbirinden eşsiz bir biçimde farklı olmasaydı, birbirlerini anlamak için basit bir takım işaret ve sesler yeterli olacak, konuşma ve eyleme yetilerini kullanmak gereksiz olacaktır. Arendt'e göre, kendi aralarındaki bu eşsiz farklılıkları açığa vurmaktan eylem ve konuşma, insanın insan olmaktan vazgeçmeksizin sonlandıramayacağı tek etkinliktir. Bu anlamda eylemeksizin ve konuşmaksızın sürdürülen bir yaşam, insanlar arasında sürdürülüyor sayılmayacağı için insani niteliğini kaybeder¹⁶.

Eylem, bireyin dünyaya doğuşuyla beraberinde getirdiği yeni bir başlangıç potansiyelinin sözler ve edimler aracılığıyla bizden önce var olan insan ilişkileri ağına vurulmasıyla gerçekleşen yeni bir girişim anlamına gelir. Bu anlamda sözcük daha geniş bir anlamda bir girişimde bulunarak yeni bir silsile oluşturmak anlamında bir şeyleri harekete geçirmeyi ifade eder. Arendt, sözcüğün Yunanca karşılığı olan *archein*'in "başlamak", "yönlendirmek" ve "hükmetmek" anlamlarına işaret eder ve başlangıçlara, kökenlere içkin yeni ve beklenmedik sonuçların ortaya çıkması ihtimalinin eyleme de içkin olduğunu ve ona mucizevi bir anlam kattığını vurgular¹⁷.

¹⁵ Arendt, *Between Past and Future*, s. 144-145. Ayrıca bkz. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 154.

¹⁶ Arendt, *The Human Condition*, s. 175; Ayrıca bkz. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 34, 213, 220; D'entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 70; Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 109.

¹⁷ Arendt, *The Human Condition*, s. 176-177. Ayrıca bkz. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 42, 52. Eylemin bu "yeni bir girişim" anlamını, mevcut seçeneklere mahkûm olmamak, yeni bir yol bulmak olarak anlamak gerekir. Örneğin bu doğrultuda Zeynep Gambetti, direniş mantığının başka bir irade tarafından kurulan bir strateji içerisinde hareket etmek bakımından pasif bir rol

Eylem ile konuşma iç içedir ve Arendt konuşma olmaksızın eylemin eylem olma özelliğini yitireceğini, zira kendisini açığa vuran öznesi olmaksızın hareketin robotik bir sürece dönüşeceğini belirtir. Yalnızca eylem söze bu denli ihtiyaç duyar ve insan yalnızca konuşup eyleyerek kendi eşsiz kimliğini açık etme imkânı bulur. Ancak bu açığa çıkma imkânı da ancak insanların birbirine karşı ya da birbirleri için konumlanmadıkları, fakat sözcüğün tam anlamıyla bir beraberlik kurduklarında mümkün olur¹⁸.

Daima insanlar arasında gerçekleşen konuşma ve eylem, bunlar arasında bulunan fiziki dünya ve bununla ilgili çıkarları hakkındadır ve insanların bu çıkarları onları birbirleriyle alakadar eden bir “bir aradalık” yaratır. Eylem ne kadar dünyanın fiziksel gerçeğiyle ilintili nesnel, maddi bir odağa yönelmiş olursa olsun, öznesinin eşsiz kişiliğinden bir şeyler ortaya çıkartma vasfını yitirmez. Eylem ve konuşma, öznesini açığa vurma yönüyle fiziki dünyadan farklı, o güne dek gerçekleşen söz ve edimlerden oluşan bir ilişkiler ağı kurar. Ve her eylem var olan bir ilişkiler ağının içine düşerek öznesinin kimliğine ilişkin iziyle birlikte yeni bir öykünün başlangıcı olma potansiyelini taşır. Bu ilişkiler ağı, eylemin gerçekliğe bürünmesini sağlamanın yanında, neredeyse hiçbir zaman hedeflendiği yönde ilerleyememesinin de sebebidir. Çünkü içine düştüğü andan itibaren eylem kendi içinde de çatışkın birçok başka iradeyle etkileşime girer. Bu anlamıyla eyleyen insan, kendi eyleminin sonuçlarını tahmin edemeyeceği için pek tabii bunlardan mustarip olan, kendi edimlerinin kurbanı olan kişi konumuna da düşebilir¹⁹.

anlamına geldiğini ve bu yüzden de Arendt’in kullandığı anlamda eylem olamayacağını ileri sürer; bkz. Zeynep Gambetti, “Marx ve Arendt: Emek, iş, eylem üzerinden üç siyaset biçimi”, *Birikim*, Sayı: 217, 2007, ss. 46-54, s. 52.

¹⁸ Arendt, *The Human Condition*, s. 180; Ayrıca bkz. D’entreves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 71.

¹⁹ Arendt, *The Human Condition*, s. 182-184, 190. Ayrıca bkz. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 112. Arendt’in politika ve eylem bakımından saf bir iyimserlik içerisinde olmadığını anlaşılması bakımından bu vurgu önemlidir. Margaret Canovan bu doğrultuda Arendt’in insanların çoğulluğunun en farkında olan düşünürlerden biri olduğunu vurgular. Zira çoğulluk vurgulanmakla birlikte Arendt düşüncesinde somut ilişkilerin çerçevesine dair herhangi bir reçete verilmemiştir. Bunun sebebi, tek kişi tarafından oluşturulan teori karşısında tam da çoğulluğun ortaya çıkacağı eylemin tahmin edilemezliğidir. Bkz. Margaret

Eyleme ilişkin iki açmaz, bir kere bu ilişkiler ağında ortaya çıkarak belirli bir tepkiler silsilesini tetikleyen eylemin artık geri alınamaz ve etkilerinin tahmin edilemez olmasıdır. Arendt, eylemin geri alınamamasının çaresinin affetme yetisi, tahmin edilemezliğinin çaresinin ise söz verme ve sözünü tutma yetisi olduğunu söyler. Bu bağlamda, her eylemin başlattığı zincirleme tepkimeler sonsuza kadar süreceğinden, tek bir edimimizin sonuçlarından sonsuza kadar sorumlu olmamızın önünü alacak tek şey affetme gücümüz ve affedilme olasılığımızdır. Aynı biçimde, verilen sözlerle bağlı kalınması, kişinin kendi içinde tutarlı olması ve eyleminin sonuçlarını etkileyebilecek başkalarının tepkilerini tahmin edilebilecek bir belirliliğe sokması bakımından ikinci açmazın çaresidir²⁰.

Arendt, Antik Yunan'ın siyasi bütünü olan *polis*'i ve onun politika anlayışını açmazları ve diğer karakteristikleriyle birlikte eylemin deneyimlenme alanı olarak görür. İnsanlar gerek birbirlerine gerekse dünyanın fiziki varlığına yönelik gerçekleştirdikleri kahramanca edimlerin ve sarf ettikleri güzel sözlerin somut bir varlığa bürünmeyişinin kötü yanı olan geçiciliğin çaresi olarak *polis*'te bir araya gelirler. Böylece, ancak hane yaşamı terkedildikten sonra ve oldukça seyrek biçimde yakalanabilen söz ve edimleri paylaşma fırsatı, çok daha kolay ulaşılabilir olur. Diğer yandan, hatırlanması gereken eylemlerin, kahramanlıkların ölümsüzleşmesi ve unutulmamasını sağlayacak bir birlikte yaşam formu da kurulmuş olur. Dolayısıyla *polis*, hem insanların eşsiz özelliklerini açığa çıkararak şanlı bir hatıra bırakmalarını sağlayacak fırsatların artmasını sağlar hem de gerçekleşen kahramanca edimlerin unutulmasını önler. Bu çerçevede Arendt, *polis*'in bir tür "örgütlü anımsama" (*organized remembrance*) olduğunu söyler. Dolayısıyla *polis* onu oluşturan kimselerin birlikte eylemelerinden ve konuşmalarından mürekkep bir örgütlenmedir ve gerçekten de bu kimselerin

Canovan, "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics", *The Journal of Politics*, Cilt: 45, Sayı: 2, 1983, ss. 286-302, s.297-298, 301.

²⁰ Arendt, *The Human Condition*, s. 233, 237, 244; Ayrıca bkz. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 64, 167; D'entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 80-81.

yaşadıkları yerlerin toplamına değil, nerede bulunurlarsa bulunsunlar onların arasında ve onlarla örtüşen bir oluşuma işaret eder²¹.

Politikayı, eylemin deneyimlenme alanı olarak düşünen Arendt, politikanın varoluş sebebini ise özgürlük olarak belirler. Bu anlamda özgürlük, yaşamın zorunluluklarından serbest kılınmış olma halinden daha fazlasına, insanın başkalarıyla buluşabileceği bir kamusal alana ve burada birlikte eyleyebileceği başkalarına ihtiyaç duyar. Arendt düşüncesinde özgürlük, eylem ve politika iç içedir: İnsanlar yalnızca birlikte eyledikleri zaman ve birlikte eyledikleri müddetçe özgürdürler; ne önce ne de sonra²².

Arendt'in eylem ve politika üzerine düşüncelerine ve buradan hareketle özgürlüğü ele alış biçimine geçmeden önce, eylem anlayışının taşıdığı bir çelişki ele alınmalı ve çözümlenmelidir. Bu çelişki, Arendt'in, yukarıda aktarıldığı üzere bir yandan, eylemin daima dış dünyaya ilişkin birtakım çıkarlarla ilgili olduğunu; diğer yandan, aşağıda ele alınacağı üzere eylemin deneyimlenme alanı olan politikanın araçsal bir biçimde algılanmaması gerektiğini zira bunun kendi içinde bir amaç olduğunu savunmasından ileri gelir. Bu çelişkinin çözümlenmesi, aşağıda ele alınacak olan "toplumsal" kavramının politik olandan nasıl ayrılacağıyla yakından ilgilidir. Bu konuda d'Entrèves'in yorumu aydınlatıcıdır. Buna göre, Arendt eylemin her zaman ve kaçınılmaz olarak dış dünyaya ilişkin çıkarlarımızla ilgili olarak ortaya çıktığını kabul eder. Dolayısıyla aslında eylemin arkasında her daim onu araçsal kılacak bir takım mülahazalar bulunmakta ve bu çerçevede eylem bu taraftan sınırlanmaktadır. Ancak Arendt için önemli olan ve politikanın kendi içinde bir amaç olduğu fikriyle de uyumlu olan nokta, eylemin hiçbir zaman tek başına dünyaya ilişkin çıkarlar tarafından belirlenmemesi; politik ilkeler söz konusu olduğunda dış dünyaya ilişkin bu çıkarların göz ardı edilebilmesi gereğidir. Dolayısıyla eylem ve politika hiçbir zaman salt özel

²¹ Arendt, *The Human Condition*, s. 196-197; Arendt, *The Promise of Politics*, s. 124; Ayrıca bkz. Berktaç, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 44, 163 dipnot 33; D'entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 75-76; Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 114.

²² Arendt, *Between Past and Future*, s. 147, 151. Ayrıca bkz D'entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 67; Seçkin Sertdemir, "Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması", *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, (haz. Sanem Yazıcıoğlu), İstanbul, 2009, ss. 187-219, s. 207.

çıkarların temini için birer araç olarak algılanmamalı; aksine, münhasıran politik bütünü ilgilendiren, kamusal meseleleri konu edinmelidir²³.

Arendt, düşüncesinin merkezine politikayı koymasıyla, tüm bir Batı felsefi geleneğini karşısına alır. Bu anlamda, bütün Batı siyaset felsefesinin Platon'un politika ve insani meseleler için beslediği hakir görme duygusunun izinden ilerlediğini savunur. Bu pencereden felsefe, politikayı yalnızca filozofun da içinde yaşadığı toplumun bir üyesi olduğu için, toplumun filozofun düşünme sürecine engel olma tehlikesiyle birlikte düşünür. Politika, bu bakış açısından, bir zorunluluktur ve eğer insanlar hayatta kalmak için birbirlerine ihtiyaç duymuyor olsalardı ortaya çıkmamış olacaktır. Bu yüzden, sonsuzluk ve hakikat gibi daha önemli hususlara yönelmiş düşüncenin penceresinden politika, yalnızca yaşamın devamı için gerekli bir kötülüktür²⁴.

Benzer biçimde, politika hakkındaki mülahazalarımızın büyük bir bölümü önyargılardan oluşur ve bunlar da politikanın aldaticı olduğu, yalanlarla gizlenmiş çıkarların korunmasına yaradığı yönündedir²⁵. Örneğin Berktaş, bu doğrultuda “politika” sözcüğünün yalnızca politikacıların şahsi çıkarları için yürüttüğü bir meşgale olduğu yönünde pejoratif bir biçimde anlaşıldığını ve kullanıldığını belirtir²⁶. Politikanın anlamının ve varlık sebebinin özgürlük olduğunu savunan Arendt, bunun kendiliğinden anlaşılabilir bir gerçeklik olarak kabul edilmeyebileceğinin farkındadır. Bu savunu, modern düşünce çerçevesinde ve özellikle tüm insan yaşamını politikleştirme iddiasında olan totalitarizm deneyimleri ışığında doğrudan politika ve özgürlüğün birbirine zıt kutuplar olduğuna dair görüşün itiraz etmesine sebep olacaktır. Ancak daha da önemlisi, artık politika ve yaşamın birbirine uygunluğunun sorgulanmaya başlanmış oluşudur. Modern savaş araçlarının geldiği noktanın “politik” zıtlaşmaların çözülmesi noktasında yaratabileceği yıkımın dünya üzerindeki yaşamı yok

²³ D'entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 88-89.

²⁴ Arendt, *The Promise of Politics*, s. 81-83. Ayrıca bkz. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 54-55.

²⁵ Arendt, *The Promise of Politics*, s. 96-98, 110. Ayrıca bkz. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 39.

²⁶ Berktaş, *Politikanın Çağrısı*, s. 38.

edebileceği, daha yirminci yüzyıl ortalarında Arendt'in de işaret ettiği bir korkudur²⁷.

Tam da bu pencereden bakıldığında geleneksel anlamıyla politikanın kendi içinde bir çelişkiyle karşı karşıya kaldığı anlaşılabilir. Eğer politikanın gerekçesi toplumun yaşamının devamı ve bunun için gerekli kaynakların yeniden üretilmesi ise, nasıl olur da yine politika dünya üzerindeki yaşamı tehdit eder bir hale gelir²⁸?

Arendt, otantik anlamıyla hiç de uyuşmayan bu politika anlayışının kökenlerinin ona duyulan güvensizlikle birlikte çok eskilere dayandığını ve politikanın, onu hep gerekçelendirmeye, mazur göstermeye çalışan tanımlarla açıklandığını ileri sürer. Buna göre, insan kendi kendine yetemediği için başkalarının varlığına muhtaçtır ve bu bağlamda topluluk yaşamının garanti altına alınması için birtakım kurallara gereksinim duyulur. Bu yüzden politika, toplumun olduğu kadar bireyin yaşamı için de mutlak bir gerekliliktir²⁹. Modern koşullar altında bu anlayışın çok küçük bir farklılıkla büründüğü biçim, politikanın yalnızca şiddet tekeli tesis etmiş devlet tarafından ve yalnızca yaşamın devamı için zorunlu olan edimlerin ifası için yürütülmesi; hatta bu iki maddeyle bir özdeşim kurarak güvenlik kavramını merkezine alan halidir³⁰.

Arendt'e göre tüm bu gerekçelendirme çabalarının hiç sorgulamaksızın kabul ettiği olgu, politikanın insan yaşamının topluluk biçiminde görüldüğü her yerde ve daima var olmuş olmasıdır. Oysa otantik anlamıyla politika, asla verili bir olgu gibi algılanamaz ve onu belirli bir topluluk içinde basitçe birlikte yaşamaktan ayıran şey, özgürlüktür. Ancak bu, amaç-araç ilişkisi çevresinde anlaşılması mümkün olmayan bir durumdur. Özgür olmak ve *polis*'te olmak (zira Arendt politika sözcüğünün kendisinin dahi *polis*'ten türediğini ileri sürer³¹) bir ve aynı şeydir ve politika özgürlükle bir düşünüldüğü çerçevede bir gerekçelendirmeye ihtiyaç duyan bir araç değil, başlı başına bir amaçtır.

²⁷ Arendt, *The Promise of Politics*, s. 108-109.

²⁸ Arendt, *The Promise of Politics*, s. 110.

²⁹ Arendt, *The Promise of Politics*, s. 114-115.

³⁰ Arendt, *Between Past and Future*, s. 148-149; Arendt, *The Promise of Politics*, s. 142.

³¹ Arendt, *The Promise of Politics*, s. 114. Ayrıca bkz. Berktaş, *Politikanın Çağrısı*, s. 37, 39.

Politikanın olumsuz anlamı, başka birilerinin hükmü altında bulunmamak, yönetilmemek; olumlu anlamı ise insanın eşitleri, akranları arasında özgürce dolaştığı bir mekânın yaratılmasıdır³².

Ne var ki, özgürlük sorununun felsefi geleneğimiz tarafından bunun tam tersi bir biçimde ele alınması, kavramın bireyin içsel dünyasına ait bir fenomen olarak algılanmasına neden olmuştur³³. Bu doğrultuda, Arendt, ister modern düşüncenin başlangıcında ortaya çıkan “aydınlanmacı despotizm” açısından, ister on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan eşitlikçi demokrasi açısından bakılsın, özgürlük sorununa hep aynı biçimde yaklaşıldığını belirtir. Öyle ya da böyle, özgürlük, bireylerin yönetimde payı ve yönetim üzerinde söz hakkı olması anlamında değil de, yönetimin bireyin malını ve canını koruyacak yasaları tesis etmiş olması şeklinde anlaşılır. Bu bağlamda yurttaş ile devlet arasındaki ilişki nasıl tanımlanırsa tanımlansın politika ve özgürlük hep ayrı tutulur³⁴.

Dolayısıyla Arendt özgürlüğü politika ve eylem ekseninde düşünür ve yazınında bu üç kavram çoğunlukla birlikte ortaya çıkar. Bu bağlamda politik modernliğe yönelttiği en önemli eleştirilerden biri, (biyolojik döngülerden daha geniş anlamda) insan yaşamının bu en önemli etkinliğinin yok olmaya yüz tutmuş olması ve özgürlüğün bireyin içsel yaşamına, özel alanına sürülmüş olmasıdır.

4. Emek, Üretim ve Dünyasızlık

Arendt, emek (*labour*) kavramını anlatmaya başlamadan önce onun nasıl geleneksel olarak iş (*work*) faaliyeti ile karıştırıldığını belirterek kendi yaklaşımının bu anlamda ilk bakışta alışılmadık gelebileceğini belirtir. Dolayısıyla emek faaliyetini ayrıntılı olarak anlattığı bölümde bir yandan da iş faaliyetiyle bunun arasındaki farkları not düşer ve emeği iş ile karşılaştırarak

³² Arendt, *The Promise of Politics*, s. 115-117. Ayrıca bkz. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 45-46.

³³ Arendt, *Between Past and Future*, s. 144. Ayrıca bkz. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 182.

³⁴ Arendt, *The Promise of Politics*, s. 141-142.

açıklar³⁵. Bu yüzden iş etkinliğinin özelliklerinin de emeğin özgül konumunu ortaya çıkarmak için Arendt'in değindiği ölçüde aktarılması elzemdir.

Arendt'in, bu iki faaliyetin ayrı düşünülmesi gerektiği konusundaki görüşüne dayanak olarak ileri sürdüğü ve en sağlam bulduğu kanıt; her iki kavramın da Batı dillerinde etimolojik olarak birbiriyle ilgisi olmayan köklere dayanıyor olmasıdır. Bu bağlamda emek kavramının bu farklı dillerin hepsinde belirli bir acı ve zahmetli olma anlamıyla birlikte sancılı bir süreç olarak yankılanması, emek etkinliğinin özgül anlamının kavranması bakımından da önemlidir. Zira aşağıda anlatılacağı üzere, Arendt, emek etkinliğinin insanları nasıl kendi içsel dünyalarına döndürdüğünü emeğin acı veren, zahmetli yapısından hareketle açıklar³⁶.

Ancak ilkin Arendt'in, Batı dillerinde kavramların farklı sözcüklerle karşılandığı gerekçesiyle ısrarla üzerinde durduğu emek ve iş etkinlikleri arasındaki ayırmadan hareketle emeğin ne olduğu ortaya koyulmalıdır. Bu çerçevede önce, iki etkinliğin de ortaya çıkardığı ürünler³⁷ arasındaki fark ele alınmalıdır. Bunun için Arendt, iş etkinliğinin ortaya çıkardığı ürünlerin kalıcılığına ve dünya kurucu işlevine işaret eder. "Elimizin işi"³⁸, hepsi bir bütün olarak ele alındığında insan yapıtısı dünyayı oluşturan ve neredeyse sonsuz bir çeşitlilik silsilesiyle karşımıza çıkan şeylerin ortaya çıkışını borçlu olduğumuz etkinliktir. Bunlar genellikle dayanıklı bir yapıya sahip olan kullanım objeleri olarak karşımıza çıkarlar. Bu anlamda düzgün bir biçimde kullanıldıklarında yok olmaz ya da tükenmezler. İş etkinliğinin ortaya çıkarttığı ürünler bu özellikleri sayesinde insan becerisine somutluk kazandırır ve dünyayı insanlar için daha istikrarlı bir anlama büründürür. Dolayısıyla insan ancak iş etkinliği sayesinde

³⁵ Arendt, *The Human Condition*, s. 79 vd.

³⁶ Arendt, *The Human Condition*, s. 80 dipnot 3. Arendt'in "emek" kavramını karşılaştırdığı farklı dillerdeki sözcükler; Yunanca'da *ponein*, Latince'de *laborare*, Fransızca'da *travailler*, Almanca'da *arbeit* olarak sıralanır. Türkçe'deki "emek" sözcüğünün bu kavramsal ilişkiyi karşılayamadığına dair bkz. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 47 dipnot 31.

³⁷ Çalışma boyunca "ürün" İngilizce *product* sözcüğünün karşılığı olarak belirli bir sürecin sonucuna işaret etmek için emek ve iş etkinlikleri arasında bir ayırım gözetmeksizin kullanılacaktır. Sözcüğün İngilizce karşılığının kullanımı için bkz. Arendt, *The Human Condition*, s. 94.

³⁸ "... the work of our hands", bkz. Arendt, *The Human Condition*, s. 136.

kendi değişken yapısından bağımsız, kalıcı bir dünyanın varlığından bahsedebilir ve ondan emin olabilir. Farklı insanların öznelliklerine karşı insan yapımı dünya nesnel bir algı sunar³⁹.

Öte yandan emeğin ortaya çıkarttığı ürünler, yaşamın devamı için gerekli olmaları itibariyle çok kısa bir süre içerisinde tüketilerek yok olurlar. Zaten en başta emek faaliyetine girişilmesinin nedeni, yaşamın devamı için aralık vermeksizin tüketilmesi gereken bu ürünlerin ortaya çıkarılmasıdır. Arendt'in, maddi varlığın en geçici unsurları olduğunu ileri sürdüğü, yaşamın devamı için gerekli olan bu şeyler üretilmelerinden çok kısa bir süre sonra tüketilir ya da kendi kendilerine çürüyüp yok olurlar. Tabiat ile onun içindeki tüm canlı organizmaların dâhil olduğu; yaşamdan ölüme doğru ilerleyen ve sürekli tekrarlanan döngüsel hareketin bir parçası olan bu şeyler, insan tarafından oraya çıkarılan diğer şeylere kıyasla en doğal varlıklardır. Arendt'in bu noktada tabiatın döngüsel hareketi ile bunun insan tarafından algılanış biçimiyle kurduğu ilişki önemlidir. Arendt, canlı varlıkların zamanla kalıcılıklarını ve özgün formlarını yitirerek yok olmaya başladıkları ve en nihayetinde tekrar tabiatın devasa, başsız-sonsuz tekrarına döndükleri sürecin yalnız insan yaşamında ve insan algısında büyüme ve çürüme olarak telakki edildiğini belirtir. Zira insan dünya üzerindeki yaşamı doğum ve ölüm gibi iki nokta arasında doğrusal bir biçimde ilerleyen bir süreç olarak algılar. Oysa tabiatın döngüsel hareketi, kendisi de tabiatın bir parçası olmakla bundan bağımsız olmayan insan bedeni üzerinde etkisini büyüme ve çürüme olarak gösterir. Emek, tabiatla paylaşılan bu özelliğin ortaya çıkarttığı bir etkinliktir. Zira emek, insanın tabiatın çürütücü etkisiyle baş etmek ve biyolojik varlığını sürdürmek için gerçekleştirilir ve bu çerçevede hem etkinliğin kendisinde hem de ortaya çıkarttığı ürünlerde tabiatın döngüsel ve "yitimsiz"⁴⁰ hareketinin izleri görülür⁴¹.

³⁹ Arendt, *The Human Condition*, s. 94, 136-138. Ayrıca bkz. Berktay, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 153; Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 108.

⁴⁰ Adem Yıldırım, "Hannah Arendt'te Biyopolitika Düşüncesi", *Biyopolitika: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*, (ed. Onur Kartal), NotaBene Yayınları, Ankara, 2016, ss. 248-283, s. 259.

⁴¹ Arendt, *The Human Condition*, 94, 96-98.

Emeğin kendine has niteliklerinden bir diğeri, bu çerçevede, esasında tamamen kendi yeniden üretimiyle ilgilenmesidir. Bu anlamda Arendt, Marx'ın artı değer kavramına atıfta bulunarak emeğin amacının bir nesne ortaya çıkarmak olmadığını, zira kendini yeniden üretme hedefiyle kıyaslandığında bu hususun arızı bir konuma geldiğini belirtir. Dolayısıyla tıpkı tabiatın döngüsel hareketi gibi üretim ve (emek gücünün yeniden üretimi için gerekli olan) tüketim de emek sürecinin döngüsel olmasına yol açar. Emeğin ürettiği şeylerin varlık nedeni insanın yaşam sürecinin devamını sağlamak, buna ilişkin ihtiyaçları gidermektir ve bu giderim süreci yeni emek gücünün ortaya çıkmasını sağlayan, emeğin yeniden üretimine vesile olan şeydir⁴².

Ancak emeğin, insanın yaşamsal zorunluluklarını karşılamak için bedeniyle gerçekleştirdiği bir faaliyet olması sebebiyle, onu dünyadan -ve böylece diğerleriyle kamusal alanda ilişkiler kurma fırsatından- uzaklaştıran bir niteliği vardır. Zira yalnızca emek insanı salt kendi canlılığına odaklandırır. Aynı doğrultu, durmaksızın tekrar edilmesi zorunluluğu ona ancak dayanılmaz bir acının ortaya çıkarabileceği bir dünyadan kopuş hissi yükler⁴³. Bu dünyadan kopuş, kişinin bu süre boyunca aslında yalnızca kendi yaşamının ya da ailesinin yaşamının devamıyla ilgili oluşu ve diğerleriyle olan bağların yitirilerek insan varlığının çoğul yapısının ortadan kalkışı, Arendt'in dünyasızlık (*loss of world* ya da *worldlessness*) dediği şeyin en önemli anlamlarından birine işaret eder. Çalışan, emek etkinliğini sürdüren insanlar arasında bu faaliyete özgü bir ortak alan meydana çıksa ve emeğin kolektif yapısından bahsedilse bile bu, Arendt'e göre aslında hepsinin bir bütünmüşçesine çalıştığı bir ortaklıktır ve tam aksine bireyselliğin geri plana itilmesini şart koşar⁴⁴.

⁴² Arendt, *The Human Condition*, s. 88, 99. Arendt'in de bu konuda zihin açıcı bulduğu bir örneği paylaşmak yerinde olabilir. Emeğin varlık sebebine dair modern düşünürler tarafından geliştirilen farklı teorileri aktardıktan sonra Arendt, kendilerine "insan neden çalışır?" sorusu yöneltilen işçilerin çok büyük bir bölümünün "yaşayabilmek için" ya da "para kazanmak için" şeklinde cevap verdiklerini aktarır. Bkz. Arendt, *The Human Condition*, s. 127, dipnot 75.

⁴³ Arendt, *The Human Condition*, s. 101, 115; ayrıca acının insan duygularından en yoğununu olarak onu dünyadan kopardığına ve söze dökülemediği için dilsiz, neredeyse sanal bir yapısı olduğuna dair bkz. Arendt, *The Human Condition*, s. 50 vd.

⁴⁴ Arendt, *The Human Condition*, s. 112, 115, 213. Ayrıca bkz. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 141. Bunun yanında Bowring, farklı insanların bir arada

Tam da bu yüzden emek, antik düşüncede sığ ve değersiz bir etkinlik olarak görülür ve hane yaşamının mahremiyetinden kamusal alana çıkması ancak modern çağın başlarında gerçekleşir. Emeğin küçümsenişi, temelini her türlü zorunluluktan azade kılınma arzusundan alır ve yurttaşlarının politika hariç her şeyden el çekmelerini talep eden *polis* yaşamının yerleşmesiyle yaygınlaşır. Bu çerçevede Arendt, site devletinin bakış açısından farklı mesleki uğraşlara bunların gerektirdiği didinme üzerinden değer biçildiğini ileri sürer. Dahası, bu değerlendirme ölçütü gelişmeden önce hâkim olan değer sisteminde, köleler ile yaşamlarının devamı için emek harcamak zorunda olan hane halkı ve özgür işçiler arasında zar zor bir ayırım yapılmaktadır. Bu bağlamda emek faaliyetinin yalnızca köleler tarafından yapıldığı için değersiz görüldüğü algısı, Arendt'e göre bir yanlış anlamadan ibarettir. Tersine, yaşamın sürdürülmesi için gerekli olan şeyleri üretmeye yarayan uğraşlar sığ kabul edildiğinden bu işler kölelere yaptırılmaktadır. Kölelerin varlık sebebi kâr elde etmek ve para kazanmak değil, insan olmakla içine düştüğümüz yaşamın bizi koştugu çabalardan kurtarmaktır⁴⁵. Bu anlamda yaşamın zorunluluklarının karşılanmasıyla meşgul olan emek, başkaları tarafından görülmeye ve duyulmaya değer olmadığı için özel alana; herkesin kendi zorunluluklarının üstesinden geldiği hane yaşamına kapatılmıştır⁴⁶.

Emek etkinliğinin antik düşüncedeki aşağı konumundan nasıl yukarı çıkıp çağımızın en önemli etkinliği haline geldiği konusundaki anlatısı, Arendt'in modernliğe yönelttiği en önemli eleştirilerden birinin temeli olması itibariyle önemlidir. Ona göre, bu yükseliş süreci ilkin John Locke'un mülkiyetin temelinde insan emeğinin bulunduğunu ileri süren düşüncesiyle başlar ve Adam Smith'in tüm servet birikiminin temelini yine emeği oturtuşuyla devam eder. Ancak en yüksek seviyesine, Marx'ın emeği tüm verimliliğin kaynağı ve daha da önemlisi insanı diğer canlılardan ayıran unsur olarak kabul eden felsefesinde ulaşır. Arendt'e göre hepsinde ortak olan nokta, mülkiyetin, servetin ve insanlığın

yürüttüğü emek etkinliğinin özellikle iş bölümünün yaygınlaşmasıyla aslında kendilerini birbirlerinin muadili, birbirinin yerini alabilir bir biçimde görmesine işaret eder. Bkz. Finn Bowring, *Hannah Arendt. A Critical Introduction*, Pluto Press, Londra, 2011, s. 45.

⁴⁵ Arendt, *The Human Condition*, s. 81, 83-84.

⁴⁶ Arendt, *The Human Condition*, s. 64, 85.

temelini emekte bulmalarıdır ve bu kanının oluşup devam etmesinde en önemli etken on yedinci yüzyıldan sonra mülkiyet, servet ve kazançta yaşanan büyük artış süreçlerini, yine, döngüsel bir süreçle açıklamak gerektiği düşüncesidir. Bu çerçevede devam eden süreç niteliğiyle öne çıkan tek insan etkinliği olduğu için emekle ilgi kurulur⁴⁷.

Ne var ki, önemli olan nokta, mülkiyet ve kazancın bedensel bir faaliyet olan emeğe dayandırılmasının, kişinin sahip olduğu şeylerin diğer insanlardan korunması için çok sağlam bir temele kavuşturulması anlamına gelmesidir. Bu, emeğin tamamen kişinin kendi yaşamının devamına ve biyolojik gerekliliklerine odaklanmış bir etkinlik olmasının kişiyi dünyadan koparıcı etkisinin yeniden, fakat bu sefer farklı kavramların düşünülmesiyle gündeme gelmesinden kaynaklanır. Ancak Arendt'e göre mülkiyetin, emek etkinliğinin kazanımı olarak anlaşılmasının, esasında emeğin dünyadan uzaklaştırıcı etkisini sağaltan bir etkisi vardır. Zira Arendt'in, mülkiyeti, insanı dünyayla ilgili kılan kavrayışıyla birlikte ele alındığında emek ve mülkiyet arasında kurulan ilişkinin mülkiyet kazanımıyla dengelendiği düşünülecektir. Ancak bu denge ilişkisi, servet birikiminde kurulamaz. Tıpkı yaşam sürecinin sonsuz döngüsü gibi servet birikimi de sonu olmayan bir süreçtir ve ancak –tek bir bireyin ömrü bu sonsuzluk bakımından katı bir şekilde sınırlayıcı olduğundan- türün ya da bireyden daha büyük bir bütünsel varlığın yaşamının devam ettirilmesi şeklinde düşünüldüğünde kendi gerekliliklerini izleyebilir⁴⁸.

Daha geniş çerçevede Arendt emeğin bu yükselişini, yaşama verilen önemin devamıyla açıklar. Ona göre sekülerleşme yönünde yaşanan değişimler ve Hıristiyan inancının çökmeye başlaması dahi, Hıristiyanlığa özgü olan yaşamın kutsallığına dair temel inancı sarsamamış ve bu değer modern düşünce tarafından da sürdürülmüştür. Bu çerçevede, yaşamın devamı için birbirine gereksinim duyan ve durmaksızın devam eden üretim ve tüketim, emek sürecinin iki yüzü olarak ortaya çıkarlar. Emek etkinliğinin özel alandan çıkışı ve insan etkinlikleri

⁴⁷ Arendt, *The Human Condition*, s. 101-102, 105.

⁴⁸ Arendt, *The Human Condition*, s. 112-116.

arasında en itibarlı konuma yerleşmesiyle, diğer tüm etkinlikler de yaşamın zorunlulukları penceresinden görülmeye ve hayatını kazanma çabası tüm faaliyetlerin temel amacı olarak algılanmaya başlanır. Ancak Arendt'e göre emeğin daha önce hapsedildiği özel alandan kurtuluşu ve çalışmanın bir değer olarak kamusal alanı ele geçişi, aslında kamusal alanın hepten yok oluşu anlamına gelir. Aslında olan, herkese açık bir alanda sürdürülen özel etkinliklerden ibarettir ve üretim-tüketim döngüsü arasına sıkışmış bir toplum, kitle kültürünün temelini oluşturur⁴⁹.

Dolayısıyla dünyasızlık kavramının salt emek etkinliği sırasında ortaya çıkan, kendimizden başka kimselerle olan ilişkiler açısından çekilmek hissiyle değil, daha geniş çerçevede politika ve özgürlük penceresinden taşıdığı tehlikelerle birlikte anlaşılması gerekir.

Bu çerçevede D'Entrèves dünyalılığın öncelikle insan yapısı etmesiyle oluşan, insanın kendisi için oluşturduğu habitatu, kurumları kapsayan bir "yuvası olma" durumuna işaret ettiğini belirtir. Bu yuva aynı zamanda, varlığı bireysel yaşamlarımızdan bağımsız olduğu (yani kendi varlığımızdan farklı bir varlık görebildiğimiz) için etkinliklerimize bir gerçeklik katar. Dolayısıyla esasında tüm etkinliklere insani bir vasıf ve belirli bir gerçeklik kazandıran, bu evinde olma duygusunu tesis eden dünyalılık kavramıdır. Bunun yokluğunda da ilk olarak kaybedilecek olan hususlar, aidiyet ve gerçeklik duygularıdır. Dünyasızlığın yol açtığı bir diğer olumsuzluk, kendisiyle baş başa kalan bireyin, üzerinde anlaşılması ortak standartların yokluğunda kendi edimleri için güvenli bir ilke oluşturamamasıdır. Son olarak, dünyasızlığın kamusal alandan da yoksunluk anlamına gelmesi, politik olarak var olma imkânını da ortadan kaldırır ve böylece

⁴⁹ Arendt, *The Human Condition*, s. 125, 129-130, 134. Ayrıca bkz. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 230-231. Emeğin yükselişi, birbiriyle iç içe geçen farklı dönüşümlerin; ya da bir dönüşümün farklı tezahürlerinin bir araya gelmesi şeklinde aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Hıristiyanlığın yaşamı kutsayan vurgusundan başka Kartezyen şüphenin ortaya çıkarttığı dönüşümler ve kapitalist üretim biçiminin etkileri için bkz. aşağıda s. 25 vd.

bireyin ancak burada ortaya koyup zenginleştirebileceği yargılama, sağduyu, hafıza ve tarafsızlık gibi melekelerin gelişmesini engeller⁵⁰.

Emeğin kamusal alana çıkışı, Arendt'in "toplumsalın yükselişi" olarak adlandırdığı sürecin en önemli işaretlerinden biridir ve bu anlamda büyük ölçekte topluluğun dünyayı ve insanlararası ilişkileri algılaması bakımından getirdiği değişiklikler önemlidir. Zira Arendt, emeğin kamusal alana çıkışının dünyayı çok kısa bir süre içerisinde tanınmaz biçimde değiştirdiğini ileri sürer. Bu değişimin farklı boyutlarına bir sonraki bölümde, "toplumsalın yükselişi"nin anlamı araştırılırken değinilmeye çalışılacaktır⁵¹.

B. ARENDT'İN MODERNİTE ANLAYIŞI ÇERÇEVESİNDE "TOPLUMSALIN YÜKSELİŞİ" VE KİTLE TOPLUMU

1. "Toplumsal" Kavramı ve İnsanlık Durumu'nda Kullanılış Biçimi

Arendt'in özgün yanının, felsefe karşısında politikayı olumlaması olduğuna işaret edilmişti. Bu bağlamda, eylem ve özgürlük ekseninde kavradığı politika anlayışının modern düşünceyle zıtlığına da değinilmişti. Bu zıtlaşmanın en belirgin olduğu noktalardan biri, modern düşüncenin esasında özel, içe dönük olan bir takım insani etkinlikleri kamusallaştırarak hem bu etkinliklere hem de ait oldukları alanlara dair geçerli olan ayrımları bulanıklaştırıp hepsini özgün anlamından soyutlamasıdır. Bu bölümde, Arendt'in "toplumsalın yükselişi"⁵² (*rise of the social*) olarak tanımladığı bu süreç ele alınmaya

⁵⁰ D'entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 37-38

⁵¹ Arendt, *The Human Condition*, s. 47.

⁵² Çalışmanın geri kalanında "toplumsal" sözcüğü genel olarak Arendt'in ona yüklediği anlamla ve İngilizce *social* kelimesinin karşılığı olarak kullanılacaktır. Ancak her iki dilde de sözcük aslında bir sıfat olduğundan, hem sıfat olarak kullanılmadığının hem de bir kavramsal araç olduğunun anlaşılabilirliği bakımından Arendt'in atfettiği anlamla kullanıldığına işaret etmek için sözcüğün italik kullanılması (*toplumsal* ya da sürecin bütününe işaret etmek için, *toplumsalın yükselişi*) tercih edilmiştir. Böylece Arendt'in anlatısının özgül içerimlerini taşıyan *toplumsal* ile güncel Türkçe'de kullanılan "toplumsal" sözcüğünün gerçek anlamıyla kullanıldığı yerler de ayırt edilebilecektir.

çalışılacaktır. Ancak belirtilmesi gereken bir nokta, söz konusu fenomenin Arendt'in diğer eserlerinin de arka planını oluşturan unsurlardan biri olmasına rağmen en açık biçimiyle İnsanlık Durumu'nda ifade edilmiş olmasıdır. Bu yüzden, söz konusu fenomenin detaylandırılması Arendt'in en önemli iki eseri olarak kabul edilen İnsanlık Durumu ve "Totalitarizmin Kaynakları" (*The Origins of Totalitarianism*) eserleri ekseninde gerçekleştirilmeye çalışılacaktır⁵³.

Bu çerçevede *toplumsal* kavramı, karşımıza ilkin kamusal ve özel alanlarının tartışıldığı, İnsanlık Durumu'nin ikinci kısmında çıkar. Arendt burada, Aristoteles'in *zoon politikon* kavramının önce Seneca tarafından *animal socialis* ve sonra Thomas Aquinas tarafından *homo est naturaliter politicus, id est, socialis* (insan doğası gereği politiktir, yani *toplumsaldır*) şeklinde çevrilmesiyle birlikte, eylemek ve *toplumsal* olmanın sonraki kuşaklara neredeyse eşanlamlı bir biçimde aktarılmasının politikanın otantik anlamına aykırı olduğunu belirtir. Ona göre, yaşamını devam ettirmek için başka insanlara ihtiyaç duymak anlamıyla *toplumsal* olmak, esasında insana özgü bir özellik olmaktan çok insanın diğer canlılarla benzeştiği bir noktadır. Antik Yunan düşüncesinde hane yaşamına denk düşen bu doğal birliktelik, politik olma halinin tam karşısında yer alır. Ancak site kurulduktan ve insan bu doğal birlikteliğin söz konusu olduğu haneyi terk edip farklı bir varoluş biçimi yakalama fırsatı bulduktan sonradır ki, politik yaşam, *bios politikos* söz konusu olur⁵⁴.

Öyleyse, hayvanlar ve insanların benzeştiği bu noktanın insan yaşamındaki izdüşümü hane yaşamıdır ve hane yaşamının ayrıksı özelliği bu anlamda insanların (yaşamın devamı için gerekli olan) arzu ve ihtiyaçlarının giderilebilmesi için birlikte yaşamak zorunda olmalarıdır. Bu birlikteliğin esas itici gücü yaşamın devam ettirilmesi için karşılanması gereken zorunluluklar olduğundan, hane sınırları içerisinde gerçekleştirilen bütün faaliyetlere de

⁵³ Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998, s. 69-70. Kavram, *The Human Condition*'de bir altbölüm olarak başlıklandırılmış olsa da kitabın tamamına yaygın bir biçimde sık sık kullanılır, bkz Arendt, *The Human Condition*, s. 38 vd.

⁵⁴ Arendt, *The Human Condition*, s. 23-24. Ayrıca bkz. Fatmagül Berktaş, *Politikanın Çağrısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012, s. 14.

zorunluluk fikri hâkimdir. Dolayısıyla burada özgürlükten söz edilemez. Bu anlamda köleler ve hane halkı, hane reisinin hükmü altında yaşarlar. Öte yandan *polis*, hane yaşamından farklı olarak ve ancak ona hâkim olan zorunlulukların üstesinden gelindikten sonra katılabilinen, (ve bu çerçevede aile reisi olma/olmama arasındaki eşitsizlikten azade olmak anlamında) özgür ve eşitçe ilişkiler kurulan, yöneten ve yönetilenin bulunmadığı bir alandır⁵⁵.

Arendt, hane ile *polis*, özel ile kamusal alan arasındaki bu ayrımın belirli bir ölçüde Orta Çağ'da da sürdürüldüğünden bahsettikten sonra, "*toplumsalın yükselişi*" adını verdiği altbölümde, doğrudan, modern çağda bu ayrımın ortadan kalkmasının yol açtığı kusurlardan, eksikliklerden bahsetmeye başlar. Toplum artık, her bir üyesinden tek bir fikir ve çıkar doğrultusunda düşünmesini bekleyen büyük bir aile gibi işlemektedir. Bu bağlamda *toplumsallığın* yükselişiyle kamusal alana girişi sağlanan şey aslında yaşam döngüsünün tekrarlanma sürecinden başka şey değildir. Emegın, sürüldüğü özel alanın hudutlarından salıverilmesi, önceleri onu daima dengede tutan çürüme ve tüketim olgularına karşı galip kılmış ve daha önce görülmemiş bir büyüme sürecine girmesine vesile olmuştur⁵⁶.

Dolayısıyla *toplumsallık*, kamusal ve özel alan ayrımına karşı, bunların ikisi de olmayan bir anlam ihtiva eder ve siyasi biçimini ulus-devletin ortaya çıkışıyla kurar. Ortak dünyamızı ilgilendiren şeylere ilişkin faaliyetlerle yaşamın sürdürülmesiyle ilgili faaliyetlerin birbirinden ayrılması anlamına gelen bu çizginin kayboluşu, mevcut politika anlayışımızla da yakından ilgilidir. Bu anlamda Arendt, siyasi yapıları ve ulusu; ihtiyaçları devasa bir ev idaresi mantığıyla yürütülen büyük bir aile şeklinde imgelediğimizi ve toplum denen şeyin de ekonomik bir örgütlenme aracılığıyla büyük bir hane oluşturmak için bir araya gelen ailelerden mürekkep bir yapı olarak algılandığını ileri sürer⁵⁷.

Kamusal ve özel alan arasındaki sınırın muğlaklaştığı bu dönüşüm, modern ekonomi bilimiyle vücut bulan, kendi ortak çıkarı doğrultusunda

⁵⁵ Arendt, *The Human Condition*, s. 30-32.

⁵⁶ Arendt, *The Human Condition*, s. 33, 38-39, 45-47.

⁵⁷ Arendt, *The Human Condition*, s. 28

üyelerinden normalleşmelerini isteyen bir toplum ortaya çıkarır. Başka bir deyişle bu süreç, önceleri yalnızca hanede geçerli olan zorunlulukların hâkimiyetinin kamusal-özel ayırımını ortadan kaldırır biçimde yaygınlaşması ve eyleme imkânının tüm sosyal yaşamdan dışlanması anlamına gelir. Bu doğrultuda modern ekonomi bilimi topluma egemen olur ve artık insanın eylemlerinden değil, istatistik çalışmalarının konusu olan davranışlardan (*behaviour*) söz ederiz⁵⁸.

Arendt bu anlamda özel alanın ve mahremiyetin yalnızca modern bireysellik anlayışıyla birlikte mahrum edici niteliğinden bağımsız olarak ele alındığına dikkat çeker; her insanın eşsiz niteliğini ortaya çıkarabileceği bir kamusal alan bulunmadığından, söz konusu biricikliğin çıkabileceği başka bir mecra bulunmamakta ve bireyin kendi iç dünyasına yönelmesi söz konusu olmaktadır⁵⁹. Ancak, Arendt'in moderniteye yönelik "*toplumsallığın yükselişi*" eleştirisinin, en somut ve açık biçimde anlatıldığı eser olan İnsanlık Durumu'nda bile, kavrama *vita activa*'nın diğer unsurları açıklanırken yapılan geri dönüşler ve animsatmalar dışında başkaca bir açıklaması, detaylandırılmış şeması bulunmamaktadır. Bu yüzden, aşağıda Hannah Pitkin'in bu belirsizlikten yola çıkarak giriştiği *toplumsal*'ı anlamlandırma çabası çerçevesinde kavram detaylandırılmaya çalışılacaktır.

2. Pitkin'in *Toplumsal* Yorumu

Pitkin, kavramı Arendt külliyatı üzerinden analiz etmeye giriştiği eserinde öncelikle belli bir tanımın bulunmayışının yol açtığı belirsizliğe işaret eder. Buna göre, *toplumsalın yükselişi* ilkin, hane yaşamına ait faaliyetlerin kamusal alana taşınmasını ifade eder. Yaşamın devamı ve biyolojik gerekliliklerin karşılanması amacıyla yürütülen bu faaliyetlerin kamusal alana taşınması aynı zamanda piyasa ekonomisinin de yükselişi anlamına gelir. Diğer yandan meselenin yalnızca bununla sınırlı kalmadığını ve buna belirli bir

⁵⁸ Arendt, *The Human Condition*, s. 33, 39 vd.

⁵⁹ Arendt, *The Human Condition*, s. 38, 49.

merkezleşmenin ve bireyselliğin bastırılmasının eşlik ettiğini tespit ederek, tüm bunların *toplumsalın yükselişi* çerçevesinde birbirleriyle nasıl ilişkilendiği detaylı olarak açıklanmadığından kavramın belirsiz kaldığını ileri sürer⁶⁰. Bu belirsizliği belli bir dereceye kadar kabul etmekle birlikte, Pitkin'in kavramı belirginleştirme çabasının ve bu çalışmada ortaya koyulacak olan yorumlamalardan farklılaştığı noktaların çalışmaya hâkim olan Arendt okumasını detaylandırmak bakımından önemli olabileceğini düşünüyorum.

Pitkin, İnsanlık Durumu üzerinden kavramın haritasını çıkartma çabasını, Arendt düşüncesinin merkez kavramları arasında bir ilişki kurmayı teklif ederek sürdürür. Buna göre, İnsanlık Durumu'nun iskeletini oluşturan emek, iş ve eylem etkinlikleri, Arendt'in diğer kavramlarıyla ve var oluş biçimleriyle belirli bir diyalog halindedir. Daha önce değinildiği gibi iş etkinliği, tek bir insan ömründen daha uzun süre ayakta kalabilen insan yapıtısı bir dünyadan bahsedebilmemizi sağlayan, istikrar ve dayanıklılık kavramlarını çağrıştırır. Benzer biçimde eylem, neredeyse politika ile eş anlamlı bir şekilde kullanılır. Buradan, eylem ve *toplumsallık* arasında bir zıtlık keşfeden Pitkin, bu ilişkiyi takip edebileceği bir bağlantı olarak *toplumsalın* anlatıldığı kısımlarda emek ve iş etkinliklerinden ziyade "davranış"lardan bahsedildiğini belirtir⁶¹.

Bu bağlamda öncelikle emek ve davranışın farklı olduğunu ileri sürer. Zira emek, üretken bir etkinliktir; diğer yandan Arendt davranışın üretken olduğuna dair herhangi bir şey söylememiştir. Dahası, davranışın da tıpkı eylem gibi diğer insanlara yönelik olarak gerçekleştirildiği belirtilir⁶². Bu çerçevede, eğer davranışın üretken bir tarafı varsa, bu ancak eylemin mecazi üretkenliği gibi, bir ilişkiler ağının ortaya çıkarılması bağlamında olabilir. Ancak bu benzerlik üzerinden davranış ve eylemin birbirine benzer olduğu da ileri sürülemez; zira daha önce de belirtildiği gibi davranış *toplumsallığın* yükselişiyle birlikte eylemin

⁶⁰ Pitkin, *The Attack of the Blob*, s. 10-15.

⁶¹ Pitkin, *The Attack of the Blob*, s. 177-178. Aynı yönde bkz. Bowring, *Hannah Arendt. A Critical Introduction*, s. 41, 43. Ancak Pitkin'in *toplumsallığın* anlatıldığı bölümlerde emekten bahsedilmediği tespiti hatalıdır; zira söz konusu bölümlerde hem emek hem de emek etkinliğinin nihai amacı olan yaşamın devamı kavramlarıyla ilişki kurulmaktadır bkz. yukarıda dipnot 50.

⁶² Arendt, *The Human Condition*, s. 41-42.

yerini almıştır. Bu çerçevede Pitkin, davranışın, gerçekleştirildiği meca bakımından eyleme yakın olduğunu; ancak yapısal özellikleri bakımından emekle benzeştiğini belirtir. Ancak Pitkin kendi okumasını da sorunlu bulur, çünkü eğer davranış eylem olamamış bir edimse, eylemsizlikten farkının ne olacağı hususu belirsiz kalacaktır⁶³.

Dolayısıyla burada bir çıkmaza varmış gibiyizdir. Ancak, belirtilmesi gereken nokta, Arendt'in emek-iş-eylem üçlemesinin insan etkinliklerini katı sınırlarla belirlemiş olmadığıdır. Başka bir deyişle bir insan edimi birden fazla etkinlik kategorisine dâhil olabilir⁶⁴. Bunun özellikle insanın biricikliğini edimler ve sözler aracılığıyla açığa vuran eylem bakımından geçerli olduğunu vurgulamak gerekir. Zira uğraşları büsbütün maddi bir amaca yönelik olduğunda bile insanlar ayırksı ve eşsiz özelliklerini açığa çıkarmaktan kaçınmazlar⁶⁵. Nitekim Pitkin de, uygun bir bağlamda her aktivite ya da edimin eylem niteliğini taşıyabileceğini belirtir⁶⁶.

Dolayısıyla, toplumsallığın yükselişiyle eylem ihtimalinin dışlanması ilişkisini, eylemin yeryüzünden tastamam silindiği şeklinde anlamaktansa yeni bir şey başlatma potansiyelinin en aza indirgenmesi olarak anlamak gerekir. Örneğin D'entrèves, Arendt'in "toplumsal"dan kastettiğinin, ekonomik aktivitelerin genişleyerek toplumun temel politik meselesi haline gelişini ileri sürer. Bu değişim, yaşamın zorunluluklarıyla ilgili etkinliklerin önem kazanarak yönetim anlayışını üretim ve tüketim amacına sabitlemiş bir ekonomik idareye dönüştürmüştü; ekonomik meselelerin bu denli genişlemesi eylem ve özgürlüğün ortaya çıkabileceği kamusal alanın yok olmasına yol açmıştır⁶⁷.

Fenomeni analiz etme çabasına bu defa başka bir perspektiften yaklaşan Pitkin, konformist ve ekonomik toplumsal şekilde ikili bir ayırım yapar. Konformist toplumsal, ona göre, kişinin karşı karşıya kaldığı normlar karşısında

⁶³ Pitkin, *The Attack of the Blob*, s. 179-181.

⁶⁴ Patchen Markell, "The Rule of the People: Arendt, Archê, and Democracy", *Politics in Dark Times* (ed. Seyla Benhabib), Cambridge University Press, New York, 2010, ss. 58-82, s. 67.

⁶⁵ Arendt, *The Human Condition*, s. 182-183.

⁶⁶ Pitkin, *The Attack of The Blob*, s. 182.

⁶⁷ D'entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, 25.

onları yargılayamamaktan ve kendi kendine belirli bir norm kuramamaktan kaynaklanan güçsüzlüğünden ileri gelir ve toplumdan geldiği düşünülen kuralın sorgulanmaksızın kabul edilmesini ifade eder⁶⁸. Diğer yandan ekonomik toplumsal, tek tek bireylerin biyolojik varlığının devamından öte kolektif yaşamın devamını sağlama anlamında önceden haneye ait olan üretimin, toplumun sürekliliğinin garantiye alınması bakımından kamusal mecraya çıkmasıyla, toplumsal kuralların da bu üretim mantığına göre belirlenmesini ifade eder. Bu çerçevede Pitkin'e göre toplumsallığın yükselişi piyasa toplumunun ve ücretli emeğin yerleşmesi ve biyolojik yaşamı sürdürmenin merkezî modeli haline gelmesi sürecine işaret eder. Buradan hareketle Pitkin, insanların böyle bir ekonomik yapı içerisinde faaliyetlerini birbirinden izole edilmiş bir biçimde ve rekabet içerisinde sürdürdüklerini; bunun da faaliyetlerini kontrol edememeleri ve sorumluluk alamamalarıyla sonuçlandığını belirtir. Dahası, bu modelin temelinde salt biyolojik zorunlulukların karşılanmasının değil; ancak bunun bencilce ve daima kendisine yönelik birikimi arttırmaya yönelik bir şekilde yapılması, toplumsalın gücünün daha da büyümeye eğilimli olduğuna işaret eder. Bu doğrultuda, Arendt'in esasında biyolojik zorunlulukların piyasa ya da bürokratik bir idare altında giderilmesine değil, bu giderim sürecinin kamusal alanı işgal ederek politikayı ortadan kaldırışına itiraz ettiğini ileri sürer. Fakat ona göre burada önemli bir tutarsızlık yatmaktadır; zira biyolojik gerekliliklerin kamusal alanı işgal edişi oldukça mecazi bir anlatımdır ve daha ayrıntılı bir açıklamaya muhtaçtır⁶⁹.

Diğer yandan Pitkin'e göre Arendt'in "zorunluluk" düşüncesiyle esasen anlatmak istediği şey, zorunlu olduğu düşünüldüğü için sürdürülen faaliyetlerin gerçekten zorunlu olmasından ziyade; bunların yanlış bir şekilde zorunlu olarak algılanmasıdır⁷⁰. Benzer bir şekilde Pitkin, Arendt'in toplumsalı birbirleriyle çok sınırlı bir düzeyde iletişim kuran, parçacıklarına ayrılmış bireylerden oluşan iskeletsiz bir kütle olarak resmetmesini de belirli bir derecede farklı yorumlayıp

⁶⁸ Pitkin, *The Attack of the Blob*, s. 183-185.

⁶⁹ Arendt, *The Human Condition*, s. 45; Pitkin, *The Attack of the Blob*, s. 186-190.

⁷⁰ Pitkin, *The Attack of the Blob*, s. 192.

eleştirir. Toplum, ona göre, sonucu kendi eylemsizliğini yeniden üreten koşulları yaratmak olsa da belirli bir yapı içerisinde etkileşim göstermektedir ve bu doğrultuda parçaları kendi içinde ilişkilidir. Eylem de bu yapı üzerinden gerçekleşir ya da burada da gerçekleşme ihtimali mevcuttur. Buradan hareketle Pitkin, insanların mevcut yapılar üzerindeki edimlerini değiştirme ihtimallerinin bulunduğunu; ancak genellikle bu yapılar üzerinde köklü bir değişiklik ortaya çıkaracak eş güdümden yoksun olduklarını belirtir⁷¹. Tüm bunları birlikte ele alarak, toplumsalın, aslında, sürekli yeniden ürettikleri sistemi istediklerinde kasıtlı olarak değiştirebilecek; ancak bunu yapabilecek şekilde örgütlememiş insanlardan oluştuğunu ileri sürer. Dolayısıyla aslında Arendt'in toplumsaldan kastettiği ona göre, birbirlerine bağlı ve aktif olsa da sırf kendisiyle ilgili konulara odaklanmış bir şekilde “davranması” sebebiyle eylem ihtimalini ortadan kaldıran ve böylece dünya üzerinde yapıp ettiklerinin sorumluluğunu üstlenemeyen ve bunları kontrol edemeyen insanlardan oluşan bir bütüne işaret eder⁷².

Buraya kadar aktarılan Pitkin'in *İnsanlık Durumu* kapsamındaki *toplumsal* okuması, iki nokta üzerinden tartışmaya açılmalıdır. Bunlardan biri, önceki paragrafta “yapıp ettiklerini kontrol edemeyen ve bunların sorumluluğunu üstlenemeyen insanlardan oluşan bütün” şeklinde yaptığı *toplumsal* açıklamasıdır. Söz konusu okuma, Arendt'in *toplumsalın* eylemi dışlaması anlatısı üzerinden politika ile kurduğu zıtlık üzerinden ele alındığında; *toplumsal*'ın karşıtı olan politikayı kişilerin eylemlerini kontrol etmesine yönelik bir etkinlik olarak kavramaktadır. Bu okuma, yukarıda detaylı bir biçimde ele aldığımız, Arendt'in eylem anlayışının tahmin ve kontrol edilemezliği üzerine söylediği çoğu şeyle derin bir biçimde çelişir durumdadır ve eylemin “yeni bir girişim” anlamını gözden kaçıır. Zira Pitkin de yaklaşımının bu nokta üzerinden eleştirilebileceğini kabul eder⁷³.

⁷¹ Pitkin, *The Attack of The Blob*, s. 192-195.

⁷² Pitkin, *The Attack of The Blob*, s. 196.

⁷³ Pitkin, *The Attack of the Blob*, s. 197-202. Pitkin'in bu eleştiriyi savuşturmak için öne sürdüğü üç gerekçelendirme de kendi içinde sorunludur; ancak bunların tek tek çürütülmesi bu çalışmanın amacı dışında kalacağından yalnızca Pitkin'in buradan gelecek bir eleştiriyi (makul olarak) öngördüğünün belirtilmesiyle yetinilmiştir.

Diğer nokta, kamusal alanın biyolojik zorunluluklarla işgal edilişi olarak tarif edilen “metafizik dönüşüm”ün⁷⁴ insan edimiyle nasıl gerçekleşebileceğine dair yaptığı tutarsızlık vurgusudur. Bu eleştirinin belirli bir haklılık payı olabilir; zira gerek İnsanlık Durumu gerekse diğer eserlerinde Arendt anlatımını okuyucuya derin sıçramalar olarak görünebilen bağlantılar kurarak oluşturur⁷⁵. Benzer biçimde, Benhabib, Arendt’in *toplumsalın yükselişinin* bireyleri homojenleştirici ve farklılıkları yok edici etkisinin zayıf ve bazı yerlerde indirgemeci olduğunu ve ancak başka yazarlarla olan etkileşimiyle birlikte okunduğunda bütünlüklü bir anlama kavuşacağını belirtir⁷⁶. Bu bağlamda, bahsi geçen dönüşümün daha somut bir izdüşümünün olduğu Arendt’in modernite anlayışının daha kapsamlı bir şekilde ele alınmasıyla ortaya çıkarılabilir.

3. *Toplumsal* ve Arendt’in Modernite Anlayışı

Kavramın daha belirli bir şekilde detaylandırılabilmesi için Arendt’in modernlik anlayışıyla ilişkilendirilerek ele alınması gerektiği bir önceki alt bölümde belirtilmişti.

Bu bağlamda ilk işaret edilmesi gereken nokta belki de, Arendt’in önemli ölçüde Kartezyen şüphe etkisinde geliştiğini ileri sürdüğü, modern düşüncenin öznenin içsel deneyimine karşı tutumudur. D’Entrèves, bu bağlamda görünümünün çoğulluğuna (*appearances*) dayandırdığı gerçeklik anlayışıyla Arendt’in, duyu organlarının iletilerine güvensizlikten hareket ederek bunlar aracılığıyla gerçeğin anlaşılamayacağı kanısıyla içe dönen Kartezyen şüpheyi

⁷⁴ Pitkin, *The Attack of the Blob*, s. 190.

⁷⁵ D’Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 36. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 23. Ayrıca Arendt, Günter Gauss röportajında, okuyucuya ulaşmak için yazmaktan ziyade kendi anlama sürecinin bir parçası olduğu için yazdığını belirtir bkz. Arendt, ‘“What Remains? The Language Remains”: A Conversation with Günter Gauss, s. 3.

⁷⁶ Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 26.

modern dünyanın özgün noktalarından biri olarak gördüğüne dikkat çeker⁷⁷. Bu şüphe ve içe dönüş, konuşma ve eyleme aracılığıyla ortak bir şekilde deneyimlenip paylaşılan dünyanın kaybedilmesi anlamına gelen “dünyadan yabancılaşma”nın (*world alienation*⁷⁸) ortaya çıkmasına da etki edecektir. Öznenin dış dünyayla bağlarından arındırılmış bir biçimde bilişselliğine atfedilen önem ve gerçekliğin bu içsel bakış üzerinden kurulması, gerçeğin özel, şahsi bir mahiyet kazanmasına yol açar ve bu düşünce Arendt’in hane ve politika arasındaki ayrımın yok oluşuna yaptığı vurguyla paraleldir. Dolayısıyla modern düşünceye özgü bu öznesellik (*subjectivity*) esasında Arendt için üstesinden gelinmesi gereken hususların başında gelir ve D’Entrèves’e göre bu yaklaşımıyla Arendt özneselliği sorunsallaştıran Hegel sonrası düşünülere yaklaşmaktadır⁷⁹.

Diğer yandan, D’Entrèves’e göre Arendt düşüncesinin yakın durduğu bir diğer gelenek, modernliğin özgül unsurunun, değer kategorilerinin giderek ayrışması anlamına gelen kültürel farklılaşma olduğunu kabul eden ve Weber’le ilişkilendirilen yaklaşım biçimidir. Bununla birlikte araçsal rasyonalitenin tüm yaşam alanlarına hâkim olmasının değer yargılarını şahsi seçimlere ve inançlar alanına sıkıştırması, dünyanın anlamsızlaşmasına yol açmıştır ve bu anlamsızlaşmayla Arendt’in modern toplumun özgürlüğü yitirisi, dünyasızlık anlatısı arasında da bir paralellik vardır⁸⁰. Bu noktada, dünyasızlık ya da dünyadan yabancılaşma olarak söz ettiğimiz fenomenin *toplumsalın yükselişi*’yle

⁷⁷ Arendt’in görünümle kurulan gerçeklik anlayışının Heidegger’in “dünyada olma halinin” potansiyelini gerçekleştirerek “dünyada diğerleriyle beraber olma” şeklinde bir yorumu için bkz. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 53.

⁷⁸ Arendt, *The Human Condition*, s. 248 vd.

⁷⁹ D’Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 23-24; Arendt, *The Human Condition*, s. 280 vd. Arendt’in Kartezyen şüphenin modern düşünce üzerindeki etkileri hakkında benzer bir yorum için bkz. Bowring, *Hannah Arendt. A Critical Introduction*, s. 56. Burada ayrıca Arendt için gerçekliğin ta kendisinin görünümünün çoğulluğuyla ve bu doğrultuda başkalarının varlığıyla kurulduğunu hatırlamak faydalı olabilir. Bkz. yukarıda “Kamusal Alan – Özel Alan” başlıklı bölüm; ayrıca bkz. Arendt, *The Human Condition*, s. 198-199.

⁸⁰ D’Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 25. Benzer biçimde Polanyi’nin kapitalist ekonomi mantığının tüm farklı değer alanları arasındaki farkları yok edici ve düzleyici sonuçlarının Arendt üzerindeki etkilerine dair bkz. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 25.

yakından bağlantısı olduğu ve bu ikisinin birbirini tamamlar biçimde Arendt'in modernlik anlayışının önemli bir unsuru olduğu belirtilmelidir⁸¹.

Bunun yanında, üretimin özel alandan kamusala kayarak burada biyolojik zorunlulukların hâkimiyetini tesis etmesi daha somut bir şekle bürünebilir. Zira dünyadan yabancılaşma, büyük ölçekte iki olgunun birlikte gerçekleşmesiyle ortaya çıkar: Bir yandan mülksüzleştirme ve öte yandan servet birikimi. Mülksüzleştirme, devlet ve kilisenin ayrılmasıyla başlar. Bu, başta kilisenin toprakları olmak üzere, toprak mülkiyetinin büyük ölçüde bertaraf edilerek toplumsal servetin daimî artış sürecine dâhil edilmesi ve insanların büyük gruplar halinde mülksüz kalması anlamına gelir. Böylece mülksüzleştirilen insanların hayatın zorunlulukları karşısında savunmasız bırakılması, daha sonra ortaya koyacakları üretkenlikleriyle kapitalist ekonominin temel dayanaklarından biri olan ücretli emeğin ortaya çıkışına neden olur. Yaşamsal ihtiyaçlarını yalnızca servet birikimi sürecinin emek unsuru olmayı kabul ederek karşılayabilen bu insanların neredeyse tüm faaliyetlerine, yalnızca biyolojik varlıklarını sürdürmek gayesi yön verir. Kapitalist üretim biçiminin yaygınlaşması ve servet birikiminin döngüsel bir hal almasıyla birlikte, insanı dünyadan ve çevresinden koparan niteliğiyle emek etkinliğinin mülksüzleştirmeyle birlikte genişlemesi dünyasızlaşmanın da git gide derinleşmesine yol açar. Zira Arendt'e göre kapitalist üretimin özgül noktası mülkiyeti ve serveti belirli bir birikim sürecinin sonucu olarak görmesi değil, aksine, bu iki kavramı sonsuz bir birikim sürecinin başlangıcı olarak kabul etmesidir⁸².

Dolayısıyla bu gelişmenin özgün yanı, emek etkinliği bakımından söz konusu üretkenliğin ortaya çıkarttığı zenginliğin mülk edinme ya da dağıtım şeklinde kullanılmak yerine daha çok mülksüzleştirme, daha çok üretim ve daha çok kazanım için yeniden dolaşıma sokulmasıdır. Bu sürecin mülksüzleştirilen insanlar nezdinde yarattığı etki, dünyalı olmanın verdiği evinde ve ait olma

⁸¹ D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 36.

⁸² Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 145; Arendt, *The Human Condition*, s. 254-255.

hissinden (yani hanenin şimdiye dek sağladığı korumadan) soyutlanmak şeklinde ortaya çıkar ve bunun yerini sınıf dayanışması alır⁸³.

Emeğin bu şekilde yaygınlaşması, Arendt'in emeğin zaferi olarak tarif ettiği bir dönüşümle de başa baş gider. Emeğin *vita activa* içerisinde yükselişinin, yaşam üzerinden Hıristiyan düşüncesine borçlu olduğu noktalara yukarıda değinilmişti. Bu bağlamda meselenin farklı boyutları, Arendt'in modern düşüncenin duyularımıza karşı güvensizliğinden hareketle *vita contemplativa* ile *vita activa* ve bunun kapsamında olan etkinlikler arasındaki hiyerarşide yaşanan öncül değişimlerle açıklanmalıdır. Bu büyük ölçekli değişim ilkin, iş etkinliğinin fiili olan “yapma”nın “düşünme”ye üstün gelmesiyle ortaya çıkar. Galileo'nun teleskop kullanarak yaptığı keşifler, salt düşünerek bilgiye ulaşılabileceği inancının yetersizliğini ortaya koymakla kalmaz; bunun yanında bilgiye düşünerek yahut salt seyretmekle değil, ancak yapma ve imal etme yoluyla ulaşabileceğini ima eder. Zira insanı daha doğru bilgiye götüren şey düşünme değil, iş etkinliğiyle imal edilen bir araç olmuştur⁸⁴.

Ancak “yapma”nın, bilgiye ulaşma noktasında ve özellikle bilimsel deney yapmanın mantığı üzerindeki etkisinin önem kazanması, Arendt'e göre bilimin şeylerin neliğine ve nedenlerine dair sorduğu soruların, şeylerin “nasıl” var olduğu sorusuna dönüşmesine yol açar. Vurgunun bu şekilde yeniden konumlanması, kişinin yalnızca kendi yaptığı şeyleri bilebileceği kanısının bir sonucudur ve bu yeniden konumlanmayla birlikte bilginin nesnesi de şeyler ya da sonsuz devinimler olmaktan çıkarak süreçler olarak anlaşılmaya başlar. Ancak bu dönüşüm, “yapma”nın kendine has doğasını da değiştirir: İş etkinliğinin penceresinden süreç, belirli bir amaca ulaşmak için bir araca başvurmaktan başka bir anlam ifade etmezken, “yapma”nın bilgiye uyarlanması “süreç”i öne çıkarır.

⁸³ Arendt, *The Human Condition*, s. 256. Ayrıca bkz. D'Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 39.

⁸⁴ Arendt, *The Human Condition*, s. 274, 294 vd. Ayrıca bkz. Bowring, *Hannah Arendt. A Critical Introduction*, s. 56.

Zira bilmek için girişilen çabanın ortaya çıkaracağı ürünler, sürece dair elde edilecek bilgilerin yanında ikincil kalır⁸⁵.

Böylece, esasında dünyalılığın asıl kaynağı olan iş etkinliğinin ve “yapma”nın kendisinin süreç kavramının getirdiği değişim ve hareket içinde olma halleriyle birlikte algılanması; aynı süreç mantığının çekirdeğini oluşturduğu tarih ve doğa bilimlerinin yükselişiyle birlikte insanın kalıcı bir dünya ihtimalinden önemli ölçüde soyutlanması anlamına gelir. Belirli bir standardın ve kalıcılık hissini yokluğunda bunların yerine haz ve acı etrafında sürdürülen yaşamın kutsallığını ve kendi türünün devamını koyan insan tüm faaliyetlerini, bunun zorunluluklarını yerine getiren emek etkinliğinin tekdüze tekrarlanmasına indirger⁸⁶.

Dolayısıyla, emeğin yükselişi aslında bir yandan Hıristiyanlığın yaşamın kutsallığına yaptığı vurgunun sekülerleşme sürecine direngenliğinden; diğer yandan kapitalist ekonominin mülksüzleştirme ve servet birikimini kapsayan mantığının etkisi ile *vita contemplativa* ve *vita activa* arasındaki hiyerarşinin uğradığı değişim neticesinde ortaya çıkmıştır. Tekrar etmek pahasına ifade etmek gerekirse, en yüksek değeri yaşam olan modern toplumun özgül yanlarından biri, kadim hane ve *polis* ayrımında, hane-içerisinde ve özel nitelikli sayılan emek etkinliğinin kamusal alanı ele geçirmesi ve politikanın büyük ölçekli bir ev idaresine dönüştürmesidir⁸⁷. Böylelikle ortaya ne gerçek anlamıyla kamusal ne de gerçek anlamıyla özel olan, ikisi arasındaki farkı ortadan kaldırarak özgürlük ve zorunluluk arasındaki farkı da bulanıklaştıran *toplumsal* kavramı ortaya çıkar⁸⁸.

Kavramın bu şekilde belirlenmesinde bir sakınca olmamakla birlikte, gerek daha tutarlı bir zemine oturtulması, gerekse de totalitarizm bakımından önemli bir kavram olan “kitle toplumu” ile ilişkilendirilmesi için, Seyla Benhabib’in *toplumsal* yorumunun da ele alınması yararlı olacaktır. Bu yüzden bir

⁸⁵ Arendt, *The Human Condition*, s. 295-297, 301. Ayrıca bkz. Günel, *Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar*, s. 24.

⁸⁶ Arendt, *The Human Condition*, s. 307 vd.; D’Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 44.

⁸⁷ D’Entrèves, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 45.

⁸⁸ Bowring, *Hannah Arendt. A Critical Introduction*, s. 43.

sonraki alt bölümde Benhabib'in *toplumsal* anlayışı, kitle toplumuyla ilişkisi de gözetilerek ele alınacaktır.

4. Benhabib'in *Toplumsal* Yorumu ve Kitle Toplumu

Benhabib'in *toplumsal* yorumu, fenomenin anlamlarını ortaya koyuş biçimi D'Entrèves'den farklı olsa da, bir önceki paragrafta varılan sonuçla örtüşür. Benhabib, *toplumsal*'ın İnsanlık Durumu'nda iki baskın anlamı olduğunu ileri sürer. Bunlardan ilki, mal mübadelesine dayanan kapitalist ekonominin yaygınlaşması olgusudur. İkincisi ise kitle toplumunun özelliklerini çağırır⁸⁹.

Benhabib'in sunduğu ilk anlam, zaten yukarıda Arendt'in moderniteye dair görüşünü etkileyen unsurlar çerçevesinde ele alındığından buna tekrar değinilmeyecektir. Bu çerçevede, Benhabib'in de, kavramın kapitalist üretim biçiminin büyümesiyle birlikte kamusal alanın salt yaşamın devamıyla ilgili faaliyetlerle işgal edilmesi şeklindeki tarifini onayladığını belirtmek yeterli olabilir⁹⁰.

Ancak Benhabib, *toplumsal* olan ve politik olan arasında yaşamın devamı ve üretimle ilgili faaliyetlerle ilgili olmak anlamında yapılacak bir ayrımın karşılaşılabileceği bir sorun bulunduğunu söyler. Zira yaşamın devamı ya da üretimle ilgili meseleler, başka bir deyişle, ekonomik ilişkiler, politik olmadıkları gerekçesiyle basit bir biçimde dışlanamaz. Çünkü bir yandan sırf mal ve gelir dağılımı olan bu ilişkiler aynı zamanda kamusal alana çıkmak için de çok önemli bir koşul olan kaynaklara ulaşım ve bu çerçevede karar alma mekanizmalarına katılım bakımından çok önemli bir yerde durmaktadırlar⁹¹. Benhabib, bu sorunu,

⁸⁹ Aslında Benhabib *toplumsal*'ın üç anlama gelebileceğini belirtir. Fakat üçüncü anlamıyla kavram, Arendt'in yazmış olduğu Rahel Varnhagen biyografisinden hareketle ele alınır ve Benhabib de bu anlamıyla kavrama *The Human Condition*'de rastlanamayacağını belirtir. Bu yüzden, Benhabib'in ilk iki yorumunun değerlendirilmesi yeterli görülmüştür, bkz. Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 23, 26-28.

⁹⁰ Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 23.

⁹¹ Gambetti de, Arendt yazınının ekonomik alandaki sömürü bakımından kör kaldığını belirtir. Bkz. Gambetti, "Marx ve Arendt: Emek, iş, eylem üzerinden üç siyaset biçimi", s. 46.

toplumsal ve politik ayrımının, belirli içeriklere göre yapılan bir ayrım olarak düşünmektense, eyleyenin tutumuna göre yapılacak bir ayrım olarak ele alarak çözebileceğimizi ifade eder. Bu anlamda, eylemin maddi çıkarlarla olan ilişkisine dair yukarıda verilen açıklamalarla⁹² da uyumlu olan bu ayrıma göre, politik olan, kamusal alana taşınan talebin, taşıyanın kimliği ve ölçeğinden bağımsız olarak kendi çıkarlarının kısıtlı boyutlarından bağımsız bir biçimde kamusal ve ortak çıkar temelinde düşünmeyi mümkün kılabildiği durumlarda söz konusudur. Bu çerçevede politik olmak, ekonomik değer ve çıkarların olduğu gibi terkedilmesi anlamına gelmemekte, fakat bunlar temelinde verilecek mücadelelerin genelleştirici ve kolektif temelini daima daha geniş bir zeminde ve özgürleştirici bir biçimde ele alınmasını ifade etmektedir⁹³.

Bu anlatılar ve Benhabib'in kavramı tutumsal olarak anlama önerisi çerçevesinde *toplumsalın yükselişi*'nin özgün bir tarifi; emeğin *vita activa* içerisinde yükselişi ile dünyadan yabancılaşma fenomeninin kadim kamusal-özel ayrımını bulanıklaştıran bir biçimde insanları kamusal alanı özel mahiyetli etkinliklerle işgal etmek zorunda bırakan ya da buna teşvik eden; kamusal alanın, içini dolduranlar tarafından yaşamın devamı ve özel fayda saikleri önde tutularak doldurulmasına sebep olan ve böylelikle de otantik anlamıyla politikanın ve eylem potansiyelinin en aza indirgenmesine yol açan tarihi koşulların tümü olarak yapılabilir. Bu çerçevede *toplumsal* da, kamusal alanın özel çıkar ve yaşamın devamı mülhazaları çerçevesinde işgal edilmesi ya da kamusal aygıtların yine bu düşüncelerle kullanılması şeklinde tarif edilebilir.

Bununla birlikte, *toplumsal*'ın kitle toplumu ile ilişkisi içerisinde düşünülmesi, aslında kavramı ayrıntılandırma çabasını da bir sonuca bağlayacak bir fırsat sunmaktadır. Bu bağlamda Benhabib, davranış ve eylem zıtlığından hareket ederek ilkinin bireyin belirli rollerin gerektirdiği biçimde davranışına

⁹² D'entrées, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, s. 88-89.

⁹³ Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s 140- 145.

işaret ederken ikincisinin kişinin kendi bireyselliğini açığa çıkarmasına denk düştüğünü ortaya koyar⁹⁴.

Benhabib'in, *toplumsalın yükselişi* ile "kitle toplumu" arasında bağ kurma çabası bu çerçevede önemlidir ve fenomenin gündeme getirebileceği tehlikeler bakımından daha somut bir çerçeveye kapı aralar. Bu iki kavramın ilişkisel potansiyellerinin keşfedilmesi, buraya kadar aktarılan *toplumsal* anlatıları ile Totalitarizmin Kaynakları'nda kitle toplumu ve totalitarizm ilişkisinin ele alındığı kısımların birlikte düşünülmesiyle mümkündür.

Bu bağlamda ilkin Arendt'in kitle toplumu ile totaliter hareketler arasında sıkı bir ilişki gördüğü kaydedilmelidir. Ancak bu ilişki kitle toplumlarının doğrudan totaliter rejimlere evrileceği biçimde sunulmaz⁹⁵. Arendt, "kitle" kavramını sayıları ya da kayıtsızlıkları nedeniyle ortak çıkarlar temelinde kurulu herhangi bir politik örgütlenmeye entegre olamayan insanlar için kullanır. Totaliter hareketler, önceleri apolitik olan ancak herhangi bir sebeple politikaya karşı iştah beslemeye başlayan bu kitlelerin desteği üzerine temellenecektir⁹⁶.

Herhangi bir politik örgütlenmeye dâhil olmayan bu insanlar, o zamana dek varlığını sürdüren ve toplum içerisindeki farklı grupları bir nebze olsun politikleştiren sınıf sisteminin ve -Arendt'e göre- onun izdüşümü olan parti sisteminin çöküşüyle ortaya çıkarlar. Böylece, önceleri farklı partilerin destekçisi olma sıfatıyla belirli bir örgütlülük içinde ve bir dereceye kadar politik olan bu insanlar, sınıf sisteminin çökmesiyle birlikte iskeletsiz bir kütleyle, büyük bir kalabalığa dönüşürler. Bu kitlenin tek ortak özelliği, parti siyasetinin sonunun geldiğine ve hala bundan medet uman politikacıların ahmak olduğuna dair sahip oldukları belirsiz izlenimleri ile onlara duydukları öfkedir⁹⁷.

Arendt, özellikle I. Dünya Savaşı'ndan sonraki döneme özgü koşullar içerisinde, artan işsizlik ve enflasyonla birlikte kitle toplumunu oluşturan

⁹⁴ Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, s. 26.

⁹⁵ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 306, 308. Ayrıca bkz. Berktaş, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, s. 223; Günel, *Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar*, s. 26, 47.

⁹⁶ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 311.

⁹⁷ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 314-315.

insanların giderek çoğaldığını ve genellikle radikal hareketleri desteklediğini ileri sürer. Ona göre bu insanların bir başka ortak özelliği, içinde buldukları kötü koşulları genellikle diğer insanlardan kopuk ve oldukça içe dönük bir acıyla karşılamalarıdır. Bu içe dönüklüğün genel mahiyeti, herhangi bir biçimde bir ortaklık zemininde temellenmediğinden bu insanlar arasında bir bağ kuramaz. Ona göre bu içe yönelme, aynı zamanda önemli bir biçimde kişinin kendi varlığını sürdürme güdüsünün körelmesine neden olur ve insan yaşamını sorunlu ve mücadeleli kılan tüm endişe ve gailelerden uzaklaştırır⁹⁸. Özellikle bu paragraf, *toplumsalın yükselişi* bakımından merkezi bir kavram olan dünyasızlığın kişiyi gerçeklik ve kendini yuvasında, ait hissetme gibi duygulardan alıkoyan etkisini andırıyor gibidir; zira her iki anlatıda da insan karşımıza izole edilmiş ve gerçeklikten kopmuş bir şekilde çıkar.

Ancak birkaç sayfa sonra daha da belirgin bir bağlantı kurma imkânı doğar. Arendt, kitle psikolojisinin eğitimle ya da kültürle bir ilişkisi olmadığını ve sıkça tahmin edilenin aksine yüksek bir kültürel birikimi olan insanların da kitle psikolojisinin sağladığı kendinden vazgeçiş hissine kapılabileceğini anlattığı bir pasajda, toplumu oluşturan insanların izole bir hale gelişinin ve radikal bireyselleşmenin totaliter hareketleri önelediğini söyler. Ardından, kitlelerin esasında, ancak zaten aşırı rekabetçi ve aynı derecede yalnızlaşmış bireylerden oluşan izole edilmiş; fakat o ana dek bir sınıfa üye olmakla kontrol altında tutulabilmiş bir toplumdan ortaya çıktığını söyler. Bu doğrultuda kitle insanının özgül yanı, yalıtılmış olması ve insani ilişkilerini gerektiği gibi kuramamasıdır⁹⁹.

Buradaki sınıf vurgusu, yalnız ve yalıtılmış insan portresiyle birlikte tekrar *toplumsalın yükselişi*'ni akla getirir. Zira yukarıda da değinildiği gibi dünyadan yabancılaşmanın ilk ayağı olan mülksüzleştirme, yaşamsal zorunluluklarını

⁹⁸ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 315.

⁹⁹ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 316-317. Burada, *The Origins of Totalitarianism* ile *The Human Condition* arasındaki dil farklılığını not etmek gerekir. Zira "kitle insanının (...) insani ilişkilerini gerektiği gibi kuramaması" aslında *The Origins of Totalitarianism*'de "The chief characteristic of the mass man is (...) lack of normal social relationships" şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla Arendt *The Human Condition*'de tamamen modern düşüncenin ortaya çıkarttığı bir yan etki olarak ele aldığı *social* sözcüğünün kullanımı bakımından henüz tedbirli davranmamaktadır.

karşılmak için emek etkinliğine gömülen insanları yaratır ve bu insanların aidiyetsizlik duygusu belirli ölçüde bir sınıfa dahil olmakla giderilir. Dolayısıyla Arendt'in kitle toplumu üzerinden yaptığı okuma, aynı izleğin bu sefer sondan başa doğru okunması biçiminde yorumlanabilir. Nitekim Seçkin Sertdemir de, yaşamın, kurduğu insanlararası ilişkilerin kurucu ilkesi haline geldiği ve buna paralel olarak kamusal alanı yalnızca ekonomik amaçlarla işgal eden "toplumsal insan"ın kitle toplumunun temelini oluşturduğunu ileri sürer¹⁰⁰.

Kitle toplumu ve *toplumsalın yükselişi* arasında var olduğunu ileri sürdüğümüz bu bağlantı, *toplumsalın* ve onunla ilişkili olan hukuk anlayışının sakıncalı potansiyellerinin değerlendirilebilmesi bakımından önemlidir. Zira Arendt'in totaliter hareketler bakımından ısrarla yaptığı vurgu, bu hareketlerin daima tecrit edilmiş ve bireyselleştirilmiş kitlelere dayandığı; bu şartların Nazi Almanyası'nda olduğu gibi tarihsel olguların bir neticesi biçiminde oluşmaması durumunda Stalin dönemi Sovyetler'inde olduğu gibi sonradan, suni bir biçimde oluşturulduğudur¹⁰¹.

En çok da bu yüzden, esasında Arendt'in yukarıda detaylandırmaya çalıştığımız eleştirel bakışının, aslında ortaya çıkışı *toplumsalın yükselişi* ile aşağı yukarı aynı dönemlere denk düşen modern hukuk ve hak kavrayışımızla karşılaştırılması; hak anlayışımızın eylem ve politika ekseninde özgürleştirici potansiyellerinin sorgulanması gerekmektedir.

Bir sonraki bölümde, modern siyasi ve hukuki kavramsallaştırmanın en önemli düşünürlerinden biri olan Hobbes'un *Leviathan* adlı eseri çerçevesinde bu yapılmaya çalışılacak.

¹⁰⁰ Sertdemir, "Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkilerinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması", s. 205.

¹⁰¹ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 318.

II. HOBBS'UN HUKUK KAVRAMSALLAŞTIRMASI VE TOPLUMSAL

A. HOBBS'UN MODERN DÜŞÜNCE BAKIMINDAN ÖNEMİ

Bu bölümde ilk olarak, çalışma kapsamında incelenmek üzere neden Hobbes'un seçildiğinin de ortaya konulabilmesi için, Hobbes'un kuramının modern düşünce bakımından önemi üzerinde durulacaktır. Bu, hem yakalamaya çalıştığımız eleştirel perspektifin güncel meselelere uzanması bakımından, hem de Hobbes'un düşünceleri üzerinden kurulacak bağlantıların sonuçlarının öneminin kavranması bakımından önemlidir.

Bu bağlamda ilk işaret edilmesi gereken nokta, Hobbes'un, toplum sözleşmesi fikriyle modern hukukun meşruiyet temellerini oluşturduğudur. Zira modern siyasi ve hukuki bir kavram olarak kurumsallaşmış bir siyasi iktidar tipi olan devlet hem siyasi ilişkilerin hem de hukuku düşünme biçimlerinin birtakım dönüşümler geçirmesiyle düşünülebilir ve somutlaşabilir bir hale gelmiştir. Katolik Kilisesi'nin hâkimiyetinin başladığı andan itibaren kaynağını ve meşruiyetini daima tanrıdan alan Batı siyasi geleneği, ilk adımlarından birini Machiavelli'nin attığı sekülerleşme düşüncesiyle birlikte yeni meşruiyet odakları aramaya girişmiştir. Machiavelli'nin, siyaseti olduğu gibi kavrayıp onu eşit olmayanlar arasında bir güç ilişkisi etrafında düşünmeye başlamasıyla, yönetme yetkisinin ahlaki ilkelerle bağlı olmaksızın düşünülmesi yolu açılmış olur¹⁰². Ancak böylece tanrısal kaynağından koparılan iktidarın yeni bir meşruiyet temeline oturtulması gerekecektir; zira her iktidar meşru görülmek ister¹⁰³.

Bu arayış, tamamıyla yeni olmayan bir kavram yardımıyla ama tamamıyla modern bir biçimde Hobbes tarafından sonlandırılır¹⁰⁴. Toplum sözleşmesi

¹⁰² Leo Strauss, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1959, s. 178-179.

¹⁰³ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013, s. 50-51, 65.

¹⁰⁴ Strauss, *Natural Right and History*, s. 179. Strauss bunu, Hobbes'un, bir yandan Machiavelli'nin gerçekçi tavrını sürdürmeye, bir yandan da yeni bir takım ahlaki ilkeler bulmaya

kavramıyla Hobbes, insanların, -birbirlerini öldürmekte- tamamen özgür ve eşit oldukları, korku ve güvensizliğin hâkimiyetinde kalıcı hiçbir şeyin üretilmediği bir doğal halden çıkarak sivil toplum haline geçtiklerini; yaptıkları bu sözleşmenin denetlenmesi bakımından da tüm hakların egemene devredildiğini söylediğinde, aslında hukukun kaynağını da değiştirerek, tanrının yerine ulusu koyacak ve modern hukukun da temellerini atacaktır¹⁰⁵.

Hobbes'un bu konumu, modern siyasi ve hukuki düşüncenin mayalanmasındaki katkısı, başka yazarlarca da takdir edilmektedir. Bu bağlamda siyaset felsefesinin amaçlarını değerlendirdiği bir yazısında Marcel Gauchet, modernliğe özgü üç temel yenilikten bahseder. Ona göre modern düşünce ilkin siyasi ilişkilere gerçekçi bir biçimde bakılmasıyla 16. yüzyılda başlar. Arkasından, 17. yüzyılda siyasi bütünü hukuk düzleminde temellendirilmesiyle yeni ve özgün bir hukuk anlayışının ortaya çıkacağı bir sürece girer. Son olarak, 19. yüzyıl başlarında, siyaseti tarihsel bir mesele olarak ele alan tarihsel bakış açısının ortaya çıkışıyla özgün formuna kavuşur. Sıralanan bu üç önemli yeniliğe sırasıyla karşılık gelen üç düşünür, Machiavelli, Hobbes ve Hegel'dir. Dolayısıyla Hobbes'un, modern hukukun kavramsallaştırılmasındaki katkısı Gauchet tarafından da onaylanmaktadır¹⁰⁶. Aynı doğrultuda Reyda Ergün, Hobbes'u Spinoza'yla karşılaştırdığı makalesinde Hobbes'un egemenlik kuramı ile toplum sözleşmesini bir araya getirerek aslında modern devletin habercisi olduğunu belirtir. Bu çerçevede, seküler bir biçimde ilk kez ele alınan sözleşme kurgusu aracılığıyla ulusun ve modern hukukun düşünülebilmesini sağlayan, Hobbes'tan başkası değildir¹⁰⁷. Benzer biçimde, C.B. Macpherson da, kuramını tüm evrene

çalışması şeklinde ifade eder. Ayrıca bkz. Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 320. Akal burada, Hobbes'tan önce de sözleşme fikrinin Cizvit düşünürlerce işlenmekte olduğunu belirtir.

¹⁰⁵ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 74, 92 vd.

¹⁰⁶ Marcel Gauchet, *Yurttaşımı Arayan Demokrasi* (der. ve çev. Zeynep Savaşçın), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 26-27.

¹⁰⁷ Reyda Ergün, "Leviathan, Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme'de Korku Kavramı", *Kimlik Bedenin Hapishanesidir* (der. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, ss. 109-119, s. 109-110.

hâkim bir irade yahut ereksel bir bütünselliğe dayandırmaksızın oluşturan ilk teorisyenin Hobbes olduğunu ileri sürer¹⁰⁸.

Aynı doğrultuda Norberto Bobbio da, Hobbes'un, modern bir siyasi iktidar tipi olarak devletin teorik çerçevesini kurduğunu ileri sürer¹⁰⁹. Ona göre Hobbes, geleneksel doğal hukuk anlayışını kesintiye uğratıp modern doğal hukuk anlayışını başlatan düşündürdür. Hobbes'un doğal hukukçu olup olmadığı tartışması, çalışmanın perspektifi bakımından büyük bir önem arz etmemekle birlikte, Bobbio'nun bu konudaki saptamalarında izlediği gerekçelendirme önemlidir. Zira Bobbio'nun bu görüşünü sınamak için ortaya attığı, geleneksel ve modern doğal hukuk anlayışları arasındaki dört farklılığın sonuncusu, bu iki farklı anlayışın, doğal hukukun egemeni sınırlama fonksiyonunu nasıl yerine getirdikleri konusundaki farklılıklarına ilişkindir. Bobbio, geleneksel anlayışın bunu egemene bir takım ahlaki yükümlülükler getirerek ifa ettiğini belirtirken modern anlayışın bunu belirli konular bakımından uyruklara egemene karşı direnme hakkının tanınmasıyla ifa ettiğini kaydeder. Ona göre, daha ileri bir aşamada egemen gücü sınırlandırma fonksiyonu, doğal haklar denilen, bireyin sahip olduğu haklar aracılığıyla yerine getirilir. Bu çerçevede Bobbio'ya göre doğal haklar teorisinin kurucusu Hobbes'tur.

Benzer biçimde Strauss da, eğer doğal yükümlülüklerden doğal haklara doğru bir geçişten bahsedilebilecekse, bunun en açık ve ikna edici formunu Hobbes'un öğretilerinde bulabileceğimizi belirtir. Onunla birlikte doğal yükümlülüklerin temeli doğal hak olarak tezahür etmekte ve bu sefer yükümlülükler koşullu bir mahiyete bürünmektedir. Aynı çerçevede Strauss, Hobbes'un yegâne ve temel ahlaki unsurunun bir yükümlülük değil de bir hak

¹⁰⁸ Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford University Press, Toronto, 2011 s. 88. Aslında Macpherson'un burada işaret ettiği nokta, doğal hukuk denilen ve kuralların kaynağını ya kozmik bir ereksellikten yahut tanrısal bir göndermeden devşiren okul bakımından bir kırılmaya denk düşer. Kimi yazarlar, bu kırılmadan sonra artık doğal hukukun bireylerin doğal haklar şeklinde devam ettiğini ileri sürer. Hem çalışmanın devamında yürütülen tartışmalardan ayrı olarak bu tartışmaya ilişkin genel bir çerçeve, hem de Hobbes'un bu kırılma bakımından konumunun tartışıldığı bir pasaj için bkz. Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993 s. 149 vd.

¹⁰⁹ Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 74.

olmasından hareketle, sivil toplum ve devletin de her bir insanın doğal hakkını koruyacak şekilde tanımlandığını ileri sürer. Eğer liberalizm, en temel politik kuralı bireyin hakları olarak ele alıp devletin işlevini de bireyin haklarının korunması olarak kabul eden düşünce olarak kabul edilebilecekse, Strauss'a göre Hobbes'un liberalizmin kurucusu olduğunu kabul etmek gerekir¹¹⁰.

Bu iki noktayla birlikte, çalışmanın Hobbes'un kuramı üzerinden yürütülmesinin daha verimli olmasını sağlayabilecek bir başka nokta Hobbes'un fikirlerinin bir taraftan totaliter rejimlerin, diğer taraftan liberal bireyciliğin kuramsal kaynağı olduğuna dair ileri sürülen tezlerin taşıdığı gerilimdir. Benzer biçimde Bobbio, Hobbes'un liberal devlet anlayışının şemasını çizmesine rağmen önemli mutlakiyetçi eğilimlerinin bulunduğunu belirtir Bu doğrultuda Cemal Bâli Akal yerinde bir biçimde, böyle bir tartışmada iki taraftan birine mensup olmanın doğru olmadığını, zira devletten yola çıkılarak düşünebilen iki farklı kavramın, devleti ilk kez düşünmesiyle Hobbes'un kuramında yan yana durduğunu söyler. Akal'ın bununla kastettiği, Hobbes'un bir yandan ekonomik özgürlüklere, diğer yandan mutlak monarşiye bir kuramsal temel kazandırmaya çalışmasıdır ve gerçekten de 'bireyciliğin parçalayıp atomlara ayırdığını, İnsan'dan ve topluluktan kopan insanları totalitarizm "Bir" araya getirir"^{111, 112}.

Liberal bireycilik ve totalitarizm arasındaki ilişkinin bu şekilde kurulması, Arendt'in totalitarizm okumasıyla örtüşür¹¹³ ve bu tartışmanın Hobbes üzerinden yürütülmesi, varmak istediğimiz noktayı belirginleştirir. İkinci bölümün sonunda aralarında bir ilişki bulunduğunu vurgulamaya çalıştığımız kitle toplumu ile *toplumsalın yükselişi* tam da ekonomik liberalizmin birey ve devlet anlayışının etkilerinin derinleşmesiyle somutlaşan kavramlar olarak Arendt'in totaliter hareketlerin ihtiyaç duyduğunu söylediği koşulların en vazgeçilmezleridir¹¹⁴. Bu bağlamda Arendt'in, burjuvazinin tereddüt etmeksizin benimseyebileceği en

¹¹⁰ Strauss, *Natural Right and History*, s. 181-182.

¹¹¹ Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 93;

¹¹² Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 161.

¹¹³ Zira *The Origins of Totalitarianism*'nin beşinci bölümünün ismi "The Political Emancipation of the Bourgeoisie"dir ve özellikle ekonomik vurgusuyla liberalizm kitap boyunca sık sık eleştirilmektedir, bkz. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 123-158.

¹¹⁴ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 311.

büyük filozofun Hobbes olduğu vurgusu¹¹⁵, liberalizm ve totalitarizmin birbirinin karşıtı olarak değil de ikincinin ilkinin potansiyel ardılı olduğu yorumuyla birlikte ele alındığında; Hobbes'un hak kavrayışının Arendt perspektifinden incelenme çabası da makul bir gerekçeye kavuşur.

Dolayısıyla Hobbes'ın kuramının neden önemli olabileceğine dair düşünmeye çalıştığımız bu üç nokta, ilk kez onun tam anlamıyla ortaya koyduğu modern siyasi ve hukuki düşünce ile yine bu düzlemde tartışılmakta olan meseleler bakımından ortaya konulmak istenen eleştirel perspektifin güncel hak tartışmaları bakımından da belirli bir oranda önemli olabileceğini ortaya koyar.

B. HOBBS'UN HUKUK KAVRAMSALLAŞTIRMASI VE TOPLUMSAL KAVRAMI ÜZERİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

1. Hobbes'un Hukuk Kavramsallaştırması

Bu bölümde önce Hobbes'un *Leviathan*'da¹¹⁶ ortaya koyduğu insan imgesi ve toplum sözleşmesi temelinden hareketle yükselttiği siyasi yapı ana hatlarıyla serilmeye çalışılacak. Arkasından ikinci alt bölümde bu şema, Arendt'in Hobbes'a ilişkin tespitleri üzerinden değerlendirilerek, Hobbes'un "toplum sözleşmesi" kavramı aracılığıyla seküler bir meşruiyet zeminine oturttuğu ve böylece yine seküler nitelikte bir normatiflik sağladığı hukukun *toplumsal* kavramıyla ilişkili olup olmadığı araştırılmaya çalışılacak.

Leviathan, Hobbes'un devletin kuramsal temellerini açıklamaya giriştiği en kapsamlı ve ayrıntılı eseri olarak addedilir. Bu çerçevede, düşüncelerini en bütünlüklü biçimde ortaya koyduğu eseri bu olduğu için, düşüncesine yapılacak

¹¹⁵ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 139.

¹¹⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Penguin Books, Londra, 1985. Türkçe çevirisi; Thomas Hobbes, *Leviathan*, (çev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017. Esere yapılan atıflarda aksi belirtilmedikçe İngilizce metin esas alınacaktır. Bundan sonra bu esere yapılan atıflarda önce bölüm ve alt bölüm numarası verilecek, daha sonra parantez içinde sırasıyla kullanılan İngilizce ve Türkçe baskılardaki sayfa numaraları verilecektir.

atıflar bakımından en güvenli kaynağın da bu olduğu kabul edilir¹¹⁷. Toplum sözleşmesi ve devlete dair teorik açıklamalar, dört kısımdan oluşan eserin esasen ilk iki kısmında ortaya koyulur. “İnsan Üzerine” (*Of Man*) ve “Devlet Üzerine” (*Of Common-wealth*) adlı bölümlerde, Hobbes, insanı ilkin fizyolojik ve psikolojik özellikleriyle bir bütün halinde ele alarak herhangi bir devlet yapısı ortaya çıkmazdan önce yaşamın nasıl olduğunu tartışır; sonra, devletin ortaya çıkışını ve devlet ortaya çıktıktan sonraki politik ve hukuki ilişkiler bütününe ortaya koyar¹¹⁸. Bu çerçevede Strauss; Hobbes’un, kuramını insana dair belirli öncüller tanımlayıp bunlardan matematiksel bir biçimde hareket ederek geliştirmesini, kendisinden önceki felsefi geleneğin dogmatikliğinin daima belirli bir şüpheyi de beraberinde taşımasına bağlar. Bu yüzden Hobbes’un da bu şüpheden sıyrılabilmek için öncelikle şüpheyeye olduğu gibi teslim olduğunu, böylelikle şüpheden matematiksel akıl yürütme aracıyla kurtarabildiklerinin gerçekten sağlam bir temel oluşturduğunu ileri sürer¹¹⁹.

Bu çerçevede Hobbes; algı, anlama, öngörü, tahayyül, konuşma, akıl, bilim gibi, kuramını üstüne oturttuğu birtakım kavramlar üzerine tanımlamalar ve belirlemeler yaptıktan sonra, canlıların hareketlerini ele alır. Kan dolaşımı, beslenme, nefes alma gibi kesintisiz devam eden ve herhangi bir ön muhayyile gerektirmeyen hareketleri, öncelikle muhayyilede tasarlanmak suretiyle daima içsel başlangıçları olan gitmek, konuşmak gibi iradi hareketlerden ayırır. Hareket dışsal bir görünüme kavuşmadan önce insanın muhayyilesinde gerçekleşen bu başlangıçlara “çaba” (*endeavour*) ismini verir. Çaba, onu ortaya çıkaran şeye ulaşmaya yönelik olduğunda “arzu”, onu ortaya çıkaran şeyden uzak durmaya yönelik olduğunda kaçınma” adını alır. Ancak insanın bedeni sürekli bir değişim içerisinde olduğundan, belirli bir şeye yönelik arzu zamanla kaçınmaya; kaçınma

¹¹⁷ Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 26-27.

¹¹⁸ Hobbes, *Leviathan*, I-1 (85, 223; 23, 133).

¹¹⁹ Leo Strauss, *Natural Right and History*, s. 170-171. Benzer bir yorum için bkz. Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 33-34. Hobbes’un, *Leviathan*’ın genelinde icra ettiği bu metodu benimsediğinin doğrudan bir dayanağı olarak “tanımların gerekliliği”ni anlattığı pasaj örnek verilebilir bkz. Hobbes, *Leviathan*, I-4 (105; 38).

da arzuya dönüşebilir. İnsanın arzu duyduğu şey iyi, kaçındığı şey kötüdür; bu suretle iyi ve kötüye ilişkin kurallar her insanın kendisinden çıkar¹²⁰.

Hobbes, arzu ve kaçınma ile belirli bir ilişkisi bulunan başka temel duyguların farklı biçimlerde bir araya gelerek başka duyguları ortaya çıkarttığını ileri sürer ve bunların uzun bir listesini yapar. Bunlar genel olarak onları oluşturan temel duyguların niteliğine göre iyi ya da kötü olarak adlandırılırlar. Bu çerçevede Hobbes, insanın, arzuladığı şeylere ulaşma konusunda sürekli bir başarı gösterdiği durumları “mutluluk” olarak tanımlar¹²¹.

Tanımdan da anlaşılacağı üzere mutluluk, Hobbes için devam eden, sürekli bir haldir. Bu, arzunun; yalnızca yöneldiği nesneyi ele geçirmeye değil, gelecekteki arzuların tatmin edilmesini de garanti altına almaya yönelik olmasından kaynaklanır. Öyleyse insanın tüm iradi edimleri ve eğilimleri, arzuların şimdi ve gelecekte tatmin edilmesine yöneliktir ve bu yönelim güç arzusunu gündeme getirir¹²².

Ancak buna geçmeden önce, Hobbes’un “güç” kavramını nasıl ele aldığı ortaya konulmalıdır. Hobbes, genel anlamıyla gücü, “insanın gelecekteki bir iyiyi ele geçirmek için mevcut araçları” olarak tanımlar. “Doğal güç”, sıra dışı bir kuvvetlilik, sağduyu, hitabet ve benzeri akli ve fiziki melekelerin üstünlüğüne işaret eder. “Araçsal güç” ise, doğal güç ya da talih yoluyla elde edilen ve daha fazla güç elde etmeye yarayan zenginlik, itibar, arkadaşlar gibi güçleri kapsar. En büyük güç ise, birden fazla insanın gücünün kendi rızalarıyla gerçek ya da tüzel bir kişi şahsında toplanmış olduğu; kullanımının da gücün toplandığı şahsın iradesine bırakıldığı güçtür. Bu çerçevede, hizmetkârlara ya da arkadaşlara sahip olmak, bunların güçleri birleşeceğinden, daha güçlü olmak anlamına gelir¹²³.

Bu temel noktaları ortaya koyduktan sonra Hobbes, gücü simgeleyen ve arttıran, cömertlik, başarı, şöhret gibi farklı kavram ya da nitelikleri güçle kurduğu

¹²⁰ Hobbes, *Leviathan*, I-6 (118-120; 48-50); Strauss, *Natural Right and History*, s. 185.

¹²¹ Hobbes, *Leviathan*, I-6 (122-129; 52-57).

¹²² Hobbes, *Leviathan*, I-11 (160-161; 81). Burada, eserin Türkçe çevirisinde *power* sözcüğünün karşılığı olarak benimsenen “kudret” sözcüğü yerine “güç” sözcüğü tercih edilmiştir.

¹²³ Hobbes, *Leviathan*, I-10 (150; 72-73).

bağlantılar üzerinden ele alır. Ardından, gücü üzerinden, insanın kıymetinin ne olduğunu açıklar. Buna göre insanın kıymeti, onun gücünün kullanılması için ödenmesi gereken bedeldir ve mutlak değildir; gücün kullanılmasına yol açan ihtiyacın ortaya çıktığı koşullara göre değerlendirilir. Bu bağlamda insanın kıymetini belirleyen kendisi değil, gücünü kullanmayı talep eden kimsedir¹²⁴.

Gücü bu çerçevede ele alan Hobbes, gelecekteki arzuların tatmin edilmesi noktasında da güç arzusu kavramına başvuracaktır. Bu, insanın öylece sahip olduklarından daha fazlasını istemesinden değil, mevcut gücünü ve iyi yaşam imkânlarını, bunları arttırıp çoğaltmaksızın güvence altına alamayışındandır. Dolayısıyla tüm insanlar, yalnızca öldüklerinde sonlanacak olan sonsuz bir güç arzusu içerisindedirler. Bu arzu hepsi bakımından geçerli olmakla birlikte, insanların tutku, bilgi seviyesi, sebeplere ilişkin fikirlerinde ortaya çıkan farklılıklarla birlikte çeşitli biçimlere bürünür. Tutkular, zenginlik arzusu, bilgi arzusu, onur arzusu gibi farklı biçimlerde sıralanabilseler de, Hobbes bunların hepsinin güç arzusu temelinde anlaşılması gerektiğini ileri sürer, zira bunlar esasında gücün farklı biçimleridir. Herhangi bir arzusu olmayan insan, ölüdür; çünkü akli canlı tutan şey, arzuların düşüncelerimizde yol açtığı hareketlilik¹²⁵.

Güç, arzular ve mutluluk arasındaki ilişkiler bu şekilde özetlendikten sonra, Hobbes'un insanların doğal koşullardaki mutluluğuna ilişkin tasvirleri ve düşünceleri ele alınabilir. Bu kapsamda Hobbes ilkin, bütün insanlar arasında hem fiziksel hem de zihinsel bakımdan aşağı yukarı bir eşitlik olduğunu kabul eder. Zira belli bir oranda diğerlerinden daha güçlü ya da zeki olduğundan söz edilebilen herhangi bir kişi bile, kendisinden daha güçsüz ya da daha ahmak olan birden fazla kişinin bir araya gelmesiyle öldürülebileceği için, onlarla aynı ölüm tehlikesi altında olacaktır¹²⁶.

Bu çerçevede eşitlik, amaçlarını elde etme yetenekleri bakımından insanların eşit durumda olmaları sonucunu; bu sonuç da insanlar arasında belirli

¹²⁴ Hobbes, *Leviathan*, I-10 (151-152; 74).

¹²⁵ Hobbes, *Leviathan*, I-8 (140, 161; 65, 81).

¹²⁶ Hobbes, *Leviathan*, I-13 (183; 99).

bir güvensizliğin ortaya çıkması sonucunu doğurur. Zira aynı şeyi arzulayan iki insan arasında doğan rekabet, onları birbirlerini ortadan kaldırmaya yahut birbirlerini hâkimiyet altına almaya çalışmalarına sevk edecektir. İnsan, o an için düşmanıya mücadele edebilecek kapasitede olsa bile, düşmanın bir gün başkalarının da yardımıyla daha kuvvetli bir biçimde saldırmayacağını hiçbir garantisi yoktur. Bu yüzden insanlar bu güvensizlikten kurtulabilmek için, çevrelerinde kendilerini tehdit edebilecek güç ve yetenekte başka biri kalmayana dek olabildiğince fazla sayıda insanı hâkimiyetleri altına almak zorundadırlar¹²⁷.

Dolayısıyla insanlar, kendilerini korkutmaya yeterli bir gücün yokluğunda birbirleriyle kurdukları ilişkilerde güvensizdirler ve daima başkalarının hâkimiyeti altına girme tehlikesiyle karşı karşıyadırlar. Bu koşullar içerisinde, insanlar; rekabet, güvensizlik ve şöhret yüzünden anlaşmazlığa düşerler. Bu yüzden, herkesi korku altına almaya muktedir bir gücün yokluğunda birbirlerine karşı kesintisiz bir savaş hali içerisindeyler. Ve böyle bir ortamda da çalışmak, toprağı işlemek, ticaret yapmak, bilim yapmak mümkün değildir. Hobbes bu koşullarda yaşayan insanlar bakımından adalet, doğru-yanlış gibi kavramların geçerli olmadığını ileri sürer; zira herkesi korkutmaya yetecek bir güç yoksa yasa da yoktur¹²⁸.

Hobbes bu çerçevede, doğal hak kavramını, insanın akli yettiği ve uygun gördüğü yöntemlerle kendi yaşamını sürdürmek için yapacağı her şey olarak açıklar. Özgürlük; insanın güçlerini istediği biçimde kullanmasını önleyen harici engellerin yokluğudur. Doğa yasası ise, yaşamı ve yaşamını sürdürmesi için gerekli araçları bakımından yıkıcı davranışları insana yasaklayan ve onunla insanın yaşamını en iyi koruyacağını düşündüğü, akılla bulunan ilke yahut genel kuraldır. Yasa ve hak kavramlarını bu şekilde kullandıktan sonra Hobbes, bunlar arasında bir ayrım olduğunu şu şekilde dile getirir:

“(…) Bu konuda yazıp çizenler, *jus* ve *lex*, yani *hak* ve *yasa* terimlerini karıştırmışlerse de, bunların birbirinden ayrılması gerekir; çünkü HAK,

¹²⁷ Hobbes, *Leviathan*, I-13 (184-185; 100).

¹²⁸ Hobbes, *Leviathan*, I-13 (185-187; 101-102)

yapmak veya yapmamak özgürlüğünden oluşur; YASA ise, bunlardan birini tesbit ve ilzam eder.”¹²⁹

Dolayısıyla yasa ve hak, o ana dek birbirleriyle eş anlamlı bir şekilde kullanılmışlarsa da aslında anlamları farklıdır. Hak, bir şeyi yapmak ya da kaçınmak özgürlüğünü anlatırken yasa, bunlardan birini emreder. Dolayısıyla ikincisi yükümlülük ifade ederken ilki özgürlük anlamına gelir¹³⁰.

Bu çerçevede, doğal halde herkesin akli yettiği ölçüde her şeye hakkı vardır ve herkes kendi ediminin yargıcıdır. Bu koşullar kesintisiz bir savaş hali ortaya çıkardığından hiç kimse doğal olarak yaşaması gerektiği sürenin sonuna dek yaşayamaz. Öyleyse doğanın ilk kuralı, mümkün olduğu ölçüde barışı aramak ve savunmak, bu olanaklı değilse mümkün olan her yolu kullanarak kendi varlığını sürdürmeye çalışmaktır. Bu ilk yasadan çıkarsanacak ikinci yasa ise, eğer başkaları da barışa ulaşmak konusunda kendisi kadar istekliyse, insanın, her şey üzerindeki hakkından feragat etmesi ve karşılıklı olarak birbirlerine tanıyacakları özgürlükle yetinmesidir¹³¹.

Ancak herkesin herkese karşı savaştığı bu doğal hal koşullarında yapılan anlaşmalar, bunları sonradan yürürlüğe koyacak ve tarafları anlaşmada söz verdikleri edimleri yerine getirmeye zorlayacak bir güç bulunmadığı için geçersiz olacaktır¹³². Bu yüzden Hobbes, önceki iki doğa yasasına bir üçüncüsünü ekler: İnsanlar yaptıkları anlaşmaları yerine getirmelidir; yoksa bunlar boş sözler olmaktan ileri gidemez. Bu yüzden, ancak insanları korkutmaya ve verdikleri sözleri yerine getirmeye yetkin bir sivil iktidar kurulduğunda sözleşmeler geçerli olabilir; yani devletin olmadığı yerde geçerli sözleşmelerden başka mülkiyetten ve adaletten de söz edilemez¹³³.

Hobbes bu üç yasayı saydıktan sonra on beş tane daha doğa yasasından bahseder ancak belirtir; bunlar alışkanlıkla “yasa” olarak adlandırılırsalar da,

¹²⁹ Hobbes, *Leviathan*, I-14 (189; 104). Büyük harf kullanımı ve yazım hataları olduğu gibi alınmıştır.

¹³⁰ Hobbes, *Leviathan*, I-14 (189; 103-104).

¹³¹ Hobbes, *Leviathan*, I-14 (190; 104).

¹³² Hobbes, *Leviathan*, I-14 (196; 109).

¹³³ Hobbes, *Leviathan*, I-15 (202; 114).

esasinda akıl aracılığıyla elde edilen çıkarımlardır. Diğer yandan yasa, diğerleri üzerinde buyurma hakkı olanın sözleridir¹³⁴.

Buraya kadar sürdürülen izlektten de anlaşılacağı üzere Hobbes'un önem verdiği nokta, insanlar kendi arzuları ile yaşamlarının devamına odaklanmış olduğundan; onları korkutmaya muktedir ve yaptıkları anlaşmalara uygun davranmaya yöneltecek bir gücün eksikliğine bağladığı sorunlardır. Bu çerçevede "Devlet Üzerine" isimli bölümün ilk sayfalarında da bu eksikliğe yapılan vurgu üzerinden devletin ortaya çıkışı açıklanmaya çalışılır. Zira hâkim bir gücün sağlayacağı güvenlik duygusunun yokluğunda herkes diğerlerine karşı kendi güç ve yeteneklerine güvenmeyi sürdürecektir; dolayısıyla herkesin herkese karşı savaşı da devam edecektir. Böyle bir gücün ortaya çıkmasının tek yolu, herkesin, tüm haklarını ve güçlerini tek bir insana ya da gruba devretmesi ve böylelikle tüm irade ve seslerin tek bir iradeye indirilmesidir. Böylelikle insanları korku altında tutacak ve edimlerini ortak fayda doğrultusunda yönlendirecek bir güç ortaya çıkacaktır. Tüm insanların, güvenlik ve barışı sağlamak için iradelerini tek bir insan ya da gruba devrettikleri; bu iradenin de onların güç ve kuvvetlerini içeride barışı sağlamak ve dış düşmanlara karşı yardımlaşmak için kullandığı bu yapıya "devlet" denir. Bu iradeler toplamını şahsında taşıyan kişi "egemen"¹³⁵, sahip olduğu güç "egemenlik gücü"dür; onun dışında kalan herkes "uyruk"tur¹³⁶.

Bölümün devamında, egemen gücün hakları, özellikleri, nasıl hayatta tutulacağı gibi farklı hususlar sırayla ele alınır. Tüm bunları ayrıntılı bir biçimde ele almak yerine ve zaten Arendt'in politik modernliğe yönelttiği eleştiriler esasen devletin ortaya çıkışına dair yukarıda özetlenen teoriyle bağlantılı bir biçimde ele alınacağı için, yalnızca devlet bu teoriye uygun bir biçimde ortaya çıktıktan sonra değinilmesi gereken birkaç nokta üzerinde durulmalıdır.

¹³⁴ Hobbes, *Leviathan*, I-16 (216-217; 125). Ayrıca bkz. Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 44-45.

¹³⁵ "Egemenlik" kavramı esasen daha çok Jean Bodin'le birlikte düşünölmekle birlikte (bkz. Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 65 vd., 326) burada ve çalışmanın geri kalanında Hobbes'un toplum sözleşmesi ile meşru bir temele oturttuğu biçimiyle kullanılacaktır.

¹³⁶ Hobbes, *Leviathan*, II-17 (223-228; 133-137).

Bu çerçevede egemen gücün haklarının sıralandığı bölümde doğrudan dikkati çeken hususlar, egemenin oldukça kuvvetli bir durumda olduğunu doğrular biçimdedir. Devletin kurulması ve egemen gücün teşekkül etmesiyle artık uyruklar başka bir devlete uyruk olamaz, hak ve güçlerini devredemezler; devleti kuran sözleşmeden geri dönemezler; bu sözleşmeye olumlu oylarıyla katılmamışlarsa bile eğer yok edilmek istemiyorlarsa egemenin gücüne boyun eğmelidirler; egemenin kararları hiçbir şekilde uyrukların haklarını ihlal etmek biçiminde yorumlanamaz ve egemenlikten doğan tüm bu yetkiler bölünmezdir ve egemenin diğer egemenlerle olan ilişkisinde yine doğal yasalara tabi olduğu belirtilir¹³⁷.

Diğer yandan, uyrukların özgürlüklerinin ele alındığı bölümde Hobbes, yalnızca egemenin izin verdiği hususlar bakımından uyrukların edimlerini özgürce şekillendirebileceğini belirtir. Öyleyse uyrukların sahip olabileceği en geniş özgürlük, egemen tarafından koyulan yasaların o konudaki sessizliğidir. Bu çerçevede bu bölümün, egemenin haklarının açıklandığı bölümün zenginliği ile uyumlu bir biçimde oldukça kısır olduğu söylenebilir¹³⁸.

Ancak önemli bir nokta, Hobbes'un gerek toplum sözleşmesine geçiş aşamasında sözleşmeye ilişkin birtakım hususları değerlendirdiği kısımlarda, gerekse uyrukların özgürlükleri bölümünde, uyruğun kendi bedenini (ve dolayısıyla yaşamını) koruması konusundaki görüşleridir. Buna göre her uyruk, egemenin; kendini öldürme ya da yaralama, kendine yönelik saldırıya direnmeme yahut yaşamı için gerekli olan maddelerden uzak durma vb. buyrukları karşısında itaatsizlik etme özgürlüğüne sahiptir. Zira hiç kimse kendini ölümden, yaralanmadan ve tutsaklıktan koruma hakkını başka birine devredemez ve bu yüzden, kendisini gelecekteki bir zora karşı korumamaya yönelik olarak verdiği herhangi bir söz geçersizdir¹³⁹.

¹³⁷ Hobbes, *Leviathan*. II-18 (229-236; 137-143), II-29 (367; 243). Bobbio, Hobbes'un kendi döneminde egemenin kısıtlanmasına yönelik anayasacılık hareketlerine karşı olduğunu da belirtir. Bkz. Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 50.

¹³⁸ Hobbes, *Leviathan*, II-21 (264, 271; 165, 170).

¹³⁹ Hobbes, *Leviathan*, I-14 (199; 111), II-21 (268; 168).

Bu yönüyle, Hobbes'un kuramının oldukça tutarlı olduğu söylenebilir. Bu tutarlılığın ortaya koyulması için, çalışmanın amacı bakımından da önemli olan birkaç noktanın vurgulanması yeterlidir. Hobbes, bireyi, yukarıda da anlatıldığı gibi, arzu ve korkularının güdümünde yaşayan ve bu çerçevede arzularını istikrarlı bir biçimde tatmin etmek için daima daha fazla güç elde etmeye çalışan bir insan olarak betimler. Betimlenen bu insanların eşitliği, onları savaşa sürükler ve Hobbes, devleti, böylelikle tehlikeye düşen yaşamdan yola çıkarak temellendirir. Dolayısıyla, kurulan bu siyasi yapının varlık sebebi yaşamın ve ona dayanan diğer arzuların tatmin edilmesinin devamıdır ki bu çerçevede uyrukların itaatsizlik edebileceği buyruklar da, yaşamlarını tehlikeye düşüren buyruklar olarak anlaşılır.

Ancak devletin temellerine dair çizdiği çerçeve yukarıda özetlenen Hobbes'un, hukuku ele alış biçiminin adlandırılması farklı bir kavramsal tartışmaya işaret eder. Bu tartışma, Hobbes'un hukukun kaynağını aşkın bir iradeye dayandıran doğal hukukçu düşüncesi kapsamında mı yoksa dünyevî iradeye dayandıran hukuki pozitivizm düşüncesi kapsamında mı ele alınması gerektiği konusundadır^{140, 141}. Tarafların ileri sürdüğü argümanlar ve savunmalar çok çeşitli olabilse de, doğal yasaların bile ancak devletin ve egemenliğin ortaya çıkışıyla birlikte bir zorlayıcılık kazandığı Hobbes'ta esasen hukuki pozitivist vurgunun ağır bastığı daha isabetlidir¹⁴². Böylelikle, sözleşenlerin güçlerinin ve iradelerinin bir araya gelmesiyle hukuk dünyevî bir kaynak üzerinde yükselecektir. Modernitenin ilerleyen aşamalarında bu birleşen iradeler ulus imgesi altında düşünülecek ve egemenliğin de kayıtsız şartsız ona ait olduğu vurgulanacaktır¹⁴³. Bu pencereden yaklaşıldığında, Hobbes'ta egemenin sözlerinin yahut iradesinin yasa sayılmasının, sonradan ulus ölçeğinde düşünülecek iradi pozitivizmin ilk adımı olarak değerlendirilmesi mümkündür¹⁴⁴.

Leviathan'ın, yukarıda kısaca aktarılmaya çalışılan parçalarından çok daha fazlasını içerdiğine şüphe yoktur. Ancak Hobbes'un hukuk anlayışının Arendt

¹⁴⁰ Cemal Bâli Akal, *Hukuk Nedir?*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017, s. 60.

¹⁴¹ Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 155-156.

¹⁴² Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, s. 98.

¹⁴³ Akal, *Hukuk Nedir?*, s. 62.

¹⁴⁴ Hobbes, *Leviathan*, I-16 (216-217; 125).

perspektifinden eleştirilmesi bakımından gerekli hususların aktarılması için bu sınırlı çerçevenin yeterli olduğu kabul edilebilir. Bu yüzden, bir sonraki alt bölümde buraya kadar açıklanan kuramın *toplumsal* bakımından nasıl yorumlanabileceği sorusu ele alınmalıdır.

2. Kavramsallaştırmanın *Toplumsal* Bakımından Değerlendirilmesi

Yukarıda da belirtildiği gibi, bu alt bölümde, çalışmanın birinci kısmında açıklanmaya çalışılan *toplumsal* kavramının sağladığı eleştirel perspektif, Hobbes'un kuramına uygulanmaya çalışılacaktır. Ancak belirtmek gerekir ki, bu uygulama, gerek özgürlük anlayışlarındaki farklılıklar ve gerekse Arendt'in daha geniş ölçekte modernliğe yönelttiği eleştiriler bakımından çok verimli ve bir ölçüde de dikkat dağıtıcı olabileceğinden, burada da çalışmanın izlediği doğrultusunda bir sınırlama yapmak gerekmiştir¹⁴⁵. Bu çerçevede, Arendt'in Totalitarizmin Kaynakları'nda Hobbes üzerine yaptığı tespitlerden yola çıkılarak *toplumsal* ve modern hukukun meşruiyet temelleri arasında nasıl bir ilişki olduğu sorgulanacaktır.

Totalitarizmin Kaynakları bağlamında özellikle ele alınması gereken Hobbes atfı, emperyalist yayılmanın ele alındığı "İktidar ve Burjuvazi" (*Power and the Bourgeoisie*) başlıklı bölümde yapılır. Bölüm, özetle, emperyalist genişleme mantığının esasen fazla üretken bir ekonominin ortaya çıkarttığı ve ulusal sınırlar içerisinde kârlı bir yatırım sahası bulamayan artık kapitalin yeni ve kârlı yatırım sahaları için ulusal sınırların dışına yönelmesi ile devlet şiddetinin ve iktidarının da bu yatırımların peşinden gitmesine ilişkin birtakım değerlendirmelerle başlar. Arendt'e göre emperyalist genişleme mantığının

¹⁴⁵ Örneğin daha Leviathan'ın açılış kısmında, benimsenen metodun içe bakış olarak ortaya konması; insanın her şeyi kendisiyle ölçtüğü ve aynı durumda herkesin yine kendisi gibi tepki vereceğini düşünmesi, düşünmenin, geçmiş deneyimlerin bilgisi ne kadar fazla ise o kadar isabetli olacağı [Hobbes, *Leviathan*, The Introduction (81-83; 17-19), I-1 (87; 25) I-3 (97; 32)] gibi hususlar esasen Arendt'in Kartezyen şüphenin yol açtığı içe dönüşe ilişkin tespitleri ve insanın yalnızca yaptığı şeyleri bilebileceği noktasındaki tespitleriyle karşılaştırılabilir. Ayrıca bkz. Strauss, *Natural Right and History*, s. 174.

kendine özgü ve yeni tarafı, kendi penceresinden politik eylemin nihai amacının “daha fazla iktidar için iktidar elde etme” olduğunu açıklığa kavuşturmasıdır. Bu çerçevede Arendt emperyalizmi burjuvazinin politik macerasının son safhası olarak değil, aksine, ilk safhası olarak değerlendirir. Zira bu safha ancak, burjuvazinin rekabetçi değerleri ile kamusal meselelere yönelik ilgisizliğinin üstünlük sağlaması ve bu değerlerin herkesçe en önemli politik ilkeler olarak kabul edilmesiyle mümkün olmuş bir gelişmedir. Başka bir deyişle emperyalist genişleme mantığının hâkim olması ancak kişilerin şahsi çıkarlarının kamusal çıkar olarak telakki edilmeye başlanmasıyla mümkün olmuştur ki özel bir şahsın ulus aşırı yatırımının devlet şiddetiyle güvenceye alınması tam da bunun bir örneğidir¹⁴⁶.

İşte bu çerçevede Arendt, devleti kişilerin şahsi çıkarlarından yola çıkarak ve bu şahsi çıkarların korunması için daha fazla güç arzusu temelinde telakki eden yegâne düşünür olarak Hobbes’un, burjuvazinin hiç çekinmeksizin kabul edebileceği tek filozof olduğunu ileri sürer. Hobbes’un insanı, ona göre, tamamen yalıtılmış bir biçimde kendi çıkarını garanti altına almaya çalışır ve bu çerçevede farklı yollardan gücünü arttırmayı amaçlar. Bu doğrultuda, insan yalnızca kendi kişisel çıkarları için hareket ediyorsa, güç arzusunun insanın temel tutkusu olması da tutarlıdır. Bu bağlamda insanların birlikte hareket etmelerinin de tek sebebi, (toplum sözleşmesini akdetmelerinde olduğu gibi) her birinin kendi kişisel çıkarını sağlama almayı istemesidir ve bu amaç tehlikeye düştüğünde de birliktelik son bulur¹⁴⁷.

Ancak Arendt, Hobbes’un bu insan tasviriyle felsefi bir hakikat ortaya koymaya çalışmadığını not düşer. Onun yapmaya çalıştığı, derin bir kavrayış ve öngörüyle yükselişinin farkına vardığı yeni burjuva sınıfının politik gereksinimleri doğrultusunda yeni bir siyasi yapı kurmaktır. Bu doğrultuda resmini çizdiği insan, yükselmekte olan burjuva toplumunda ayakta kalabilmek için sahip olunması

¹⁴⁶ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 135-138.

¹⁴⁷ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 139-140. *Leviathan*’ın ilk iki kısmının çalışma bakımından elzem noktalarından mürekkep yukarıdaki özet mahiyetindeki anlatıda değinilmemişse de, uyrıkların hangi durumlarda egemene olan itaat yükümlülüğünden azade olduğuna ilişkin olarak bkz. Hobbes, *Leviathan*, II-21 (272 vd.; 171 vd.).

gereken özellikleri ortaya koyar. Öte yandan tasavvur ettiği siyasi yapı, koşullu bir öldürülmeme garantisi karşısında tüm güçlerin tek bir iradeye devredilmesiyle bir tür öldürme tekeli olarak teşekkül eden egemen güç üzerine kuruludur. Bu çerçevede güvenlik, söz konusu egemen gücün dikte ettiği yasalarla sağlanır ve egemenin mutlak otoritesi karşısında kamusal yaşam uyruklar tarafından bir zorunluluk çemberinde algılanır. Tüm yurttaşları alakadar eden kamusal meselelerin yönetilmesine katılma hakkından soyutlanan birey bakımından yaşam, bireysel ve özel alana sıkışmış bir şekilde ilerlemeye başlar. Bu çerçevede yurttaşlar arasındaki ilişkiler de rekabet biçiminde kurulur¹⁴⁸.

Dolayısıyla Arendt, gücün daha fazla güç, sermayenin daha fazla sermaye elde etmek için işe koyulmasını ve bunun politik yapı bakımından sonuçlarını esasen, kamusal otoritenin ortaya çıkışının kişisel çıkarlar üzerine temellendirilmesine bağlar. Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nda yaptığı bu yorum, daha sonra *İnsanlık Durumu*'nda dile getirdiği *toplumsal* kavramının yukarıda tespit etmeye çalıştığımız içerimleriyle örtüşür. Bu çerçevede, Hobbes'un haklara yüklediği işleve ve buradan yürüyerek kurduğu politik bütüne yöneltilen eleştirilerin detaylandırılması faydalı olabilir.

Bunun için öncelikle bireyin betimlenişinin doğal hak tanımı üzerindeki etkisi ortaya konulmalıdır. Hobbes'un, bireyi; sıra dışı herhangi bir hırsı, özelliği yahut benzeri bir niteliği olmasa bile yalnızca elindekileri kaybetmeme amacı gibi alelade bir endişeyle hep daha fazla güç ya da güç elde etmesine yarayacak araçlar elde etmeye çalışan bir insan silüetinde tanımlayışı, doğal hakkı da "herkesin, gücü ve aklı yettiğince her şeye hakkı olması" şeklinde tanımlamasına yol açar¹⁴⁹. Bu betimlemenin arkasında yatan düşünce, her insanın kendisine ve yaşamını sürdürmesine faydalı olduğunu düşündüğü her şeye arzu duymasıdır. Bu çerçevede, Hobbes'un betimleyiş biçimiyle hem doğal haldeki bireyler arası ilişki

¹⁴⁸ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 140-143.

¹⁴⁹ Hobbes, *Leviathan*, I-14 (189; 103).

hem de doğal hak, tamamen bireyin kendisine yönelik dış dünyaya ilişkin, maddi çıkarları tarafından belirleniyor olmakla özel niteliklidir¹⁵⁰.

Bunun ötesinde, insanları, devleti oluşturacak olan toplum sözleşmesine katılmaya iten şey de, tüm bu faydaların temeli ve devamlı şartı olan yaşamın korunması için barışın sağlanmasıdır¹⁵¹. Dolayısıyla devletin, insanların onayına dayalı olarak kurulmasını sağlayan şartların yaptığı gönderme, özel alana, bireyin kendi yaşamının devamına ve özel faydaya yöneliktir. Bu yönüyle devletin kuramsal temeli, *toplumsal* mülahazalara dayanmaktadır. Kamusal ilişkilerin merkez kavramı ve bir kamusal alan potansiyeli olarak devlet, esasında tüm insanların bu kamusal alan içerisinde yer almasını sağlayabilecek bir düşünce olan doğal hak kavramının yalnızca insanların özel alanına yönelik çıkarlarına koşullanmasıyla birlikte, büyük ölçekte özel çıkarları korumaya yönelen bir yapı olarak teşekkül eder.

Bu pencereden, Hobbes'un, devletin egemenliği ile ailenin egemenliği arasında yaptığı (aslında yapmadığı) ayrım, kamusal ve özeline nasıl birbirine karıştığını ve ikincinin genişleyerek birincinin içini doldurduğunu gösterir. Buna göre, egemenlik yetkileri bakımından, babanın diğer üyeler üzerinde egemen olduğu ve başka bir devletin parçası olmayan büyük bir aile, savaşmaksızın boyunduruk altına alınmadığı müddetçe küçük bir monarşi sayılabilecektir. Dolayısıyla aslında burada babanın hane halkı üzerindeki yetkileri ile devletin egemenlik yetkileri arasında yalnızca nicelik bakımından bir ayrım olduğu ileri sürülmektedir. Bu çerçevede siyasi bütünü, hane yaşamının yalnızca büyük ölçekli bir biçimi olarak düşünüldüğü ileri sürülebilir¹⁵².

Bu şekilde, büyük ölçekli bir hane imgesinde ve özel nitelikli çıkarların güvence altına alınması amacıyla ortaya çıkan devletin, diğer devletlerle olan ilişkiler bakımından yine doğal haldeki esaslara tabii olduğu düşünüldüğünde,

¹⁵⁰ Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, s. 29. Macpherson burada, Hobbes'un doğal hal insanının özellikle varsıl bir yaşam sürmeye tutkulu olduğunu belirtir: "(...) The passion for commodious living is a passion of Hobbes's natural man...".

¹⁵¹ Hobbes, *Leviathan*, II-17 (223-228; 133-137).

¹⁵² Hobbes, *Leviathan*, II-20 (257, 159); Arendt, *The Human Condition*, s. 25-27.

mevcut iktidarın korunabilmesi için daha fazla iktidar arzusu gütmeye esasının uluslararası ilişkiler bakımından da özel fayda esasının geçerli olacağını düşündürür. Kaldı ki Arendt'in de, gücün daha fazla güç elde etmek için kullanılması yönünde yaptığı eleştiri, bu kararsız duruma işaret eder¹⁵³.

Hobbes'u, *toplumsal*'a normatif bir çerçeve çizilmesi bakımından kurucu bir yere koyan bu okuma, belirli bir derecede farklılıkla, Annelies Degryse tarafından da onaylanır. Yukarıda kurulmaya çalışılan bağlantı üzerinden hareket ederek Hobbes ve *toplumsal* arasında bir ilişki kurmaya çalışan Degryse, iki noktadan hareketle bu bağlantının geçerli olduğunu savunur. İlk olarak, Hobbes, yukarıda da farklı biçimde vurgulanmaya çalışıldığı üzere, insan ilişkilerinin yalnızca ekonomik düzeyde sürdürülebileceği bir siyasi yapı kurar. İkinci olarak, birey tahayyülü, tam da burjuva toplumunda yer alması gereken bir insan üzerinden oluşturulmaktadır. Bu iki noktadan ilerleyen Degryse, böylelikle Arendt'in kamusal-özel sınırlarının bulanıklaşması anlatısının Hobbes'ta somutlaştığının kabul edilebileceğini ileri sürer¹⁵⁴.

Arendt'in, özel çıkarların korunması boyutuyla yaptığı okuma üzerine kurulan bu eleştiri, belirli ölçüde, Hobbes'un hukuk düşüncesini doğal hukuk geleneği içerisinde bir kesinti ya da dönüşüm olarak konumlandıran Strauss'un Hobbes'a ilişkin düşünceleri ile de desteklenebilir. Buna göre Hobbes, bir yandan kendi tanımladığı biçimiyle geleneksel tabii hukuk düşüncesiyle uzlaşılı halindedir. Tıpkı, doğal hukuku ideal siyasi düzenle birlikte düşünen gelenek gibi Hobbes da doğal yasanın siyaset felsefesiyle ilgili olduğunu düşünür. Ancak diğer yandan, insanı doğası gereği politik bir varlık olarak kabul etmeyerek bu gelenekten radikal bir şekilde ayrılır ve siyaset felsefesini bu idealist düşüncenin karşısında konumlanan Epikürcü geleneğin "haz veren şey iyidir" anlayışı üzerine oturtmaya çalışır¹⁵⁵.

¹⁵³ Hobbes, *Leviathan*, II-29 (367; 243); Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 139-140.

¹⁵⁴ Annelies Degryse, "The Sovereign and the Social: Arendt's Understanding of Hobbes", *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network* 15, Sayı: 2, 2008, ss. 239-258, s. 250-254.

¹⁵⁵ Strauss, *Natural Right and History*, s. 167-169.

Ancak bunu, Epikürcü geleneğin iyi ve kötüyü, haz elde etme ile acıdan kaçınma kıstaslarına göre belirleyen anlayışıyla uzlaşmakla birlikte belirli noktalar bakımından farklılaşarak gerçekleştirir. Hobbes'un kuramını üzerine oturttuğu ahlak anlayışı, kendi varlığını sürdürme hakkı ve bu çerçevede, barışın sağlanması için itaat edilmesi gereken kurallar olarak teşekkül eder. Fakat bu çerçevede oluşturmaya çalıştığı kuram gerçekçi bir düstur izleme iddiasında olduğundan, Epikürcü geleneğin arzular arasında yaptığı doğal ve gerekli arzular ile gerekli olmayan arzular ayrımını reddeder. Böylece barış için kısıtlanması gerekmedikçe, hazların tatmin edilmesine yönelik bütün arzular politik yapının esas amacı haline gelir. Sivil toplumun amacı bundan sonra insanı mükemmelliğe kavuşturmak değil; fakat insanın emeğinin karşılığı olarak varsıl, hazza yönelik bir yaşam sürmesini sağlamaktır¹⁵⁶. Öyleyse, Hobbes düşüncesinin beslendiği bu gelenek bakımından ileri sürdükleriyle Strauss'un da kişisel fayda sağlama noktasında Arendt'in Hobbes okumasını tutarlı bir zemine kavuşturduğu savunulabilir. Benzer biçimde, Douzinas da Hobbes'un kuramının faydacı ve hedonist bir temelinin bulunduğunu onaylar¹⁵⁷.

Fakat daha somut bir bağlantı, insan yaşamının doğal halde nasıl olabileceğini tasavvur eden Hobbes'un, buna ilişkin yazını oluştururken herhangi bir toplumsal olgu ya da politik görüşten etkilenip etkilenmediği üzerinden kurulabilir. Bu çerçevede sıklıkla ve isabetli bir biçimde, Hobbes'un kuramını oluştururken dönemin Birleşik Krallık'ında sürmekte olan iç savaştan etkilendiği ileri sürülür. Örneğin Bobbio, Hobbes'un yazını etkileyen en önemli unsurlardan birinin, dönemin en acil sorunu olan devletin bütünlüğü olduğunu ileri sürer. Bir yandan kilise ve devlet arasında, diğer yandan krallık ve parlamento arasında sürmekte olan çekişme, siyasi düşüncenin en önemli çelişkilerinden biri olan anarşi ve birlik karşıtlığını ortaya çıkarır ve Hobbes, yazınına da yansıtacak bir biçimde birlikten yana tavır alır¹⁵⁸. Benzer biçimde

¹⁵⁶ Strauss, *Natural Right and History*, s. 187-189.

¹⁵⁷ Douzinas, *The End of Human Rights*, s. 72.

¹⁵⁸ Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 29 vd.

Strauss, Hobbes'un ölüm korkusunu en güçlü duygu olarak betimlemesinin iç savaş gibi radikal bir koşulu bizzat deneyimlemesiyle ilgili olduğunu ileri sürer¹⁵⁹.

Ancak önceki paragrafta belirtilen görüşleri biraz daha ileri götüren Macpherson, döneminin koşullarının Hobbes yazınında çok daha etkili olduğunu dile getirir. Buna göre Hobbes her ne kadar bireyi ilkin tüm toplumsal bağlarından ayrı ele almaya çalışıyor gibi görünse de, esasında toplum sözleşmesinin akdedilmesi ihtiyacını yalnızca belirli bir toplumsallıkla söz konusu olabilecek unsurlarla sağlamaktadır. Zira insanın yalnızca algı, tasavvur, arzu vb. içsel özellikleriyle olduğu gibi ele alınması, böyle bir ihtiyacın ortaya çıkmasını sağlayamayacaktır. Örneğin, doğal halde insanların anlaşmazlığa düşmesine sebep olan üç konu; yani rekabet, güvensizlik ve şöhret, yalnızca belirli bir sosyalliğin varsayılmasıyla söz konusu olabilecek meselelerdir. Bu doğrultuda Macpherson, Hobbes'un doğal haldeki insanlara dair tasvirlerinin esasında belirli bir sosyallik içerisindeki insanların, hukuka uymalarını temin edecek bir gücün yokluğundaki halleri olarak teşekkül ettiğini ileri sürer. Bu çerçevede, doğal haldeki insanların hayatının mal-mülk, ticaret, edebiyat gibi unsurların noksanlığı üzerinden kötü olarak sunulması ve onları barışa iten motivasyonların ölüm korkusu ve varsıl bir yaşam için gerekli olan bu unsurların arzulanması olarak belirlenmesi de, Hobbes'un aklında belirli bir toplum olduğunun göstergelerinden biridir. Eserin devamında açıklayacağı üzere bu, mülkiyetçi pazar toplumdur¹⁶⁰.

Bu çerçevede Macpherson, Hobbes'un güç anlayışı üzerinde özellikle durur ve burada ortaya koyduğu düşüncelerin aslında varsaydığı toplumsallığın mahiyetine ilişkin birtakım emareler sunabileceğini ileri sürer. Ona göre Hobbes'un doğal güç anlayışı, tanım gereği kıyaslanabilir ve mutlak olmayan bir içeriğe işaret eder. Zira tanımlanışı sırasında herhangi bir niteliğin güç olarak kabul edilişi kendiliğinden değil, "sıra dışı"lığından (...*eminence of the Faculties*...), yani belirli bir insanda diğerlerinden daha fazla oluşundan ileri gelir.

¹⁵⁹ Strauss, *Natural Right and History*, s. 196. Aynı yönde Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, s. 64.

¹⁶⁰ Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, s. 18, 22-24, 29; Hobbes, *Leviathan*, I-13 (188; 103).

Bunun yanında, araçsal gücün arkasından aktarılan çeşitli güç tiplerinin anlatımından da, güç kavramının diğer insanların güçleriyle belirli bir karşıtlık içerisinde anlaşıldığı ortaya çıkar. Örneğin, zenginliğin özgürlükle birleştiğinde daha fazla hizmetkâr ve arkadaş getireceğinden hareketle güçlü olmak anlamına geldiği belirtilir¹⁶¹.

Bu iki noktadan hareketle Macpherson Hobbes'un, sonradan ele geçirilen (*acquired powers*) tüm güç türlerini başkalarına karşı savunma ya da onlara saldırı perspektiflerinden ele aldığını belirtir. İnsanın kıymetine dair yapılan belirlemeler de bununla aynı doğrultuda, başkalarının kıymetiyle bir karşıtlık ve kıyaslama içerisindedir. Bu çerçevede insanın kıymetinin, onun gücünün değeri olarak anlaşıldığı ve fakat bunun da mutlak bir içeriği olmadığı; değer, bu gücü kullanmayı talep eden kimselerce belirlendiği yukarıda açıklanmıştı¹⁶². Macpherson da bu yönde, bu anlatının belirli bir şeyin değerini başkalarınca ona ve diğerlerine verilen değerden hareketle açıklayan karakterinden yola çıkarak, söz konusu sistemin rekabetçi pazar ekonomisinin temel özelliklerine sahip olduğunu belirtir¹⁶³.

Ancak Macpherson, Hobbes'un doğal halde varsaydığı toplumsallık ilişkilerinin rekabetçi pazar toplumuna ait olduğu görüşünü daha sağlam bir temele dayandırır. Bunun için öncelikle üç farklı toplum tipi üzerinde durur; geleneksel toplum (*customary society*), basit pazar toplumu (*simple market society*) ve mülkiyetçi pazar toplumu (*possesive market society*). Bunların her birine özgü nitelikleri sıraladıktan sonra, Hobbes'un toplumunun mülkiyetçi pazar toplumu olduğunu, şu sebebe dayanarak tespit eder: Mülkiyetçi pazar toplumunun serbest piyasa üzerinden belirli insanların güçlerinin başkalarına aktarımını mümkün kılması, Hobbes'un güce ilişkin betimlemeleriyle örtüşmekte ve

¹⁶¹ Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, s. 35-36; Hobbes, *Leviathan*, I-10 (150 vd.; 72 vd.)

¹⁶² Hobbes, *Leviathan*, I-10 (151-152; 74).

¹⁶³ Macpherson, *The Political Theory of Pessesive Individualism*, s. 38.

özellikle zenginliğin daha fazla hizmetkâr ve arkadaş sağlaması bakımından bir güç olarak addedilebileceği iddiasıyla uyuşmaktadır¹⁶⁴.

Bu doğrultuda, mülkiyetçi pazar toplumunun esasen insanların başka insanlardan daha fazla mal, zenginlik, fayda sağlaması için güçlerini barışçıl bir şekilde kullanmasına ve başkalarının güçlerini ele geçirmesine izin vermesi de Hobbes'un anlatılarıyla örtüşür. Zira bu bağlamda sivil topluma geçildikten sonra uyrukların özgürlüklerine dair anlatısıyla Hobbes, bu özgürlüğü alım satım yapma, kendi yaşamlarını istedikleri gibi yaşama ve çocuklarını istedikleri gibi yetiştirme gibi kısıtlı bir çerçevede ele almaktadır¹⁶⁵.

Buradan hareketle Macpherson, Hobbes'un varsaydığı toplumsallığın esasında 17. yüzyıl İngiltere'sinde oluşmaya başlayan mülkiyetçi pazar toplumu şeklinde biçimlendiğini; bunun Hobbes'un emeği mübadele edilebilir bir meta olarak kavramasından da anlaşılabilceğini ileri sürer¹⁶⁶. Ayrıca Hobbes'un, kadim dağıtıcı (*distributive*) ve denkleştirici (*commutative*) adalet¹⁶⁷ anlayışlarını, herhangi bir sözleşme (ve daha geniş ölçekte arz ve talep) olmaksızın belirli bir değer varlığını kabul ettikleri için terk ederek, bunların kabul ettikleri değer mahiyetinin insanların ona atfettikleri değerle ölçmesi de, Macpherson'un haklı olduğunu göstermek için sunduğu noktalardan biridir¹⁶⁸. Macpherson'un; iddiaları tutarlı kabul edildiğinde, Hobbes'un kuramını burjuvazinin değerlerine uygun bir biçimde kurduğu yönündeki eleştirisiyle Arendt'i bir ölçüde desteklediği söylenebilir¹⁶⁹.

¹⁶⁴ Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, s. 56.

¹⁶⁵ Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, s. 58-59; Hobbes, *Leviathan*, s. 264 (165).

¹⁶⁶ Macpherson burada 24. bölümün ilk sayfalarında geçen, *for a mans Labour also, is a commodity exchangable for benefit, as well as any other thing* ("Çünkü insan emeği, fayda için veya başka bir şey için mübadele edilebilen bir metadır da...") cümlesine atıf yapmaktadır [Hobbes, *Leviathan*, II-24 (295; 188)]; Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, s. 62.

¹⁶⁷ Türkçe çevirinin tercih ettiği "mübadelede adalet" ve "bölüşümde adalet" kavramları yerine "denkleştirici adalet" ve "dağıtıcı adalet" kavramları tercih edilmiştir.

¹⁶⁸ Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism*, s. 63-64; Hobbes, *Leviathan*, I-15 (208; 118).

¹⁶⁹ Belirtmek gerekir ki Bobbio, Hobbes'un burjuva değerlerinin etkisinde kaldığı iddiasını kabul etmemektedir, bkz. Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 71.

Şu hâlde Hobbes'un; gerek Strauss tarafından kadim faydacı düşünceyle ilişkilendirilmesi, gerek Macpherson tarafından yükselişinin ilk adımlarındaki mülkiyetçi pazar toplumu ile ilişkilendirilmesi, Arendt'in Hobbes okumasının geçerliliği bakımından önemli dayanaklar oluşturmaktadır. Bu çerçevede, hukukun geçerliliği ereksel bir bütünsellikten değil de doğrudan insanlardan, ama faydacı mülahazalarla devşirilmektedir¹⁷⁰. Faydacılığın bu şekliyle Hobbes'un kuramına sirayet etmesi ve asgari bir faydanın garanti altına alınması amacıyla yapılan toplum sözleşmesinin yine faydacı motivasyonlarla akdedilmesi, teşekkül edecek siyasi yapının temel özellikleri bakımından da faydacı söylemin geçerliliğini gündeme getirir¹⁷¹. Bununla tutarlı bir biçimde, sivil topluma geçildikten sonra insanların özgürlüğü olarak sunulan çerçeve; yukarıda da değinildiği gibi yalnızca alım-satım yapma, dilediği gibi yaşama, çocuklarını istediği gibi yetiştirme gibi hususlar bakımından söz konusudur¹⁷².

Bu çerçevede gerek bu özgürlük anlayışının, gerekse şimdiye dek meşruiyetin kurulmasında merkezi bir rol oynayan fayda düşüncesinin, Arendt'in kadim düşünceden hareketle ortaya koyduğu kamusal-özel ayrımında ikinci sınıfa düştüğü aşikârdır. Sivil toplumda bireye tanınan özgürlük, yalnızca kendi kârını arttırmayla ilgili alım-satım konularıyla yahut şahsi veya ailevi meselelerle ilgilidir. Bunun yanında sivil toplum kurulmadan önceki haliyle insan da yalnızca kendi yaşamının gerekliliklerini önemseyen, -gerek kendisinin, gerek başkalarının- kişisel çıkarlarının hiçbir kamusal bağ kurmasına izin vermediği bir bağlamla resmedilir. İki hal bakımından farklılık, fayda düşüncesinin en temel ve vazgeçilmez koşulu olan yaşamın sivil halde koruma altına alınmış olmasıdır ve bu çerçevede bireylerin egemene itaatsizlik edebileceği tek husus da kendi yaşamlarına zararlı sonuçlar doğurabilecek emirlerdir¹⁷³.

Bu noktada, birinci kısımda ele alınan *toplumsal* anlatısına dair sonuçların hatırlanması gereklidir. Bu, (emeğin yükselişiyle birlikte) dünyadan yabancılaşma

¹⁷⁰ Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 119.

¹⁷¹ Strauss, *Natural Right and History*, s. 176-177.

¹⁷² Hobbes, *Leviathan*, II-21 (264; 165).

¹⁷³ Hobbes, *Leviathan*, I-14 (199; 111), II -21 (268; 168).

fenomeninin kadim kamusal-özel ayrımını bulanıklaştıracak biçimde insanları kamusal alanı özel mahiyetli etkinliklerle işgal etmek zorunda bırakan yahut bu yönde teşvik eden; edimlerin sadece dar anlamıyla maddi çıkarlarca belirlendiği koşullar olarak özetlenmişti¹⁷⁴. Bu noktada Arendt'in Hobbes yorumunun tekrar edilmesi, *toplumsalın yükselişi* ve Hobbes'un toplum sözleşmesiyle yeni bir bağ kurmamıza olanak verir.

Yaşamlarını garanti altına almak için bireylerin tüm güçlerini ve haklarını tek bir iradede birleştirmesiyle mutlak bir otorite ve şiddet tekeline sahip olarak ortaya çıkan devletin yasaları da, bireyler nezdinde mutlak zorunluluklar biçiminde algılanır. Bu çerçevede otantik anlamıyla politik olma ihtimalinden soyutlanan birey, kamusal yaşamı bir zorunluluklar silsilesi olarak algılar. Önüne çıkan bu zorunluluklar bütünü, yüzünü kendi kişisel hayatına dönmesine ve kamusal bağlarından kopmasına yol açar. Biricikliğini yansıtacak uzamlardan soyutlanan birey, kişisel yaşamını daima diğerlerinin kişisel yaşamlarıyla kıyaslayarak ve onlarla rekabet halinde geçirecektir¹⁷⁵.

Dolayısıyla, Hobbes, öncelikle kuramını dayandırdığı faydacı düşünce bakımından politika ve hukukun temelini spesifik olarak özel nitelikli unsurlarla oluşturmakta ve sivil toplum kurulduktan sonra bireye tanıdığı özgürlük alanının niteliği ve sınırları bakımından yine politika ve hukukun içeriğini özel nitelikli unsurlarla doldurmaktadır. Bu çerçevede *toplumsalın yükselişinin* Hobbes'un kuramına yansıdığı ve *toplumsalın* bir ölçüde Hobbes'un kuramı aracılığıyla normatiflik kazandığı söylenebilecektir.

Bu tespitite doğruluk payı olduğu söylenebilir ve de tutarlı olduğu kabul edilirse, politik modernliğin daha temelinde bireylerin otantik anlamıyla politik olma ihtimallerini dışlayarak Arendt'in kadim özgürlük yorumundan uzaklaştığı söylenebilir. Zira salt özel çıkarların ve faydanın korunması için oluşturulan bir yapı, diğer faydaların koşulu olarak kabul edilebilecek "yaşam"ın korunmasını temel ölçüt olarak belirler ve bu çerçevede güvenlik kaygısını merkez

¹⁷⁴ Bkz. yukarıda s. 35.

¹⁷⁵ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 141.

kavramlardan biri olarak kabul eder ki; Hobbes'un devletinin temelinde bulunan esas düşünceler de bunlardır. Kaldı ki Arendt'in de politik modernliğin otantik anlamıyla özgürlüğü ıskaladığına dair eleştirilerinden biri, modern politika anlayışının güvenlik ve yaşamın yeniden üretilmesi doğrultusunda geliştiği ve yine aynı çerçevede özgürlüğü bireyin politikadan azade kılındığı alanlarda mümkün gördüğüdür¹⁷⁶. Bu çerçevede modern düşüncenin politikayı dev bir hane ekonomisi olarak algıladığı eleştirisi daha anlamlı bir temele oturur. Tıpkı kadim kamusal-özel ayrımında özel alana düşen hane yaşamının apolitik oluşu ve burada hane reisinin mutlak otoritesinin geçerli oluşu gibi, politik modernlik içerisinde yurttaş ve devlet arasındaki ilişki de yurttaşın yalnızca politikadan uzaklaştığında özgür olabileceği ve bu çerçevede faaliyetlerinin yalnızca daha varsıl bir yaşam biçimini elde etmeye yönelik olabileceği yönleriyle devasa bir hane yaşamına benzeyen, özel nitelikli bir çerçeve sunmaktadır¹⁷⁷.

Bu perspektiften ele alındığında, Hobbes'un modern hukuk kavrayışının oluşmasındaki önemi de akılda tutularak söylenebilecek ilk şey, temelinde otantik anlamıyla politikaya ve özgürlüğe sırtını çeviren politik modernliğin hukuk ve haklar anlayışının özgürleştirici potansiyellerinin gözden geçirilmesi gerektiğidir. Zira yukarıda da belirtildiği üzere Hobbes bu çerçevede gerek hukukun seküler bir biçimde temellendirilmesi bakımından gerekse iktidarın sınırlanması konusunda (doğal) hakların düşünülmesi bakımından modern düşüncenin oluşumunda büyük bir katkı sahibidir¹⁷⁸. Dolayısıyla kendinden sonra gelişen haklar düşüncesinin ve bunların devlet karşısındaki konumlanışının kavramsal çerçevesini oluşturması; bunu da bireyin özel nitelikli çıkarları üzerinden, faydacı bir saikle gerçekleştirmesi, politik modernliğin en önemli karakteristiklerinden biri olarak günümüzdeki hukuk ve hak anlayışı üzerinde etkisini sürdürmektedir.

¹⁷⁶ Arendt, *Between Past and Future*, s. 148 vd. Bu noktada, güvenlik ve yaşam vurgusu üzerinden modern düşüncüyü eleştirmesiyle Arendt'in de "biyopolitika" tartışmaları çerçevesinde ele alınması mümkündür. Bu çerçevede kurulabilecek bağlantılar bakımından bir deneme için bkz. Yıldırım, Hannah Arendt'te Biyopolitika Düşüncesi", s. 251 vd. Bu bağlantının kurulabileceğine dair benzer bir yorum için bkz. Gambetti, "Marx ve Arendt: Emek, iş, eylem üzerinden üç siyaset biçimi", s. 47, 50.

¹⁷⁷ Arendt, *The Human Condition*, s. 46.

¹⁷⁸ Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition* s. 154, Strauss, *Natural Right and History*, s. 181, Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, s. 78.

Bir sonraki bölümde bu etki, özellikle günümüzde oldukça tartışılmakta olan insan hakları düşüncesi bağlamında ve bunun politik potansiyellerinin sorgulanması üzerinden araştırılmaya çalışılacaktır.

C. ELEŞTİRİNİN GÜNCEL İNSAN HAKLARI TARTIŞMALARI İÇİN TAŞIDIĞI POTANSİYELLER

1. İnsan Hakları, Gelişimi ve Günümüzdeki Mahiyeti

Bu bölümde ilkin, insan hakları düşüncesi ile Hobbes'un yukarıda kısaca ele almaya çalıştığımız hukuk kavramsallaştırması arasında nasıl ve hangi benzerlikler üzerinden bir bağ kurulabileceği araştırılacak. Zira Hobbes gibi, devlet ve politika anlayışı mutlakiyetçi bir eğilimde olduğu söylenebilecek bir düşünürün insan hakları düşüncesi ile birlikte ele alınarak bu ikisi arasındaki benzerlikten hareketle birtakım çıkarımlarda bulunmaya çalışmak ilk bakışta uygunsuz ve yersiz addedilebilecektir. Bu yüzden öncelikle insan hakları düşüncesinin hangi yönüyle Hobbes'un hak kavramsallaştırmasıyla ilintili olduğunu ortaya koyacak kısa bir belirleme çabasına girişilecek, ancak bunun için de insan haklarının hukuk dilinde ne anlama geldiği ve günümüzdeki mahiyeti üzerine kısa bir açıklama yapmak gerekecektir.

İnsan hakları kavramını ve gelişimini açıklamaya yönelik girişimler ve bu konuda yazılan eserler oldukça çeşitli kaynaklardan hareket edebilmekte, bu yüzden konuya yaklaşma ve analiz etme biçimleri de oldukça farklılaşabilmektedir¹⁷⁹. Tüm bu çeşitliliği tüketici bir biçimde ele almak bu

¹⁷⁹ Bu çerçevede örneğin Mumcu & Küzeci, insan hakları düşüncesinin tarihsel ve düşünsel kökenlerini ilkçağ uygarlıklarıyla bağlantılandırarak ele almakta (Ahmet Mumcu & Elif Küzeci, *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015, s. 27 vd.); Aybay ile Erdoğan önce "hak" kavramı üzerine bir analiz yaparak başlamakta (Rona Aybay, *İnsan Hakları Hukuku*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015, s. 3 vd.; Mustafa Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, Orion Kitabevi, Ankara, 2011, s. 7 vd.); Douzinas, kavramın kendine özgü yanlarını ortaya çıkarmaya çalıştığı eserinde araştırmasını doğal hukuk düşüncesinden başlatmakta (Douzinas, *The End of Human Rights*, Hart Publishing, Oxford, 2000,

çalışmanın sınırlarını aşacak boyutlarda bir girişim olacağından, bu başlık altında yalnızca insan hakları kavramının günümüz uluslararası ve ulusal hukuk dillerinde hangi anlamda kullanıldığı ve bu haliyle kavramın tarihsel gelişimi, çalışmanın sunmayı amaçladığı eleştirel perspektifin icra edilebilmesi için gerekli olduğu ölçüde ele alınmaya çalışılacaktır.

Bu çerçevede öncelikle “hak” kavramının hangi anlamda kullanıldığını ele almak gerekebilir. Bu belirleme, “hak” kavramının neliğine dair detaylı bir biçimsel analiz yapılmaksızın gerçekleştirilmek istenirse, Aybay’ın “kişilere *hukuk düzenince* tanınmış yetki” şeklindeki tanımının verilmesi yeterli olabilir. Haklar, sahiplerine, başkalarına karşı ileri sürülerek onlardan belirli davranışlarda bulunulmasını ya da bulunulmamasını talep etme yetkisi tanır¹⁸⁰.

Bu çerçevede, “insan hakları”nın en belirleyici özelliği, bu hakların devletlere karşı ileri sürülmeleri ve ırk, renk, cinsiyet, dil, din, siyasi düşünce gibi saiklerle herhangi bir ayırım gözetilmeksizin tüm insanların yararlanabileceği bir takım temel haklara işaret etmeleridir¹⁸¹. Bu kapsamda Donnelly, insan haklarını, salt insan olmakla sahip olunan haklar olarak açıklar ve bunların her insan tarafından eşitçe sahip olunan haklar olduğunu; herhangi bir şekilde devredilemeyeceklerini ya da bunların sahiplerinden alınamayacağını ve son olarak da bu haklar *homo sapiens* türünün tüm üyelerini kapsadıklarından bunların evrensel olduklarını belirtir¹⁸².

s. 23 vd.); ve son olarak Moyn, insan haklarının bildiğimiz anlamıyla ancak 1970’lerden sonra ortaya çıktığını ileri sürerek bundan önceki gelişmeleri köken olarak sunan anlatıları reddetmektedir (Samuel Moyn, *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017, s. 15 vd.).

¹⁸⁰ Aybay, *İnsan Hakları Hukuku*, s. 3. Öte yandan Erdoğan, bu konuda daha ayrıntılı bir açıklamaya girişmekte ve herhangi bir durumda “hak” söyleminin işleve koyulmasının ilgili kişinin o şey ya da konu hakkında ahlaki yahut hukuki anlamda bir yetkisi olduğunu anlatmaya yaradığını belirtmekte; ardından, Wesley Hohfeld’in dört ayrı anlamıyla (talep-özgürlük-yetki-bağışıklık) hak analizini aktarmaktadır (Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, s. 7-15.) Çalışma bakımından Aybay’ın tanımının daha işlevsel olduğu takdir edildiğinden, bu tanımın verilmesi yeterli bulunmuştur.

¹⁸¹ Aybay, *İnsan Hakları Hukuku*, s. 4-6.

¹⁸² Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, New York, 2013, s. 10.

Dolayısıyla insan haklarının, insan olmaya atfedilen anlamdan hareketle devlete ve siyasi baskıya karşı ileri sürülen haklar oldukları söylenebilir. Erdoğan da, insan hakları kavramının en önemli işlevinin insanları devletin baskısı karşısında korumak olduğunu ve bu çerçevede esas amacının da bireye kendi hayat standartlarını yükseltmeye elverişli bir özgürlük ortamı sunmak olduğunu vurgular¹⁸³. Benzer biçimde Arendt, kavramın ilk kez ortaya çıkışıyla birlikte, bireyin iktidarın keyfi kararlarına karşı korunması amacını dillendirmek için kullanıldığını; zira meşruiyetin tanrısal bir gönderme olmaksızın sağlanmasıyla, tanrı karşısındaki eşitlikten de artık bahsedilemeyeceğinin bir güvensizlik çağrıştırdığını söyler¹⁸⁴. Bu karşılık çerçevesinde bireyin devlet baskısı karşısında korunması, aşağıda ele alınacağı üzere, II. Dünya Savaşı'ndan sonraki dönemde uluslararası hukuk aracılığıyla geliştirilen ulusalüstü güvencelerle garanti altına alınmaya çalışılmakta ve bu güvencelerin devletlerin iç işlerine karışılmama kuralının da bir istisnasını oluşturduğu kabul edilmektedir¹⁸⁵.

Ancak kavram, bireyin özgürlük alanının korunması anlamının yanında, pek çok farklı grubun kendi düşünceleri doğrultusunda olumlu addettikleri değişimlerin gerçekleştirilebilmesi için siyasi bir amaçla da kullanılır. Bu çerçevede dünyanın daha iyi bir yer haline getirilmesi, farklı coğrafyalarda sürmekte olan eşitsizliklerin ortadan kaldırılması, daha fazla özgürlük için mevcut siyasi yapının eleştirilmesi noktasında da önemli bir araç olarak iş görür¹⁸⁶. Aynı doğrultuda Douzinas, birbiriyle en uzlaşmaz ve radikal bir biçimde ayrılmış olan kutupların dahi insan hakları kavramını kullandıklarını; benzer biçimde, farklı yaşam tarzlarının güvence altına alınması için çalışan insanların da aynı kavrama başvurduklarını ileri sürer ve kavramın küresel ölçekte kabul gördüğünü, oldukça popülerleştiğini ortaya koyar¹⁸⁷.

¹⁸³ Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, s. 32-33.

¹⁸⁴ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 291.

¹⁸⁵ Cemal Bâli Akal & Ozan Erözden & Olgun Akbulut & Emre Zeybekoğlu, *İnsan Haklarının Tarihsel Gelişimi*, Toplumsal Katılım ve Gelişim Vakfı, İstanbul, 2003, s. 21.

¹⁸⁶ Moyn, *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, s. 7; Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, s. 116-117; Emre Koyuncu & Burcu Yalın & Fırat Berksun, "İnsaniyet Koridorlarında", *tesmeralsekdiz*, Yıl: 3, Sayı: 4, Ankara, 2009, ss. 5-18, s. 5.

¹⁸⁷ Douzinas, *The End of Human Rights*, s. 1-2.

Bu yaygınlık ve insan haklarının geçerliliğine yönelik konsensüs aynı zamanda Bobbio'nun insan haklarını gerekçelendireceği esas dayanak olacaktır. Ona göre, insan haklarının temellendirilmesine dair yöntemlerden biri, bunların belirli bir konsensüsle kabul edildiğinin gösterilmesidir. 1948 yılında Birleşmiş Milletler tarafından ilan edilen İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin kırk sekiz devletçe onaylanmış olması, insan haklarının evrensel olarak kabul edildiğinin göstergesidir¹⁸⁸. Bobbio, bu evrenselliği önemser ve belirli bir tarihi teste tabii tutulabileceği için de bunun olgusal bir temeli olduğunu ileri sürer. Ancak bu yaygın kabul öylece ortaya çıkmamış, onun üç aşamada ele aldığı birtakım gelişmeler sonucunda mümkün olmuştur. Bu üç aşama, insan hakları beyannamelerinin temel aldığı değerlerin felsefi çalışmalarda ve eserlerde ortaya çıkarılması, kuramsal bir biçimde oluşturulan bu değerlerin Amerikan ve Fransız burjuva devrimleri aracılığıyla somutlaştırılarak pratiğe dökülmesi ve son olarak da bunların evrensel olarak ileri sürülebilmesine imkân verecek olan 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin ilanı olarak sıralanabilir¹⁸⁹.

Bobbio'nun, insan haklarının evrensel ölçekte kabul görüşünü bu üç aşama ile açıklayışının, başka yazarlarca da onaylandığı söylenebilir. Örneğin Mumcu ve Küzeci, insanın doğal olarak ya da doğuştan haklara sahip olduğu düşüncesine dair birtakım felsefi çalışmaları ve bu yönde düşünen filozofları ele aldıktan sonra, söz konusu değerlerin somutlaştırıldığı örnekler olarak Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi ile Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'ni ve bunların tarihi koşullarını ele alırlar. Ardından, yirminci yüzyıl gelişmeleri ve II. Dünya Savaşı sonrası koşulları inceleyerek Birleşmiş Milletler'in kuruluşunu ele alırlar¹⁹⁰. Benzer bir biçimde Douzinas, doğal hukuktan doğal haklara geçiş şeklinde yukarıda değinmiş olduğumuz dönüşümden hareketle, doğal hak düşüncesini işlemiş düşünürlerden Hobbes ve Locke üzerinde durduktan sonra yine Amerikan ve Fransız bildirelerini incelemekte; ardından Birleşmiş

¹⁸⁸ Ancak, olumsuz oy vermemekle birlikte olumlu oy da vermeyen sekiz ülke bulunmaktadır, bkz. Jose A. Lindgren Alves, "The Declaration of Human Rights in Postmodernity", *Human Rights Quarterly* 22, 2000, ss. 478-500, s. 481.

¹⁸⁹ Norberto Bobbio, *The Age of Rights*, (çev. Allan Cameron), Polity Press, Cambridge, 2005, s. 14-16.

¹⁹⁰ Mumcu & Küzeci, *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, s. 52 vd., 67-75, 92 vd.

Milletler'in kuruluşu ve İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin ilanı dönemi ve bu ana dek gerçekleşen gelişmeleri takip etmektedir¹⁹¹.

Buna karşın Moyn, insan haklarının günümüzde anlaşıldığı şekliyle ancak 1970'lerde dolaşıma girdiğini ileri sürerek bundan önceki dönemlere dayanan açıklamaları reddeder¹⁹². Ancak Moyn'un bu konudaki görüşleri aşağıda ele alınacağından, bu bölümün kalanında yukarıda ikinci ve üçüncü aşamalar olarak belirtilen, devrimler aracılığıyla somutlaştırılan fikirler ile insan haklarının uluslararası hukuk çerçevesinde ele alınışının nasıl etkiler doğurduğu belirginleştirilmeye çalışılacaktır.

Devrim ve bildirgelerle somutlaşan değerler bakımından ilk dikkat çekici husus, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'nin giriş bölümünde; insanların eşit ve devredilmez birtakım haklarla yaratıldıkları, devletin de bu hakları güvence altına almak için yönetilenlerin rızasıyla kurulduğu ve yönetimin herhangi bir şekilde bu amaca aykırı davrandığında yine yönetilenlerce değiştirilebileceği, yok edilebileceği ya da başka bir yönetimin kurulabileceği yönündeki kabuldür¹⁹³. Benzer biçimde, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi de insanların özgür doğduklarını ve hakları bakımından eşit olduklarını kabul eder. Tüm siyasi

¹⁹¹ Douzinas, *The End of Human Rights*, s. 80-84, 87 vd., 115. Benzer bir izlek için bkz. Aybay, *İnsan Hakları Hukuku*, s. 31-39, 43 vd. Yine benzer biçimde Donnelly, belirli düşünürlerin görüşlerini öne çıkarmaksızın, zamanın koşullarıyla birlikte doğal haklar söylemine vurgu yaptıktan sonra Amerikan ve Fransız devrimlerini ele alarak Evrensel Bildirge'ye doğru ilerler (Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, s. 87 vd.). İnsan hakları düşüncesini İspanyol Altın Çağı dönemi düşünürlerinin, yeni kıtanın keşfi ve beraberinde gerçekleşen olaylar karşısında yerlilerin de tanrının yarattığı varlıklar olarak ussal ve dolayısıyla özgür olduklarından hareketle geliştirdikleri düşüncelerden başlatmakla birlikte Akal & Erözden & Akbulut & Zeybekoğlu da benzer bir şema çerçevesinde hareket etmektedir (Akal & Erözden & Akbulut & Zeybekoğlu, *İnsan Haklarının Tarihsel Gelişimi*, s. 9, 39-51).

¹⁹² Moyn, *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, s. 12, 15 vd.

¹⁹³ "... We hold these truths to be self-evident, that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable Rights, that among these are Life, Liberty and the pursuit of Happiness.--That to secure these rights, Governments are instituted among Men, deriving their just powers from the consent of the governed, --That whenever any Form of Government becomes destructive of these ends, it is the Right of the People to alter or to abolish it, and to institute new Government..." Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>, par. 2, Erişim tarihi: 24.07.17.

yapılanmanın amacı, bu hakların korunmasıdır ve bu çerçevede egemenlik de ulusa aittir¹⁹⁴.

Dolayısıyla insanların doğal olarak birtakım haklarının bulunduğu, politik yapının, yani devletin, kuruluş amacının bu hakların korunması şeklinde teşekkül ettiği ve bu çerçevede meşruiyetin hakların korunması üzerinden sağlandığı anlayışını benimsediği söylenebilir. Aynı doğrultuda Donnelly, on sekizinci yüzyılın sonunda artık meşruiyetin insanın eşit ve devredilmez hakları üzerine kurulduğu anlayışının hâkim olduğunu ifade eder¹⁹⁵.

Bobbio'nun üçüncü aşama olarak belirlediği, 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin ilanına ve geniş bir ölçekte kabul görüşüne işaret eden gelişmeler ise insan haklarının evrenselliğinin temellendirilmesi bakımında oldukça önemli bir yerde durmaktadır. Bobbio'nun, bu gelişmeyi insan haklarını temellendirmek noktasında olgusal bir temel olarak gördüğüne yukarıda değinilmişti. Bu çerçevede Uygun, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin Birleşmiş Milletler Genel Kurulu'nda karşı oy almaksızın kabul edilmesini, insan haklarının evrensellik iddiası bakımından da işlevsel bulur. Zira insan haklarının aslında belirli tarihsel koşullara özgü olarak Batı'da ortaya çıkmış olması her ne kadar onun zaman ve mekân bakımından belirli bir çerçevesi olduğunu ortaya koysa da, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin böyle geniş bir uzlaşımın kabul edilmesi artık bu değerler silsilesinin evrensel ölçekte geçerli olduğunu gösterir¹⁹⁶.

İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin ilan edilişi ve Birleşmiş Milletler'in kuruluşu, esasen I. ve II. Dünya Savaşları'nın ardından ve bu savaşlar sırasında yapılan kısımların ve yaşanan kayıpların ağırlığı altında, uluslararası düzenin barış ve istikrara kavuşturulması arayışları koşullarında gerçekleşmiştir.

¹⁹⁴ "... 1. Men are born and remain free and equal in rights (...) 2. The aim of all political association is the preservation of the natural and imprescriptible rights of man (...) 3. The principle of all sovereignty resides essentially in the nation. No body nor individual may exercise any authority which does not proceed directly from the nation (...)" Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, http://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp, Erişim tarihi: 24.07.17.

¹⁹⁵ Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, s. 89.

¹⁹⁶ Oktay Uygun, "İnsan Hakları Kuramı", *Cogito*, Sayı: 98, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 13-43, s. 26, 28.

Bu çerçevede insan haklarının korunmasının barışın temini için önemsendiği ve uluslararası ilişkilerin bu doğrultuda sürdürülmesi için değerli olduğunun kabul edildiği söylenebilir¹⁹⁷.

Douzinan, esasen 1789 Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi'nin dilini ve anlayışını temel aldığı ileri sürdüğü İnsan Hakları Evrensel Beyanname'sinin ilan edilmesi ardından; küresel ve bölgesel ölçekte insan haklarının korunması konusunda birçok uluslararası antlaşma yapıldığını, bu antlaşmalarla birlikte birçok insan hakkının pozitif bir düzlemde kabul edildiğini, yine bu çerçevede insan haklarının korunması için birçok bölgesel örgütün kurulduğunu kaydeder¹⁹⁸. Benzer bir biçimde Donnelly, insan haklarının artık günümüzde bir "hegemonik politik söylem"¹⁹⁹ haline geldiğini ve buna dair genel kuralların uluslararası ilişkilerde kabul gördüğünü ileri sürer ve olgusal bir kanıt sunar: Bugüne dek medeni ve siyasi haklar; ekonomik, sosyal ve kültürel haklar; ırk ayrımcılığı; kadınlara yönelik ayrımcılık; işkence ve çocuk hakları gibi altı temel konuda oluşturulan uluslararası insan hakları sözleşmelerinden her birine 2012 yılı itibariyle ortalama 172 ülke taraf bulunmaktadır²⁰⁰. Bunun yanında, siyasi meşruiyetin insan haklarının korunması üzerinden kurulduğu anlayışı, savaş sonrası dönemde de sürdürülmekte ve bu bağlamda devletlerin insan hakları karnelerinin egemen eşitliğin ve uluslararası toplumca tanınmanın sağlanması için önemli bir kıstas haline geldiği kabul edilmektedir²⁰¹.

İnsan haklarının gördüğü bu geniş kabulden hareket eden Bobbio, hakların bu şekilde pozitif bir temele kavuşturulmasından hareketle artık bireylerin bu hakları ihlal eden devletler karşısında ileri sürülebileceğini ve (üçüncü aşama olarak adlandırdığı) bu süreç tamamlandığında herhangi bir ulusal sınır

¹⁹⁷ Ilias Bantekas & Lutz Oette, *International Human Rights Law and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, s. 18-19. Ayrıca bkz. Mumcu & Küzeci, *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, s. 102-111; Aybay, *İnsan Hakları Hukuku*, s. 43-44.

¹⁹⁸ Douzinan, *The End of Human Rights*, s. 115.

¹⁹⁹ Yazar, Gramsci'den aldığı bu kavramı sınıfsal göndergelerinden bağımsız olarak, egemen ideolojinin kendi alternatiflerini saf dışı bırakma gücü anlamında kullandığını notunu düşer.

²⁰⁰ Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, s. 55.

²⁰¹ Tony Evans, *Human Rights in the Global Political Economy*, Lynne Rienner Publishers, Colorado, 2011, s. 123.

olmaksızın tüm insanların bu haklardan istifade edebileceğini söyler. Ancak gelişmelerin henüz başlangıcında olduğumuzu not ederek, mevcut durumda uluslararası insan haklarının güvence altına alınması ve somutlaştırılması için üç yöntemin kullanıldığını belirtir: teşvik, gözleme ve denetim. Bunlardan ilk ikisi, devletlerin kendi iç hukuklarında insan haklarının korunması için ne gibi önlemler aldığına ilişkindir. Ancak üçüncüsü, devletin üstünde bir merciin yargılama yetkisinin kabul edilmesi çerçevesinde insan haklarının uluslararası ölçekte korunmasına ilişkindir. Bobbio, özellikle bu son yöntemin devletlerarasındaki iktidar ilişkilerinin artık değişmeye başladığı yönünde ele alınabileceğini belirtir²⁰².

Bu çerçevede, insan haklarının uluslararası hukuk ölçüğünde ele alınarak uluslararası güvencelerle korunmasına çalışılmasının en önemli yanlarından biri, Bobbio'nun da ileri sürdüğü gibi, egemenliğin klasik anlamının değişmeye başlayıp başlamadığı hususudur. Gerçekten de, küreselleşme ve insan hakları hukukunun, klasik anlamıyla ulus-devlet egemenliğini aşınmaya uğrattığı sıklıkla ileri sürülen bir iddia haline gelmiştir²⁰³.

Buraya kadar ortaya koyulan şekliyle, insan haklarının korunması bakımından yaşanan uluslararası gelişmelerle birlikte kavramın kullanımının da oldukça yaygınlaştığı ve bu çerçevede hali hazırda insan hakları kapsamında ele alınan haklardan başka toplumsal değişimin ve yeni hakların kabul edilmesi için de insan hakları söylemine başvurulmasının yaygınlaştığı söylenebilir. Bu kapsamda vurgulanması gereken ilk nokta, kavramın 18. yüzyılda dile getirildiği ve somutlaştırıldığı ilk gelişmelerde devletin meşruiyet zemini şeklinde anlaşıldığı; 20. yüzyılın ikinci yarısında yaşanan gelişmelerin ise bu durumu pekiştirdiğidir. Diğer yandan bu gelişmeler, bireyin haklarının ve özgürlüklerin korunması anlamında ulusal hukuka ek bir takım denetleme imkânları sunduğundan, klasik biçimiyle ulus-devletin egemenlik anlayışında buna cevaz verici bir biçimde yaşanan değişiklikler bireyin hak ve özgürlüklerinin korunması

²⁰² Bobbio, *The Age of Rights*, s. 16, 24 vd.

²⁰³ Evans, *Human Rights in the Global Political Economy*, s. 115.

bakımından olumlu olarak nitelendirilir. Bu doğrultuda insan haklarının korunması ile barış ve demokrasi, gerçekleştirilmesi birbirine bağlı üç kavram olarak addedilir²⁰⁴.

Ne var ki, Douzinas'ın da belirttiği gibi, bu tablonun vadettiği şeyleri gerçekleştirdiğine veya gerçekleştirebileceğine yönelik pek çok şüphe varlığını sürdürmekte ve insan hakları düşüncesi yine pek çok farklı perspektiften eleştiriye tabii tutulmaktadır²⁰⁵. Bundan sonraki bölümde, insan hakları düşüncesinin ve gelişmelerinin altında yatan doğal hak kavramı, kavramın Hobbes düşüncesindeki yeri üzerinden Arendt'in *toplumsal* ile karşılaştırılarak insan haklarının vadettiği özgürlük potansiyellerinin sorgulanmasına çalışılacaktır.

2. İnsan Hakları, *Toplumsal* ve Arendt'in İnsan Hakları Eleştirisi

Bu bölümün amacı, yukarıda kısa bir şema biçiminde anlamı ve gelişimi ortaya konulan insan hakları düşüncesinin Arendt'in *toplumsal*-politik ayrımında nerede durduğu ve bu kavramın hedeflediği değişim için işlevselliğinin sorgulanmasıdır. Bu sorgulama, insan hakları düşüncesinin temeli olarak gösterilen anlayışın yukarıda Hobbes üzerinden yürütülen analizle ilişkilendirilmesi ile mümkün olacaktır. Bu çerçevede öncelikle insan haklarının temeli olarak sunulan anlayışın kısaca ele alınması gerekecektir. Ardından bu anlayışın ortaya çıkışında ve gelişiminde Hobbes'un katkıları tartışmaya açılacaktır. Hobbes üzerinden kurulmaya çalışılan ilişki ortaya konduktan sonra, bu bağlantı, yine Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nda ortaya koyduğu insan hakları eleştirisi üzerinden ele alınacak ve daha tutarlı bir zemine oturtulacaktır.

Bu bağlamda, İnsan haklarının, tüm insanların eşit ölçüde sahip olduğu, devredilemeyen ve öznesinden sökülüp alınamayan ve *homo sapiens* türüne üye

²⁰⁴ Bobbio, *The Age of Rights*, s. 48-49, 63.

²⁰⁵ Douzinas, *The End of Human Rights*, s. 2.

olmakla tüm insanları kapsayan niteliğine yukarıda işaret edilmişti²⁰⁶. Yine, kavramın geçerliliğine dair İnsan Hakları Evrensel Beyanname'si'nin ilanındaki uzlaşım aracılığıyla vurgulanan geniş kabulün günümüze ulaşan gelişim çizgisi özetlenirken belirtildiği gibi, insan haklarını öne çıkaran devrim ve bildirgelerin bunları devletin meşruiyet temeli olarak kabul ettikleri, zira her bireyin devlet olmasa da bu haklara sahip olduğu yönündeki anlayışları da ortaya koyulmuştu²⁰⁷.

Bu çerçevede Uygun, isabetli bir biçimde, insan haklarının temelinde doğal haklar düşüncesinin yattığını ileri sürer. Bunlar, insanların devlet kurulmadan önce yaşadıkları doğal halde bulunan, vazgeçilemeyen ve bu suretle devlet kurulduktan sonra da sahip oldukları haklardır. Bu anlamda bu hakların korunması devlete meşruluk kazandırır. Doğal hakların da tıpkı insan hakları gibi devredilmez, herkesin doğuştan sahip olduğu, evrensel nitelikte haklar olduğu söylenir²⁰⁸. Benzer biçimde Aybay, insanı devlet kurulmadan önce bir takım haklara sahip olan bir varlık olarak kabul eden ve devletin meşruiyetini bu haklar üzerinden ele alan doğal haklar düşüncesinin, çağdaş insan haklarının temellerinden biri olduğunu belirtir²⁰⁹. Aynı yönde gerek Bobbio'nun, gerekse Douzinas'ın insan haklarının gelişimine dair takip ettikleri izleklerde doğal haklar düşüncesine önem verdikleri söylenebilir. Bu çerçevede Bobbio, yukarıda da belirtildiği gibi, insan haklarının geniş bir konsensüsle kabul edilme sürecini üç aşamalı bir biçimde ele aldığı anlatısının ilk aşaması olarak, devletten önce ve onun bireyin elinden alamayacağı nitelikteki hakların düşünülmeğe başlandığı teorilerden bahseder²¹⁰. Douzinas da, doğal hak düşüncesini geliştiren filozofları ve eserlerini, insan hakları düşüncesinin temelleneceği sahalar olarak ele alır ve inceler²¹¹.

²⁰⁶ Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, s. 10.

²⁰⁷ Bkz. yukarıda s. 71 vd.

²⁰⁸ Uygun, "İnsan Hakları Kuramı", s. 17.

²⁰⁹ Aybay, *İnsan Hakları Hukuku*, s. 26.

²¹⁰ Bobbio, *The Age of Rights*, s. 15.

²¹¹ Douzinas, *The End of Human Rights*, 69-84. Ayrıca bkz., Mumcu & Küzeci, *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, s. 55-57. Öte yandan Donnelly, insan haklarının temelleri konusunda farklı yerlerde doğal hak kavramından bahsetmekle birlikte, esasen bu konudaki tartışmaların mutlak biçimde çözülmesinin mümkün olmadığını ancak yine de insan haklarının temellerine yönelik

Ancak önemli bir nokta, belirli bir ölçüde uzlaşım olarak kabul edilebilecek bu anlatılarda (Douzinas hariç tutulmak üzere) daha çok Locke'un isminin anılması ve onun düşüncelerine gönderme yapılmasıdır. Örneğin Erdoğan, Locke'un düşündüğü biçimiyle doğal hakların siyasi otoriteye meşruiyet kazandırmaktan başka onun sınırı olarak sunulduğunu söyler²¹². Bu durum, Hobbes'un doğal hak anlayışı üzerinden insan hakları ile kurulacak bir bağlantının geçerliliğini şüpheye düşürecekse de, böyle bir engelin önünü almak mümkün olabilir. Bu konuda iki gerekçelendirme öne sürülebilir. Birincisi, Hobbes'un kuramının da esasen devleti insanın doğal hakkı üzerinden ortaya çıkararak bir yandan meşruiyet problemini çözmesi ve diğer yandan da (çok kısıtlı bir biçimde de olsa) devletin ortaya çıkışını gerekçelendiren bu hakkın devletin yasalarına (ya da Hobbes bakımından, egemenin emirlerine) itaatsizliğin gerekçesini oluşturmak bakımından sivil topluma geçildikten sonra da söz konusu olmasıdır. İkinci nokta ise, insan haklarının en önemli işlevlerinden olan bireyin iktidara karşı korunması meselesinin, bir gereklilik veya düşünsel potansiyel olarak ilk kez onun kuramında ortaya çıkmış olmasıdır.

Bu kapsamda öncelikle ilk argüman detaylandırılmaya çalışılacaktır. Hobbes'un kuramının yukarıda da değinilen mutlakiyetçi eğilimleri hatırlandığında, uyruklara, egemenin nüfuz edemeyeceği bir takım özgürlük alanlarının tanındığı iddiasının gerekçelendirilmesinin daha da zor olacağına dikkat çekilmişti. Ancak belirtmek gerekir ki söz konusu bağlantı başka yazarlarca da kurulmuştur. Bu bağlamda örneğin, Hobbes'un modern doğal hukukçuların ilki olup olmadığını tartıştığı bir pasajda Bobbio'nun, Hobbes'un egemeni haklarla sınırlama anlamında doğal haklar teorisinin kurucusu sayılabileceğini belirttiğine yukarıda değinilmişti²¹³. Benzer bir biçimde

kuramsal açıklamaların önemli olduğunu belirtmekle yetinir (Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, s. 19-21, 88 vd.).

²¹² Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, s. 38-39; Ayrıca bkz. dipnot 192. Donnelly'nin yaklaşımı hakkında bir önceki dipnotta söylenenlere ek olarak, Locke konusundaki uzlaşımın onun da dâhil edilebileceği söylenebilir (Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, s. 34).

²¹³ Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 154-155. Bobbio burada Grotius'un doğal hak düşüncesiyle ters düşecek bir biçimde, egemenliğin temellerini halka dayandıran düşünürlerin görüşlerini çürütmeye çalıştığını dile getirdiğini ileri sürer ve bu yüzden söz konusu

Carmichael, *Leviathan*'da, kendi varlığını devam ettirme adı altında çeşitlenen ve devredilemeyeceği belirtilen hakların, bir yandan uyrukların itaatsizlik edebilecekleri emirlerle ve diğer yandan egemenin cezalandırma yetkisinin kullanımına ilişkin saptamalarla uyumlu bir diyalog halinde olduğunu sürer. Böylelikle bir yandan uyrukların vazgeçilemeyen doğal haklarının sivil toplumda da varlığını koruduğunu ve bunların egemen için ona bir karşı-ödev yüklemeksizin birtakım sınırlara denk düştüğünü ortaya koyar²¹⁴. Carmichael'in anlatısı, Hobbes'un kuramında bireylerin kendi varlığını sürdürme ya da yaşam hakkı şeklinde bir üst başlık halinde daha önce ele alınan haklarla uyuşur.

Leviathan'da oluşturulan toplum sözleşmesi kurgusunun temelinde yatan doğal hak fikrinin, devlete meşruiyet kazandırmak için bir anlığına sahneye çıkıp hemen sonra geri çağrıldığını belirten Douzinas da, aslında tüm meselenin bundan ibaret olmadığını belirtir. Doğal hak, kendini savunma ve vicdan özgürlüğü temelinde devam etmektedir ve bireyler bu haklarından vazgeçmemişlerdir. Bu hakların, şahsi nitelikteki haklar olduğunu vurgulayan Douzinas, (diğer yazarlarca insan haklarının temeli bakımından daha çok öne sürülen) Locke'un siyaset felsefesinin de aslında Hobbes'un çizdiği şemadan radikal bir biçimde farklı olmadığını belirtir²¹⁵.

Dolayısıyla Hobbes'un, *Leviathan*'da işlediği; devredilemeyecek haklar, uyrukların hakiki özgürlükleri ve cezalandırma yetkisinin uygun kullanımı konuları altında sıraladığı birtakım esaslarla, uyrukların itaatsizlik edebileceği birtakım yasalar belirlemekle egemeni belirli ölçüde sınırladığı söylenebilir. Başka bir deyişle, hiç değilse kendi varlığını sürdürme ya da yaşam hakkı olarak adlandırılacak bir doğal hak bakımından, egemene tanınan mutlak otoritenin zayıflaması söz konusudur. Bu ve hakların devletin ortaya çıkışının temeli olduğu

kırılma bakımından Hobbes'un daha uygun olduğunu kabul eder. Benzer biçimde Strauss, doğal hak öğretilerinin modern temsilcilerinden en ünlü ve etkisinin Locke olduğunu belirtmekle birlikte, esasen geleneğin modern bilimlerin doğuşuyla yaşadığı kırılmayı ilk yakalayanın Hobbes olduğunu belirtir. Bu doğrultuda, Hobbes'un hem siyaset felsefemizin hem de Locke'un üzerinde çok önemli etkileri bulunmaktadır (Strauss, *Natural Right and History*, s. 165-166).

²¹⁴ D. J. C. Carmichael, "Hobbes on Natural Right in Society: "Leviathan" Account", *Canadian Journal of Political Science*, Cilt: 23 Sayı: 1, 1990, ss. 3-21, s. 3-6, 10.

²¹⁵ Douzinas, *The End of Human Rights*, s. 80-81.

anlayışı birlikte ele alındığında, insan hakları düşüncesinin temelleri olarak yukarıda ortaya koyulan kavramsal çerçeveye yaklaşıldığı ileri sürülebilir.

Ancak Hobbes'ta egemenin iktidarının bireyin haklarıyla sınırlanması fikrinden bahsedemeyecek olsaydık da, Hobbes üzerinden insan hakları düşüncesine yöneltilebilecek eleştirilerin haklı bir zemine oturtulması mümkün olabilecektir. Bu, daha önce de belirtildiği üzere, Hobbes'un hukuku herhangi bir kutsal ya da aşkın iradeye gönderme yapmaksızın temellendirmesi ve bu çerçevede kurduğu siyasi yapının meşruiyet zeminini insana ve onun rızası üzerine oturtmasından ileri gelir ve bu hamlenin farklı yönlerde birden fazla etkisi vardır²¹⁶.

Her şeyden önce, başta Arendt olmak üzere birçok yazarın vurguladığı gibi, insan haklarının esas işlevi, bireyi insani otoritenin keyfi kararlarına karşı korumak, ona bir takım özgürlükler alanı sağlamaktır ve kavram ortaya çıktıktan sonraki süreçte de bu şekilde kullanılmıştır²¹⁷. Bu çerçevede Hobbes'un hukuku düşünme biçimimiz bakımından simgelediği değişiklik, meşruiyetin insan iradesi temelinde topluluğun onayından devşirilmesi²¹⁸ ve bu suretle tanrısal bir düzen mantığının bulunmamasıdır ki insan hakları düşüncesinin giderdiği ihtiyaç bu çerçeve içerisinden ortaya çıkmıştır²¹⁹. Fakat diğer yandan, insan hakları düşüncesinin de gönderme yaptığı doğal hal, doğa hali ya da insan doğası gibi kavramların da seküler biçimde kullanılabilmesinin yolunu açan düşünsel gelişmelerin en önemlisi, yine Hobbes'un devleti bu kavramdan yola çıkarak, seküler bir biçimde açıklamasıdır. Bu çerçevede Strauss, doğa halinin Hobbes'tan önce Hıristiyan teolojisi tarafından kullanılmakta olduğunu ve kavramı teolojik

²¹⁶ Strauss, *Natural Right and History*, s. 186.

²¹⁷ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 291; Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, s. 24,26, 32-33; Aybay, *İnsan Hakları Hukuku*, s. 4, 26, 34; Mumcu & Küzeci, *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, s. 20; Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, s. 33; Jerome J. Shestack, "The Philosophic Foundations of Human Rights", *Human Rights Quarterly*, Cilt: 20, Sayı: 2, 1998, ss. 201-234, s. 207.

²¹⁸ Strauss, *Natural Right and History*, s. 186.

²¹⁹ Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 152-153.

olmayan bir biçimde kullanarak onu siyaset felsefesinin temel konularından biri haline getirenin Hobbes olduğunu ileri sürer²²⁰.

Bu doğrultuda, insan hakları ve doğal haklar ilişkisi üzerinden kurulacak bir bağlantıyla, Hobbes'un hak ve politika kavramsallaştırmasına yöneltilen *toplumsal* eleştirisinin insan hakları düşüncesi bakımından da geçerliliği söz konusu olabilir. Zira yukarıda kurulmaya çalışılan bağlantıların da göstermeye çalıştığı gibi, insan hakları düşüncesinin de kavramsal temelleri devletin meşruiyet zeminiyle birlikte düşünülmektedir ve hakların bu şekilde sunulması ilk kez Hobbes tarafından gerçekleştirilmiştir.

Bu bakımdan, Hobbes'un haklara yüklediği işleve ve buradan yürüyerek kurduğu politik bütüne yöneltilen eleştirilerin kısaca tekrarlanması faydalı olabilir. Bu çerçevede öncelikle, Hobbes'un bireyi ve doğal hakkı betimleyiş biçiminde özel alana yapılan göndermelerin öne çıktığı tespiti hatırlanmalıdır. Bu çerçevede gerek devletin kurulmasını gerektirecek savaş hali, gerek devlet, bu özel alana ilişkin çıkarların temeli olan yaşamın korunması çevresinde ele alınmaktadır. Dolayısıyla özel alana yapılan göndermelerin, bir bütün halinde (ve herkesi etkileyebilecek bir iktidar olma anlamında kamusal bir niteliği olan devletin ortaya çıkmasında hayati olmaları sebebiyle) kuramında etkili olmasının, Hobbes'un *toplumsal*'a normatiflik kazandıran bir yapı tasarladığını gösterdiği ileri sürülmüştü²²¹.

Yine bir insan fizyolojisinde tahayyül edilen bu yapı²²², kendi sağlığını, yani egemenliğini korumak için her şeyi yapmaya yetkili kılınır. Diğer yandan, diğer egemen yapılarla ilişkisi de tıpkı insanların doğal haldeki ilişkilerine benzer²²³. Bu anlamda uluslararası ilişkilerin temel belirleyeni de her bir ulusun

²²⁰ Strauss, *Natural Right and History*, s. 184.

²²¹ Bkz. yukarıda s. 55 vd.

²²² Hobbes, *Leviathan*, The Introduction (81; 17).

²²³ Hobbes, *Leviathan*, II-18 (235; 142), II-29 (367; 243). Egemenliğin bölünmezliği ve egemenin hiçbir eyleminin uyrukların haklarını ihlâl şeklinde kabul edilemeyeceği yönündeki açıklamalardan ayrı olarak, 18. bölümde sıralanan egemenin hakları bir bütün olarak egemenliğini koruması için kullanabileceği yetkiler olarak da kabul edilebilir. Bunun yanında Bobbio, Hobbes'un, devletlerin de birbirleri arasındaki ilişkilerinde doğal yasaların gereklerine uygun davranmaları gerektiğini belirttiğini kaydeder. Ancak bunlar da, bütün devletleri korku altında

kendi yaşamını garantilemeye yönelik özel çıkarlarıdır. Bu kapsamda egemenin gerek tebaasına gerekse başka egemenlere karşı hareketlerini belirleyen temel prensip de, mevcut gücün kaybedilmemesi için daima daha fazlasının ele geçirilmesi arzusudur²²⁴.

Bu anlamda, her ne kadar insan hakları düşüncesi tüm insanları kapsayan, evrensel talepler ileri sürerek özneleri bakımından (bazen kamusal nitelikte ve kamusal alanlar yaratma ihtimali olan) bir takım güvenceler tesis etmeye çalışsa da, esasen bu yapıyı değiştirecek nitelikte bir etkililik icra etme potansiyeli bakımından zayıf kalmaktadır. Zira kavram kuramsal düzeyde ele alındığında, belki de en gerçekçi resimlerinden birini Hobbes'un çizmiş olduğu modern siyasi yapının sunduğu çerçeve içerisinde her şeye hâkim olan devletin meşruiyet temeli olan hakların yine ona karşı ileri sürülmesinden öteye geçememektedir. Özellikle bu nokta, Arendt'in insan hakları kavramına yönelttiği eleştirinin anlaşılması bakımından büyük bir önem taşır.

Bu eleştiri, tam da insan haklarını uluslararası hukuk çerçevesinde koruma fikri etrafında gelişecek bir sürecin başlangıcında yapılmakla ayrı bir öneme sahiptir. Kavramı özellikle mülteci ve devletsizlerin mağduriyetlerine karşı yetersiz kalması üzerinden eleştiren Arendt, bu grupların Avrupa'da ortaya çıkmasıyla birlikte, hiç kimsenin ya da hiçbir kurumun, kendi devletlerinin korumasından bir şekilde yoksun kalmış insanların insan haklarını umursamadığının açığa çıktığını belirtir. Dolayısıyla, tam da bu haklara başvurmadan başka çaresi kalmayan insanlar söz konusu olduğunda, sözde devredilemez ve öznesinden hiçbir şekilde koparılamaz olan insan haklarının herhangi bir yürürlük değeri olmadığı anlaşılmıştır. Dönemin yeni insan hakları beyannameleri oluşturmaya yönelik çabalarının anlamsızlığını ortaya koymak için Arendt, bu insanların mağduriyetlerinin insan haklarını kaybetmiş olmalarından

tutacak bir güç bulunmadığından, aslında bireyler için çizilmiş olan doğal hale benzeyen bir durumdadırlar (Bobbio, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, s. 138).

²²⁴ Hobbes, *Leviathan*, II-18 (234; 142). Burada, egemenin "kamusal yarar" için gerekli gördüğü durumlarda başka devletlerle savaşa girebileceği, barış yapabileceği belirtilir.

ileri geldiğinin herkesçe kabul edildiğini, gelgelelim, bu hakların hangi haklar olduğunu kimsenin bilmediğini belirtir²²⁵.

Arendt'e göre bu insanların kaybettiği iki şey, içine doğulan sosyal doku olma anlamında yuva ve devletin yurttaşlara sağladığı korumadır. Ancak iki durum da tarihte eşi benzeri görülmemiş olgular değillerdir; daha ziyade, modern uluslararası ilişkilerin ve hukukun geldiği nokta, bunları çözümsüz kılmaktadır. Bu çerçevede Arendt, mülteci ve devletsizlerin içine düştükleri kötü durumun esasen herhangi bir topluluktan büsbütün soyutlanmış olmalarından, artık hiçbir toplumla bağlarının kalmadığından ileri geldiğini belirtir. Mesele baskı altında olmaları değil, kimsenin onlara baskı yapmayı bile istememesidir. Son tahlilde, bu insanların kaybettiği hak, kişinin eylem ve kanaatlerinden sorumlu tutulduğu bir çevrede yaşama hakkı anlamına gelen "haklara sahip olma hakkı"dır (*a right to have rights*)²²⁶.

Bu çerçevede ele alındığında insan hakları, her insanın, insanlığa dâhil olarak kabul edilmesinin yine insanlık tarafından garantiye alınmasına yönelik bir talebi ifade eder. Ancak Arendt, egemen devletlerin hâkimi olduğu ve onların karşılıklılık ilkesi çerçevesinde akdettiği antlaşma ve sözleşmelerden oluşması boyutuyla mevcut uluslararası hukuk aşılmadığı müddetçe, ne kadar samimi olursa olsun hiçbir bir insancıl girişimin bu talebi kendinden emin bir şekilde karşılayamayacağını ileri sürer. Bu çerçeve dünya ölçeğinde bir hükümetin kurulması lehine aşılsa bile, böyle bir yapıdan kayda değer bir ilerleme beklemek mümkün değildir. Zira Arendt sorunun hukuk anlayışımızda yattığına işaret eder. Öyle ki, totaliter rejimlerin bir özelliği haline gelmiş olmakla birlikte, insan haklarına karşı işlenmiş olan suçlar her zaman tam da hak kavramının bir bütün için yararlı ya da kullanışlı olanla ilişkilendirildiği bir hukuki çerçeve bünyesinde haklılaştırılabilmektedir. Bu çerçevede Arendt'e göre Hitler'in "Hak Alman halkı için iyi olan şeydir" şeklinde çevrilebilecek bir sloganı, aslında oldukça genel bir

²²⁵ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 292-293.

²²⁶ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 295-297.

hukuk anlayışının basitleştirilmiş halidir²²⁷. Dolayısıyla hak kavramını bu şekilde bir bütünün faydasıyla özdeşleştiren herhangi bir hukuk kavrayışı, herhangi bir anda, kendi içinden bir kısım insanın yok edilmesine oldukça demokratik ve hukuka uygun bir biçimde karar verebilecektir²²⁸.

Arendt'in insan haklarına yönelik yukarıdaki düşünceleri, daha çok "haklara sahip olma hakkı" üzerinden ele alınmış ve olumlu ya da olumsuz yönde eleştirilmiştir. Bu bağlamda örneğin Jacques Rancière'in, Arendt'in yukarıda ele aldığımız insan hakları yorumuna yönelttiği eleştirinin mahiyetini anlamak önemlidir. Ranciere Arendt'in, insan haklarını, ya insan haklarını yurttaş hakları olarak sunan ya da yurttaş haklarını insan hakları olarak sunan bir açmaz olarak ele aldığını söyler. Dolayısıyla insan hakları ya bir totolojidir (çünkü ilk önermede insan hakları, bir devletin yurttaşı olmakla sahip olunan haklar anlamına gelir) ya da bir boş kümedir (çünkü insan hakları herhangi bir siyaset ilişkisinden bağımsız ele alınan haklarsa, bunların bir devletin yurttaşı olarak kazanılan haklar olduğunu söylemek aslında böyle bir kategorinin bulunmadığını söylemektir). Bu önerinin, yalnızca üçüncü bir ihtimalin görmezden gelinmesiyle mümkün olduğunu belirten Ranciere, bu üçüncü ihtimalin, insan haklarını "sahip oldukları haklara sahip olmayıp sahip oldukları haklara sahip olan kişilerin hakları" olarak düşünmek olduğunu söyler²²⁹.

Ranciere'in vurgulamaya çalıştığı nokta, bu hakların belirli bir özneleşme süreci içinde araçsallaştırılarak verili siyasi koşulların yeniden yapılandırılabilmesi ihtimalidir. İnsan ve yurttaş, siyasi özneler olarak alınmalı ve insan hakları kavramı da bu özneler tarafından siyaset sahnesine kimin çıkacağına dair ihtilaf yaratma araçları olarak görülmelidir. Siyasetin tam da bu sınırın belirlenmesine ilişkin mücadelede yattığını söyleyen Ranciere, Arendt'in bu ihtimali dikkate almadığını söyler. Oysa ona göre (Arendt gibi) "... hakların

²²⁷ "(...) (Hitler's motto that "Right is what is good for the German people" is only the vulgarized form of a conception of law which can be found everywhere and which in practice will remain ineffectual only so long as older traditions that are still effective in the constitutions prevent this)..."

²²⁸ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 298-299.

²²⁹ Jacques Ranciere, "İnsan Hakları'nın öznesi kimdir?", (çev. Emre Koyuncu), *Tesmeralsekdiz*, Ankara, Yıl:3 No: 4, Bahar 2009, ss. 53-65, 57 vd.

(sınırları) belirli ve değişmeyen önelere ait olması gerektiğini varsaydığınız durumdadır ki gerçek hakların yalnızca belirli ülkelerin vatandaşlarına o ülkeye mensup olmaları sebebiyle verilen ve devletleri tarafından korunan haklar olduğunu ileri sürmeniz gerekir” ve bu da bir mücadele olasılığının yadsınması anlamına gelir²³⁰

Arendt’in böyle bir varsayım yapıp yapmadığı şüphelidir. Zira Arendt zaten söz konusu “haksız” insanların söz ve eylemlerinin hiçbir şekilde dikkate alınmadığını ve bu bağlamda insanlıktan dışlanmış olduklarını belirtmek için bunların “haklara sahip olma hakkı”nı kaybetmiş olduklarını yazar. Dolayısıyla Arendt’in işaretlediği çıkmazı, aksine, bir tür öneri gibi okuyarak “insan hakları” kavramını mevcut biçimiyle savunması tartışmaya açıktır. Zira yüzyıl boyunca mülteci gerçeğinin farklı biçimlerde önümüze koyduğu olgu, “insan hakları”nın yaratması gereken ihtilafları yaratmadığı ve insan olmanın mevcut siyasi çerçeve içerisinde yinelenen “hakların öznesi insanlardır” önermesinin altının boş olduğudur. Arendt’in eleştirisinin en önemli yanı, bu gerçeği olduğu gibi ortaya koymasıdır: Dünya, kendi topluluğundan ve devletinin korumasından soyutlanan insanda kutsal bir taraf bulamamıştır²³¹.

Bu çerçevede vurgulanması gereken, “haklara sahip olma hakkı” kavramının işaret ettiği çıkmaz değil, Arendt’in sorunu hukuku kavrayış

²³⁰ Ranciere, “İnsan Hakları’nın öznesi kimdir?”, s. 61.

²³¹ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 299. Bu durumun, Arendt’in eleştirisinin üzerinden neredeyse yetmiş yıl geçmiş olmasına ve bu süre içerisinde uluslararası hukukun insan haklarının korunması bakımından sahne olduğu gelişmelere rağmen pek değişmediğini söylemek mümkündür. Bu çerçevede Ayten Gündoğan, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ve daha sonra geniş bir kabulle oluşturulan uluslararası insan hakları hukuku mevzuatının hala kişilerin güvenli bir biçimde ve insan hakları ihlal edilmeksizin sınır ötesi hareket etme özgürlüklerini sağlayamadığını belirtir (Ayten Gündoğan, *Rightlessness In An Age of Rights*, Oxford University Press, New York, 2015, s. 92). Gündoğan’ın tespitini onaylayan başka bir inceleme için bkz. Emma Larking, *Refugees and the Myth of Human Rights*, Ashgate Publishing Limited, Surrey, 2014, 126-127. Bu duruma olgusal bir temel oluşturacak veriler, Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği’nin mülteci ve devlet korumasından yoksun kalmış insanlar üzerine hazırladığı 2016 raporundan elde edilebilir. Buna göre, tarihte görülen en yüksek mülteci sayısının kaydedildiği 1992 senesi verileri (17,8 milyon) henüz aşılmış olmasa da, 2011’den beri gözlemlenen eğilimin sürekli bir artış yönünde olduğu ve 2016’da bu sayının 16,5 milyona ulaştığı kaydedilmiştir, bkz. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği “Mid-Year Trends 2016”, <http://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/58aa8f247/mid-year-trends-june-2016.html>, Erişim tarihi: 30.07.2017, s. 5.

biçimimizle ve bunun dünya ölçeğinde yaygınlaşmasıyla ilişkilendirdiği kısımlardır. Bu bağlamda Arendt söz konusu ilişkiyi kurarken her ne kadar doğrudan doğruya *toplumsal* kavramını yahut kamusal-özel ayrımının bulanıklaşmasını ifade etmemiş olsa da, anlatının bu çalışma çerçevesinde incelenen özel çıkarların kamusal alanı ele geçirmesi ve bunun doğrudan doğruya hukuk düşüncesine sirayet etmesi olgusunu çağrıştırdığı inkâr edilemez. Zira bu anlamda modern hukukun meşruiyet temelini tam da bu fayda temelinde ve yaşamın devamı etrafında kuran Hobbes'un devleti de *toplumsal* niteliklidir. Bu anlamda ulusal ve uluslararası hukuk düzleminde oluşturduğu hukuki çerçeve, (bu ister bir etnik grup, ulus, sınıf, aile olsun ister bir devlet ya da devletler grubu olsun) daima belirli bir grubunun özel nitelikli çıkarlarının korunması anlamında *toplumsaldır*.

Bu eleştiri ciddiye alındığında, *toplumsal*'ın Hobbes'un kamusalılığı özel nitelikli unsurlarla dolduran kuramının modern hukuk anlayışının kurulmasında sahip olduğu etkinin bu bağlamda insan haklarına yöneltebileceği eleştirisi de daha sağlam bir temele oturmuş olur. Ancak bununla birlikte, daha önce de dile getirmiş olduğumuz gibi bu eleştiri, insan haklarının günümüzde kullanıldığı biçimiyle çok daha yeni, ancak 1970'lerde ortaya çıkmış bir kavram olduğunu ileri süren Moyn'un anlatısıyla çatışır görünmektedir; çünkü daha eski bir kuramı temel alır.

Ancak belirtmek gerekir ki Moyn'un eleştirisi dikkatli bir biçimde ele alındığında, insan hakları düşüncesinin, ilk ifadesini Hobbes'un kuramında bulan modern hukuki çerçeveyi aşamadığı yönünde getirdiğimiz eleştiriye destekler biçimde de okunabilir. Bir sonraki alt bölümde bu, Moyn'un insan haklarının uluslararası hukuk çerçevesinde korunması üzerine yaptığı vurgu da ele alınarak gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

3. Moyn'un Kökensel İtirazı ve Uluslararası Hukukun Etkileri

Bu bölümde, Moyn'un, insan haklarının tarihsel kökenlerine yönelik 1970'lerden önceki dönemlere atıfla yapılan açıklamaları önemsemeyişinin ele alınması hedeflenmiştir. Zira Moyn'un bu konumu, insan hakları ile doğal hak düşüncesi arasında varlığını ileri sürdüğümüz ilişkiyi reddetmekle, çalışmanın eleştirel perspektifinin insan hakları düşüncesi bakımından uygulanmasının şüpheyile karşılanmasına yol açabilecektir. Ancak ikinci bir tahlilde Moyn'un bu ilişkiyel açıklamalara yönelttiği itirazın aslında çalışmanın önerdiği perspektifi onaylayan bir konumda olduğu ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

Moyn'un ilk itirazı, insan hakları düşüncesinin, kavramın evrensellik iddiası üzerinden Stoacılık ve Hıristiyanlık gibi felsefi yahut dini öğretilerin evrensellik iddialarıyla ilişkilendirilerek temellerinin bunlardan birine ya da diğetine dayandırılmasıdır. Ona göre insanlık tarihi, evrenselci düşünceler bakımından zengin bir yelpaze sunar ve bu farklılık, insan haklarının bunlardan yalnızca bir tanesine dayandırılmasını engeller²³².

Fakat bu çalışma çerçevesinde insan hakları düşüncesinin temeli olarak kabul edilen doğal hak kavramı bakımından itirazı ise, esasen bu hakların hem felsefi düzeyde ortaya çıkışlarının hem de sonraki politik süreçlerde yürürlüğe koyulma biçimlerinin (insan haklarının da temel hedeflerinden biri olan) devletin sınırlandırılması değil, tam tersine, onun güçlendirilmesi ve meşrulaştırılması için tasarlanmış olmasıdır. Moyn, bu bağlamda ilk ortaya çıkan kendi varlığını devam ettirme hakkına sonradan başka haklar eklenmiş olsa da, bu anlamda yaşanan dönüşümlerin devlet ve egemenliğin ortaya çıktığı siyasi çerçeveyi değiştirmeye yetmediğini belirtir. Ve yine, Amerikan ve Fransız Devrimleri, insan hakları

²³² Moyn, *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, s. 18-19. Ayrıca Marcello Flores de, farklı dinler ve kültürler üzerinden insan hakları ile kurulabilecek bağlantıların yalnızca bunların da evrensel bir takım değerler ileri sürdükleri üzerinden kurulabileceğini belirtir, bkz. Marcello Flores, *The Story of Rights*, (çev. Benjamin Ginsborg), Kingston University Press, Kingston, 2011, s. 18; Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, s. 75-81.

alanında yirminci yüzyılda yaşanacak gelişmeleri mümkün kılmakla birlikte, esasen bunların o sırada ortaya çıkmasını engellemiş gelişmelerdir²³³.

Dolayısıyla Moyn'un itirazının vurgusu, insan haklarının yalnızca devlet bünyesinde gerçekleşebileceği inancından hareket eden bir anlayışın, bu hakları devlete karşı ileri sürmek şöyle dursun, onun egemenliğini meşrulaştıran bir işlevi olduğudur. Bu yüzden ona göre eğer 19. yüzyılda herhangi bir insan hakları hareketinden bahsetmek gerekecekse, bunun yalnızca liberal milliyetçilik adı altında ulus-devletin egemenliğini gerçekleştirmeye yönelik bir hareket olarak kabul edilmesi mümkündür. Dolayısıyla böyle bir düşünce, ona göre, günümüzde anlaşıldığı biçimiyle hakların devlete karşı işletilecek yasal mekanizmalarla güvence altına alınmasını asla hedeflememiştir²³⁴.

Ancak son tahlilde Moyn'un, doğal hak düşüncesinin teori ve pratikte yaygınlaşmasının insan haklarının günümüzde devletin sınırlanması yönünde kazandığı anlam bakımından da hem bir potansiyel ortaya attığı, hem de onu engellediğini düşünmesiyle, bu ikisi arasındaki kavramsal ilişkiyi kabul ettiği söylenebilir. Zira aslında her iki durum bakımından da benzer bir zemin söz konusudur. İlk ulus-devletin kurulması için meşruiyet sağlayan hakların sonraki bir adımda yine aynı devletin sınırları olarak gündeme gelmesi, aslında aynı kavramsal çerçevede hareket edildiğini göstermektedir. Dolayısıyla Moyn'un bu konudaki tutumu, bir yandan onu mümkün kıldığını kabul etmesiyle, doğal haklar ve insan hakları arasındaki kavramsal ilişkiyi ortaya koymaktadır. Diğer yandan insan hakları kavramının burjuva devrimleri dönemindeki kullanış biçimini, bunlara yalnızca meşruiyet sağlamak ve ulus-devletin egemenliğini güçlendirmek için başvurulduğundan reddetmesi, bu çalışmada ortaya konulan biçimiyle insan haklarının (1970 öncesi kavramsal temelleri özelinde) modern hukuki çerçeveyi herhangi bir biçimde değiştirmedeği eleştirisiyle örtüşmektedir.

Ancak aşağıda değinileceği üzere, Moyn insan hakları söyleminin benimsenerek iyice yaygınlaşmasıyla birlikte uluslararası hukuk aracılığıyla

²³³ Moyn, *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, s. 24-26.

²³⁴ Moyn, *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, s. 28-30.

günümüzdeki devlet iktidarını sınırlayan anlamına kavuşmasının 1970'lerden sonraki döneme rastladığı iddiasının tutarlı bir yanı olduğu söylenebilecektir²³⁵. Bu iddia, kavramın yaygınlaşmasına ilişkin sunduğu sebepler bakımından, bu bölüm altında insan hakları düşüncesine yöneltilmeye çalışılan eleştiriyi farklı ve oldukça güzel bir dille dile getiren Gauchet'nin düşünceleriyle de uyuşur.

Düşünce silsilesini, insan hakları düşüncesinin yeniden yükselişe geçtiği bir dönemde bunun sebeplerine dair sorular sormakla başlatan Gauchet, bu gelişmelerin altında esasen komünizm düşüncesinin dönüşüm geçirmesiyle ortaya çıkan bir başka totalitarizm örneğinden feyz alınarak mevcut sistemin korunması ve insan haklarıyla desteklenmesi fikrinin yattığını belirtir. Ancak ona göre bu hatalı bir akıl yürütmedir. Çünkü totalitarizm tehlikesi karşısında ileri sürülen insan hakları düşüncesinin yaygınlaştırılarak evrensel siyasi bir projeye dönüştürülmesi, mevcut sistemin daha adil, eşit ve özgür bir toplum olma yolundaki çözümsüzlüğü bakımından herhangi bir yenilik öne sürmez²³⁶.

Bu anlamda, insan hakları düşüncesinin yükselişe geçişinin bir nevi "geleceğin iptali" (zira tam da iktidar ve hukuk gibi kavramların insan eliyle ortaya çıktığının kabul edildiği bir dönemde insanlık mevcut sistemde direterek farklı bir gelecek kurma ihtimalinden vazgeçmektedir) anlamına geldiğini ileri süren Gauchet, bu yükselişin aslında uzun bir dönemdir değişimin öncüsü olarak kabul edilen sol politika ve işçi sınıfının başarısızlığının yahut tıkanmasının bir sonucu olduğunu belirtir. Böylelikle daha adil ve özgür bir toplum özleminde olan kesimler, sol düşüncenin bir yandan tıkanması, diğer yandan totaliter bir projeye dönüşmesi karşısında siyasetten ahlaki bir uzak duruş lehine vazgeçmişlerdir²³⁷. Böylece insanlık, onu talep etmeye en çok hakkı olduğu bir anda yönetimden elini çekmeye karar vermiş ve baskı karşısında içinde dolaşabileceği bir özgürlükler alanıyla yetinmeye meyletmıştır²³⁸.

²³⁵ Moyn, *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, s. 151.

²³⁶ Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, s. 110-112.

²³⁷ Moyn, *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, s. 117, 138.

²³⁸ Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, s. 115-117.

Bu kapsamda Moyn, insan haklarının yükselişini benzer bir biçimde kavramın kendi kavramsal çekiciliğine değil de, rakip fikirlerin rekabetten elenmesine ve itibar edilebilecek tek ütopya olarak insan hakları fikrinin hayatta kalmasına bağlar²³⁹. Dahası, iki yazar da bu yükselişin şartları bakımından muhalefetin politikayı elden bırakarak ahlaki bir uzak duruş konumuna çekilişine önem verir²⁴⁰.

Ancak Gauchet eleştirisini derinleştirir. Ona göre zamanın sorunları karşısında insan hakları düşüncesini tekrar yürürlüğe koymak, tıpkı Arendt'in Batı felsefi geleneğine yönelttiği eleştiri gibi, birey ve toplumu belirli bir karşıtlık içerisinde ele alarak özgürlüğü ancak izole edilmiş bir alanda mümkün gören kabulleri yeniden canlandırmak demektir. Ancak asıl sorulması gereken soru, iktidarın aşkın göndermeler olmaksızın, bireylerden mürekkep toplumda ortaya çıktığının kabul edildiği bir dönemde, bunların indirgenemez çoğulluklarının bastırılmayacağı bir ortaklık sisteminin nasıl kurulabileceğidir. Oysa insan hakları düşüncesi, bu soruya hâlihazırda modernite içerisinde verilmiş yanıtın tekrar verilmesi anlamına gelir ve bu anlamda yeni bir şeye başlama anlamında eylem potansiyellerinin dışlanmasını ima eder²⁴¹.

Bu eleştirinin bir başka boyutu, Arendt'in yeni bir başlangıç anlamını yüklediği eylem etkinliğine yaptığı vurgu bakımından da önemlidir. Gauchet bu boyutu, insan haklarının yukarıda da değinildiği gibi oldukça yaygınlaşarak muhalif siyasetin temeli haline getirilmesinin, kolektifleşme ve birlikte eyleme gücümüzü yok edeceği yahut önemli ölçüde azaltacağı yönündeki tespitiyle ortaya koyar. Bu eleştiriye göre bunlar, bir yandan modernite içerisinde ortaya çıkan demokrasi tutkusuna vurgun yaparlar; ancak diğer yandan hukuku politik olanın önüne geçirmeleriyle mevcut çerçeveyi bir hakikat gibi sunarlar. Bu anlamda Gauchet, insan hakları söyleminin altında yönetici sınıfına yöneltilen bir talep bulunduğunu ileri sürer. Ona göre böylece eksilmeye başlayan şey, bireyin politik

²³⁹ Moyn, *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, s. 108, 150.

²⁴⁰ Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, s. 116; Moyn, *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, s. 120.

²⁴¹ Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, s. 120, 122.

bütüne ve kendisinin bunun içerisindeki yeri ve anlamına dair düşünmesine, bunun anlamlandırılmasına duyduğu özlemdir²⁴².

Fakat bu noktada, bu eleştirinin itibarını koruyabilmesi bakımından cevaplaması gereken bir soru daha bulunmaktadır. Moyn'un, insan haklarının 1970'lerden sonra artan vurguyla birlikte uluslararası hukuk aracılığıyla korunmaya başlanmasına yönelik vurgusu, kavramın ulus-devletin kuramsal zeminini değiştirmedeği yönündeki eleştiri ile bir zıtlık içerir. Kaldı ki, insan hakları alanının uluslararası hukuk anlamında önemli değişikliklere sahne olduğu ve bu yönüyle klasik egemenlik anlayışını aşındırdığı iddiası değerlendirilmeksizin, böyle bir eleştirinin yerindeliği hakkında objektif bir algı kurulamaz. Benzer bir biçimde Arendt'in de, insan haklarına ilişkin olarak uluslararası ölçekte ilan edilen bildirgelerin herhangi bir somut etki kazanabilmesinin ancak uluslararası hukukunun egemen devletlerin eşitliği ve karşılıklılık ilkesinin aşıldığı bir boyut kazanmasıyla mümkün olabileceğini vurguladığına yukarıda değinilmişti²⁴³. Ancak belirtmelidir ki, böyle bir değişikliğin gerçekleşip gerçekleşmediğini konusunda tüketici bir sonuca varacak bir tartışma yürütmek bu çalışmanın sınırları çerçevesinde mümkün olmadığından, yalnızca bu değişikliğin yarlığı lehine ileri sürülen görüşü şüpheli karşılamaya yetecek bir gerekçelendirmeye yetinilecektir.

Bu çerçevede, uluslararası hukukun insan haklarının korunması çerçevesinde ulus-devletin klasik egemenlik anlayışını aşındırdığı görüşü lehine Bobbio'nun, böyle bir gelişme yönünde bir takım işaretler olduğu şeklinde yukarıda aktarılan görüşlerinden²⁴⁴ başka, Moravcsik'in de klasik anlamıyla egemenlik anlayışının aşınmaya başladığını kabul ettiği söylenebilir. Bu bağlamda Moravcsik, devletlerin, insan hakları hukuku kapsamında kendi iç işlerindeki edimlerinden sorumlu tutulabilecekleri uluslararası antlaşmalara taraf olmalarını ve bu antlaşmaların denetleyici mekanizmalarını kabul etmelerini, klasik

²⁴² Gauchet, *Yurttaşını Arayan Demokrasi*, s. 157, 174, 180-182, 192.

²⁴³ Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 298.

²⁴⁴ Bobbio, *The Age of Rights*, s. 16, 24 vd.

egemenlik anlayışına karşı bir meydan okuma olarak yorumlar²⁴⁵. Benzer biçimde Alves, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 1948'de ilanından sonra gelişen insan hakları hukukuyla birlikte bireylerin de devletler karşısında konumlanabilmeleriyle uluslararası hukukun yalnızca egemen devletlerin aktörü olduğu klasik boyutunun aşılmaya başlandığına değinir²⁴⁶.

Ancak bu konuda daha temkinli bir tavır takınarak meseleyi farklı boyutlardan ele almayı teklif eden Evans, öncelikle, bu değişimin varlığı yönünde fikir beyan edenlerin sıklıkla işaret ettiği 1948 İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi sonrası süreç içinde de insan haklarının korunması bakımından esasen devletin yegâne olmasa da birincil bir özne konumunda olduğunu saptar²⁴⁷. Başka yazarların da bu fikre katıldığı söylenebilir²⁴⁸. Bununla birlikte Evans, egemenliğin aşınması yönündeki tartışmaların ciddiye alınarak devletin bu birincil konumunun yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ileri sürer. Zira en önemli itici güçlerinden biri küresel ekonomik hareketlilik olan bir dönüşüm ve küreselleşme eğilimi çerçevesinde devlet, büyük ölçekli ulus aşırı ağların bir parçası haline gelmiştir ve insan haklarını gerçekleştirme ödevini ne ölçüde yerine getirdiği de bu perspektiften değerlendirilmelidir²⁴⁹.

Ancak böyle bir inceleme bakımından da, devletlerin küresel ekonomik faaliyetlerin idarecisi konumuna gelişiyle birlikte uluslararası insan hakları hukuku çerçevesinde öngörülen değerlere ve koruma usullerinin gereklerine yönelik bir işlevsizlik söz konusu olduğu sonucuna varır. Yine aynı doğrultuda, Evans, ulusal zenginliğin artırılması ve ekonomik çıkarların istikrarı gibi hususlar söz konusu olduğunda, bu alandaki farklı uygulamaları muhtemel insan hakları ihlalleri bakımından sakıncalı bulan insan hakları savunucularına müsamaha

²⁴⁵ Andrew Moravcsik, "The Origins of Human Right Regimes: Democratic Delegation in Postwar Europe", *International Organization*, 54, 2, Spring 2000, ss. 217-252, s. 218.

²⁴⁶ Alves, "The Declaration of Human Rights in Postmodernity" s. 478-479.

²⁴⁷ Evans, *Human Rights in the Global Political Economy*, s. 115.

²⁴⁸ Örneğin bkz. Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, s. 32 vd.; Erdoğan, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, s. 297.

²⁴⁹ Evans, *Human Rights in the Global Political Economy*, s. 115-116, 123; Berke Özenç, *Hukuk Devleti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 257, 267.

gösterilmediğini kaydeder²⁵⁰. Bununla uyumlu bir biçimde, uluslararası toplumun da, küresel ekonomik hareketliliğe uygun davrandığı müddetçe farklı ülkelerin demokrasi ve insan hakları ihlalleri karşısındaki tavrının önemsenmediğini ve insan hakları ihlallerinin bu saikler karşısında ikincil bir önemde algılandığını ileri sürer²⁵¹.

Dolayısıyla, ulus-devletin klasik egemenlik anlayışının insan haklarının korunması yönünde aşınıp aşınmadığı sorununun belirli bir güven duygusu çerçevesinde ve açıklıkla olumlu yönde cevaplanamaması karşısında; egemenliğin daha farklı ve insan haklarının korunması bakımından olumsuz neticelere yol açabilecek etkenler tarafından aşındırılması tehlikesinin varlığı ortaya çıkmaktadır. Ancak bu sefer söz konusu olanın, *toplumsal*'in kamusal alanı işgalinin de ulusal sınırları aşması ve insan hakları düşüncesinin adil ve özgür bir topluma ulaşma hedeflerini ve bu çerçevede oluşturulmaya çalışılan ulusal güvenceleri tehlikeye düşürmesi olduğu söylenebilir.

Toplumsal'in insan haklarının gerçekleştirilmesi bakımından bu yönde bir etkisi olduğunun altının çizilmesi, insan hakları düşüncesinin bu etkinin ortaya çıkardığı tehlikeler bakımından yeniden düşünülmesi gerektiğini göstermekte ve hukuku düşünme biçimimizi Arendt'in vurguladığı eylem ve özgürlük etrafında geliştirecek ve insanlığın çoğulluğunu göz ardı etmeyecek bir hukuk kavramsallaştırması ihtiyacını ortaya koymaktadır.

²⁵⁰ Evans, *Human Rights in the Global Political Economy*, s. 121, 122.

²⁵¹ Evans, *Human Rights in the Global Political Economy*, s. 128.

Sonuç

Bu çalışma, mevcut hukuk anlayışımızın karşı karşıya olduğumuz sorunları çözmeye potansiyellerine dair kısa bir sorgulama yapmayı amaçladı. Bu çerçevede politik modernliğin kurucu isimlerinden olan Hobbes'un hukuku düşünme biçimi ve bunun altında yatan eğilimleri, modern düşünce üzerinden güncel sorunlar üzerindeki potansiyel etkileri de alınarak eleştirel bir biçimde ele alınmaya çalışıldı.

Bunun için ilk yapılması gereken, Arendt'in modern düşünceye yönelttiği eleştirel bakışın da anlaşılması için elzem olan bir takım varoluş kategorilerinin, anlam ayrımlarının ortaya koyulması ve bu ayrımlar üzerinde yükselen *toplumsal* kavramının anlamının tespit edilmesiydi. Çalışmanın ilk kısmı bu amacın gerçekleştirilmesine hasredildi. Bu bağlamda en temel ayrımlardan biri olan ve Arendt düşüncesi bakımından çok önemli bir yerde duran kamusal – özel ayrımı, ilk ele alınan hususlardan biri oldu. Ardından, bu ayrımın kamusal kısmına düşen eylem, politika ve özgürlük kavramları ele alındı. Bu kavramlar, Arendt'in modern toplumun politika anlayışını kıyasladığı Antik Yunan ve Roma'dan esinle oluşturduğu politika anlayışının ortaya koyulabilmesi ve bu bağlamda moderniteye yönelttiği eleştirilerin bu tarafının anlaşılabilmesi bakımından gerekliydi. Bu çerçevede, Arendt'in politika ve özgürlüğü bir arada kabul ettiği ve insanın yalnızca eyleyken özgür olabileceği şeklinde özgün bir politika anlayışını benimsediği tespit edildi. Ancak bu anlayışın modern düşünceyle birlikte yok olma noktasına geldiği ve politikanın oldukça farklı bir perspektiften ele alınmaya başlandığı eleştirisi ele alındı.

Toplumsalın yükselişi olarak ifade edilen bu sürecin ihtiva ettiği en önemli değişimlerden birinin, kamusal alanın özel çıkarlarla doldurulması anlamında kapitalist üretim biçiminin yerleşmesine işaret ettiği sonucuna varıldı. Bu çerçevede insanları yaşamın zorunluluklarını emeklerini satarak karşılamak zorunda bırakan mülksüzleştirme ve kârın daha fazla kâr için yeniden dolaşıma sokulduğu servet birikimi süreçlerinin modern toplumu bir çalışanlar toplumuna

dönüştürmesi anlatılarının *toplumsalın yükselişi* bakımından önemli bir yerde durdukları tespit edildi. Ancak bununla birlikte kavramın, modern düşüncenin ortaya çıkışına işaret eden birtakım düşünsel değişimleri de kapsadığı değerlendirildi. Bu kapsamda kavramın, insanları kamusal alanı salt özel fayda ve yaşamın devamı gibi saiklerle doldurmaya zorlayan ya da buna teşvik eden koşulların tümüne işaret ettiği sonucuna varıldı.

İkinci kısımda, Hobbes'un hak anlayışı ve bunun etrafında yükselttiği hukuki ve siyasi yapı, birinci bölümde ortaya koyulan kavramsal araçların sağladığı eleştirelilik üzerinden ele alınmaya çalışıldı. Öncelikle Hobbes'un, hukukun meşruiyet temelini seküler bir biçimde sağlanması ve bu çerçevede hukukun kaynağına sonradan sahibi ulusa dönüşecek bir iradeyi oturtması bağlamında modern düşünce bakımından oldukça önemli bir yerde durduğu tespit edildi. Ayrıca düşünürün doğal hakların kurucusu olarak anılmasının ve hem liberalizmin hem de totalitarizmin kavramsal zeminini oluşturduğu yönündeki tartışmaların onu Arendt üzerine temellenen bir çalışmada oldukça verimli kılacağı sonucuna varıldı.

Düşünürün *Leviathan* adlı eserinde çizdiği kavramsal çerçeve kısaca özetlendikten sonra, bu çerçevenin *toplumsalın yükselişi* kavramıyla nasıl ilişkilendirilebileceği ele alındı. Bu bağlamda varılan ilk sonuç; hukuku kavrayış biçimimizin temelinde, insanların çoğulluğu ve özgürlüğü etrafında bir kamusal alan kurma amacının değil; özel, yaşamın devamına yönelik ve bu anlamda aynılık duygusuna vurgu yapan birtakım göndermeler olduğuydu. Bu çerçevede, Arendt'in *toplumsalın yükselişi* adını verdiği sürecin, *vita activa* içerisindeki faaliyetlerin yaşadığı dönüşümlerin bir sonucu olarak, modern düşüncenin başlangıcından itibaren hukuk anlayışımızın üzerinde de etkili olduğunun altı çizilmeye çalışıldı.

Bu eleştirel perspektifin önemi, güncel tartışmalara uygulanması çabasıyla ortaya konmaya çalışıldı. Bu çerçevede günümüzde oldukça yaygınlaşan ve hukuk dili üzerinden şekillenen insan hakları söyleminin, *toplumsalın* etkisiyle kurulan hukuk anlayışımız üzerinde ne gibi değişiklikler sağlayacağı sorusu ortaya

koyuldu. Farklı yazarların da onayladığı gibi, aslında modern düşünce ve modern hukuk anlayışı çerçevesinde henüz bir çözüme kavuşturulamamış sorunlar bakımından insan hakları söyleminin yeni bir şey söylemediği; aksine, eşitliği ve çoğulluğun nasıl ve hangi politik araçlarla ve kurumlarla sağlanabileceği sorusuna, modern düşünce içinde verilmiş cevapların bir tekrarı niteliğinde olduğu ileri sürüldü. Ancak bu iddianın, insan hakları söyleminin olduğu gibi terkedilmesi yönünde bir reçete şeklinde algılanmaması gerekir. Burada işaret edilmek istenen, kavramın, Arendt'in vurguladığı anlamda insan varoluşunun çoğulluğunu ve bu çoğulluğun eylem aracılığıyla somutlaştırılabileceği özgürlük alanlarının yakalanabilmesi bakımından verimli olmadığına akılda tutulmasıdır.

Çalışmanın son bölümünde Gauchet'nin görüşleri çerçevesinde ortaya koyulan bu uyarı, hukukun ve özellikle insan haklarının günümüzdeki işlevleri bakımından dikkatli bir sorgulama yapılmasının gerekliliğini ortaya koyar. Daha fazla demokrasi, mağduriyetlerin önlenmesi, eşitsizliklerin sonlandırılması gibi çok çeşitli taleplerin hukuk üzerinden değişiklik istemesi bir yandan demokrasi üzerine oldukça yaygın bir uzlaşma işaret ediyor gibidir. Ancak diğer yandan bu dilin mevcut egemenlik anlayışını perçinleyen yapısı ve hukuk dilinin tüm politik mecraları ele geçirircesine genişliyor olması, insanlığın geleceğini yapılandırma ve farklı bir düzen hayal etme imkânlarını ortadan kaldırması bakımından farklı bir tehlikeye işaret eder.

Bu çoğulluk ve eylemin sonuçlarının öngörülemezliği birlikte ele alındığında, hukukun, *toplumsal* çıkarların devamı için değil fakat özgürlüğün gerçekleştirilebileceği kamusal alanların korunması bakımından önemli bir araç olabileceği söylenebilir. Bu çalışmada ele alınmamış olmakla birlikte, böyle bir sorunun ortaya atılması, tıpkı Arendt'in eyleme yeni bir başlangıç yapma özelliğini atfetmesi gibi, otantik anlamıyla politikanın ve insan varoluşunun çoğulluğunun hukuki çerçevesinin oluşturulması yönünde bir ilk adım olabilir.

Kaynakça

Akal, Cemal Bâli & Erözden Ozan & Akbulut Olgun & Zeybekoğlu Emre, *İnsan Haklarının Tarihsel Gelişimi*, Toplumsal Katılım ve Gelişim Vakfı, İstanbul, 2003.

Akal, Cemal Bâli, *Hukuk Nedir?*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2017.

Akal, Cemal Bâli, *İktidarın Üç Yüzü*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2013.

Alves, Jose A. Lindgren, "The Declaration of Human Rights in Postmodernity", *Human Rights Quarterly* 22, 2000, ss. 478-500.

Arendt, Hannah, "What remains? The Language Remains": A Conversation with Günter Gaus"; *Essays in Understanding*, (ed. Jerome Kohn), Schocken Books, New York, 2005.

Arendt, Hannah, *Between Past and Future*, Penguin Books, New York, 2006.

Arendt, Hannah, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Londra, 1998.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Harcour Inc., New York, 1985.

Arendt, Hannah, *The Promise of Politics*, Schocken Books, New York, 2005.

Aybay, Rona, *İnsan Hakları Hukuku*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2015.

Bantekas, Ilias & Oette, Lutz, *International Human Rights Law and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

Benhabib, Seyla, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Rowman & Littlefield Publishers Inc, New York, 2000.

Berktaş, Fatmagül, *Dünyayı Bugünde Sevmek*, Metis Yayınları, İstanbul, 2012.

Berktaş, Fatmagül, *Politikanın Çağrısı*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2012.

Bobbio, Norberto, *The Age of Rights*, (çev. Allan Cameron), Polity Press, Cambridge, 2005.

Bobbio, Norberto, *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1993.

Bowring, Finn, *Hannah Arendt. A Critical Introduction*, Pluto Press, Londra, 2011.

Canovan, Margaret, "Introduction", *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Londra, 1998.

Canovan, Margaret, "Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics", *The Journal of Politics*, Cilt: 45, Sayı: 2, 1983, ss. 286-302.

Carmichael, D. J. C., "Hobbes on Natural Right in Society: "Leviathan" Account", *Canadian Journal of Political Science*, Cilt: 23 Sayı: 1, 1990, ss. 3-21.

D'entrées, Maurizio Passerin, *The Political Philosophy of Hannah Arendt*, Routledge, New York, 2001.

Degryse, Annelies, "The Sovereign and the Social: Arendt's Understanding of Hobbes", *Ethical Perspectives: Journal of the European Ethics Network 15*, Sayı: 2, 2008, ss. 239-258.

Donnelly, Jack, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, New York, 2013.

Douzinas, Costas, *The End of Human Rights*, Hart Publishing, Oxford, 2000.

Erdoğan, Mustafa, *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, Orion Kitabevi, Ankara, 2011.

Ergün, Reyda, "Leviathan, Teolojik-Politik İnceleme ve Politik İnceleme'de Korku Kavramı", *Kimlik Bedenin Hapishanesidir* (der. Cemal Bâli Akal, Reyda Ergün), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2014, s. 109-110.

Evans, Tony, *Human Rights in the Global Political Economy*, Lynne Rienner Publishers, Colorado, 2011.

Flores, Marcello, *The Story of Rights*, (ev. Benjamin Ginsborg), Kingston University Press, Kingston, 2011.

Gambetti, Zeynep, "Marx ve Arendt: Emek, iř, eylem üzerinden  c siyaset biçimi", *Birikim*, Sayı: 217, 2007, ss. 46-54.

Gauchet, Marcel, *Yurttaşını Arayan Demokrasi* (der. ve ev. Zeynep Savaşın), İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.

Günal, Hüseyin, *Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar*, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015.

Gündođdu, Ayten, *Rightlessness In An Age of Rights*, Oxford University Press, New York, 2015.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, (ev. Semih Lim), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2017.

Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Penguin Books, Londra, 1985.

- Koyuncu, Emre & Yalım Burcu & Berksun Fırat, “İnsanîyet Koridorlarında”, *tesmeralsekdiz*, Yıl: 3, Sayı: 4, Ankara, 2009, ss. 5-18.
- Larking, Emma, *Refugees and the Myth of Human Rights*, Ashgate Publishing Limited, Surrey, 2014.
- Macpherson, Crawford Brough, *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford University Press, Toronto, 2011.
- Markell, Patchen, “The Rule of the People: Arendt, Archê, and Democracy”, *Politics in Dark Times* (ed. Seyla Benhabib), Cambridge University Press, New York, 2010, ss. 58-82.
- Moravcsik, Andrew, “The Origins of Human Right Regimes: Democratic Delegation in Postwar Europe”, *International Organization*, 54, 2, Spring 2000, ss. 217-252.
- Moyn, Samuel, *Son Ütopya: Tarihte İnsan Hakları*, (çev. Firdevs Er), Koç Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2017.
- Mumcu, Ahmet & Küzeci Elif, *İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri*, Turhan Kitabevi Yayınları, Ankara, 2015.
- Özenç, Berke, *Hukuk Devleti*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Pitkin, Hanna Fenichel, *The Attack of the Blob. Hannah Arendt's Concept of the Social*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- Ranciere, Jacques, “İnsan Hakları'nın öznesi kimdir?”, (çev. Emre Koyuncu), *Tesmeralsekdiz*, Ankara, Yıl:3 No: 4, 2009, ss. 53-65.
- Sertdemir, Seçkin, “Yaşam, Dünya ve Özgürlük İlişkisinden Hareketle Anti-Liberal Bir Arendt Okuması”, *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, (haz. Sanem Yazıcıoğlu), İstanbul, 2009.
- Shestack, Jerome J., “The Philosophic Foundations of Human Rights”, *Human Rights Quarterly*, Cilt: 20, Sayı: 2, 1998, ss. 201-234.
- Strauss, Leo, *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1959.
- Uygun, Oktay, “İnsan Hakları Kuramı”, *Cogito*, Sayı: 98, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2000, ss. 13-43.
- Yıldırım, Adem, “Hannah Arendt'te Biyopolitika Düşüncesi”, *Biyopolitika: Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri*, (ed. Onur Kartal), NotaBene Yayınları, Ankara, 2016, ss. 248-283.

Elektronik Ađ Adresleri:

Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi, <https://www.archives.gov/founding-docs/declaration-transcript>, Erişim tarihi: 24.07.2017.

Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi, http://avalon.law.yale.edu/18th_century/rightsof.asp, Erişim tarihi: 24.07.2017.

Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği "Mid-Year Trends 2016", <http://www.unhcr.org/statistics/unhcrstats/58aa8f247/mid-year-trends-june-2016.html>, Erişim tarihi: 30.07.2017.