

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HANNAH ARENDT VE WALTER BENJAMİN'DE ŞİDDET-TARİH İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Sibel KİRAZ

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Kurtul GÜLENÇ

ARALIK 2018

MİMAR SİNAN GÜZEL SANATLAR ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

HANNAH ARENDT VE WALTER BENJAMİN'DE ŞİDDET-TARİH İLİŞKİSİ

DOKTORA TEZİ

Sibel KİRAZ

Anabilim Dalı: Felsefe

Programı: Felsefe

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Kurtul GÜLENÇ

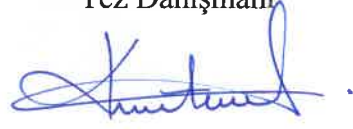
ARALIK 2018



Sibel Kiraz tarafından hazırlanan HANNAH ARENDT VE WALTER BENJAMIN'DE ŞİDDET-TARİH İLİŞKİSİ adlı bu tezin doktora tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Doç. Dr. Kurtul Gülenç

Tez Danışmanı



Bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman : Doç. Dr. Kurtul Gülenç



Üye : Prof. Dr. Kaan H. Ökten



Üye : Doç. Dr. Ahu Tunçel Önköl



Üye : Doç. Dr. Cem Kamözüt



Üye : Dr. Öğretim Üyesi Berk Özcanğiller



Bu tez, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kurallarına uygundur.



Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım klavuzuna uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- tez içindeki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel etik kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda ilgili eserlere bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu,
- atıfta bulunduğum eserlerin tümünü kaynak olarak gösterdiğimi,
- kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- ücret karşılığı başka kişilere yazdırmadığımı (dikte etme dışında), uygulamalarımı yaptırmadığımı,
- ve bu tezin herhangi bir bölümünü bu üniversite veya başka bir üniversitede başka bir tez çalışması olarak sunmadığımı

beyan ederim.





ÖN SÖZ

Günümüze kadar şiddet konusunda birçok çalışma yapılmıştır. Buna karşın aralarında şiddet ve tarihi ilişkilendiren kapsamlı bir çalışmaya rastlanmaz. Bu durum, özgün bir tez ortaya koymak bakımından bana yarar sağladı. Ancak yol haritamı belirlemek konusunda büyük oranda özgür olmam işimi biraz zorlaştırdı. Keşifler ve farkına varışlarla geçen çalışma süreci benim için oldukça geliştiriciydi. Sonuçta siyaset, hukuk ve tarih felsefesinin kesiştiği bu konuda Hannah Arendt ve Walter Benjamin'in kılavuzluğuyla kayda değer bir tez ortaya çıktığını düşünüyorum. Bu tezle şiddet fenomeninin çözümlenmesine katkı sağlamış olmayı umuyorum.

Alanına oldukça hakim olan danışmanım Doç. Dr. Kurtul Gülenç, bu özelliği ile bana güven vermiş, bilgi paylaşımı ve aktarımı içeren etkili geri bildirimleriyle çalışmaya önemli katkılar sağlamıştır. Gülenç'in çözüm odaklı yaklaşımı, zaman yönetimi becerisi ve erişilebilirliği; çalışmanın sağlıklı bir biçimde sürüp tamamlanmasında önemli bir paya sahiptir. Gülenç'e bütün bunlar ve çalışma boyunca sergilediği sağduyulu, ılımlı ve demokratik tavrından dolayı minnetle teşekkür ederim. Ayrıca tezin redaksiyonunu yapan arkadaşım Banu Gümüştüs'e ve desteği için kız kardeşim Elif Kiraz'a da teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖN SÖZ.....	vii
İÇİNDEKİLER	ix
ÖZET.....	xi
ABSTRACT	xiii
1. GİRİŞ	1
2. HANNAH ARENDT’TE ŞİDDET-TARİH İLİŞKİSİ.....	11
2.1 Hannah Arendt’in Şiddet-Tarih İlişkisine Yönelik Temel Çözümlemeleri	11
2.1.1 Karl Marx’la hesaplaşma: emek yerine eylem	21
2.1.2 Şiddet-iktidar ayrımı	26
2.1.3 Siyaset ve şiddetin ayrıklığı	30
2.1.3.1 Çoğulluk ve konuşma/söz	32
2.2 İlerleme Tasarımı ve Eleştirisi	34
2.2.1 Eylem ve özgürlük	36
2.2.2 Tarihin yapısı	38
2.3 Eichmann’a Karşı Sokrates	40
2.3.1 Düşünme	42
2.3.2 Yargı.....	44
2.4 Totalitarizm ve Eleştirisi	46
2.5 Polis ve Siyaset	49
3. WALTER BENJAMIN’DE ŞİDDET-TARİH İLİŞKİSİ.....	53
3.1 Benjamin Düşüncesinin Yapısal Taşları: Bağlamlar ve Zorluklar.....	54
3.2 Şiddetin Eleştirisi ve “Şiddet Tarihinin; Tarihin Felsefesi”	59
3.2.1 Hukuk-şiddet sarmalı paradoksu	60
3.2.2 Mevcut tarih anlayışının kökeni üzerine.....	68
3.2.3 Yeni tarih anlayışı: <i>Kurtuluş</i>	71
3.3 W. Benjamin - C. Schmitt Etkileşimi: <i>Olağanüstü Hal</i> Tartışması	73
3.4 Benjamin’in Materyalizmi	77
3.4.1 Benjamin versus Marx: Oluş ve yapı.....	81
3.4.2 T. W. Adorno’nun Benjamin eleştirisi.....	84
3.5 Benjamin’in Düşüncesinde Teolojinin Rolü: Materyalizm ve Tarihin Kurulumu.....	86
3.5.1 Mesih’in kimliği üzerine.....	88
3.6 Benjamin’de Devrim Açılımı	90
3.6.1 Benjamin’in kavramları: Devrimci duraklar.....	94
3.6.1.1 Deneyim	95
3.6.1.2 Alegori ve anlam	97
3.6.1.3 İmge, hafıza ve hatırlama.....	99
4. ELEŞTİREL DEĞERLENDİRME: HANNAH ARENDT VE WALTER BENJAMIN’DE KESİŞİMLER VE AYRIMLAR	103
4.1 Arendt-Benjamin Etkileşimi: Maddi ve Entelektüel Temaslar	104
4.2 Arendt ve Benjamin’in Şiddet-Tarih İlişkisine Yönelik Perspektiflerinin Ana Hatları	106

4.2.1 Birinci kategori: <i>Şiddetin tarafı</i>	111
4.2.2 İkinci kategori: <i>Tarihin tarafı</i>	116
4.2.3 Üçüncü kategori: Tartışmalı konu ve kavramlar	119
4.3 Eleştiriler	124
5. SONUÇ	129
KAYNAKLAR	133
ÖZGEÇMİŞ	141



HANNAH ARENDT VE WALTER BENJAMIN’DE ŞİDDET-TARİH İLİŞKİSİ

ÖZET

Şiddet kavramı oldukça geniş bir yayılıma ve bir o kadar geniş bir açılıma sahip olması bakımından siyaset felsefesi alanında yapılabilecek bir çalışmada verimli sonuçlar elde edebilmek için merkeze alınabilecek anahtar kavramlardan biri olarak görülebilir. Bununla birlikte, şiddetin neliğine ve şiddet sorununun çözümüne ilişkin isabetli çıkarımlara ulaşabilmek için şiddet kavramına doğrudan değil de gerekçelendirilmiş bir perspektiften bakılmalı, özenle belirlenmiş bir stratejiyle yaklaşılmalıdır.

Bu bağlamda, ilgili literatürde şiddetin, özellikle 19. yüzyıldan itibaren bir problematik olarak görülüp yoğun bir biçimde irdelenmiş olan tarihle ilişkilendirilerek ele alındığı çalışmaların bulunmamasının bir eksiklik olduğu söylenebilir.

Bu eksikliği gidermeye yönelik olarak şiddet-tarih ilişkisi analizine dayalı bu çalışmanın stratejisi şiddet ve tarihi, hem şiddete bizzat tanıklık etmiş hem de şiddet ve tarih üzerine görüşler ortaya koymuş iki 20. yüzyıl düşünürü olan Hannah Arendt ve Walter Benjamin’in eserleri üzerinden ilişkilendirmektir.

Bu çerçevede H. Arendt ve W. Benjamin’in şiddet-tarih arasında nasıl bir ilişki kurduklarının ayrı ayrı açığa çıkarılarak karşılaştırılmasını içeren bu çalışmanın amacı; bu yolla Arendt ve Benjamin’in şiddetsizliğin olanağına ilişkin katkılarını sorgulamaktır. Bu amaç aynı zamanda iki düşünürün ortaya koyduğu şiddeti dışarıda bırakan yeni tarih anlayışlarının siyasi başta olmak üzere hukuki ve ahlaki açılımlarının çözümlenerek değerlendirilmesini de kapsamaktadır.

Bütün bu çabanın sonucunda şiddet sorununun şiddet ve tarihi bir gören mevcut tarih anlayışının yerine şiddeti dışarıda bırakan yeni bir tarih anlayışı konulmasıyla çözülebileceğini ileri süren Arendt ve Benjamin’in büyük oranda benzerlik gösterdiği anlaşılan şiddet-tarih ilişkisi argümanlarıyla şiddetsizliğin, bir anlamda şiddetten arındırılmış bir siyasetin olanağına ilişkin hala değerini koruyan görüşler ortaya koydukları kanaatine varılmıştır. Buna ek olarak dolaylı şiddeti başarılı bir biçimde çözümleyerek şiddetin doğasını daha anlaşılır hale getirdikleri görülen iki düşünürün bireye tarihin yaparı olmanın, dolayısıyla özgürlüğün yolunu gösterdikleri, tarih alanına ereksel ve metodolojik, demokrasiye geliştirici katkılarda bulundukları fikri ön plana çıkmıştır. Son olarak Arendt ve Benjamin’in hukuku, teoride meşruiyetini borçlu olduğu adalete yaklaşımcı nitelikte etkili bir girişimde bulundukları görülmüş, bu çabanın da hukuk-adalet ilişkisine yeni bir bakış açısıyla yaklaşmanın imkanını yarattığı ileri sürülmüştür.

Anahtar Kelimeler: *Hannah Arendt, Walter Benjamin, şiddet, gewalt, tarih, siyaset, hukuk, iktidar.*



VIOLENCE-HISTORY RELATION IN HANNAH ARENDT AND WALTER BENJAMIN

ABSTRACT

As a comprehensive and embracing term, violence could be considered a key concept which political philosophy studies would evolve around in formulation of new arguments. On the other hand, violence should not be approached directly when taken as a concept, but through a reasoned perspective, and a well-defined strategy so as to draw sound conclusions on the essence of violence, and to resolve the problem of violence.

In that context, it could be argued that a study relating violence to history is almost absent in literature, though there have been a large number of studies on history as a problematic since 19th century.

As an attempt of contribution to hitherto neglected subject, strategy of this history-violence relation based study is relating violence to history with reference to works of Hannah Arendt and Walter Benjamin, two 20th century thinkers, who both witnessed history, and articulated ideas about violence and history.

In that regard, revealing and comparing each relation Arendt and Benjamin established between violence and history, this study aims to question the contributions of both thinkers as to the possibility of nonviolence. It is also aimed to analyze and evaluate particularly political, besides legal, and moral implications of two thinkers' new understandings of history excluding violence.

It was concluded that Arendt and Benjamin suggesting replacement of current history understanding with a new one excluding violence as a solution to problem of violence, have substantially common ideas about violence-history relation; and that their ideas about possibility of non-violence, and of politics somehow without violence are still meaningful. Additionally, it was underlined that two thinkers, who seem to have shed light on violence with a successful analysis, showed individual the way to become an actor of history, and so to freedom, besides their contribution to history in methodological terms, and contribution to enhancement of democracy. The last but not the least, it was seen that Arendt and Benjamin made an attempt helping the law get closer to justice, with the latter theoretically justifying the law itself; and consequently it was argued that their attempt provided a new perspective on the law-justice relation.

Keywords: *Hannah Arendt, Walter Benjamin, violence, gewalt, history, politics, law, power.*



1. GİRİŞ

Başta siyasi ve toplumsal unsurlar olmak üzere birçok unsurla kimi zaman açık kimi zaman örtük bir ilişki içinde olan şiddet, ortaya çıkışı ve ele alınışı bakımından çok boyutludur. Bu karmaşık örüntü içinde şiddet üzerine çalışmak iyi bir sınırlandırma ve belirlemeyi gerektirir. Şiddet olgusu ya da kavramının gerek tarihsel gerekse etimolojik bakımdan izi sürüldüğünde onun türlere ayrılabilirdiği, çoğunlukla olumsuzlanırken bazı görüşlerce olumlandığı, farklı yollarla gizlendiği ve meşruiyet kazandığı, süreç içinde biçim değiştirdiği görülebilir. Sınırlandırma yapılırken bütün bunların göz önüne alınması verimli bir çalışma için sağlam bir başlangıç noktası olabilir.

Şiddet farklı ölçütlere göre farklı türlere ayrılır. “Dar anlamıyla şiddet tanımında, tartışılmaz ve ölçülebilir nitelikleriyle, fiziksel şiddet tektir. İnsanların bedensel bütünlüğüne karşı dışarıdan yöneltilen, sert ve acı verici bir edimdir.”¹ Ancak şiddetin her türü gözlemlenebilir ve ölçülebilir nitelikte değildir. Şiddetin fiziksel olmayan bu türü dolaylı şiddet olarak adlandırılır. Fiziksel eşdeyişle doğrudan şiddetin arka planında da dolaylı şiddetin olduğu söylenebilir. Fiziksel şiddet, arka planındaki dolaylı şiddet çözümlenmeden anlaşılamaz. Dolaylı şiddet ise örtük olma özelliği ve yapılara içkinliği nedeniyle doğrudan ele alınamaz. Bu nedenle şiddetin anlaşılması dolaylı şiddetin stratejik bir biçimde incelenmesiyle mümkün olabilir.

Şiddetin çok boyutlu ve karmaşık bir yapıya sahip olmasından dolayı ve çalışmada yoğunlaşılacak konu ve tartışmaların ele alınacağı ufkun belirginleştirilmesi için şiddet kavramına yönelik etimolojik bir bakışa ihtiyaç vardır. Bu bağlamda kavramla ilişkili olarak genel ve etimolojik bir analizin yapılması gerekli görünmektedir.

Şiddet Kavramına Genel ve Etimolojik Bir Bakış

Şiddet kimi görüşlerce neredeyse doğrudan olumlanmakta, kimi görüşlerce dolaylı olarak olumlanmakta, kimilerince ise bütünüyle olumsuzlanmaktadır. Şiddeti kutsallaştırarak ya da onu politikanın doğasına atfederek olumlamak bir anlamda doğrudan olumlama olarak

¹ Ünsal, A. (1996). Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi, *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:6-7, Kış-Bahar, s. 29-37.

görülebılır. Tarihteki medeniyetlere bakıldığında Hitit ritüellerinde şiddetin kutsallaştırılarak olumlandığı, yine Asurlarda yaygın olarak görülen şiddetin, işlevsel olarak kabul edildiğı belirtilir.² Başka bir form, politikayı çatışma olarak kabul eden yaklaşımı temsil ettikleri düşünölen Marx ve Foucault'da görölebılır.

Buraya kadarki yaklaşımların şiddeti kendinde olumlu kabul edip etmemelerinden bağımsız olarak onu, ona bir işlev yükleme yoluyla doğrudan olumladıkları söylenebilir. Şiddet Batı geleneğinde görece yıkıcı bir olgu olarak görölürken, Uzak Doğu'da aksi bir anlayış söz konusudur. Savaş, dengeyi sağlamaya yönelik bir sanat olarak görölür. Bu "Batıdaki" anlayıştan farklı olarak çoğu zaman yenilmenin de makbul olduğı bir savaştır. "Batı dünyasında kahramanlar genellikle savaşları kazananlardır ve tarih, savaşları kazanan insanlar tarafından yazılır. Oysa Japon tarihinde kahramanların büyük bir kısmını yenilen insanlar ya da insan zihniyle bakıldığında yenilmiş gibi görönen insanlar oluştururlar."³

İkinci duruş noktası olan şiddetin dolaylı olarak olumlanması, düzenin bir parçası olarak meşruiyet kazanmasıyla gerçekleşir. Şiddet, bu formunda şiddet statüsünde bile görölmeylebilir, hatta desteklenebilir. Dösel birtakım ifadelerle üzeri örtölüp hiç yokmuş gibi de davranılabılır.⁴ "Genel bir hukuk bilincine sahip olan her toplumun; kin, yalan, casusluk veya cinayet olarak nitelendirdiğı olgular, ulus belirlemesinin soyut bir ilkesi uğruna gerçekleştirildiğı anda, haklı eylemler olma niteliğı kazanır."⁵ Haklı görölen bu eylemler güçlü bir kamuoyu desteğı alabilir, destek almaktan da öte şiddet olarak kabul edilmeyebleir.⁶ "Örneğın 1969'da yapılan bir araştırmada

² Artaud bazı Asur imparatorlarının ulakla kutularda insan kulağı, kıyılmış insan burnu ya da boğazı gönderdiğini yazar. Bkz. Antonin A. (1993). *Tiyatro ve İkizi*, Çev. Bahadır Gülmez, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, s. 71.

³ Şen, C. (1996). Goncanın Üzerindeki Çiy Damlası: Taocu Yaklaşımla Şiddet, *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 6-7, Kış-Bahar ss. 379-385.

⁴ Soykırım yerine "nihai çözüm" ifadesinin kullanılmış olması bunun bir örneğidir. C. Schmitz Berning yazdığı *Vokabular des Nationalsozialismus* adlı sözlökle nasyonal sosyalizmin şiddet dilini aktarmıştır. Bkz. Schmitz-Berning, C. (1998). *Vokabular des Nationalsozialismus*, de Gruyter, Berlin/ New York.

Arendt de soykırım sürecinde kullanılan şiddet dilinden, karşılıklarıyla birlikte sözcük örnekleri vererek bahseder: Öldürme için belirlenen kod adlar "nihai çözüm", "tahliye" (*Aussiedlung*) ve "özel muamele"ydi (*Sonderbehandlung*); tehcir için, Theresienstadt'a, imtiyazlı Yahudilere mahsus "yaşlı gettosuna yönlendirilen Yahudiler söz konusu olduğunda "ikametgâh değışikliği", aksi takdirdeyse "yerleştirme" (*Umsiedlung*) kullanılıyordu. Bkz. Arendt, H. (1963). *Kötölüğün Sıradanlığı*, Çev. Özge Çelik, Metis Yayınları, s. 94.

⁵ Moses, R. (1996). Şiddet Nerede Başlıyor?, Çev. Ayşe Kul, *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 6-7, Kış-Bahar, 1996, ss. 23-29.

⁶ Bu durum fanatizm çerçevesinde değeriendirilebilir. Fanatizm bir görüşe, ölçüyü aşan bir bağıllık duyulmasıyla kendini gösterdiği için şiddeti doğurabilir. Şiddet ve fanatizm arasındaki ilişki üzerine

görüşme yapılan aynı ulus içindeki insanların %30'u 'polisin öğrencileri dövmesinin' bir şiddet eylemi *olmadığını*, şaşırtıcı bir biçimde %57'yi bulan bir kesim de 'polisin yağmacıları vurmasının' bir şiddet eylemi *olmadığını* söylemiştir.”⁷

Birileri öğrenci olduğunda, yağmacı olduğunda ya da kimliği dolayısıyla dışlanan bir gruba dahil olduğunda şiddete maruz kalmalarının sorun olarak görülmemesi Arendt'in Yahudilerin eleştirilerine hedef olmasına neden olan “bu Yahudilere değil, insanlığa karşı yapılmıştır” biçimindeki itirazının haklı olduğunu gösterir. Diğer taraftan çalışmanın ilerleyen kısımlarında ele alınacağı üzere Arendt, iktidarın sayılarla, şiddetin ise araçlarla ilgili olduğunu dile getirirken bir anlamda arkasına sayıları eşdeyişle kamuoyu desteğini almayan hiçbir iktidarın sadece şiddet araçlarını elinde bulunduruyor olmakla uzun süre konumunu koruyamayacağını ifade etmektedir. Arendt bu düzene bağlı kalarak hareket edenler için; “Bugün bunlardan hesap sormak, bu insanlardan içselleştirmiş oldukları varsayılan ‘hak duygusunun’ inandıkları hukuk düzeniyle *çeliştiğini* kabule zorlamaktır”⁸ der.

Siyasal bir düzende hukuk meşruiyetini, bizzat şiddeti olumsuzlamasından, olanaklarının önünü tıkayacak bir alternatif olarak kendisini sunmasından almaktadır. Bu durumda ondan hem kendisinin şiddet barındırmaması hem de şiddeti ortadan kaldırması beklenir. “Aslında şiddetin ortadan kaldırılabilceği varsayımı, siyaset hakkındaki düşüncemizi şekillendiren öğelerden biridir. Ya da, dilerseniz siyasetin *kurulabileceği* fikri düşüncemizin ayrılmaz bir parçasıdır diyebiliriz.”⁹ Oysa bu iki beklentinin de karşılanmadığı görülür. Zamanla sadece biçim değiştiren şiddet, burada hem hukuk yoluyla gerçekleştirilen hem de hukuk tarafından saklanarak barındırılan bir olgu haline gelmiştir. Özellikle Benjamin'in açık etmeye çalıştığı hukuk-şiddet ilişkisi hukukun meşruiyetine gölge düşürür. Hukukun şiddet içermeyen bir araç olduğu iddiası, şiddeti olumsuzlar gibi görünürken, sürdüren bir

ayrıntılı bir açıklama için Bkz. Ayan, S. (2006). Şiddet ve Fanatizm, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, ss. 191-209.

⁷ Archer, D., Gartner R. (1996). Barış Dönemi Kayıpları: Savaşa Katılmayanların Şiddet İçeren Davranışlarında Savaşın Etkisi, Çev. Aysun Babacan, *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı:6-7, Kış-Bahar, 1996, s. 237-253.

⁸ Arendt, H. (2014d). Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk, *Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yayınları, 4. Basım, İstanbul, s. 189.

Şiddet-hukuk ilişkisi Arendt'ten ziyade Benjamin'in üzerinde yoğun olarak durduğu bir konudur. Bu nedenle bu ilişki Benjamin bölümünde irdelenecektir.

⁹ Balibar, E. (2016). Şiddet ve Siyaset: Bazı Sorular, *Şiddet Siyaset ve Medenilik*, Derleyen: Marie-Claire, Caloz-Tschopp, İletişim Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, s. 58.

duruş noktasıdır. Arendt ve Benjamin şiddetin tam da bu biçiminin eleştirisini yapan ve şiddeti bir ilke olarak bütünle olumsuzlayan iki düşündürür.

Yahudi soykırımını düşünürsek; bütün bir halkın imhası türünden olaylara antik dönemde de, modern sömürgecilik döneminde de rastlanır. Olayın ahlaki boyutu ancak burada olup biten her şeyin yasal düzen çerçevesinde gerçekleştiği fark edilirse anlaşılabilir.¹⁰ Eylül 1935'te yürürlüğe giren ve *Nürnberg Yasaları* olarak bilinen, Alman kanını ve onurunu korumak için Yahudiler ve Almanların evlenmesini yasaklayan, hapis cezası gibi yaptırımları olan yasalar, şiddetin hukuki dayanaklar yoluyla gerçekleştirilebileceğinin bir örneğidir.¹¹ Hukuk-şiddet ilişkisi yalnızca hukukun şiddetin aracı olmasıyla değil aynı zamanda çalışmada irdeleneceği üzere şiddetin hukuku kurucu ve koruyucu bir işleve sahip olmasıyla da gerçekleşir. Şiddet, *violence* ve *Gewalt* kavramlarının etimolojik çözümlemesi hem söz konusu ilişkinin hem de konunun ele alınacağı sınırların daha belirgin bir biçimde görülmesine katkı sağlayabilir.

Etimolojik belirlemeler aynı zamanda tarihsel belirlemeler oldukları için bizi kavramların neliği üzerine nihai bir sonuca ulaştırmaz. Ancak bu özellikleri, kavramlar üzerine tarihsel birtakım kökenlere ulaşmak bakımından yarar sağlar. Şiddet kavramının kökeni ve kavramın İngilizce ve Almanca karşılıklarının anlamı araştırıldığında aralarında belli bir ortaklık olduğu görülse de özellikle *Gewalt* kavramının bir kırılma anlamına gelebilecek biçimde diğerleriyle karşıtlık içinde olan farklı bir içeriği olduğu görülür. Şiddet ve şiddetten türeyen sözcüklerin Türkçe sözlüklerde zorlu, sert, kaba kuvvet kullanma gibi karşılıkları vardır. Arapça kökenli sözcük Türkçe etimolojik sözlükte *Şedde*: Sert olma, sertleşme; *Şedit*: Sert. *Şiddet*: Sertleşme, sertlik gösterme olarak karşılanmıştır.¹² Daha da kökene inerek Arapça-Arapça sözlüğe bakıldığında yine;

Sertlik, metinlik, kuvvet (yumuşaklığın tersi) anlamı ile karşılaşılır. Örnek: “Buğdayı sertleşene kadar yemeyin”. Arap dil bilimci Sibeveyh bu sözcüğün fiil hali olan *şedde(h)*'nin aynı anlamı taşımadığını söyler. Örneğin bu sözcüğün edilgen hali sıkılaştırılmış anlamına gelir. *Şeddede(h)* fiilin geçmiş zaman halidir ve kuvvetlendirilmiş anlamına gelir. *İştedef(h)*

¹⁰ Arendt, H. (2014d). s. 190.

¹¹ Nürnberg Yasaları için Bkz. *Documents On The Holocaust*, (1981). Selected Sources on the Destruction of the Jews of Germany and Austria, Poland, and the Soviet Union, Document No: 33, Yad Vashem, Jerusalem, ss. 1146-1147.

¹² Nişanyan S. (2003). *Sözlerin Soyağacı*, Adam Yayınları 2. Basım, İstanbul, s. 429, 431.

(filin dili geçmiş zaman hali) şiddetlendi, yoğunlaştı demekken, *Al-şidde(h)* (isim) zorluk demektir. *Şedid* (zarf) ise aşırı biçimde anlamındadır.¹³

Görüldüğü üzere sözcüğün Türkçe karşılığı ile Arapça kökeni arasında bir süreklilik hatta neredeyse bir aynılık vardır. Sert, sertlik, sertlik gösterme ya da kuvvetli, zor gibi aralarında benzerlik kurulabilecek anlamların ortak bir zemin oluşturduğu söylenebilir.

İngilizcede ve Fransızcada *violence* olarak geçen şiddet sözcüğü Latince kökenlidir. Sözlük sırasına göre yamanlık, zorluluk, şiddet; kaba güç, zor, öfkeli, kızgınlık gibi anlamlara gelir.¹⁴ Sözcüğün İngilizce karşılığının özellikle Latince kökenine bakıldığında aynı kökten türeyen bazı sözcüklerin Türkçe'den farklı olarak saldırı, zarar ve kızgınlık gibi anlamlara da geldiği görülür. Sözcüğün türediği kök olan *vis* kuvvet, güç, şiddet, enerji, çaba demektir. Bu kökten türeyen *Violatio*: saldırı, zarar, *violens*: kızan, saldırganlaşan, *violo*, *violare*: şiddet uygulamak, saldırmak, vurmak anlamındadır.¹⁵ Buraya kadar yeni anlamlar eklenmiş olsa da bu anlamların hepsi aralarında yakınlık ve çağrışım olan anlamlardır. Son olarak Almanca'ya bakıldığında çalışmanın konusuyla ilişkili olan farklı bir anlam kendini gösterir. Almanca-Türkçe sözlükte *Gewalt* kavramının sözlük anlamı şiddet ve *violence* sözcüklerinin anlamlarıyla benzerken türediği kök olan *walten*'in farklı bir anlamı vardır.

Gewalt zor, cebir, şiddet, zulüm, haksızlık, güç, iktidar demektir. Sözcüğün anlamlarından birinin *haksızlık* olması düşündürücüdür. *Walten* ise yönetmek, idare etmek, hüküm sürmek, egemen olmak anlamlarına gelir.¹⁶ Burada şiddet, artık olumlu bir anlam kazanmıştır. Onun siyaset ve hukukla karşıtlık içinde olan anlamı yerini iş birliği içinde olan bir anlama bırakmıştır. Bu anlam Almanca-Almanca sözlükte daha açık bir biçimde görülebilir. Burada *Gewalt* ayrıca imparatorluk, kural, yargı, hükümet kavramlarıyla da ilişkilendirilmiştir.¹⁷ *Gewalt* artık düzeni bozan hukuk dışı bir sertlik, güç değil; aksine düzeni kuran bir güç olarak kabul edilmiştir. Hukuk ve şiddetin bir

¹³ Ebü'l - Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensari İbn Manzur, (1311). 245 10, *Lisanü'l Arab*: 711, Beyrut: Daru Sadır, s. 218, 219.

¹⁴ Saraç, T. (1997). *Büyük Fransızca Türkçe Sözlük*, Adam Yayınları, İstanbul, 7. Basım, s. 1469.

¹⁵ Akderin, F. (2012). *Latince-Türkçe Türkçe-Latince Sözlük*, Say Yayınları, İstanbul, s. 589, 591.

¹⁶ Önen, Y. Ş., Cemil Z. (1993). *Almanca Türkçe Sözlük*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, TDK Yay: 546, Ankara, s. 416, 417, 1268.

¹⁷ Grimm, Jacob, W. (1971). *Deutsches Wörterbuch*, 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig, s. 4911.

arada bulunmalarından doğan çelişkinin eleştirilerine, kavramın felsefi olarak izlenmesiyle ulaşılabilir.

Benjamin'in şiddet metninin Fransızca ve İngilizce çevirilerinin *Gewalt*'ın Almanlar için aynı zamanda meşru iktidar, otorite, kamusal güç anlamına geliyor oluşunun hakkını veremediğini söyleyen Jacques Derrida; bir anlamda birini haklılık, diğerini haksızlık olarak gördüğü hukuk ve şiddet arasındaki farkın ne olduğunu sorar ve “*Gesetzgebende Gewalt* yasama gücüdür (le pouvoir legislatif), *geistliche Gewalt* kilisenin tinsel gücüdür, *Staatsgewalt* devletin otoritesi veya iktidardır. Öyleyse *Gewalt* hem şiddet hem de meşru iktidardır, haklılaştırılmış otoritedir”¹⁸ der. Bu otoritenin meşruiyetinin kaynağı ise hukuku kurması ve korumasıdır.

Derrida'nın açıklaması *gewalt* kavramının tarihsel arka planını hatırlatır. Bu bağlamda Latince bir kavram olan *potestas*'ın Ortaçağın sonlarına doğru *gewalt* olarak zikredildiği söylenebilir. İngilizce karşılığı *power* ya da *faculty* olan *potestas* bu bakımdan güç, kuvvet, iktidar, yetki, yetenek, kabiliyet, ayrıcalık ve hükümet gibi kavramların bir birleşimi gibidir. Dolayısıyla *potestas* da *gewalt* gibi haklılaştırılmış, meşru bir otorite olarak kabul edilir. Aralarındaki fark, kralın sahip olduğu *potestas*'ın meşruiyetinin Tanrıya dayanması, modern devletin bir unsuru olan *gewalt*'in meşruiyetinin ise seküler bir temele sahip olmasıdır. Kısaca *gewalt* modern *potestas*'tır. O da *gewalt* gibi yönetme hakkı olan şiddet olarak görülür.¹⁹

Şiddeti ortadan kaldırmak ve bunun sürekliliğini sağlamak için şiddet kullanımı *istisna hali*²⁰ kavramı ile açıklanmaya çalışılır. İstisna halinde hukuk askıya alınmıştır. Bu, egemenin hukuka bağlı kalmama hakkının yasayla korunması demektir. Bu halin sadece istisna olması durumu bile sorunlu ve çelişkili görünürken Giorgio Agamben bunun istisna değil, kural olduğunu göstermeye çalışır. Düşünür, yasa ile zor (*Gewalt*) arasındaki ilişkiyi biyopolitika açısından ele alır; zira egemen, kendisini yaşamın bütününe indirir ve bu sayede yasanın alanını, kendisinin etki

¹⁸ Derrida, J. (2014). Yasanın Gücü: Otoritenin Mistik Temeli, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Kolektif, Hazırlayan Semih Sökmen, Metis Yayınları, s. 48.

¹⁹ Konu kapsamında, dünyevi otorite, Hristiyanlık ve devlete ilişkin ayrıntılı bir tarihsel bilgi ve çözümleme için bkz. Ökten, K. H. (2017). Martin Luther, *Siyaset Felsefesi Tarihi Platon'dan Zizek'e*, Ed. Tunçel, A., Gülenç, K., Doğubatı Yayınları, s. 158-188.

²⁰ Kavramı ilk ortaya atan düşünürün “Carl Schmitt mi yoksa Benjamin mi olduğu” tartışma konusudur. Agamben Schmitt'in Benjamin'den etkilendiğini ileri sürer.

alanını devamlı surette genişletir.²¹ Şiddetin bu biçimi yokmuş gibi görünürken esasen şiddet kılık değiştirip siyasal düzene nüfuz etmiştir.

Problem, Amaç, İçerik

Çalışmada kavramın etimolojik yapısında açığa çıkan bu farklı boyutlar ve ilgili boyutlarla bağlantılı olarak yükselen tartışmalar sırasıyla Hannah Arendt ve Walter Benjamin'in düşünceleri ekseninde ele alınacaktır. Bu çaba esasen şiddet kavramının yanı sıra tarih kavramını merkeze alarak somutlaşacaktır. Çoğu düşünürün vurguladığı gibi 19. yüzyıl tarih yüzyılıydı. Tarihin öneminin fark edildiği, tarih felsefesinin bir disiplin olarak kurulduğu ve tarihin bir problematik olarak yoğun bir biçimde irdelendiği bu yüzyılın ardından gelen 20. yüzyıl ise şiddet yüzyılı oldu.²² 19. yüzyılda tarihin ilerleme olduğu, insanlığın sürekli daha iyiye doğru gittiği fikrine güven duyulurken 20. yüzyılda yaşananlar bu güveni büyük oranda sarstı. Şiddet ve tarih fenomenleri insan dünyasında bunca yer etmiş olmalarına rağmen söz konusu fenomenlerin ilişkilendirilerek bir arada değerlendirildiği düşünsel açılımlara ve etkinliklere pek de rastlanmamaktadır.

Oysa şiddete tarih perspektifinden bakmak dolaylı şiddeti incelemenin verimli sonuçlar doğurabilecek stratejik bir yolu olabilir. Bu yol hem şiddetin hem de tarihin yeniden ve doğru bir biçimde anlamlandırılmasını sağlayabilir. Arendt ve Benjamin'e kadar şiddet ve tarihi birlikte düşünmenin iki belirgin formu dikkat çeker. Ya tarih şiddetin tarihi olarak görülmüştür ve bunun üzerinden şiddet olumlanmış ve/veya tarih belirlenmiştir ya da geleneksel tarih anlayışına sadık bir şekilde şiddetin tarihini anlatan metinler yazılmıştır. Ne var ki bu iki formun dışına çıkmadan şiddet-tarih ilişkisi üzerine yeni ve farklı görüşler geliştirmek zordur.

Arendt ve Benjamin bu kavramları birlikte düşünmenin yeni bir formunu ileri sürerek, şiddet ve tarihin karşılıklı olarak birbirini dışarıda bırakan iki olgu olduğu fikrini savunmuşlardır. İki düşünürün eserleri ayrıntılı bir biçimde irdelendiğinde onların, bu görüşlerini bir kuram sayılabilecek nitelikte açıklamış oldukları görülür.

²¹ Baştürk, E. (2017) *Şiddet ve Siyasallığın Arkeolojisi: Benjamin ve Agamben Üzerinden "Gewalt"ı Yeniden Okumak*:

https://www.academia.edu/2646922/%C5%9E%C4%B0DDET_VE_S%C4%B0YASALLI%C4%9EIN_ARKEOLOJ%C4%B0S%C4%B0_BENJAMIN%C4%B0N_VE_AGAMBEN_%C3%9CZER%C4%B0NDEN_GEWALT_%C4%B0_YEN%C4%B0DEN_OKUMAK_Bağlantı tarihi: 06.11.2017.

²² Eğer yüzyıllar, şiddet kaynaklı hayatını kaybeden insan sayısı bakımından sıralanacak olursa insanlık tarihi boyunca en çok kaybın yaşandığı 20. yüzyıl tartışmasız bir biçimde sıranın en üstünde yer alır. Bu özelliği bakımından 20. yüzyılı konu eden bir çalışma için Bkz. Keane, J. (1998). *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev. Bülent Peker, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

Arendt ve Benjamin'e ilişkin bugüne kadar yapılmış çalışmalar arasında Arendt'in ya da Benjamin'in şiddet görüşünü ve özellikle Benjamin'in tarih görüşünü ele almış çalışmalar vardır. Bununla birlikte Arendt'in tarih görüşünü ele alan, Arendt ya da Benjamin'in şiddet ve tarihi nasıl ilişkilendirdiğini konu edinen çalışmalara çok fazla rastlanmadığı söylenebilir.

Bu çalışma Arendt ve Benjamin'in şiddet-tarih ilişkisi argümanlarının ayrı ayrı ortaya konularak karşılaştırılmasına yöneliktir. Böyle bir girişim iki düşünür aracılığıyla şiddetsizliğin olanağına bir ışık tutulmasını, siyaset, hukuk ve tarih alanlarının kesişiminde yer alan sorunların çözümüne katkıda bulunulmasını sağlayabilir. Çalışmanın bölümleri bu amaç çerçevesinde yapılandırılmıştır.

Bu çalışma giriş ve sonuç kısımları hariç üç ana bölümden oluşmaktadır. Konunun düzenli, sitemli ve anlaşılır nitelikte serimlendiği bir metin oluşturabilmek adına ilk iki bölümde sırasıyla Arendt ve Benjamin'in ilgili görüşleri irdelenmiş ve son bölümde söz konusu iki düşünüre ait görüşler karşılaştırılmıştır.

Hannah Arendt'te Şiddet-Tarih İlişkisi başlıklı birinci bölümde Arendt'in şiddetle tarihi bir gören geleneksel tarih anlayışını eleştirisi açıklanmış ve düşünürün bu anlayışa bir alternatif olarak sunduğu tarih anlayışı açıklanmıştır. Bu kapsamda sırasıyla: *Karl Marx'la Hesaplaşma; emek yerine eylem* alt bölümünde Arendt'in Marx'ı geleneksel tarih anlayışıyla ilişkisi bağlamında neden ve nasıl eleştirdiği üzerinde durulmuştur. *Şiddet-iktidar ayrımı* ve *Siyaset ve şiddetin ayrıklığı* alt bölümlerinde Arendt'in şiddetin iktidar ve siyasetten ayrı olduğu yönündeki görüşünü temellendirmesine yer verilmiştir. Düşünürün siyasetin birer koşulu saydığı çoğulluk ve konuşma ele alınmıştır. Daha sonra *İlerleme tasarımı ve eleştirisi* alt bölümünde Arendt'in mevcut tarih anlayışının çekirdeğini oluşturan ilerleme tasarımını hangi gerekçelerle eleştirdiği işlenirken düşünürün özgürlüğün göstergesi ve tarihin koşulu olarak kabul ettiği eylem'e ilişkin yaklaşımı açıklanmış, onun tarihin yaparı olarak gördüğü insanın eyleme kapasitesine değinilmiştir.

Sonraki alt bölüm olan *Eichmann'a karşı Sokrates*'te Arendt'in düşünme, irade ve yargı yetisini gerektiği gibi kullanmayarak şiddet ortamına katılan modern insanın bir örneği olduğunu söylediği Eichmann ile aksi özelliklere sahip olup bir sivil itaatsizlik örneği sergileyerek Arendt tarafından şiddetsiz bir ortamın ideal insanı olarak sunulan Sokrates karşılaştırılmıştır. Bu alt bölüm Arendt'in düşünme ve yargı

anlayışının ortaya konulmasıyla tamamlanmıştır. Bir sonraki alt bölüm olan *Totalitarizm ve eleştirisi*'nde Arendt'in başlı başına bir şiddet rejimi olarak nitelendirdiği totalitarizmin, ona göre şiddete dönüşen unsurları belirtilmiştir. Birinci Bölümün son alt bölümü *Polis ve siyaset*'te ise Arendt'in bir şiddetsizlik ortamı olduğunu iddia ettiği *polis* düzeni tartışılmıştır.

Şiddet-tarih ilişkisinin Arendt özelinde sorgulandığı İlk Bölüm Arendt'in ilgili bütün kavramları birbiriyle ilişkisi bakımından açıklamış olması nedeniyle az sayıda alt bölüme ayrılabilmiştir. Aynı konunun Benjamin özelinde işlendiği İkinci Bölüm Benjamin metinlerinin sağladığı olanakla daha fazla alt bölüm aracılığıyla oluşturulabilmiştir. Dolayısıyla konunun işleniş biçiminin büyük ölçüde düşünürlerin yazma biçimleri tarafından dayatıldığı söylenebilir.

Bu nedenle İkinci Bölüm olan *Walter Benjamin'de Şiddet-Tarih İlişkisi*'nde konu biraz daha farklı bir biçimde ele alınmıştır. Bu bölümde Benjamin'in şiddeti konu ettiği *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* ve tarihi konu ettiği *Tarih Kavramı Üzerine* adlı iki metnin ilişkendirilmesi hedeflenmiştir. İlk alt bölüm olan *Benjamin Düşüncesinin Yapısal Taşları: Bağlamlar ve Zorluklar* alt bölümünde dile getirilen handikaplar nedeniyle Benjamin bölümü yorum, çıkarım ve tartışma ağırlıklı bir bölüm olmuştur. Sonraki alt bölüm olan *Şiddetin Eleştirisi ve "Şiddet Tarihinin; Tarihin Felsefesi"* adlı alt bölümde hukukun şiddet tarafından kurulup korunduğunu düşünen Benjamin'in bir sarmal olduğunu ileri sürdüğü hukuk-şiddet ilişkisini nasıl kurduğu karşıt görüşlere yer verilerek tartışılmıştır.

Ardından *Mevcut tarih anlayışının kökeni üzerine* adlı alt bölümde Benjamin'in historisizm eleştirisi ayrıntılı olarak irdelenmiş ve düşünürün mevcut tarih anlayışının yerine bir kurtuluş olarak önerdiği teolojik vurgulu, mesiyanik zamana dayanan yeni tarih anlayışı açıklanmıştır. Üçüncü alt bölüm olan *W. Benjamin – C. Schmitt Etkileşimi: Olağanüstü Hal Tartışması*'nda şiddetsiz bir hukukun imkanına ilişkin bir tartışma yapılarak Benjamin-Schmitt etkileşimi ele alınmış ve iki düşünürün *olağanüstü hal*'e ilişkin görüşleri değerlendirilmiştir. Bu hesaplaşma sonunda Benjamin'in şiddetsiz bir hukukun imkanına ve buna bağlı olarak hukuktan vazgeçmemeye ikna olmadığı görülür.

Daha sonra *Benjamin'in Materyalizmi*'nde onun şiddet sorununun çözümü olarak önerdiği materyalizminin ayırıcı özellikleri ortaya konmuştur. Bu çerçevede

Benjamin'in Marx'tan ayrıldığı noktalar ve T. W. Adorno'nun Benjamin eleştirisi tartışılmıştır.

Benjamin'in Düşüncesinde Teolojinin Rolü: Materyalizm ve Tarihin Kurulumu adlı alt bölümde Benjamin'in teolojik eğilimi onun şiddet-tarih ilişkisi argümanının bütünü göz önüne alınarak yorumlanmış ve Mesih'in kimliği üzerine tartışmalar yapılmıştır. Ardından İkinci Bölümün son alt bölümü olan *Benjamin'de Devrim Açılımı*'nda düşünürün yaklaşımındaki devrimci kavramlar olduğu ileri sürülebilecek deneyim, alegori, imge, hafıza ve hatırlama irdelenerek Benjamin'de devrimin anlamı yorumlanmıştır.

Şiddet-tarih ilişkisinin sırasıyla Arendt ve Benjamin özelinde ele alındığı ilk iki bölümün ardından üçüncü ve son bölüm; *Eleştirel Değerlendirme: Hannah Arendt ve Walter Benjamin'de Kesişmeler ve Ayrımlar*, çıkarım ve yorumlara ayrılmıştır. Bu bölümün ilk alt bölümü olan *Arendt-Benjamin Etkileşimi: Maddi ve Entelektüel Temaslar*'da Arendt ve Benjamin'in irtibat ve iletişimleri üzerinde durulmuş, Arendt'in Benjamin'den etkilenmiş olduğu, gerekçeleriyle birlikte öne sürülmüştür. Sonraki alt bölüm olan *Arendt ve Benjamin'in Şiddet-Tarih İlişkisine Yönelik Perspektiflerinin Ana Hatları*'nda iki argüman ortaklıkları ve farkları ele alınarak karşılaştırılmış, bu kapsamda tartışmalı konu ve kavramlar üzerinde durulmuştur. Daha sonra *Eleştiriler*'e yer verilmiş ve ardından *Sonuç*'ta Arendt ve Benjamin'in görüşlerinin ilgili literatüre olan katkıları ve günümüze olan yansımaları ele alınarak değerlendirilmiştir.

2. HANNAH ARENDT'TE ŞİDDET-TARİH İLİŞKİSİ

Bu bölümde Hannah Arendt'in şiddet-tarih ilişkisine yönelik görüşleri çözümlenecektir. Bu kapsamda ilk önce, düşünürün şiddet-tarih ilişkisi argümanı yoğun bir özetle sunulacak daha sonra bu özeti oluşturan temel parçalar ayrıntılı bir biçimde irdelenecektir. Bu irdeme yapılırken Arendt'in şiddet-tarih konusundaki görüşlerinin merkezi kavramlarına odaklanılacak ve söz konusu kavramlar arasındaki bağlar açıklanacaktır. Böylece hem düşünürün ilgili görüşleri belirgin hale gelecek hem de onun bu görüşleri savunurken kullandığı dayanak noktaları açığa çıkacaktır.

2.1 Hannah Arendt'in Şiddet-Tarih İlişkisine Yönelik Temel Çözümlemeleri

Arendt'in şiddet görüşünü tarih görüşünden, tarih görüşünü şiddet görüşünden bağımsız olarak ele almak güçtür; çünkü onun şiddeti tarihin koşulu olarak kabul eden geleneğe karşı bir başkaldırı niteliği taşıyan görüşü, şiddetin tarihi olanaklı kıldığı iddiasına bir itiraz biçiminde yapılmıştır. Arendt geleneğin aksine şiddetin, tarihin olanağını askıya alma işlevi gördüğünü ileri sürer. Şiddet ve tarihin birbirine nüfuz etmiş, ayrıştırılamaz iki bileşen olduğu yönündeki anlayışla taban tabana zıt bir anlayışa sahip olan Arendt, ikisinin ayırımına dayanan şiddet-tarih ilişkisi fikrini temellendirirken köklü bir geçmişi olan mevcut yaklaşımın dayanaklarını tek tek çürütmeye çalışır.

Arendt'i tarih hakkında çözümlemeler yapmaya, düşünmeye ve yazmaya yönlendiren etken şiddete karşı olmasıdır. Düşünür egemen tarih anlayışını şiddetin nedeni olarak saptadığı için şiddeti bu yolla eleştirir. Arendt'in birbirinin tamamlayıcısı olan eserleri hem farklı bir şiddet ve tarih okuması içerir hem de şiddet eleştirisi üzerinden şiddet içermeyen koşulların olanağının betimlemesini sunar. Arendt'e göre çağına kadar tekdüze bir yaklaşımın baskınlığı nedeniyle bu konuda kayda değer bir bakış açısı geliştirilememiştir.

Arendt insan işlerinde şiddetten başka bir şey görmeyenlerin tanrının sonsuza değin daha büyük olan orduların yanında olduğu kanısına varmış olduklarını ve böylelerinin şiddet ya da tarih konusunda söyleyecek başka bir şeyleri olmadığını

iddia eder.²³ Bir anlamda tarihi, şiddetin tarihi olarak gören ana tezin tamamlayıcısı olan ve şiddeti güçle özdeşleştiren yan tez de Arendt'in eleştirisinden payını alır. İktidarın aracı olarak görülen şiddetin kendinde bir amaç olarak belirlenen iktidar üzerinden meşrulaştırılması şiddete meşruiyet kazandırdığı için Arendt, ayrıntılı bir karşı argümanla iktidar ve şiddetin de birbirinden ayrı olduğunu göstermeye çabalar. İktidar-şiddet ilişkisini amaç-arac ilişkiseliliği düzleminde tartışan Arendt;

Siyasi eylemin araçsal/amaçsal olarak kavramlaştırılmasına iki nedenle karşı çıkar. Birincisi bu bizi, çoğul bireyler olarak eyleyebilme ve kendini yönetebilme onurundan mahrum bırakır. İkincisi, araçsal/amaçsal düşünceye yönelik içsel eğilim, kuramsal veya öğretisel olarak meşru olan bir amaca ulaşmaya yönelik tüm araçları meşrulaştırmak içindir. 'Yumurta kırmadan omlet yapamazsınız' fikrini Bolşevikler duyursa da, Arendt altında yatan temel düşüncenin aslında büyük ölçüde Batı geleneğine ait olduğunu düşünüyor.²⁴

Kalıplaşmış sözlere kadar yansıyan bu köklü geleneğe radikal bir karşı duruş sergileyen Arendt, şiddet olmadan tarihin olamayacağını ifade eden bu sözü tersine çevirir ve eğer burada yumurta kırmanın şiddete, omletin tarihe karşılık geldiğini kabul edersek asıl yumurta kırılarak omlet yapılamayacağını ima eder. Arendt'e göre şiddet ve siyaset karşılıklı olarak birbirini dışarıda bırakan kavramlardır. Çoğulluk ve eylemle kendini gösteren siyasetin olduğu yerde şiddet yoktur. Özgürlüğün de güvencesi olan siyaset, tarihi mümkün kılar.²⁵

Şiddeti siyaset ve tarihten ayırmayanlar tarihi olguları da bu birliğin bozulmaz bir birlik olduğu üzerine yorumlama eğilimindedirler. Örneğin Sigmund Freud'a göre siyasetin ve ahlakın başlangıcı baba katiliğidir ve bu olay tarih boyunca tekrar eder.²⁶ Tarihin şiddetle başlayıp şiddetle sürdüğü iddiasını destekleyen Freud ve aynı düşünceyi paylaşanlara karşı Arendt'in temel iddiası şudur: "‘başlangıç sorunsalı’ ve ‘devrimci ruh’ doğru anlaşıldığında, şiddete dayanmayan, başlangıcı ‘çoğulun birleştirilmiş gücüne’ dayanan ve şiddete karşıt olan bir siyaset ortaya çıkar."²⁷

²³ Arendt, H. (1997). *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, s. 15.

²⁴ Villa, D. (2008). Political Violence and Terror: Arendtian Reflections, in *Ethics and Global Politics*, September, ss. 97-113.

²⁵ Çoğulluk ve eylemin Arendt için ne anlama geldiği ve tarihle bağlantıları ileriki sayfalarda ele alınacaktır.

²⁶ Bernstein, R. J. (2011). Hannah Arendt's Reflections on Violence and Power, *European Journal of Philosophy & Public Debate*, Vol. 3 Issue 5, ss. 3-30.

²⁷ Richard J. B. (2011).

Görüldüğü üzere Arendt'e göre siyasetin, dolayısıyla tarihin başlangıcı şiddet değil, çoğulluktur. O halde tarih çoğullukla başlayıp çoğullukla devam eder.

Şiddet, tarih, siyaset ve iktidarın bir arada yoğruluşu şiddetin kaçınılmaz ve zorunlu olduğu düşüncesini doğurarak şiddetin aklanmasına, hatta yüceltilmesine zemin hazırlamıştır. Arendt bu birliği şiddetin tarih, siyaset ve iktidarla ilişkisinin geleneğin kurduğu biçimde olmadığını iddia ederek bozmaya çalışır.

Arendt şiddeti aklayan üç düşünüre işaret eder. Bunlardan ikisi şiddeti kendilerince yaratıcılıkla ilişkilendirerek olumlayan George Sorel ve Jean Paul Sartre, diğeri ise şiddetin, toplumdaki devrimci doğum sancısının gerekli bir parçası olduğunu iddia eden Marx'tır.²⁸ Arendt geleneği temsilen en çok şiddeti tarihin ebesi olarak gören, Marx'la hesaplaşma içine girer. Düşünürün eleştirdiği tarih görüşünün çekirdeğini oluşturan, ilerleme tasarımıdır.

Arendt'e göre Marx tarihçinin bakacağı yönü değiştirmiş, onu hem geçmişi açıklayan hem de geleceğe kılavuzluk eden ilerleme tasarımı doğrultusunda geçmişe bakmaktansa geleceğe bakmaya yönlendirmiştir.²⁹ Bilindiği üzere ilerleme fikrinin babası Marx değildir.³⁰ Felsefe tarihine bakıldığında ilerleme düşüncesi ilk olarak Ortaçağ düşünürü Aziz Augustinus'ta görülebilir. Daha sonra Aydınlanmayla yükselen ilerleme tasarımının şiddetle örtüşürülmesi Marx'ın tarih anlayışıyla gerçekleşir. Tarihte bir ilerleme olduğunu, aynı zamanda tarihin şiddet aracılığıyla doğup sürdüğünü savunmak, ilerlemenin şiddetle gerçekleştiğini öne sürmektir.

Arendt'in ilerlemeyi kıyasıya eleştirmesinin nedeni budur. Düşünür tarihin ilerleme olduğu fikrine bu fikrin omurgasını oluşturan bileşenleri tek tek yererek karşı çıkar. Tarihin ilerleme olarak görülmesi geleceğin öngörülebileceğini, tarihte sürekliliği ve nedenselliği kabul etmeyi gerektirir. İlerlemek her daim daha iyi olana doğru gitmek imasını taşır. Geleceğin daha iyi olacağını ima etmek de geleceği öngörmek anlamına gelir. Dolayısıyla bu beklenmedik bir şey olmayacağını varsaymak olur. Halbuki Arendt'e göre bu mümkün değildir.³¹

²⁸ Young – B. E. (2012). *Hannah Arendt Dünya Aşkıyla*, Çev. Ali Selman, İletişim Yay. 1. Baskı, İstanbul, s. 632.

²⁹ Arendt, H. (1997). s. 47.

³⁰ Arendt, başka kavrayışlarla karşılaştırıldığında hiçbirinin Marxist kavrayıştaki gibi tarihte ilerlemenin devamlılığına garanti veremediğini söyler. Bkz. *Şiddet Üzerine* s. 33.

³¹ Arendt'in bu görüşü Karl Popper'ın tarihsicilik eleştirisini hatırlatır. Popper bu eleştirisini beş önermeyle ortaya koymuştur. Bu önermelerden üçüncüsü doğrudan Arendt'in görüşüyle çakışır: “3. Bu sebeple, insan(lık) tarihinin gelecekteki akış yönünü de önceden haber veremeyiz.” Bkz. Popper,

20. yüzyıldaki bütün deneyimler bu öğreti ve kavrayışla bariz bir çelişki içindedir. Bu yüzyılda tümüyle beklenmedik olanla yüzleşme defalarca örneklenmiştir.³² Eylemin varlığı beklenmedik olana bir davettir. Geleceğin öngörülebilmesi insanın saf dışı bırakılması, onun tarihi yapan bir özne oluşunun göz ardı edilmesi demektir. Arendt, tarihi insanın yaptığını fakat insanın yazmadığını çünkü eylemin neye yol açacağının önceden kestirilemeyeceğini dile getirir. Gelecek ancak eylemin olmaması durumunda öngörülebilir ki böyle bir durumda tarih de siyaset de olmaz. “Eylem, siyasi yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla, belleğin, yani tarihin koşulunu yaratır.”³³

Tarihin yokluğu da şiddetin varlığı demektir. Eylem, tarihi başlatır, olanaklı kılar fakat yazmaz. Arendt şiddetin tarihin ve siyasetin aracı olarak kullanılmasına bu tutumun rasyonel olmadığı gerekçesiyle de karşı çıkar. Bu iddiasını da eylemin sonucunun öngörülemezliği tezine dayandırır. Gelecek öngörülemeyeceği için şiddetin amaca ulaşmakta işe yarayacağının garantisi yoktur. Bu nedenle şiddetin, tarihin ilerletici aracı olarak kullanılması rasyonel değildir.

Doğası gereği araçsal olan şiddet, kendini haklılaştırması beklenen amaçlara ulaşmakta etkin olduğu ölçüde rasyoneldir. Ne var ki eyleme girdiğimizde yaptığımızın nihai sonuçlarını kesin olarak asla bilemeyeceğimize göre şiddet rasyonel kalamaz.³⁴ Arendt insanın zamana dahil olarak tarihi nasıl olanaklı hale getirdiğini ele aldığı *Geçmişle Gelecek Arasında* adlı eserinde bunu şöyle aktarır: “Hikayeyi başlatan, kelimenin ikili anlamıyla, yani tam söylersek eyleyen ve kurban olarak onun öznesidir, ama kimse kendi hikayesinin yazarı değildir.”³⁵ İnsanın eyleme kapasitesi, onun yeni başlangıçlar yapabilme yetisidir. Süreklilik kesintisiz

K. R. (1998). *Tarihselciliğin Sefaleti*, Çev. Sabri Orman, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul, s. 20. Popper’ın tarihsicilik eleştirisi üzerine bir tartışma için ayrıca bkz. Irzık, G. (2013). Karl R. Popper’ın Siyaset Felsefesi, *Siyaset Felsefesi Tarihi I-II*, Ed. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, s. 630.

³² Arendt, H. (1997). s. 34.

Arendt beklenmedik, öngörülmedik, öngörülemez oluşları konu dışı saymanın, “tarihin çöplüğü”ne mahkum etmenin eski bir hile olduğunu, oysa Proudhon’un “Beklenmedik olayın yaratıcılığı, devlet adamının sağgörüsünü fazlasıyla aşar” sözünün hala geçerliliğini koruduğunu, beklenmedik olayın yaratıcılığının uzmanın hesaplamalarını haydi haydi ezip geçtiğini söyler. Bkz. a.g.e. s. 14 O, tarihin seyrine dair bilgiyi öngören yaklaşımlara karşıydı.

³³ Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, s. 19.

³⁴ Arendt, H. (1997). s. 88.

Arendt şiddetin ulaşmak istenen amaçları da, tarihi de, ilerlemeyi de desteklemediğini söyler.

³⁵ Arendt, H. (2012c) *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul, s. 252.

bir akış gerektirir ve müdahaleye, yeni başlangıçlara imkan tanımaz.³⁶ Bu da insanın akışa kapılıp süreklilikle birlikte sürüklendiği, etkin olma niteliğinden yoksun kaldığı anlamına gelir. Arendt'e göre geçmiş ve gelecek arasında bir süreklilik olmadığını gösteren “şimdi”dir. İnsan tarihe şimdide katılır.

Arendt, siyaseti toplumsal güçler tarafından belirlenen üst yapıya indirgeyenlere karşı siyasal alanın bağımsızlığını ve itibarını vurgulamıştır.³⁷ Arendt hiçbir şeyin tarihin kesintisiz akışını engellemediğini varsayanlara karşı siyasetin başlangıcına ve bireylere önem verilen vurgulara geri dönmüştür.³⁸ İlerleme sürekliliğe bağlıken süreklilik de nedenselliğe bağlıdır. Özgürlüğe yer olmayan bu nedensellik zincirinde insan sadece ona biçilen rolü üstlenir.³⁹ İnsanın sorumluluğunun ortadan kalktığı böyle bir durumda siyaset de tarih de başlayamaz.

Arendt'e göre girişimde bulunmaya ve tamamen yeni olan, dolayısıyla öncül nedenlere dayanarak tahmin edilmesi imkansız olan bir şey yapmaya güç yetirebiliriz. Eylem sayesinde kesintisiz neden-sonuç diyalektiğinden kurtulup kendimizi dünyaya sokarız.⁴⁰ Arendt, bireye dışsal düzlemde etki eden güçler yerine bireyin etkisini ön plana çıkarır. Bu bakımdan Jean-Jacques Rousseau'nun politik görüşü ile Arendt'inki arasında bir paralellik kurulabilir. Her ikisinde de bireylerin iradesi başat konumdadır, fakat aralarında kritik öneme sahip bir fark vardır. Rousseau'da bireyin iradesi genel irade içinde erime riski taşır ve bu da çoğulluğun feda edilmesine neden olur.

Rousseau için sözleşme yapıldığı anda birliğe katılan bireylerin kişisel varlıkları ortadan kalkar ve onun yerine sözleşmenin yapıldığı toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve ortaklaşa bir bütün ortaya çıkar ve bu bütün iradesini, söz konusu

³⁶ İlerleme ve süreklilik birbirine sıkı sıkıya bağlı kavramlardır. Arendt'e göre tarihin bütünü sürekli bir gelişme olarak gören ilk kişi Hegel'di ve bunu da yalnızca tarihteki süreklilik ipine tutunarak sağlamıştı. Bkz. Arendt, H. a.g.e. s. 45.

³⁷ Siyaseti üst yapıya indirgeyenler yani siyasete görece özerklik vermeyenler arasında K. Marx, Georgiy Plehanov ve Franz Mehring gibi düşünürler sayılabilir.

³⁸ Canovan, M. (1983). Arendt, Rousseau, and Human Plurality in Politics, *The Journal of Politics*, Vol. 45, No. 2, ss. 286-302.

Canovan'ın söz ettiği vurgular 18. Yüzyılın sözleşmecî kuramlarının vurgularıdır.

³⁹ Hegel ve Marx'ın tarih felsefeleri deterministtir. İnsan davranışlarını nedensel terimlerle açıklarlar. Bu, insanın özgür istemini red anlamına geldiği ve tarihçilerin, tarihin Charlemagneları, Napoleonları, Stalinleri mahkûm etmeleri yükümlülüğünden kaçınmalarına imkan verdiği için karşı çıkılması gereken bir tutum olarak görülmektedir. Bkz. Durğun, S., Aşkın, Z. (2015). Edward Hallet Carr'ın Perspektifinden Tarihte Nedensellik: Hegel'in Kötülüğü ve Kleopatra'nın Burnu *Beytulhikme*, Volume 5 Issue 1, s. 59-79.

⁴⁰ Biskowski, L. J. (1993). Practical Foundations for Political Judgment: Arendt on Action and World, *Journal of Politics*, 55, ss. 867-887.

sözleşmeden alır.⁴¹ Oysa Arendt'te çoğulluk farklılıktaki aynılıktır. Yurttaşların ortak özelliği her birinin farklı olmasıdır. Bu ortak özellik onları aynılaştırırken, birbirlerinden farklı olmaları da farklılaştırır. Çoğulluğun muhafazası bu farklılıkların muhafazasıdır.

Arendt için değerli olan insani çoğulluğu işlevsiz kılmadan birlikte yaşama imkanıdır. İlgi alanları bireyleri ortaklaştırabilir; fakat görüşler bireylere aittir. Arendt, yurttaşların içinde çoğulluklarıyla yer alabilecekleri ortak bir kamusal dünyaya önem verir.⁴² Herkes için geçerli olabilecek kurallar şiddeti doğurur. Genel kurala koşulsuzca teslim olan birey, Eichmann örneğinde olduğu gibi, düşünmeyi, iradeyi ve sonuçta yargıyı bir kenara bırakarak şiddete hizmet etmeye başlayabilir.⁴³ Arendt'e göre Eichmann, sıradan bir modern insandır. Onu bütün modern insanlarla ortaklaştırarak aynılaştıran şey; söz konusu üç yetisini genele devretmiş olmasıdır. Böylece akıl, özgürlük ve sorumluluktan soyutlanarak bireyliği aşınan insan, bir icra aygıtına dönüşür.

Arendt şiddetsizliğin olanağını ele aldığı ve son bölümü olan 'Yargı'yı yazmaya ömrünün yetmediği *Zihnin Yaşamı*⁴⁴ adlı eserinde Sokrates'i ideal bir yurttaş olarak betimler. Ona göre Sokrates gibi yurttaşlardan oluşan bir toplumda şiddet olmaz. Arendt şiddeti dışarıda bırakacak bir düzenin temelinde tek tek kişileri görürken adeta Eichmann'ın karşına Sokrates'i koyar gibidir. Eichmann gibi yargı yetisini kullanma becerisini yitirmiş yurttaşlardan oluşan modern toplum, şiddetin içerildiği bir toplum olabilirken herkesin Sokrates gibi yargı yetisini kullandığı bir toplumda şiddet engellenebilir.

Arendt'e göre bireylerin eleştirel ve sorgulayıcı düşünmeyi bırakmalarına ortam hazırlayan totalitarizmdir. Bu anlamda o şiddeti totaliter rejimlerle ilişkilendirir. Totalitarizm üzerine birçok farklı görüş vardır. Totalitarizmin hem hangi döneme

⁴¹ Rousseau, J. J. (1999). *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Alpogut Erenuluğ, Öteki Yayınları, s. 47.

⁴² Margaret C. (1983).

Çoğulluk üzerine daha ayrıntılı bir Rousseau, Arendt karşılaştırması için Bkz. Sezer, D. (2012). Çoğulluk ve politika: Rousseau, Arendt, cumhuriyetçilik, *Toplum ve Bilim*, Birikim Yayınları, Sayı 124, ss. 7-36.

⁴³ Arendt *Kötülüğün Sıradanlığı*'nda Eichmann'ın; hayatı boyunca Kant ahlakına göre yaşadığını; fakat nihai çözümü uygulamakla görevlendirildiği andan itibaren Kant'ın ilkelerine uygun yaşamayı bıraktığını ve kanun koyucunun ilkelerini uygulamak zorunda kaldığını, bunu yaparken de artık kendi fiillerinin efendisi olmamakla teselli bulduğunu söylediğini yazar. Arendt, Kant ahlakının itaati reddettiğini ifade eder. Yine de Eichmann'ın Kant ahlakına "bir bakıma" uyduğunu söyler. Bkz. a.g.e. s. 143-144.

⁴⁴ Bu eserin ilk iki bölümü; *düşünme* ve *iradedir*.

özgü olduğu üzerinde hem de onu karakterize eden unsurların neler olduğu konusunda düşünürler arasında tam bir uzlaşma olduğu söylenemez.

Arendt, totalitarizmi modern bir fenomen olarak gören düşünürler arasında sayılabilir. Ona göre totalitarizme dönüşen unsurlar da kitle toplumu, totaliter hareket, propaganda, örgütlenme, totaliter iktidar, totaliter devlet, gizli polis, toplu tahakküm, terör ve ideoloji olarak sıralanabilir.⁴⁵ Arendt'in totalitarizmi modern bir fenomen olarak görmesi, şiddet eleştirisini kısmen modernizm eleştirisine dönüştürür. Modern insan propagandanın etkisinde kalarak düşünmeyi bırakır. Düşünmenin boşluğuna itaat yerleşir ve o, itaat ederek totalitarizme destek vermiş olur. Yetişkin birinin itaatının açıklaması budur. "Gerçekte sadece bir çocuğun itaat etmesinden söz etmek mümkündür; bir yetişkinin 'itaat etmesi' ise gerçekte, 'itaati' talep eden örgütü, otoriteyi ya da yasayı desteklemesi anlamına gelir."⁴⁶

Young-Bruehl, Arendt'in tarihsel bir analiz yaptığı *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserine bu eserin geleneksel tarih yazımından açıkça farklı olan yöntemini yansıtan bir başlık aradığını ama hiçbir zaman bulamadığını söyler.⁴⁷ Görüldüğü üzere Arendt'in modernizm eleştirisi modern tarih yazımını da kapsamaktadır. Düşünöre göre modern tarih yazımı ilerlemenin ve dolayısıyla sürekliliğin doğrulanması yoluyla şiddeti onaylayan bir tarih yazımıdır. Olan biten her şey gelişimin bir parçası olarak kabul edilerek olumlanır ve kaydedilerek saklanır. Buna karşılık Arendt'in tarihsel analizi böyle bir altyapıya sahip olmadığı için şiddeti örtük olarak içinde bulunduğu tarihten ayrıştırarak açığa çıkarır.

George Cotkin'e göre Arendt, tarihçilere tarihe ahlaki perspektiften bakabilecekleri verimli yöntemler öneren bir 'ahlak tarihçisi' rolü oynamıştır. Onun çalışması o dönemde tarih alanında oluşmaya başlayan 'ahlaki dönemeç'in habercisi olan bir çalışma olarak değerlendirilebilir.⁴⁸ Arendt totaliter rejimlerde şiddetin hukuka dayandırılmasına da hukuka dayanarak hareket etmenin doğurduğu şiddete de karşı çıkar. Arendt'in itirazı, yine hukuki çerçevede biçimlenmiş bir itirazdır. O, hukuki olduğu iddia edilen dayanakların hukuki bir meşruiyeti olmadığını çıkarsar. Totaliter iktidarların hükümranlık tasarrufunu usulsüzce uyguladığının altını çizen Arendt,

⁴⁵ Stewart, T. G. (2013). Totalitarizmin Kavramsal İncelemesi ve Arendt ile Popper'ın Totalitarizm Anlayışları, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 46, Sayı 4, ss. 27-43.

⁴⁶ Arendt, H. (2014d). ss. 192-193.

⁴⁷ Young – B. E. (2012). s. 337.

⁴⁸ Cotkin, G. (2007). Illuminating Evil: Hannah Arendt and Moral History, *Modern Intellectual History*, Cambridge University Press, 4, 3, ss. 463–490.

usulsüz olan bu uygulamadan çıkan emirlerin yerine getirilmesinin de usulsüz olduğuna vurgu yapar.

Hükümrانlık eylemi kavramının teorik gerekçesini, bağımsız hükümetlerin varlığının ya da egemenliğin tehlikeye düştüğü olağanüstü koşullarda, caniyane araçlara başvurmak zorunda kalabileceği anlayışı oluşturur. Bu teorik çerçevede devlet eylemi, zımni olarak, meşru müdafaa eylemiyle; yani bireyin varlığının tehlikeye düştüğü olağanüstü koşullarda başvurabileceği ve cezası olmayan “cürüm”le kıyaslanır. Ancak bu tez, totaliter iktidarlar ve onların hizmetindekilerce işlenen suçlara uygulanamaz: Çünkü bu suçlar bir zorunluluğun sonucu olarak işlenmemiştir; ayrıca Nazi rejiminin bu tür caniyane eylemlere başvurmamış olsaydı yaşamaya devam edebileceği, hatta belki de savaşı kazanabileceği yönünde birçok belirti vardır.⁴⁹

Arendt’e göre totaliter iktidarların hizmetindekiler hukukla çelişki içinde olmadıkları müddetçe doğruyu yaptıklarını düşünürler; bu nedenle hukukla çelişmektense dinlemeye gerek bile duymadıkları kendi vicdanlarının sesiyle çelişmeyi yeğlerler.

Yukarıda Arendt için tarihin koşulları olarak sunulan düşünme, eylem, çoğulluk, siyaset gibi kavramlara bir de konuşma/söz eklenmelidir çünkü düşünüre göre siyaset ancak konuşma ile sağlanır. Arendt, *İnsanlık Durumu* adlı eserinde Aristoteles’e atıfta bulunarak konuşma ve siyasetin neredeyse aynı şeyin farklı görünimleri olduğunu ifade eder. Aristoteles *Politika*’da “Çoğu kez dediğimiz gibi, doğa hiçbir şeyi boşuna yapmaz; insanı siyasal bir hayvan yapmak amacıyla da, bütün hayvanlar arasında yalnız ona dili, anlamlı konuşma yetisini vermiştir”⁵⁰ der.

Arendt için şiddetin olmadığı bir düzen ütopya değildir. Düşünür şiddetin karşısına nasıl tarihi başlatan siyaseti koyuyorsa, şiddetin nedeni olarak gördüğü totaliter rejimlerin karşısına da *polis*’i koyar. Yöneten ve yönetilen ayrımını insanın insan üzerindeki egemenliği olarak görerek bunun yukarıda değinildiği üzere şiddete ortam hazırlayan karar verenler ve icra edenler ayrımına neden olduğunu söyleyen Arendt’e göre böyle bir ayrımın olmadığı *polis*’te şiddet yoktur.

Siyasi olmak, bir *polis*’te yaşamak, kararların zor ve şiddet kullanılarak değil, kelimeler ve ikna yoluyla alınması anlamına gelir. Şiddet, despotik örgütlenişlere has

⁴⁹ Arendt, H. (2014d). s. 187.

⁵⁰ Aristoteles, (1975). *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul, Birinci Basım, s. 9.

siyaset öncesi bir biçimdir.⁵¹ Arendt'e göre tarih ve siyaset birbirinin koşulu olduğu için, ona göre şiddetin siyaset öncesi olması aynı zamanda tarih-dışı olması demektir. Friedrich Nietzsche tarih-dışılık kavramına Arendt'in yüklediği anlamın aksini yüklemiştir. Nietzsche'nin, tarihselliği sürekliliğe tabi olmak; tarih-dışılığı ise sürekliliğin dışında olmak olarak tasarladığı söylenebilir. Öyle ki Nietzsche tarihselliği geçmişe bağımlı olarak hareket etme zorunluluğu türünden engelleyici bir durum olarak görür. Buna dayanarak Nietzsche'ye göre özgürlüğün Arendt'te olduğu gibi tarihte değil tarih-dışında olduğu söylenebilir. Ona göre Arendt'ten farklı olarak eylem, tarih alanıyla değil tarih-dışı alanla ilişkilidir. "Nietzsche insanın mutlu olabilmesi ve eyleme geçebilmesi için tarih-dışılığı bir ön koşul sayar."⁵² Bu bakış açısına göre şiddet de tarihsellik ile ilişkilidir.

Tarihselliğe başka bir açıdan bakıldığında yine şiddetin Arendt için tarihsel olduğu iddia edilebilir. Şiddetin *polis*'te değil de totaliter rejimlerde olması bunun belirtisidir. Bu iddiayı temellendirmek için öncelikle bazı kavramların neye karşılık geldiğinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Tarihsel, tarihselcilik, tarihsicilik kavramları sıklıkla, yanlış, işaret edilenin ne olduğu net olarak belirtilmediği için muğlak ifadelerle yol açacak biçimde veya birbirlerine karıştırılarak kullanılmaktadır.⁵³

Kierkegaard'a göre, Hegel'in ya da Marx'ın tarih anlayışları "tarihsellik" kavramını zorlamaktadır. Tarihsel olma her şeyden önce, "olup-bitmiş olma"dır. Gelecek tarihsel değildir çünkü henüz olmamıştır. Onlar henüz tarihselleşmemiş olanı da tarihselleştirirler.⁵⁴ Olmuş olanların eşdeyişle geçmişin, henüz olmamış olanları eşdeyişle geleceği ipotek altına aldığı bu anlayışlara göre gelecek belirlenmiş olur. Bu anlamda tarihsellik kastedilen süreklilikle karşıt, zorunlu değil olumsal olandır. Tarihsellik olup-bitme vurgusuyla olaylar arasında var olduğu varsayılan zinciri koparır. Şiddetin tarihsel olması da onun olumsal olması, tüm zamanlara için özsel bir zorunluluk olmaması demektir.

⁵¹ Arendt H. (1994). ss. 44-45.

⁵² Ayşar, H. (2015). Hegel ve Nietzsche'nin Tarih Anlayışlarında "Büyük Karakterler"in Yeri", *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 8(2), 33-48 Ayrıca bkz. Nietzsche, F. (1997). *Untimely Meditations*, Edit. Daniel Breazeale, Çev. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press, ss. 61-65, 79, 103, 120-121.

⁵³ Bu çalışmada tarihselliğe yüklenen anlam Nietzsche'nin görüşüyle de örtüşecek biçimde Kierkegaard'ın Arendt'le aynı perspektifte yer aldığı iddia edilebilecek konumundan hareketle Hegel ve Marx'ı eleştirirken yüklediği anlamdır.

⁵⁴ Özlem, D. (2012). *Tarih Felsefesi*, Notos Kitap, İstanbul, s. 170.

İrdelenen kavramlarla ilişkili olarak buraya kadar aktarılanların, bu konuda çok sayıda farklı görüş olması nedeniyle, spekülatif olduğu düşünülebilir; fakat kesin olarak söylenebilecek bir şey var ki o da Arendt'in tarihselciliği (*historizm*) değil, Popper gibi tarihsiciliği (*historisizm*) eleştirdiğidir.⁵⁵ Tarihsicilik;

(...) tarihin evrensel yasaları olduğu, tarihin zorunlu olarak belli bir ereğe, bu anlamda bir sona doğru aktığı görüşüdür. Bu erek veya son, Hegel'de Tanrı ile insanın özdeşleşme anı olarak Mutlak özgürlük, Marx'da sınıfsız toplum ve nihayet örneğin memur-filozof Fukuyama'da liberal toplum olarak gösterilmiş olabilir. Tarihsicilik, totalitarizmi, determinizmi ve hatta bir ölçüde kaderciliği, bunlara karşıymış gibi görünmesine rağmen, örtük olarak ister istemez içeren evrenselci/teleolojist tarih görüşlerinin ortak adıdır.⁵⁶

Bu tanımdan tarihsiciliğin ilerleme tasarımı, geleceğin öngörülebileceği fikri, süreklilik ve nedensellik kabulünün bir birleşimi olduğu anlaşılmaktadır. Arendt'in bu kavramları şiddetin zemini olarak gördüğü göz önüne alınırsa onun şiddetin felsefi altyapısının oluşturulmasındaki rolü nedeniyle dolaylı olarak tarihsiciliği sorumlu tuttuğu söylenebilir.

Tarihsicilik kaynağını büyük ölçüde bilime duyulan güvenden alır. Kroner'e göre bilimsel bilgiye gereğinden fazla değer vermek tarihsiciliğin ön koşuludur. Tarihi insanın kapasitesini açığa çıkaran şey olarak kabul etmek, tarihin pozitif bir bilim, bilimin de tek yetkin bilgi kaynağı olarak görüldüğü çağda tarihsiciliğe teslimiyettir.⁵⁷ Arendt tarihsiciliğe temel oluşturan ve bilimsel alandaki gelişmeleri ilerleme olarak kabul edip insanlığın ilerlemesiyle uzlaştıran bu yaklaşımı eleştirir.

Düşünür bilimde ilerlemenin insanlığın ilerlemesiyle denk olmayan bir noktaya geldiğini, hatta bilimsel ilerlemenin insanlığın sonunu telaffuz edebilir hale geldiğini dile getirir.⁵⁸ Bilimsel gelişmelere paralel olarak gerçekleşen teknolojik gelişmelerle birlikte şiddet araçları da gelişmiştir. Şiddetin etki alanını, zarar verme kapasitesini ve boyutunu arttıran bu gelişmiş şiddet araçlarıyla onları sözde meşrulaştıran amaçlar arasında oluşan orantısızlık meşruiyeti geçersiz kılacak ölçüye

⁵⁵ Tarihselcilik (*historizm*), tarihsicilik (*historisizm*) farkı için Bkz. Özlem, D. (1999). Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 40, ss.127-145

⁵⁶ Özlem, D. (1999). Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik, s. 136.

⁵⁷ Richard, K. (2010). Tarih ve Tarihsicilik, Çev. Mustafa Alican, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Cilt 25, Sayı 2, ss. 637-643.

⁵⁸ Arendt, H. (1997). *Şiddet Üzerine*, s. 36, 37.

ulaşmıştır. Araçların her zaman haklılaştırılmaya muhtaç olduğunu savunan Arendt “Şiddet araçlarının teknik gelişimi artık öyle bir noktaya geldi ki, hiçbir siyasal amaç, insan aklının sınırları içinde, bu araçların yıkıcı potansiyeline denk değildir; bu araçların silahlı çatışmalarda fiilen kullanımını da haklı kılınamaz”⁵⁹ der.

Araçların gelişimine bağlı olarak ortaya çıkan şiddetin bu yeni ve özgün formu, onun bütün bir tarihe mal edilemeyecek olmak, tarihin belli dönemlerine ait olup, birçok koşulun etkisine açık olarak şekillenip belirmek anlamında tarihselliğinin göstergesidir. Bu gösterge hem tarihsicilik için bir antitez hem de şiddetin amaçlara dayandırılan meşruiyetine güçlü bir muhalefettir. Buraya kadar Arendt’in şiddet-tarih ilişkisini nasıl kurduğu ana hatlarıyla serimlenmiştir. Bundan sonra, serimlenmiş olan bu kısım açılanarak ayrıntılarıyla temellendirilmeye çalışılacaktır.

2.1.1 Karl Marx’la hesaplaşma: emek yerine eylem

Eserlerinde birçok defa Marx’la bir hesaplaşma içine girdiği görülen Arendt, Marx’tan hem etkilenmiş hem de onu eleştirmiştir. Bazı noktalarda Marx’ı olumlayan ve ona hakkını teslim eden Arendt kimi zaman onda çelişkiler, tutarsızlıklar görerek görüşlerini yanlışlama yönünde argümanlar sunmuştur. Burada Arendt’in Marx eleştirisi tüm yönleriyle değil çalışmaya ilişkin yönleriyle yorumlanacaktır. Bu yorum, onun şiddet ve tarih arasında kurduğu ilişkinin Marx’a karşıt bir konumlanmayla sağlanmış olması ve bu karşıt konumlanışın dayanağını nasıl kazandığının eleştiri üzerinden daha açık görülebilmesi nedeniyle gereklidir.

Eleştirinin öne çıkan yönlerinden biri Marx’ın insanı karakterize eden unsurlar arasında önceliği emeğe vermiş olmasıdır. Ayrıca Marx’ın iş ve emek arasında belirgin bir ayırım yapmamış olması bu yöndeki eleştiriye neden olan gerekçeyi tamamlar. Arendt iş, emek ve eylem arasında net bir ayırım yaparak önceliği emek yerine eyleme verir.⁶⁰ Eleştirinin başka bir yönü ise doğrudan Marx’ın şiddet-tarih

⁵⁹ Arendt, H. (1997). s. 9.

⁶⁰ Arendt’e göre emek, insan bedeninin biyolojik yaşam sürecine karşılık gelen bir etkinliktir. İnsanın büyümesi, metabolizması, çöküşü bu çerçevede düşünülebilir. İnsanın emek harcama durumu hayatın kendisidir. İş ise insani varoluşun doğa dışı oluşuna karşılık gelir. İş doğal çevrenin tümünden farklı yapay bir şeyler dünyası oluşturur. İnsan ölse bile yaptığı işler kalır. Arendt eylemi emekten ve işten ayrı bir yere koyar çünkü şeylerin veya maddenin aracılığı olmadan, doğrudan insanlar arasında geçen yegane etkinlik olan eylem, insanın çoğulluk durumuna, yeryüzünde İnsan’ın değil insanların yaşadıkları ve bu dünyadan oldukları gerçeğine karşılık gelir. Bkz. Arendt, H. (1994) s. 17, 18.

Marx için emek insanın tür olarak var olabilmesinin koşuludur. İnsanın tür olarak var olabilmesi için kendisiyle doğa arasında bilinçli bir madde alış-verişi örgütlenmesi gerekir. O emeği insanın kendini gerçekleştirdiği kapsamlı bir etkinlik olarak tanımlar. Ona göre emek bir etkinlik olarak insanın hem düşünsel hem de vücutsal yetilerini kapsıyor. Bu kapsamlı yaklaşıma göre insan emeği aracılığıyla

ilişkisi fikrini hedef alır. Burada ele alınacak son yön de Arendt'in totalitarizmden bir bakıma Marx'ın felsefesinin omurgası olan diyalektiği sorumlu tutmasıdır. Bu üç yönün doğrudan ya da dolaylı şekilde şiddeti doğurup beslediği görülür. Hepsinin bir arada değerlendirilmesi her birinin daha açık hale gelmesini ve bu iki düşünürün şiddet-tarih ilişkisi yaklaşımlarını karşılaştırmayı kolaylaştıracaktır. Arendt, Marx'ın tarihte şiddete nasıl bir rol verdiğini şöyle açıklar:

Kuşkusuz Marx tarihte şiddetin oynadığı rolün ayırdındaydı. Ama bu rol ona göre ikincil bir roldü. Eski toplumun sonunu getiren şiddet değil, kendi iç çelişkileriydi. Yeni bir toplumun ortaya çıkışını önceleyen şiddetli patlamalardı; ama bunlar yeni toplumun ortaya çıkışı açısından neden oluşturmuyordu. Marx bunları doğumu önceleyen doğum sancılarına benzetir, ama bunlar doğumun nedeni olarak görülemez. Aynı damarda ilerleyerek, devleti egemen sınıfın denetiminde bir şiddet aygıtı olarak değerlendirir. Ama egemen sınıfın fiili iktidarı, şiddetten oluşmaz ya da şiddete dayalı değildir. Egemen sınıfın fiili iktidarını tanımlayan, toplumda oynadığı roldür ya da daha açık bir deyişle üretim sürecindeki rolüdür.⁶¹

Marx'a göre şiddet ebedir; eşdeyişle doğuran değil doğurtan, doğuma yardımcı olandır. Bu bakımdan onun felsefesinde şiddetin merkezi bir konumu olmadığı düşünülebilir. Oysa Arendt'in eleştirisi göz önüne alındığında Marx'ın felsefesinde şiddetin masum sayılabilecek tali bir role sahip olmadığı görülecektir.

Marx *Kapital*'deki ifadesinde başlı başına bir iktisadi güç olarak gördüğü şiddetin yeni bir topluma gebe her eski toplumun ebesi olduğunu söyler.⁶² Bu ifade toplumlar arası zorunlu bir ardışıklığı çağrıştırması bakımından deterministik bir yapıya işaret eder. Ayrıca her ne kadar Marx tarafından şiddete ikincil bir rol verilmişse de nihayetinde şiddet egemen sınıfın iktidarının, sermayenin koruyucusu olmakla neredeyse bu iktidarla bir olur. Marx'ın çizdiği bu tabloda siyasetin yeri tartışmalı hale gelir çünkü siyasetin yerini şiddet almış gibidir.

kendisini bir tür olarak doğada ve bir birey olarak toplum içinde gerçekleştirmektedir. Bkz. Doğan G. Marx'ın Emek Kavramının Bugün Yürütülen Tartışmalar için Önemi Üzerine, <https://dogangocmen.files.wordpress.com/2009/07/marxin-emek-kavrami-uzerine1.pdf> Görüldüğü üzere Marx Arendt'in iş ve emek olarak ikiye ayırdığı alanı emekte birleştirmiştir. Birey olarak toplum içinde gerçekleşmeyi de emeğe yüklemiştir.

⁶¹ Arendt, H. (1997). s. 17.

⁶² Bkz. Marx, K. (2012). *Kapital Cilt II*, Çev. Mehmet Selik, Yordam Kitap, s. 719.

Çeviride şiddet yerine zor kavramı kullanılmıştır. Bir önceki sayfada Marx zor ve devleti aynı anlama gelecek biçimde kullanmıştır.

Marx'ın gözünde şiddet, bütün yönetim biçimlerinin yapısında mevcut, kurucu bir unsurdur; devlet, hakim sınıfların diğer sınıfları bastırırken kullandıkları bir aygıttır ve bütün bir siyasi eylem alanına özelliğini veren şey de şiddet kullanımıdır.⁶³ Buna karşın tarihi özgür insan eylemleriyle kendini gösterebilecek bir alan olarak tarif eden Arendt, Marx'ı insan ürünü olan şiddetin ardında tarihsel zorunluluğu görmekte eleştirir.

Düşünür *Devrim Üzerine* adlı eserinde Marx'ın şiddeti zorunluluğa indirgediğini söyler ve Tocqueville'in görüşlerinden de yararlanarak bir yorum yapar: Zorunluluk doktrini demokratik çağlardaki tarih yazıcılığına çekici gelir çünkü bireysel eylemin uluslar üzerindeki izleri kaybolmuştur. Eşitlikçi toplumun anonimliği nedeniyle insanlar bazı üstün güçlerin kendilerini yönettiğine inanırlar.⁶⁴

Yukarıda söz edilen ilk eleştirinin şiddet eleştirisine bağlandığı yer tam da burasıdır. Eylemin yerine zorunluluğun geçmesinin nedeni Marx'ın emeğe öncelik vermesinde aranabilir. Onun emek kavramının içini insanın doğal boyutuyla doldurmuş olması Arendt tarafından naturalizm olarak algılanır.⁶⁵ Aynı zamanda Marx emek ve iş arasında net bir ayrım yapmadığı için işçi emekle özdeşleşmiş ve onun eylem kapasitesi göz ardı edilmiştir. Bu bakış açısıyla da siyasal alanın aktörlüğünün neden şiddete kaldığı yavaş yavaş açığa çıkmaktadır.

Arendt, emeğin yüceltilmesi ile işçinin yüceltilmesi arasındaki doğrudan bağı koparır. İşçiyi emek gücüne sahip bir varlığa indirmek, kapitalizmin ideolojik tuzağına düşmek demektir. İşçi sınıfının kapitalizmi yıkmaya ve sömürsüz bir dünya kurma kapasitesi emeğine içkin değildir. Siyasal mücadele içine giren işçi sınıfı hem emeğiyle hem de eylemiyle tanımlanır hale gelir. Örgütlenen işçi artık siyasal bir aktördür, “salt işçi” değil. Dünyayı değiştirecek olan da emeği değil, eylemidir.⁶⁶

Burada Marx'ın dünyayı değiştirme rolünü kime verdiği sorusu akla gelir. Bazı yorumlara göre Marx bu rolü filozoflara vermiştir. Bu yorumların çıkış noktası; *Feuerbach Üzerine Tezler*'in onbirincisi eşdeyişle, “Filozoflar dünyayı yalnızca

⁶³ Arendt, H. (2012c). s. 38.

⁶⁴ Arendt, H. (2012b). *Devrim Üzerine*, Çev. Onur Eylül Kara, İletişim Yay. 1. Baskı, s. 82, 146.

⁶⁵ Tarihsicilik ve kendisinden önce olan Naturalizm arasındaki benzerlik düşünüldüğünde emek kavramının bu açıklamasının eleştirilme nedeni anlaşılabilir.

⁶⁶ Gambetti, Z. (2007). Marx ve Arendt: emek, iş, eylem üzerinden üç siyaset biçimi, *Birikim*, No. 217, ss. 46-54.

çeşitli biçimlerde *yorumladılar*, aslolan onu *değiştirmek*”⁶⁷ olabilir. Bazı düşünürler tarafından aksi iddia edilse de bu ifadeden Marx’ın teoriye önem verdiği anlaşılabılır. Marx gerçeği yansıtan bir teori geliştirme çabasındadır. Bunun tersi ise ideolojidir. İdeolojiyi yaratan, gerçek şey ve onun düşüncesi arasındaki farktır. Marx ideolojiye atıfla ‘bilmiyorlar ama yapıyorlar’ demiştir.⁶⁸

Marx’a göre “İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre değil; kendi seçtikleri koşullar içinde değil, doğrudan karşı karşıya kaldıkları, belirlenmiş olan ve geçmişten gelen koşullar içinde yaparlar.”⁶⁹ İdeoloji bilmeden yapmaya neden oluyorsa insanlar tarihlerini bilmeden yapıyorlardır. Onlar her ne kadar belirledikleri amaçlar uğruna eyleseler de bu amaçlara ulaşamayabilirler.

Aristoteles’in teleolojik felsefesinden bu yana görünürdeki, bilinen amaçla bu amaç uğruna eyleyenin farkında olmadan hizmet ettiği asıl amaç, eşdeyişle *telos* (erek) arasında bir ayrım yapma eğilimi vardır. Kant’ın insanların fark etmeden doğanın bir amacına hizmet ettiklerini söylemesi, Hegel’de rastladığımız *aklın hilesi* bu eğilimin göstergeleridir. Bu görüşe göre tarih, herkes bir amaca hizmet ederken bu amaçların bilinmeyen başka bir amaca hizmet etmesiyle şekillenir.

Engels tarihsel materyalizmi sergileyen ünlü açıklamasında şuradan yola çıkıyor: Tarihin niteliği veya doğası, ‘hiçbir şey bilinçli bir edim olmadan, bir amaç gözetilmeden meydana gelmez’ ilkesini taşısa bile, tarihi kavramak için bu ilkeyi aşmak gerekir. Çünkü bir kez tarihte etkili olan bir sürü bireysel iradeler, çok defa öylesine –sık sık tam tersine- sonuçlara yol açmaktalar ki bunlar istenen veya amaçlanan sonuçlardan bambaşka oluyor.⁷⁰

⁶⁷ Marx, K., Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*, Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yayın, İkinci Basım, İstanbul, s.17.

⁶⁸ “Marks ‘Bilmiyorlar ama yapıyorlar’ cümlesi ile ortaya koyduğu ideoloji sorunsalında, insanların fiilen yaptıkları şey ile yaptıklarını düşündükleri şey arasında uyumsuzluk olduğunu belirtir. Marksist teoride ideoloji, tam da aslında ne yaptıklarını bilmeyen ancak ait oldukları toplumsal gerçekliğe ilişkin yanlış bir tasarıma sahip olan insanların bilincine gönderme yapar. Marks, ideolojinin işleyişini gizemleştirme ve yanılsama ilişkisi olarak görmüş, belirli sınıflara özgü düşünce ve bilinç olarak ele almış (egemen ideoloji), egemen sınıf düşüncelerini temel alan ve ideolojik üretim araçlarını denetim altında tutan sınıfların kendilerine ideolojik açıdan bağladıklarını belirtmiştir. Bu görüş daha sonra Althusser tarafından *Devletin İdeolojik Aygıtları* adlı eserde ele alınmış, gerek toplumun yeniden üretiminin sağlanmasında, gerekse özne olarak kurulan bireyin üzerinde ideolojinin ne kadar etkili olabildiği sorgulanmıştır.” Bkz. Gürçiray, P. (2015). Althusser ve Marks’ın İdeoloji Kavramlarının Karşılaştırılması, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:8, Sayı 41, s. 449-457.

⁶⁹ Marx, K. (1967). *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*, Çev. Ahmet Acar, Yorum Yayınları, İstanbul, s. 27.

⁷⁰ Lukacs, G. (1998). *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları 1. Basım, İstanbul, s. 112.

Buraya kadar, geleceğin öngörülemezliği konusunda Marx ve Arendt arasında bir paralellik olduğu açıktır; fakat Marx'ın geleceği öngörme iddiasında olduğu, kapitalizmin aşılabileceğini düşündüğü hesaba katılırsa betimlenen durumun, öngörülemezliğin ideolojiye bağlı olduğu, yanlış bir bilinç olan ideolojinin yerine felsefe geçtiğinde aşılabileceği söylenebilir.

Böyle olduğunda bilmeden yapma yerini, bilerek yapmaya bırakacaktır. “İnsanın üretici güçleri zaman içinde gelişme eğilimindedir. Periyodik olarak, onların gelişmesi, işbirliğine dayalı emeğin yeniden örgütlenmesini ve bununla da, toplumun ekonomik yapısındaki toplumsal üretim ilişkilerinde bir değişimi zorunlu kılar.”⁷¹ Üstyapıya dahil değişimler de bu değişimle birlikte gerçekleşir. Geçmişten gelen belirlenmiş koşulların yoğun baskısı, emeğin örgütlenmesi, değişimin zorunluluğu ve bu zorunlu değişimin şiddet aracılığıyla olması Marx'ın Arendt'ten farkını özetler.

Arendt'in eleştirisinin Marksist düşüncede siyasetin şiddete dönüşümünün tamamlandığı iddiasını ortaya çıkardığını söyleyen Weisman, Arendt'in bunu nasıl yaptığını şöyle açıklar:

Marx bütün tarihi, dolayısıyla da siyasi eylemi yapmak (making) bağlamında anlar. Yapmanın da kendisi her zaman şiddet olduğu için, tüm siyasi eylemin bir şekilde şiddete dayalı olacağı veya şiddet bağlamında yorumlanacağı sonucu çıkar. Konuşmanın/demecin kendisi bile şiddetin bir formu/bir çeşit şiddet olarak veya şiddet içeren sözleşmelerin/belgelerin bahanesinden ibaret olarak görülecek; çünkü tüm konuşma bilinçsizliğe girer. Arendt'in bir sonraki iddiası da şu olacaktır: yapılacak şey ve sonucu da biliniyorsa, sonucundaki yıkım ne olursa olsun, işi halletmek için kullanılan aleni şiddet meşrulaştırılabilir olacaktır.⁷²

Arendt, Marx'ın emeğe öncelik vermesinin onun kendi felsefesi bakımından da bir çelişki olduğunu ileri sürer ve eğer emek insan için bu kadar elzemse devrimden sonra geriye ne kalacağını sorgular. O güne kadar tarihteki rolü nedeniyle insan için itibarlı olan şiddet de ortadan kalkacağına göre nasıl bir düzen olacaktır? Buna karşılık Arendt'in Marx'ın emek kavramını yeterince anlamadığı yönünde yorumlar da vardır.

⁷¹ Wood, A. (1993). Hegel ve Marksizm, Çev. Bora Erdağı, Mehmet Evren Dinçer, *Felsefelogos*, Sayı 25-26, ss. 103-125.

⁷² Weisman, T. (2014). *Hannah Arendt and Karl Marx; On Totalitarianism and the Tradition of Western Political Thought*, Lexington Books, s. 121.

Doğan Göçmen, Marx'ın emek kavramının insanın bütün etkinliklerini bir araya toplayarak aralarında diyalektik bir ilişki kurduğunu, onların ontolojik temelini oluşturduğunu, iddia edildiğinin aksine onları dar bir ekonomist indirgemeye tabi tutmadığını dile getirir.⁷³ Marx iddia edildiği gibi, emek merkezli bir indirgeme yapmamış bile olsa bu, onun felsefesinde şiddete ayrıcalıklı bir yer ayırmış olduğu gerçeğini gölgelemez. Marx'ın şiddete ayırdığı yeri amaç-araç kavramsallaştırması düzleminde değerlendirdiğimizde şiddetin onda bir araç olduğu görülür. Arendt'in şiddetin araç olarak kullanımının meşruiyetini çürütme girişimi kapsamında Marx'ın buradaki duruş noktası da sorunludur.⁷⁴

Son olarak Marx, diyalektik, totalitarizm ve şiddet bağlantısı kurmak gerekirse Arendt'in Marx'ın diyalektiğinin totalitarizmin ideolojik-kavramsal çerçevesini sağladığını öne sürerek bu konuda bir eleştiride bulunduğu eklenebilir. Arendt'e göre Marksizm, totalitarizm için uygun bir temeldir çünkü insan onda dev bir tarihsel sürecin ürünüdür. Diyalektik gibi totalitarizm de insan özgürlüğünü kurban eder.⁷⁵

Diyalektik, Marx'a Hegel'den miras kaldığı için bu eleştiri en başta Hegel'e yöneltilmiştir fakat onun diyalektiği kuramsal çizgidedir. Bu nedenle Arendt, Marx'a odaklanır. Felsefe ve tarih bir bakıma şiddet, ilk kez Marx'ta dolaysız bir etkileşim içindedir.

Arendt, Marxizmin totalitaryan unsurları üzerinde durarak nihilizmin ürettiği metafiziksel ve fenomolojik bir şiddet argümanından, şiddetin tarihsel bilinçteki aracılığını vurgulayan felsefi-tarihsel bir argümana geçmiştir.⁷⁶ Böylece Arendt'in geleneği temsilen en çok Marx'ı eleştirmiş olmasının gerekçesi biraz daha aydınlanmış oldu. Onun şiddeti modern bir fenomen olarak gördüğü totalitarizme bağlıyor oluşu Marx'la karşı karşıya gelmesinin nedenlerinden biridir.

2.1.2 Şiddet-iktidar ayrımı

Yukarıda tarih ve şiddeti neredeyse özdeş olarak kabul eden ana tezin tamamlayıcısı olarak şiddetin iktidarla zorunlu bir ilişkisi olduğu yönündeki yan tezden söz etmiştik. Arendt'e göre tarih siyasetle olanaklı hale gelirken iktidar da siyasetin bir

⁷³ Göçmen, D. (2009).

⁷⁴ Amaç-araç kavramsallaştırması ayrıca ele alınacaktır.

⁷⁵ Holman, C. (2008). Reconsidering Hannah Arendt's Reading of Marx: From the Critique of Totalitarianism to the Critique of the Dialectic, *Contemporary Political Theory*, Vol. 11, s.332-353.

⁷⁶ Yaqoob, W. (2014). Reconciliation And Violence: Hannah Arendt On Historical Understanding, *Modern Intellectual History*, 11, 2, Cambridge University Press, ss. 385-416.

koşuludur. Şiddet ise iktidarın koşulu değil tersine iktidarı ortadan kaldıran bir unsurdur. Bu argümanın kurulması şiddetin sözde meşruiyetini aşındırarak siyasal alanın, dolayısıyla tarihin şiddetten arınmış olmakla olanaklı hale geleceği görüşünü destekler. Şiddeti iktidarın zorunlu bir aracı olarak kabul etmek, onu iktidar kadar vazgeçilmez kılmaya çalışmaktır. Halbuki şiddet iktidarın zayıfladığı zamanlarda artar ve artan şiddet sonunda iktidarı ortadan kaldırır.

Arendt eleştirdiği iktidar görüşüne tüm siyasal kuramcılar arasında bir uzlaşmayla erişildiğini ve onlara göre şiddetin iktidarın dışavurumu olduğunu dile getirerek bu kuramcılardan bazılarının görüşlerini aktarır; C. Wright Mills, iktidarın nihai biçimi şiddettir derken, Max Weber, devleti insanın insan üzerinde şiddet araçları yoluyla egemenlik kurması olarak tanımlar.⁷⁷ Oysa Arendt'e göre insanın insana şiddet yoluyla itaat ettiği bir düzende iktidardan söz edilemez. İktidar itaat gerektirir, fakat bu itaat egemene değil yasaya itaattir. Burada emirle işlemeyen bir itaat vardır. Arendt'in eleştirdiği itaat biçimi Platon'a kadar uzanır.

Platon her ne kadar şiddetin olmadığı bir düzen arayışı içinde olsa da Arendt'e göre onda eylemin yerini yönetim almıştır. Bu da şiddetin olumlanması sonucunu doğurmuştur.⁷⁸ Bu, bir bakıma Platon'un şiddetten uzaklaşma çabası sonucunda olduğu noktanın açmazı olarak değerlendirilebilir. Öyle ki Arendt, "Platon'un iknayı yetersiz bularak şiddet kullanmaksızın insanları itaate zorlayacak bir şey aradığını, bu arayış sürecinde hakikatin insan aklı için zorlayıcılığını keşfettiğini" dile getirir ve devamında "ortada halkın aynı hakikate boyun eğmesinin sağlanması sorunu olduğunu" öne sürer.⁷⁹

Düşünür diğer taraftan kendi iktidar anlayışını yansıtan düzenlerin Atinalılar ve Romalılar tarafından kurulduğunu ileri sürer:

Atina kent-devleti kendi anayasal düzenine isonomi⁸⁰ dediğinde ya da Romalılar hükümet biçimlerinin civitas⁸¹ olduğunu söylediklerinde, zihinlerinde esas emir-itaat

⁷⁷ Arendt, H. (1997). s. 41

⁷⁸ Arendt, H. (1994). s. 317.

⁷⁹ Arendt, H. (2012c) s. 148-149.

⁸⁰ İsonomi (izonomi) yurttaşların eşit haklara sahip oldukları düzen.

⁸¹ Latince kent anlamına gelen bu kavram aynı zamanda medeniyet kavramının da kökeni olarak ele alınır.

ilişkinine dayalı olmayan ve iktidarla, egemenlik ya da yasayla kumandayı özdeşleştirmeyen bir iktidar ve yasa kavrayışı vardı.⁸²

Burada halkın kendi koyduğu yasaya eşdeyişle kendi kendine itaati söz konusudur. İktidar ve halk arasına şiddet girmemiştir. İktidarı ayakta tutan halk olduğu için halk desteği geri çekildiğinde iktidar sadece şiddetle ayakta duramaz. Arendt bu olguyu, iktidar ve şiddeti iktidarın sayılarla, şiddetin ise araçlarla ilişkili olduğunu dile getirip birbirinden ayırmakla açıklamaya çalışır: “Nitekim şiddetle iktidar arasındaki en bariz ayrımlardan biri şudur: İktidar her zaman sayılara gereksinim duyar, oysa şiddet, araçlara dayalı olduğundan bir yere kadar sayıların gücü olmaksızın da idare edebilir.”⁸³ Arendt’in işaret etmek istediği fark iktidar-muktedir ayrımı üzerinden anlaşılabilir. İktidarın muktedir olamaması eşdeyişle kudretini olması gerektiği gibi yansıtamaması yeterli halk desteğini alamaması durumunda ortaya çıkabilir. Böyle bir durumda şiddet araçlarını elinde bulunduruyor olması söz konusu iktidarın sürekliliğini garantilemez. Kısaca ifade etmek gerekirse iktidarı muktedir yapan özellik şiddet araçlarını elinde bulundurması değil, yeterli halk desteğini almasıdır.

Bütünüyle baskı üzerine kurulmuş bir iktidar yoktur: her zaman için esas olan onaylanmadır. Polis beyaz sopasını kaldırdığında arabaları durduran, polisin fiziksel gücü değildir. Gerçekte makineli tüfekler asla büyük rol oynamaz. Öyle olsaydı iktidar makineli tüfekleri kullanan adamlara ait olurdu. Onları yöneten subaylara emir veren ve iktidar şansı bu durumda daha da azalan elleri boş birine değil.⁸⁴

Arendt iktidar, güç, kuvvet, şiddet kavramlarının eş anlamlıymış gibi kullanılmasının aynı işlevi görüyor olmalarından kaynaklandığını ileri sürer. İktidarın yokluğunda şiddet iktidarın yerine geçmiştir. Arendt kendi iktidar anlayışını şu sözlerle aktarır: İktidar insanın sadece eyleme kabiliyetine değil, uyum içinde eyleme kabiliyetine tekabül eder. İktidar asla tek bir bireyin mülkünde değildir, bir gruba aittir ve grup bir arada bulunmaya devam ettiği sürece var olabilir.⁸⁵ Bir anlamda sayılara karşılık gelen gruba ait olan iktidar sayılarla olan ilişkisine bağlı olarak bir kuvvettir. Bu kuvvet başlı başına bir amaçtır ve bir araca ihtiyacı yoktur. Buna karşılık araçsal bir karaktere sahip olan şiddet: İç işlerinde olduğu kadar dış ilişkilerde de tek tek

⁸² Arendt H. (2012c) s. 46.

⁸³ Arendt, H. (2012c) s. 48.

⁸⁴ Caillouis, R. (1996). Karizmatik İktidar, Çev. Esra Özdoğan, *Cogito*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı: 6-7, Kış-Bahar, ss. 79-91.

⁸⁵ Arendt, H. (2012c). s. 50.

meydan okuyuculara (dış düşman, suçlu yerli) karşı iktidar yapısını ayakta tutmak için son çare olarak ortaya çıkar.⁸⁶ İktidar başlı başına bir amaç olduğu için meşrulaştırılmaya ihtiyaç duymazken, şiddet, bir araç olarak buna ihtiyaç duyar. Arendt şiddetin meşrulaştırılmasının önünde bir dizi engel görür. Bunlar arasında savaş aletlerinin gelişmesiyle birlikte aracın amacın önüne geçmesi ve eylemin sonuçlarının eylemcinin denetimini aşması, amaçlara hızla ulaşamazsa şiddetin siyasal alana girmesi sayılabilir.⁸⁷ Şiddetin siyasal alana girmesi ise siyasetin yokluğu anlamına gelir.

Yukarıda Arendt'in şiddetin ancak kısa vadeli amaçlar güdüldüğünde rasyonel olacağını savunduğunu belirtmiştik. Bu Arendt'in şiddeti belli ölçüde onayladığı anlamına gelmemektedir çünkü Arendt bunu şiddetin amaç üzerinden meşrulaştırılmasını eleştirirken öne sürmüştür. Düşünün şiddete karşı çıkmasının temel nedeni, şiddetin siyaseti dışarıda bırakıyor olmasıdır. Arendt'in bu temellendirmesi ilk bakışta Niccolo Machiavelli'nin şiddet görüşünü hatırlatır. O da Arendt gibi fazla şiddetin iktidarı yok oluşturma götüreceğini düşünür, fakat belli ölçüde şiddeti işlevsel olarak kabul ederek bu şiddetin amaçlarca meşru kılındığını iddia eder.

Machiavelli'de şiddetin ekonomisi olarak adlandırılabilir bir kavram olduğu söylenebilir. Ona göre şiddet devletlerin kurulması ve korunması için vazgeçilmez bir araçtır, fakat fazla şiddetten kaçınılmalıdır.⁸⁸ Fakat burada kabul edilebilir şiddet miktarının belirlenmesi konusu muğlak kalmaktadır.

Terör de iktidarı korumak için bir araç olarak kullanılmaktadır. Arendt bu noktada totaliter terörle karşı karşıya kalındığında önemli bir fark olduğunu vurgulamıştır. Ona göre Naziler ve Stalinist komünistler için terör sadece bir araç değil, rejimin özüdür.⁸⁹ Arendt, siyasal şiddet kavramının içsel çelişkisinin farkındadır ve o şiddete ilke olarak bütünüyle karşı çıkar.⁹⁰

Arendt'in diğer kuramcılardan farkı şiddeti iktidardan ayırmak için çaba harcamış olmasıdır. Kuramının problemi ise çoğunlukla, şiddetten arındırılmış bir siyasal alan

⁸⁶ Arendt, H. (2012c) s. 53.

⁸⁷ Arendt, H. (2012c) s. 9, 10, 90.

⁸⁸ Villa, D. (2008).

⁸⁹ Villa, D. a.g.e.

⁹⁰ Bu durumda kimilerince siyasal şiddetin bir biçimi olarak kabul edilen siyasal terör de içsel olarak çelişiktir.

için normatif iddialarının sınırlarında yatıyor görülür.⁹¹ Arendt'in vefatından kısa bir süre sonra Jürgen Habermas da onu bu konuda eleştirmiştir. Habermas Arendt'i yapısal şiddete karşı kör olmakla ve artık üzerinde pek durulmayan Aristotelesçi *praksis*'e dayanarak siyaseti şiddetten arındırılmış bir alana indirgemekle eleştirir.⁹² Buraya kadar görüldüğü üzere Arendt'in şiddet-iktidar ayrımı dolaylı olarak şiddet-siyaset ayrımına dayanmaktadır. Şimdi onun şiddet ve siyasetin bir arada düşünülemeyeceği tezini nasıl temellendirdiğini irdeleyeceğiz.

2.1.3 Siyaset ve şiddetin ayrıklığı

Arendt'e göre siyaseti olanaklı hale getiren içsel koşullar, zorunlu olarak onun şiddet içermesini engeller. Siyasal alanın varlığı şiddetin yokluğu anlamına gelir. Söz konusu koşullar çoğulluk, eylem, konuşma ve özgürlük olarak sıralanabilir. Bu koşullar birbirinden ayrıştırılamaz nitelikte örgütlenmiştir ve bu sıkı örgütlenme söz konusu koşulların arasına şiddetin sızmamasıyla olanaklıdır.

İnsan için yaşamak ancak bir arada yaşamaktır. Bir arada olan insanlar eşitlik postülasına sahiptir, fakat aynı zamanda birbirlerinden farklıdırlar. Eşit ama farklı olmak çoğulluğu ifade eder. Çoğulluk bu ifadesiyle teorik bir çerçevededir. Çoğulluğun pratik ifadesi ise Arendt'in konuşmayla bir kabul ettiği eylemdir. Farklar konuşmaya, dolayısıyla eyleme yansır. Eylem, farkların yansımasıdır. Bu yansıma özgürlüğün de yansımasıdır çünkü ancak özgürlükle olanaklıdır ve özgürlüğün göstergesidir.

Çoğulluk, eylem, konuşma ve özgürlük arasındaki etkileşim siyasettir. Şiddet özgürlüğün göstergesi olan bu olumsal etkileşimi kesintiye uğratmakla siyaseti kesintiye uğratmış olur. Şiddetin olduğu yerde çoğulluk eyleme, konuşmaya yansıyamaz. Eylem ise tarihin koşulunu yarattığı için siyasetin kesintiye uğraması tarihin kesintiye uğraması anlamına gelir. Arendt'in siyaset ve şiddetin ayrık olduğu yolundaki tezini savunurken kurduğu argüman bu şekilde özetlenebilir. Şimdi bu argümanı ayrıntılı olarak ele almak için Arendt'in siyaseti ve onun koşulları olarak kabul ettiği kavramları nasıl açıkladığı üzerinde duralım.

⁹¹ Swift, S. (2013). Hannah Arendt, violence and vitality, *European Journal of Social Theory*, 16(3), ss. 357-376.

⁹² Hanssen, B. (2000). *Critique of Violence; Between Poststructuralism and Critical Theory*, Routledge, London and Newyork, s. 26.

Norveçli sosyolog Johan Galtung'a atfedilen yapısal şiddet kavramı sisteme içkin olan, yapılara gömülü olan şiddete işaret eder. Yapısal şiddeti fark etmek de ona karşı direnmek de zordur. Aristotelesçi praksis bir anlamda Arendt'in eylemine benzer.

Arendt'e göre siyaset insanın ölümlü olmasından dolayı ardında iz bırakmak istemesinden doğmuştur. Siyaset dışında insan şiddete hedef olur ve hayatta kalmayı başaramayabilir, fakat siyaseti doğuran şey, hayatta kalma isteğinin ötesinde hayata varoluşsal düzeyde bir anlam katma ihtiyacıdır.

Yunan düşüncesinin salt hayatta kalmak için yapılacak işlerden ibaret bütün özel hayat alanına, "bönlüğe" bedduayı reva görmesinin de Cicero'nun ancak siyasi topluluklar kurmak ve onları korumak suretiyle insan erdeminin tanrısal bir yola girebileceğini söylemesinin de nedeni buydu.⁹³ Buradan anlaşılacağı üzere siyasetin ikili bir işlevi vardır. Birincisi insanın hayatta kalmasının zeminini hazırlamaktır, bu ikinci ve asıl işlev için gereklidir. Ölümsüzlüğe karşılık gelecek insan etkinliklerine ortam sağlamak. O halde siyasetin doğması ve hayatta kalmanın iki anlamının da karşılık bulabilmesi için şiddetin bu iki anlam alanının dışında kalması gerekir. Ancak bu durumda siyasetin varlığına işaret eden eylem kendini gösterir. "İnsanların birlikte yaşıyor olmaları gerçeği, bütün insani etkinliklerin koşuludur; ama insan toplumu dışında tahayyülü bile mümkün olmayan yegane insani etkinlik eylemdir."⁹⁴ Diğer insani etkinlikler olan emek ve iş, eyleme göre ikincil kalır.

Eylem, siyasi yapılar kurmaya ve onların muhafazasına bağlanmakla, belleğin, eşdeyişle tarihin koşulunu yaratır.⁹⁵ Arendt'e göre şiddet siyasal alanın sınırlarında dolaşır ve onu meşrulaştırmaya çalışmak siyasetin karşısında konum almak ve siyaset dışı kalmaktır.

Siyasetin tartışmasız önkoşullarından biri, normal seyrinde giden siyasi ilişkilerin, şiddetin hükmü altına girmeyeceğine inanmaktır. Bu inancı ilk defa Yunan Antikitesinde buluyoruz: Yunan *polis*'i, eşdeyişle kent-devleti, açık bir şekilde kendini şiddete değil, yalnızca iknaya dayanan bir yaşam şekli olarak tanımlamıştır.⁹⁶ Etienne Balibar, Arendt'i bu konuda eleştirir. Düşünür, *Şiddet Siyaset ve Medenilik* adlı metninde şiddet ve siyasetin Arendt'in aktardığı gibi konumlanmadığını, yer yer iç içe geçtiğini iddia eder.

Siyasal olanın (yani siyasetin özerk düzeninin) varlığını önceden varsayan ve onu bu şekilde ortaya koyan siyaset, öncelikle yadsıma anlamına gelir ve şiddetin "yerini alır" ama şiddetin yerini alamazsa ya da daha kötüsü bu görev değişikliğinin araç ve biçimleri arızı değil asli bir

⁹³ Arendt, H. (2012c) s. 101.

⁹⁴ Arendt, H. (1994). s. 18.

⁹⁵ Arendt, H. (1994). s. 37.

⁹⁶ Arendt, H. (2012b). s. 12.

biçimde, onun biçim ve araçlarının devamı olarak gerçekleşiyorsa ve eğer burada *siyasal olana* için bir mantık dışılık söz konusuysa, o zaman *siyaset* umudunu yitirir ve umut kırıcı olur.⁹⁷

Siyasetin kendisini şiddetin yedeği olarak ortaya koyduğunu ileri süren Balibar siyaset ve şiddet arasındaki gerilimin şiddetin meşrulaştırılmasıyla çözüldüğünü dile getirir.

Hukuk devletinde, [devletin] şiddetin “yasadışı” kabul edildiği olabildiğince geniş bir alan yaratmak olan hedefi ile buna ulaşmak için karşı konulmaz bir baskıyla sürekli olarak karşı şiddet uygulama zorunluluğu arasındaki gerilimin nasıl çözüldüğü bilinmektedir: tüm şiddet araçlarının yetkisini akılcı ve tarafsız kabul edilen merkezi bir iktidar elinde toplamak ve bu şekilde onları “meşru” kılmak.⁹⁸

Balibar’ın eleştirisi doğrultusunda Arendt’in görüşü yorumlanacak olursa; şiddete direnerek siyasete yer açma çabasının şiddet ve siyaset arasındaki karşıtlığı onaylar bir nitelik taşıdığı fakat pratikte bu iki olguyu ayırıştırmanın son derece zor ve belki de imkansız olduğu söylenebilir.⁹⁹ Arendt’in siyaseti nasıl açıkladığına yakından bakmak için onun siyasetin birer koşulu olarak kabul ettiği çoğulluk ve konuşma kavramlarına değinelim.

2.1.3.1 Çoğulluk ve konuşma/söz

Arendt *İnsanlık Durumu*’nda çoğulluğun ikili bir anlamı olduğunu ifade eder. Çoğulluk eşitlik ve farklılığın birleşimidir. İnsanlar eşit, ama farklıdır ve farklılıklarını konuşarak, eylemde bulunarak dışavururlar.¹⁰⁰ Arendt’e göre, eğer bu farklılık olmasaydı konuşmaya da siyasete de gerek olmazdı. Farkın hiçe sayıldığı ve dışavurulmasının önlenildiği bir ortamda insan için bir arada hayatta kalmak demek olan yaşam, sadece biyolojik düzeyde kalır, eşdeyişle bir arada olmanın anlamı ortadan kalkar. Oysa daha önce belirtildiği üzere Arendt siyasi etkinlik olmaksızın insan yaşamının asıl anlamını bulamayacağını savunur.

⁹⁷ Balibar, E. (2016). s. 59.

⁹⁸ Balibar, E. a.g.e. s. 62, 63.

⁹⁹ Jacques Derrida *Şiddet ve Metafizik* adlı metninde şiddetin bütünüyle ortadan kaldırılamayacağı sonucuna varır. Bkz. Derrida, J. (2006). Şiddet ve Metafizik, *Cogito, Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, Sayı: 47-48, ss. 62 – 161.

¹⁰⁰ Çoğulluk denildiğinde karışıklığa neden olmamak için onun diğer benzer kavramlarla ayırımı yapmak gerekebilir. Çoğulluk kavramı çokçuluk ve çoğunlukçuluk ile pek karıştırılmaz fakat çoğulculuk kavramı ona yakın bir kavramdır ve kimilerince bu iki kavramın ayrımı yapılmıştır. Örneğin Bkz. Holz, H. H. (2010). *Sosyalizmin Yenilgisi ve Geleceği*, Yordam Kitap, İstanbul, ss. 46-50.

Arendt'in insanlık durumu ile kastettiği, yeryüzündeki hayatın insana içinde, o şartla verildiği durumdur. İnsanlık durumunun siyasetle en çok ilişkili yanı çoğulluk durumudur. Çoğulluk;

–sadece *conditio sine qua non* [olmazsa olmaz] değil, ama *conditio per quam*'dır da [onu olanaklı kılan ya da ancak onunla olanaklı olduğu koşul]. Ondandır ki, belki de bildiğimiz en siyasi halk olan Romalıların dilinde, “yaşamak” ve “insanlar arasında olmak” (*inter homines esse*) ile “ölmek” ve “insanlar arasında olmaktan çıkmak” (*inter homines esse desinere*) sözcükleri eşanlamlı olarak kullanılmaktaydı.¹⁰¹

Eğer çoğulluk farklılık ve yaşam ancak çoğulluğun yansımasıyla anlamını buluyorsa, farklılığın bastırıldığı bir ortamda yaşamdan ve siyasetten söz edilemez. Arendt'in farklılık kavramıyla işaret ettiği şey hepimizin insan olduğu ve hiçbir insanın birbiriyle aynı olmadığıdır, “yani hiç kimsenin şimdiye dek yaşayan, yaşayacak başka herhangi biriyle asla aynı olmayacağı tarzda insanız [human].”¹⁰²

Arendt, insani farklılığın tuhaf, başka, diğer olma ile aynı anlamda olmadığını belirtir ve “Eğer insanlar birbirlerinden kim oldukları bakımından farklılık göstermeselerdi, kendilerini anlaşılır kılmak için ne konuşmalarına ne de eylemde bulunmalarına gerek olurdu. Aynı olan ihtiyaç ve isteklerini birbirlerine iletmede, işaretler ve sesler yeterli olurdu”¹⁰³ der.

Burada çoğulluk ve konuşma birbirini tamamlar. Arendt'e göre farklılığını ifade edebilecek ve kendinden söz edebilecek olan sadece insandır. İnsan salt fiziksel bir nesne değildir. “Kendimizi insani dünyaya söz ve edimle sokarız ve bu dahil oluş ikinci bir doğuş gibidir; orijinal fiziki endamımızın çıplak gerçeğini olumlar ve üstleniriz.”¹⁰⁴ Arendt, konuşmanın olmadığı bir yaşamın yaşarken ölmek olduğunu dile getirir.

Siyasetin bir diğer koşulu olan eylem konuşmadan ayrı düşünülemez. “Elbette eylem ve konuşma arasında yakın bir ilişki var ki, birinin kim olduğunun açıklanması her zaman hem söz hem fiiliyat ifade eder. Eyleme konuşma eşlik etmezse (konuşmasız

¹⁰¹ Arendt, H. (1994). s. 18.

¹⁰² Arendt, H. a.g.e. s. 19.

¹⁰³ Arendt, H. a.g.e. s. 240.

¹⁰⁴ Arendt, H. (1994). s. 241.

Arendt'in farklılığa ve onun yaşam ve ölümle ilişkisine yönelik vurgusu kimlik kavramı üzerinden düşünüldüğünde Amin Maalouf'un *Ölümcül Kimlikler* adlı eserini karşılaştırmakla birlikte kimlik politikaları perspektifinden ayrıca irdelenebilir.

eylem), hem açığa vurucu özelliğini, hem de kendi öznesini kaybeder.”¹⁰⁵ Her ne kadar eylem ve konuşma yakından ilişkili olsa da Arendt, kimliği açığa vurma özelliği bakımından konuşmanın eylemden daha etkili olduğunu dile getirir.

Kişinin söz ve eylemlerinde kim olduğuna dair zımnen bir dışavurum vardır; ancak konuşmak ile açığa vurma arasında, eylem ile açığa vurma arasında olduğundan çok daha yakın bir ilişkinin olduğu açıktır. Platon’un, *lexis*’in (konuşmak) hakikatle *praxis*’ten daha yakın ilişkisi olduğunu söylemesinin nedeni budur.¹⁰⁶

Arendt siyaset görüşünde eyleme oldukça kritik bir rol vermiş olsa da onun için konuşmasız eylem, eylem değildir. Siyasetin ve dolayısıyla tarihin koşulunu yaratan eylem, konuşma koşulu ve faili dışavurma ile karakterize olur. İlerleme tasarımı eylemi ve dolayısıyla özgürlüğü saf dışı bırakarak insanın tarihin yaparı olma vasfını ortadan kaldırır. Bu bağlamda şimdi ilerleme tasarımı ve eleştirisi ele alınacaktır.

2.2 İlerleme Tasarımı ve Eleştirisi

18. yüzyıl öncesi, tarihe belirgin bir ilgi yoktur. Bunun nedeni Rene Descartes’ın da paylaştığı ve yaygın olarak kabul görmüş olan “tarihin bir bilgi dalı olmadığı” görüşüdür. Bu görüşün arkasında Antikçağdan beri süregelen *theoria-historia*¹⁰⁷ ayrımı vardır. Bu ayrım tarih alanında bir düzenlilik olmadığı ve buna bağlı olarak tarihin bilgisinin edinilemeyeceği üzerine kuruludur. Bu ayrıma kapsamlı ve tutarlı bir biçimde ilk itiraz eden Giambattista Vico’dur. Vico, tarihi insanın yaptığını ve insanın ancak kendi yaptığı şeyi bilebileceğini vurguladığı *Yeni Bilim* adlı eserinde ortaya koyduğu düşüncelerle tarihin bir problematik alanı haline gelmesine katkı sağlamıştır.

¹⁰⁵ Joao, J. V.-C. (1994). The Plurality of Action: Hannah Arendt and the Human Contition, *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 50, Fasc. 1/3, ss. 477-484.

Eylem kavramından daha sonra ele alınacak olan öngörülemezlik konusu kapsamında ayrıca söz edilecektir.

¹⁰⁶ Arendt, H. (1994). s. 243-244.

¹⁰⁷ Grekler için evren düzenli bir oluşum, bir kosmos’tu; evrende, akla uygun, değişmez, kalıcı bir düzen vardı ve bu düzen akla uygun olduğu için salt rasyonel düşünce yoluyla kavranabilirdi. İnsanların doğa ortasında oluşturdukları toplumsal yaşam ise, bir thesei alanıydı; yani burada insanların koydukları ilkelere göre yönelen bir yaşama biçimi vardı; ama bu konulmuş (thesei) ilkeler, asla varlık ilkeleri türünden değişmez, kalıcı, genel geçer şeyler olamazlardı. Kısacası, tarihsel-toplumsal gerçeklik *theoria* etkinliğinin konusu olamazdı; bu alanda değişmez, kalıcı hiçbir düzenlilik yoktu; *theoria* etkinliğinin bu alandan çıkartabileceği hiçbir ‘genellik’ bulunamazdı. Bkz. Özlem, D. (1996) *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, İnkılap Kitabevi, İstanbul, s. 10, 11.

Tarihte ilerleme olduğu görüşü ise Hristiyan teolojisiyle desteklenmiş ve bilimsel gelişmelere paralel olarak Aydınlanma felsefesiyle yükselmiştir. Aydınlanmanın bilimle gerçekleşecek olan ilerlemeye olan güveni tamdır.

Aydınlanmanın temelinde bilim yoluyla bulunacak olan evrensel ilke ve yasalar doğrultusunda, ahlaksal, sosyal yaşamda ve gitgide toplumda akılcı bir düzenin gerçekleştirilebileceği, hatta bir *evrensel dünya cumhuriyetine* doğru gidildiği, insanlık tarihinin böyle bir sona doğru ilerleme sürecinden başka bir şey olmadığı inancı bulunur.¹⁰⁸

Bu anlamda ilerleme tasarımının iki iması vardır. Birincisi sürekli iyiye doğru gidildiği ve tarihin her aşamasının kendinden önceki aşamadan daha iyi olduğu, ikincisi ilerlemenin hedeflenen bir sonu olduğudur. İyi bir sona doğru ilerlendiği düşüncesi, “Hegel’de ‘*Tin’in açılımı*’na, Comte’da ‘*Üç Hal*’, Marx’da ise ‘*tarih yasası*’na bürünmüştür. Üç düşünür de varılacak hedefi *özgürlük* olarak belirlemiştir.”¹⁰⁹

Arendt’e göre özgürlük varılacak bir son değil, tarihin koşuludur. Ayrıca ilerleme tasarımının sağlam bir dayanağı yoktur. Bu tasarım başka tarih kavrayışlarına göre avantajları nedeniyle kabul görmüştür.

Marx’ın Hegel’e borçlu olduğu ilerleme tasarımı (her canlı organizma, nasıl kendi yavrusunun tohumunu içinde taşırsa, her toplum da kendi ardılının tohumunu içinde barındırır) tarihte ilerlemenin sürekliliğinin tek kavramsal güvencesidir. Kuşkusuz nihai analizde bir eğretilmeden öteye geçmeyen bir şeye dayanan, bir güvence, bir öğreti açısından pek sıkı bir zemin oluşturmaz.¹¹⁰

İlerleme tasarımına göre geri gidişler açıklanabilir çünkü esas olan ilerleme olduğu için geri gidişler geçicidir. Bu tasarım gelecek kaygısını da ortadan kaldırır, zira ne yapılacağı ve ne olacağı bellidir. Arendt bu düşüncüyü şöyle ifade eder: “Yalnızca halihazırda bildiklerimizin ‘gerekli’ sonuçlarıyla karşılaşırız. Bu öylesine güven vericidir ki, Hegel’in deyişiyle halihazırda orada olanın dışında hiçbir şey gelmeyecektir.”¹¹¹ Oysa tarih beklenmedik olanın gelmesine sahne olmak bakımından hiç de fakir değildir. Arendt’in ilerleme tasarımına itiraz ettiği

¹⁰⁸ Özlem, D. (1999).

¹⁰⁹ Aysevener, K. (2001). Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 41,1 s. 171-186.

¹¹⁰ Arendt, H. (1997). s. 32.

¹¹¹ Arendt, H. a.g.e. s. 47.

noktalardan biri de doğurduğu kuşaklararası adaletsizliktir. Bireyi bekleyen gelecek ölüm olduğu için sözde ilerlemenin meyvelerini yiyecek olan her zaman bir sonraki kuşak olacaktır.

Burada ilerleme kavramına gayet açık bir itiraz söz konusudur. Alexander Harzen'in deyişiyle "İnsan gelişimi kronolojik adaletsizliğin bir tarzından ibarettir çünkü sonradan gelenler aynı bedelleri ödemeksizin, kendilerinden önce yaşayanların emeklerinin meyvesini yer."¹¹² Arendt ilerleme tasarımını tarihte kesintisiz bir süreklilik olduğu ve geleceğin öngörülebileceği varsayımlarına dayanması nedeniyle de eleştirir çünkü süreklilik ilkesi eylemi, eşdeyişle bir anlamda olumsal olanı dışarıda bırakır. Tarih ise olumsuzluklar alanıdır.

2.2.1 Eylem ve özgürlük

Süreklilik varsa eylem, dolayısıyla tarih yoktur çünkü insan tarihi eyleyerek yapar. Sürekliliğin imaları olan kesintisiz bir akış ve nedensel bir zincir söz konusu ise insanın eylemesi eşdeyişle bu akışa müdahale etmesi, bu akışa bir özne olarak dahil olması mümkün olmaz. Şiddetin olduğu yerde insanın eyleme kapasitesi baskı altında olduğu için insan tarihi yapamaz. Arendt baskının dile getirilmediği için karanlıkta kaldığı dönemleri kast ederek *Men in Dark Times*¹¹³ adını verdiği eserinde bu olguyu betimler.

Tarihte insanların hayati çıkarlarının ve kişisel özgürlüklerinin ön plana çıktığı, siyaset istemekten çekindikleri, kamusal alanın karanlıkta kaldığı dönemler olmuştur.¹¹⁴ Şiddet siyasetin geri çekilmesine neden olur. Arendt'e göre en eski özgürlük, hareket özgürlüğüdür. Harekete geçme özgürlüğünün kısıtlanması köleleşmeyi getirir. Hareket özgürlüğü eylemin vazgeçilmez koşuludur.¹¹⁵ Arendt eylemin neredeyse özgürlüğün yansıması, özgürlüğün de eylemin garantörü olduğunu düşünür. Ancak eylem, düşünme ve yargı yetisi ile anlamlıdır.¹¹⁶

Lawrence J. Biskowski eylem ve yargı arasındaki ilişkiyi şöyle açıklar: Özgürlük eyleme yetimizden gelir, fakat eylemin etkili ve iyi planlanmış olması yargı yetimize bağlıdır. İşte bu nedenle, Arendt, yargıyı entelektüel kapasitelerin en siyasi olanı

¹¹² Arendt, H. a.g.e. s. 44. Isaiah Berlin'den alıntı.

¹¹³ Karanlık Dönemlerde İnsanlar.

¹¹⁴ Arendt, H. (1955). *Men in Dark Times*, A Harvest Book, Harcourt, Brace & World, Inc. Newyork, s. 11.

¹¹⁵ Arendt, H. a.g.e. s. 11

¹¹⁶ Eylem ve yargı yetisi arasındaki ilişki bir sonraki bölümde ele alınmıştır.

kabul eder.¹¹⁷ Düşünme sonucu varılmış bir yargıya göre eylemek insanı siyasi bir varlık olarak açığa çıkarır.

Arendt'in eyleme yüklediği anlamı çözümleyebilmek ve eylemin siyasetle dolayısıyla tarihle ilişkili olduğu noktayı daha net ifade edebilmek için onun eylem kavramının etimolojik kökeni üzerine yaptığı açıklamaları ele alabiliriz. Arendt *Geçmiş ve Gelecek Arasında* adlı eserinde kavramın Yunan ve Latin dillerindeki karşılıklarını irdeleyerek kendi eylem kavrayışını betimler:

Yunan ve Latin dillerinin her ikisinde de bizim tek bir kelimeyle "eylemek" diyeceğimiz şeyi anlatmak üzere iki fiil bulunmaktadır. Yunanca kelimeler, "başlamak, baş çekmek ve son olarak hakim olmak" anlamına gelen ἀρχεῖν ile "kotarmak", "erişmek", "bitirmek" anlamına gelen πράττειν'dir. Bunlara karşılık gelen Latince kelimeler ise, "harekete geçirmek anlamına gelen *agere* ile, çevrilmesi oldukça zor olan ve bir bakıma geçmiş olayların sürekliliğini sağlamak, kalıcı kılmak anlamına gelen ve böyle olmakla *res gestae*'ya, yani "tarihsel" nitelikli diyebileceğimiz vakalara ve edimlere yol açan gerere'dir.¹¹⁸

Yunancada “başlamak, hakim olmak, bitirmek” Latince “harekete geçirmek ve kalıcı kılmak” karşılıkları öne çıkmaktadır. Arendt bu karşılıklar üzerinden eylem ve özgürlük arasında bir çakışma olduğunu ileri sürer.

Her iki halde de eylem iki farklı evrede tecelli eder: ilk evresinde yeni bir şeylerin dünyaya girmesine bağlı bir başlangıç söz konusudur. Özgür insanların belli başlı niteliklerinden olan "başlatmak, baş çekmek, hakim olmak" anlamlarına gelen Yunanca ἀρχεῖν kelimesi özgür olmak ile yeni bir şeye başlama yeteneğinin çakıştığı bir deneyimi ifade eder.¹¹⁹

Bu anlamda özgür olmakla eşdeyişle eylemekle yöneten ve yönetilen arasındaki ayrım ortadan kalkar. Eşit yurttaşların etkileşimiyle başlatılanlar kalıcı olur ve böylelikle yukarıda dile getirildiği üzere tarihsel edimler mümkün olur.

Αρχεῖν kelimesinin çok katlı anlamı şunu gösterir: Yeni bir şeye başlayabilecek olanlar zaten hakim olan, yurttaşlığa hazır hale gelmiş olanlardır; her iki halde de artık yöneten konumundan çıkmış, yeni bir şeye başlamak, yeni bir girişimde bulunmak üzere öncüler olarak yardımlarına gerek duydukları akranları ile düşen kalkan, egemenler arasında egemenler olmuşlardır; çünkü

¹¹⁷ Biskowski, L. J. (1993).

¹¹⁸ Arendt, H. (2012c) s. 225.

¹¹⁹ Arendt, H. (2012c). s. 225, 226.

başkalarının yardımı olmadan ἀρχον, egemen, başlatıcı ve öncü olunamayacağı gibi, gerçek bir πραττειν yani başlatılan şeyin kotarılması, eriştirilmesi olan eylem de var olamaz.¹²⁰

Arendt, burada eylemin tarihi olanaklı hale getiren nitelikleri olarak başlatmayı ve başlatılan şeyin eriştirilmesini ileri sürmekle eylemin sonucunun öngörülebileceğini kastetmez. Düşününün kotarılmak, eriştirilmekle işaret etmek istediği şey başlatmanın onu eylem yapan ve tarihi olanaklı hale getiren karakteridir. Buradaki başlatma kotaran ve siyasal alanı kuran bir başlatmadır.

Arendt'e göre siyasal alan, doğrudan birlikte eyleyor olmaktan, "sözleri ve edimleri paylaşmak" tan doğmaktadır. Bu anlamda eylem, hepimizce ortak olan bir dünyanın kamusal yanıyla en sıkı ilişkide olmakla kalmaz, bizzat kamu alanını kuran etkinliktir de.¹²¹ Bu etkinlik aynı zamanda sürekliliğin antitezidir. İnsanın zamana dahil oluşu sürekliliği parçalar. Arendt insanın zamana *geçmişle gelecek arasındaki yarık* olarak betimlediği *Şimdi* 'de dahil olduğunu dile getirir. Düşünöre göre insanın, sürekliliği kesintiye uğratan etken olarak zamana dahil oluşu geçmiş ve geleceğin başlangıçtaki yönlerinde sapmalara neden olur. Bu nedenle artık onlar kafa kafaya değil de belli bir açıyla karşılaşır.¹²² İnsanın zamana dahil oluşu tarihin belirlenimi altında olmadığı, tam tersine tarihi belirlediği anlamına gelir.

Arendt her eylemin bir mucize olduğunu ve insanın bu mucizeler yoluyla, kendi tarihini kendisinin yaptığını iddia eder. Ona göre, mucizeleri gerçekleştirenler insanlardır, özgürlük ve eylemde bulunma yetisi gibi bir çifte ihsan sayesinde ki insanlar kendilerine ait bir gerçekliği kurmaya muktedirlerdir.¹²³ Diğer taraftan Arendt'e göre bu gerçekliği insanlar kurar, fakat insanlar yazmaz eşdeyişle son kertede ne olacağı insanlar tarafından bilinemez, öngörülemez çünkü eylemin sonucu öngörülemez. Bu nedenle Arendt'e göre tarihte ilerlemeden de söz edilemez.

2.2.2 Tarihin yaparı

Tarihi yapanın insan olduğu görüşü Arendt'e özgü bir görüş değildir. Aralarında Alman tarihçi Heinrich von Treitschke, Fransız Tarihçi Fernand Braudel gibi teorisyenlerin de sayılabileceği pek çok kişi bütünüyle aynı fikirde olmasalar da

¹²⁰ Arendt, H. (2012c). s. 225, 226.

Alıntılarda geçen Yunanca kavramların ayrıntılı açıklamaları bkz. Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yay. İstanbul.

¹²¹ Arendt, H. (1994). s. 271.

¹²² Arendt, H. (2012c). s. 24.

¹²³ Arendt, H. a.g.e. s. 231.

tarihi insanın yaptığını iddia ederler. Arendt'in farkı tarihin ne olduğu konusundaki görüşüyle ortaya çıkar ve özellikle onun tarihi şiddetten arındırılmış bir alan olarak kabul etmesinde temellenir. Arendt'e göre tarih, eylemin, başka bir deyişle şiddetin içerilmediği siyasal alanın sonucudur.

Tarih bir hikayedir. Hikayeler, eylem ve konuşmanın neticeleri, bir faile işaret eder ama bu fail, kendi hikayesinin yazarı ya da üreticisi değildir. Somut bir yazarı olmayan tarihin sonuçta bir hikaye kitabı haline gelmesinin nedeni eylem ürünü olmasından ileri gelir.¹²⁴ Arendt tarihe bir yazar biçen görüşleri eleştirirken bunların kökenlerinin Platon'da olduğunu ileri sürer. Ona göre hikayenin gerçek sorumlusu olarak sahne arkasındaki bir eyleyen metaforunu ilk icat eden Platon'dur. Oysa Platonik Tanrı, hikayenin bir yazarı olmadığını sembolize eder.

Platonik Tanrı Hristiyan ve modern tarih filozoflarının, tarihin varlığını insanlara borçlu olmakla birlikte yine de kesinlikle insanlar tarafından “yapılmamış” olmasından kaynaklanan karmaşık sorunu çözmeyi denerken yarattıkları Tanrısallığın, “görünmez el”in, Doğa'nın, “dünya ruhu”nun, sınıf çıkarının vs. öncüsüdür.¹²⁵

Arendt'e göre sahne gerisindeki görünmeyen eyleyen fikri, zihni bir karmaşadan doğar. Diğer taraftan eyleyen sadece etkide bulunan değil aynı zamanda etkilenendir çünkü o da diğer eyleyenler gibi sahnededir. Hikayenin yazılması ise sona ermesini gerektirir. “Eylem kendisini tam anlamıyla sadece hikaye anlatıcısına, eşdeyişle aslında olan bitenleri, olaylara katılanlardan her zaman için çok daha iyi bilen tarihçinin geriye dönük bakışına sunar.”¹²⁶

Arendt'in hikayenin sonda yazıldığını belirtmesiyle sonunun belli olmadığını ileri sürmesi arasında bir tutarlılık olduğu söylenebilir. Eğer hikayenin sonu öngörülebilir olsaydı bu, insanın özgür olması ve tarihi yapması ile tutarsızlık içinde olurdu.¹²⁷ Arendt insani eylemin başlangıçtaki amacının neredeyse hiç gerçekleştirilemediğini ifade eder. “Eyleme başlayan herkes, sadece kendi edimiyle her şeyi değiştirdiği ve

¹²⁴ Arendt, H. (1994). s. 252, 253.

¹²⁵ Arendt, H. (1994). s. 254.

¹²⁶ Arendt, H. (1994) s. 263.

¹²⁷ 2001 tarihli Alman yapımı “Deney” (*Das Experiment*) filmi Arendt'in görüşünü destekler niteliktedir. Kontrolden çıkan ve birinin ölümüyle sonuçlanan bir deneyin hikayesinin anlatıldığı film göstermektedir ki insan deneklerin kullanıldığı bir deneyde pek çok koşul belirlenmiş olsa da sonuç deneyin ötesine geçebilmektedir. Deneyde bile durum böyleyken bütünüyle gerçek olan hikayelerin sonuçları da kestirilemezdir denebilir.

onu daha da öngörülemez yaptığı için, sonunu asla önceden söyleyemeyeceği bir şeyi harekete geçirdiğini bilmelidir.”¹²⁸

Buraya kadar ele alınanlar ışığında tarihin arka planında eyleyen insanın olduğu sonucuna varılabilir. Bu arka planı çözümleme yolunda eylemin zeminini oluşturan yargıyı irdelemek ve söz konusu insanı somutlaştırarak betimlemek yararlı olabilir. Arendt düşünmediği için yargıda da bulunmayarak şiddetsiz bir ortamın olanağını askıya alan insana örnek olarak Eichmann’ı verirken onun karşısına ideal “düşünen insan” olarak kabul ettiği Sokrates’i koyar.

Arendt’in Eichmann hakkındaki analizi, kötülük ile ilgili olmasına rağmen, bu analiz öncelikli olarak düşünme-eylem arasındaki bağlantı ve düşünmenin politik açıdan önemi ile ilişkilidir.¹²⁹ Eichmann’ın özgür olduğu söylenemez çünkü o pozitif hukuka teslim olmuş ve davranışları hukuk tarafından belirlenen bir icra aygıtına dönüşmüştür. Onu dışa vuran bir eylemi yoktur. Sokrates ise düşünmeyi terk etmediği için yargıda bulunabilen, özgür ve eyleyen insanın ideal bir örneğidir.

2.3 Eichmann’a Karşı Sokrates

Arendt’i düşünme üzerine kafa yormaya yönlendiren şey Adolf Eichmann davasını izlerken fark ettikleridir. Davaya ilişkin izlenimlerini *Kötülüğün Sıradanlığı*¹³⁰ adlı eseriyle aktaran Arendt *Düşünme ve Ahlaki Düşünme: Bir Konferans*’ta düşünme üzerine konuşmasının gerekçesini sunarken bu eserinden söz eder ve burada ileri sürdüğü görüş için şunları söyler: “Bu bir doktrin ya da teori değildi; ama gerçeğe dayanıyordu. Canavarca işler yapanlar canavar değildir. Eichmann’da eksik olan şey düşünmedir. İlgimi çeken, bu düşünmenin topyekün yokluğudur.”¹³¹ Düşünmenin boşluğuna itaat yerleşir ve itaat şiddetin davetiyesidir. Eichmann’ın başka türlü de davranabileceğini ileri süren Arendt düşünmeyi terk etmemenin yolunu betimlerken bir *sivil itaatsizlik* örneği sergileyen Sokrates’i hatırlatır. *Sivil itaatsizlik* bir anlamda insanın çarkın dişlisi olmayı reddetmesinin olanağıdır. Arendt “Kudüs’te Eichmann-Davası’nı izlerken, mahkeme salonunda görülen bir davanın en büyük avantajının,

¹²⁸ Arendt, H. (2012c). s. 119.

¹²⁹ Johnson, P. A. (2014). *Arendt Üzerine*, Çev. Derya Aybakan Saliya, Sentez Yayıncılık, s. 67.

¹³⁰ *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. Arendt’in ‘sıradan kötülük’ kavramını Kant’ın ‘radikal kötülük’ kavramına atıfta bulunarak kullanıp kullanmadığı, Kant’ın radikal kötülük kavramıyla tam olarak neyi kastettiği vb. gibi konularda farklı görüşler paylaşılmıştır. Bu görüşler ve iki düşünürün kötülük kavrayışlarının karşılaştırılması bu çalışmanın kapsamı dışında olduğu için ele alınmamıştır.

¹³¹ Arendt, H. (1971b). Thinking and Moral Considerations: A Lecture, *Social Research*, 38 (3), ss. 417-446.

insanın çarkın dışı olma safatasının saçmalığını fark etmesi ve tüm bu sorunları farklı bir bakış açısından görmeye zorlanması olduğunu hissettim”¹³² der. Oysa birçok suç kapsamında yargılanmış olan Eichmann suçlamaları reddetmiş ve masum olduğunu iddia etmiştir. Arendt Eichmann’ın yakalanma sürecini, yargılandığı suçları şöyle aktarır:

11 Mayıs 1960'ta Buenos Aires'in kenar mahallelerinden birinde yakalandı ve dokuz gün sonra İsrail'e getirildi. 11 Nisan 1961'de Kudüs Bölge Mahkemesi'ne çıkarıldı ve on beş ayrı iddiayla suçlandı: "Başkalarıyla birlikte", Nazi rejiminin başından sonuna kadar ve özellikle de II. Dünya Savaşı sırasında Yahudi halkına karşı suçlar, insanlığa karşı suçlar işlemiştir.¹³³

Hazırlanan iddianameye göre suçsuz olduğunu iddia eden Eichmann’ın dayandığı şey ülkesinin pozitif yasalarına uygun davranmış olmasıdır. “Savunması, dönemin Nazi hukuk sistemine göre yanlış bir şey yapmamış olmasına dayanır.”¹³⁴ Arendt’e göre bu savunma biçimi Eichmann’a özgü değildir. O sadece bir sembol, bir günah keçisidir. Bu dava sadece sanık sandalyesinde oturan tek bir kişiyle sınırlı değildir.

Onun arkasında modern tarihin hatta insan ırkının tamamının gizlendiği öne sürülebilir. Bu mesele hepimizin içinde bir Eichmann yattığını keşfedene kadar içi rahat etmeyenler tarafından sık sık tartışılmıştır.¹³⁵ Arendt’e göre mahkeme salonlarında doğrudan kişilerin bağlı bulundukları ideolojiler (antisemitizm vd.) yargılanamayacağı için Eichmann bir bakıma haklıdır; fakat aynı nedenden dolayı haksızdır, çünkü ona göre dolaylı olarak da olsa asıl sorumlular ideolojilerin taşıyıcıları olan somut insanlardır.

Eichmann bağlı bulunduğu hukuk sistemine göre hareket etmek zorunda kaldığı biçimindeki savunmasına dayanarak sorumluluğu üstünden atmaya çalışmıştır. Arendt bu dayanağa iki noktada itiraz eder. Birinci itiraz, Eichmann’ın bütünüyle zorunluluğa tabi olmadığıdır. Onun bir tür yasaya yasal yollardan karşı çıkış olan *sivil itaatsizlik* seçeneği vardır. İkincisi sorumluluğu hukuka yüklemeye çalışmak kişiyi sorumluluktan kurtarmaz çünkü onun asıl sorumluluğu düşündürmektir. Düşünme

¹³² Arendt, H. (2014d) s. 184.

¹³³ Arendt, H. (1963). s. 31.

¹³⁴ Arendt, H. a.g.e. s. 32.

¹³⁵ Arendt, H. a.g.e. s. 291 Arendt’in Eichmann’a ilişkin görüşleri tarihe geçen bir sosyal psikoloji deneyi olan Milgram Deneyi’ne ilham olmuştur. Yale Üniversitesi’nde bir Psikoloji Profesörü olan Milgram Arendt’in bütün insanların Eichmann gibi davranabileceği tezini deneye tabi tutmuş ve deneyin sonuçları Arendt’in tezini doğrulamıştır; kişiler belli koşullar altında itaat ederek vicdanlarını otoriteye devretmeye kültür veya ırk fark etmeksizin hemen hemen eşit ölçüde eğilimlidirler.

devredildiğinde devredilen makam kişi adına davranmış olur. Ancak söz konusu makamın kişinin muhakeme gücüne ve vicdanına özdeş olduğu bir durumda devretmek makul olabilir. Böyle bir özdeşliğin olanağı ise tartışmalıdır. Burada iki ayrı hukuktan söz edildiği söylenebilir.

Arendt, hukuk kelimesinin kaçamaklı olduğunu bazen pozitif hukuk anlamına bazen de bütün insanların yüreğine aynı sesle konuşan hukuk anlamına geldiğini ifade eder ve “ne yazık ki pratikte bir emre itaat etmemek için o emrin ‘açıkça yasadışı’ olması gerekir”¹³⁶ der. Arendt’in düşünme konusundaki itirazını nasıl temellendirdiğini görmek için onun düşünmeye ilişkin görüşlerine bakmak gerekir.

2.3.1 Düşünme

Arendt *Zihnin Yaşamı* adlı eserinin ilk bölümü olan *Düşünme*’de “bizi düşündüren şey nedir?” diye sorar ve bu soruya önce Platon’da sonra Romalılarda en son da Sokrates’te bir yanıt arar. Kendi düşünme anlayışına en uygun cevabı Sokrates’te bulmuştur. Neden Sokrates’i seçtiğini açıklarken onun üç özelliği üzerinde durur.

Sokrates “at sineği”dir. İnsanları düşündürmek adına dırter. O bir “ebe”dir. Bir diğerinin düşünerek düşünce ürünleri doğurmasına yardımcı olur. Sokrates “bilmediğimizi bilmek”ten söz eder.¹³⁷ Bu üç özellik Arendt’in düşünme anlayışını üzerine kurabileceği uygun bir zemin oluşturur. Arendt, düşünmeyi, en yalın haliyle söylemek gerekirse, “insanın hem kendisiyle hem de başkasıyla kurduğu diyalog” olarak tanımlar. Yargıya temel sağlayan bu diyalog karar vermenin bir gereğidir.

Arendt’e göre karar verebilmenin ön koşulu, çok gelişkin bir zeka ya da çok özel bir ahlak anlayışı değil, basitçe kendisiyle birlik alışkanlığı; eşdeyişle Sokrates’ten beri, düşünmek diye adlandırdığımız, benliğimizle sürdürdüğümüz o sessiz diyalogu sürdürmektir.¹³⁸ Kişinin kendisiyle diyalogu bir bakıma vicdanıyla olan diyalogudur. Dolayısıyla bu diyalogun kesilmesi vicdana kulak vermemek demektir. Ancak kişinin kendisiyle olan diyalogu ile ulaşabileceği vicdanın dolayısıyla düşünmenin

¹³⁶ Arendt, H. (1963). s. 155.

Bu açıklama ışığında düşünüldüğünde Eichmann’ın hukuki koşulları göz önüne alınırsa onun *sivil itaatsizlik* seçeneğini nasıl değerlendirebileceği sorusu akla gelir. Bu da günümüzün önemli problemlerinden biri olmaya devam etmektedir.

¹³⁷ Arendt, H. (1971a). *Life Of Mind*, A Harvest Book, Harcourt Inc. San Diego, New York, London, s. 172-173.

¹³⁸ Arendt, H. (2014d). s. 192.

devredilememesi buradan ileri gelir. Arendt, bu noktada yanılgıya düşülmesine Batı vicdan geleneğinin neden olduğunu ifade eder.

Ona göre Batı vicdan geleneği ile yetişen insana sanki başkalarıyla paylaşılan şey ortak bir vicdanmış gibi, başkalarıyla ulaştığı fikir birliği, kendi vicdanıyla baş başa verdiği karar karşısında ikincil önemde bir şey olarak görünür.¹³⁹ Arendt'in düşünen insanın ideal örneği olarak Sokrates'i seçme nedeni burada belirir. Sokrates için birincil öneme sahip olan şey vicdandır. Arendt Platon'un Gorgias diyalogunda aktardığı Sokrates'e ait ilkeyi vurgular: Bütün dünya bana karşı olmuş aldırmam, yeter ki kendime karşı olmayayım, kendimle çelişkiye düşmeyeyim.¹⁴⁰ Bu ilkeyi benimseyen kişi vicdanı ve yasa arasında kaldığında vicdanını tercih ederek gerekirse *sivil itaatsizlik* yoluyla vicdanından yana bir yargıda bulunabilir. Sokrates de öyle yapmıştır. Şiddete karışmadığı sürece sivil itaatsizliğin kabul edilebilir bir değişim aracı olduğunu savunan Arendt için:

Kamuoyundan gizlenerek faaliyetini sürdüren sıradan suçlu ile yasaya karşı oluşunu kamuoyuna beyan eden *sivil itaatsizlik* eylemcisi arasında devasa bir farklılık vardır. Herkesin gözü önünde cereyan eden yasanın açık ihlali ile gizli işlenen suç arasındaki bu açık farkı ancak sabit bir fikre saplanmış olanlar ya da kötü niyetliler göz ardı edebilir.¹⁴¹

Arendt şiddetin yaygın olduğu dönemlerde şiddete katılmamanın yolunun aynı zamanda iş birliği yapmamaktan ve kamusal yaşamda yer almamaktan geçtiğini düşünür. Böyle davranan insanlar itaati reddederek kendileriyle barış içinde yaşamayı seçenlerdir. Arendt'e göre onlar bu tercihi dünya onların bu davranışlarıyla olumlu yönde değişeceği için değil, sadece bu şekilde kendileri olarak yaşamaya devam edebilecekleri için yapmışlardır. İşbirliğine zorlandıkları durumlarda ise ölümü tercih etmişlerdir.¹⁴² Sokrates'in tercihi de bu yönde olmuştur. Onun düşüncesi yalnızca kendiyle diyalogtan ibaret değildir. Arendt'in sıraladığı ilk iki özellik kişinin başkasıyla ilişkiye işaret eder.

Arendt Sokrates'in kendisini bir at sineği ve bir ebe olarak tanımladığına dikkat çekerken bu benzetmelerin düşünmek ve eylemek arasındaki karmaşık bağlantıyı

¹³⁹ Arendt, H. (2014e). *Sivil İtaatsizlik*, *Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar, Ayrıntı Yay. 4. Basım, İstanbul, s. 85.

¹⁴⁰ Arendt, H. a.g.e. s. 89.

¹⁴¹ Arendt, H. a.g.e. s. 99.

¹⁴² Arendt, H. a.g.e. s. 191.

açığa çıkardığına inanır.¹⁴³ Bu iki özellik Sokrates'in kendiyle değil diğerleriyle olan ilişkisini yansıtır. Diğerlerinin hesaba katılması politik olanın temsilidir.

Özellikle at sineği metaforu Sokrates'in yurttaşları uyandırmak için kullandığı bir metafordur. Bu metafor esasen eleştirel düşünme yetisinin hem yıkıcı hem de yaratıcı bir işlevi olduğunu göstermeye yarar. Yıkıcıdır çünkü Sokrates ile diyaloga giren hemen herkes kafa karışıklığı yaşayarak kemikleşmiş inançlarını sorgulamaya başlar. Yaratıcıdır çünkü bu sorgulamayla kişinin kendi benliğiyle yeniden ilişkilenerak yeni bir kendilik deneyimi yaratabilmesinin olanağı açığa çıkar.

Dana Villa, Arendt'in belirttiği gibi, Sokrates'in, kişinin başkasıyla ve kendisiyle detaylıca konuşmasının şiddeti sınırlandıracağını umduğunu söyler. Villa'ya göre Sokrates filozofun siyasi işlevinin herhangi bir hükümlanlığa ihtiyaç duyulmayan ve dostluk anlayışı üzerine inşa edilmiş ortak bir dünya yaratmak olduğuna inanmış görünmektedir.¹⁴⁴ İyiyi kötüden ayırma yetisi olan pratik düşünmenin, etik ve politik yargıya temel sağlaması dolayısıyla şiddetsiz bir ortam için gerekli olan koşul olduğu yeniden vurgulanabilir. Düşünme üzerine bu irdelemenin ardından Arendt'in yargı görüşü üzerinde durabiliriz.

2.3.2 Yargı

Arendt *Zihnin Yaşamı*'nın üçüncü ve son bölümünde yargıyı ele almayı tasarlamış fakat ömrü bu tasarısını gerçekleştirmeye yetmemiştir. Bu nedenle onun yargı görüşünün açık olarak bilindiği söylenemez. Biskowski: "Arendt'in yargı üzerine ne yazmış olabileceği yalnızca vefatı sonrası toplanan ders notlarından, başka konularda yazmış olduğu eserlerdeki referanslardan ve diğer fragmanlardan çıkarılıp yeniden oluşturulabilir"¹⁴⁵ der. Birinci elden, doğrudan bu konuda yazılmış bir metnin olmayışı Arendt yorumcuları arasında onun yargı anlayışına ilişkin görüş ayrılıkları doğurmuştur.

Arendt'in politik yargı düşüncesinin bilinen iki kaynağı; Antikçağ filozofu Aristoteles'in *phronesis* kavramı ve Aydınlanma dönemi filozofu Immanuel Kant'ın beğeni yargısıdır. İlki eyleyenin, ikincisi ise izleyenin yargısına odaklanmıştır.¹⁴⁶

¹⁴³ Johnson, P. A. (2014). s. 116.

¹⁴⁴ Villa, D. (1998) The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates, *Political Theory*, Vol. 26, No. 2, ss. 147-172.

¹⁴⁵ Biskowski, L. J. (1993).

¹⁴⁶ Ayas, T. (2012). Arendtçi Politik Yargının Kantçı Kökleri, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Güz, sayı: 14, s. 27-41.

Arendt'in eserlerinde hangisinin ağır bastığı ve bu ikili yapının çelişik olup olmadığı tartışmalıdır. Diğer taraftan Kant'ın bütünüyle izleyenin yargısına odaklanmadığı, eyleyenin yargısını da hesaba kattığı yönünde yorumlar vardır.

Ronald Beiner, Kant'ın çalışmalarında, Arendt'in de aynı fikirde olduğu üzere, izleyen ve eyleyenin yer yer aynı kişi olacak biçimde iç içe geçtiğini öne sürer. Eyleyen, davranışının izlenimini de göz önünde bulundurur.¹⁴⁷ Eyleyen ve izleyen birbirini tamamlar. Eyleyen olmadan izleyen olmaz. İzleyen olmadan eylem anlamsızdır. Bu yorum doğrultusunda Arendt'in yargı anlayışında her iki failin de eşit öneme sahip olduğu ve bu ikili yapının çelişik olmadığı söylenebilir.

Richard Bernstein'e göre Arendt, kendini yakın hissettiği, Kant'ın yargı anlayışının siyasi ve etik bakımdan önemini vurgulamış, yargılama ve yargılamanın kişisel sorumluluğu anlamadaki işlevine ilişkin zengin bir düşünce zinciri başlatmıştır.¹⁴⁸ Arendt bu bakışını Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nden hareketle temellendirir. Düşünür'e göre söz konusu eserin "Estetik Yargının Eleştirisi" bölümünde estetiğin konusu olarak ele alınan düşünümsele yargı kümesi salt estetik alanla sınırlandırılmayacak bir akıl yürütme şeklidir. Düşünümsele yargı türü Kant'ın ahlak felsefesinde geçerli olan belirleyici yargılardan kategorik olarak ayrıdır. Düşünümsele yargı başka tür bir yargılama ya da yargıda bulunma şeklidir. Belirleyici yargılar karşı karşıya kaldığımız tikel bir durumu altına yerleştirebileceğimiz evrensel ilkenin konumundan hareketle geliştirdiğimiz yargılarken, düşünümsele yargılar ilgili tikel durumu altına yerleştirebileceğimiz evrensel bir ilkenin sunulmadığı durumlarda ortaya çıkan yargı türüdür.¹⁴⁹ Başka bir ifadeyle, tikelden hareketle evrensele ulaşmak zorunda kaldığımız zamanlarda yargılarımız düşünümsele olur. Arendt için bu türden bir yargıda bulunma faaliyeti Kant'ın öne sürdüğü gibi sadece estetik

Phronesis Türkçeye 'pratik bilgelik' olarak çevrilmiştir. Kavramın karşılıkları arasında "yargılama" da vardır.

Burada Aristoteles ve Kant'ın yargı anlayışlarını karşılaştırmak faydalı olabilir. H. Çörekçioğlu iki yargı anlayışını şöyle karşılaştırır: "Her iki filozof pratik yargıyı kolektif ve kamusal bir düşünme etkinliği olarak kavramsallaştırmaları bakımından uzlaşırlar. Ancak onlar arasında en büyük ayrım pratik yargının bağlamsallık ve evrenselle ilişkisinde ortaya çıkar. Aristoteles pratik yargıyı tarihsel ve kültürel bağlamla ilişkilendirirken, Kant bağlamsal olandan evrenseli türetmeye çalışır. Bu açıdan Kantçı çözüm, günümüzün politik yargı sorununa daha elverişli bir alternatifini temsil eder." Bkz. Çörekçioğlu, H. (2015). *Phronesis ve Düşünümsele Yargı Üzerine Bir Karşılaştırma, flsf*, sayı 20, s. 1-16. Bu nedenle Kant'ın yargı anlayışı Arendt için politikanın bir imkanı olabilir.

¹⁴⁷ Beiner, R. (1980). Judging In A World Of Appearances: A Commentary on Hannah Arendt's Unwritten Finale, *History of Political Thought*, Vol. 1, No. 1 ss. 117-135.

¹⁴⁸ Bernstein, R. (2010). *Radikal Kötülük*, Çev. Nil Erdoğan, Varlık Yayınları, İstanbul, s. 292.

¹⁴⁹ Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*, Çev. Paul Guyer ve Eric Matthews, Cambridge University Press, Cambridge, ss. 89-230.

problemler bağlamında değil, kamusal meseleler ekseninde de başvurduğumuz temel etkinliktir. Düşünür için düşünömsel yargıların etik ve politik bakımdan önemi buradan gelmektedir. Politik etkinlik kamusal alanla ilişkili olduğundan bu alandaki problemlerle ilgilenen herkes kendi tikel konumundan hareketle yargılamada bulunma imkanına sahip olur. Bu imkan aynı zamanda “temsili düşünme” veya Kant’ı takip edersek “genişletilmiş zihniyet” olarak tezahür eder.¹⁵⁰ Bu açıdan bakıldığında insanlar yalnızca kendi konumlarıyla sınırlı bir biçimde politik bir söz ve eylem geliştirmez, aynı zamanda kendilerini başkalarının yerine koyarak düşünebilirler. Bu da hem kendi kanaatlerimizi sürekli sorgulamayı hem de başkalarının kanaatlerini dinlemeyi ve hesaba katmayı gerektirir. Sokratik eleştiri Kantçı yargı gücü ile birleşerek Arendt’in politik perspektifini şekillendirir.

Bütün bunlardan yola çıkarak Arendt’i düşünme ve yargı konusunda akıl yürütmeye sevk eden şeyin Eichmann’ın düşünme ve yargılama yoksunluğu olduğu ileri sürülebilir. Bu iddianın uzantısı olarak yargılamanın bir kenara bırakılmasının kişiyi ahlaki ve politik sorumluluktan kurtarmadığı sonucuna varılabilir. Arendt’e göre insanlara düşünme ve yargılamayı bıraktıran koşullar otoriter ve totaliter rejimlerde mevcuttur. Bu nedenle şimdi totaliter ortamın şiddet ve tarihle ilişkisi üzerinde duracağız.

2.4 Totalitarizm ve Eleştirisi

Arendt’in totalitarizm eleştirisi onun şiddet-tarih ilişkisi üzerinden formüle ettiği itirazlar kapsamında birkaç ayrı bakımdan ele alınabilir. Arendt’in görüşleri doğrultusunda totalitarizm şiddete dönüşen unsurları ve şiddeti yeniden üreterek sürdüren mekanizmalarıyla başlı başına bir şiddet rejimi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca bu pratik boyutun zeminindeki teorik boyuta bakıldığında totalitarizmin, şiddeti tarihle bir gören görüşün yalnızca teorik bir çerçeveden ibaret kalmayıp siyasal-pratik bir uygulamaya dönüşmüş hali olduğu görülür.¹⁵¹ Bu iki boyuta paralel olarak işleyen modern tarih yazımı da onlarla uyumludur. Arendt, modern tarih yazımına karşıt olarak konumlandırılabilcek *Totalitarizmin Kaynakları*’nda, eleştirdiği bu yapılanmayı deşifre eder. Roy Tsao’ya göre:

¹⁵⁰ Kant, I. a.g.e. s. 175.

¹⁵¹ Arendt’in totalitarizmin teorik altyapısında diyalektiğin olduğunu ileri sürdüğüne ve diyalektiğin totalitarizme en yakın formu olarak gördüğü Marx’ın diyalektik materyalizmini eleştirisine ilgili bölümde değinilmiştir. Daha ayrıntılı bir irdeleme için ayrıca bkz. Holman, Christopher (2008) *Reconsidering Hannah Arendt's Reading of Marx: From the Critique of Totalitarianism to the Critique of the Dialectic*.

Arendt'in totalitarizm teorisinin kalıcı değeri onun bir partinin ya da hükümetin toplumu totalitarizmin bir örneği olarak ele geçirmek için ihtiyaç duyduğu unsurların kapsamlı bir listesini sunmasından ziyade zamanının şiddetle aşırı politik hareketlerinin psikolojik ve örgütsel dinamiklerinin anlamlandırılması için teorik ve tanımlayıcı kaynaklar sunmasıdır.¹⁵²

Arendt'in bu kaynakları sunmaktaki amacı *Antisemitizm* adlı eserinde dile getirdiği üzere modern insanın kendi kudretinin eseri olan, içinde yaşadığı, fakat anlamadığı bir dünyayı anlamasını sağlamaktır. Arendt, eseri bu amaçla yazdığını ifade eder. Düşünür'e göre şeylerin özgül değerlerini yitirmesine yol açarak onları insan kavrayışının tanımayacağı, insani amaçlarla kullanılamayacak hale sokan bir birikintiye dönüştüren gizli mekanizmaları bulup çıkarmak mümkündür.¹⁵³ Bu mekanizmalara odaklanabilmek için Arendt'in düşüncesinde totalitarizmin ne olduğunu açıklamak gerekir. Bu da ne olmadığını belirtmekten geçer çünkü onun eserlerinden yola çıkarak doğrudan, açık bir biçimde belirlenmiş bir totalitarizm tanımı yapmak zordur.

D. Villa'ya göre Arendt daha önce eşi benzeri görülmemiş bir siyasi fenomen olarak kabul ettiği totalitarizmi Avrupalı patolojilerin yükselişi olarak görür. Onun ortaya çıkışı ırkçılık, antisemitizm, emperyalizm, ulus devletin zayıflaması vd. ile hazırlanmış, fakat hiçbir şekilde belirlenmemiştir.¹⁵⁴ Şiddetin içerildiği her rejimin totaliter olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi, totalitarizmin basitçe tiranlıktan, diktatörlükten ibaret olduğu da söylenemez.

Arendt'e göre tiranlık, insan hayatını zorlaştıran koşullar sunan bir çöle benzeyen politik bir yapıdır. Totalitarizm, bütün yaşamın üstünü örten, dünyayı boğan ve yok eden bir kum fırtınasıdır.¹⁵⁵ O halde totalitarizmi karakterize eden özelliklerden birinin gerçeğin üstünü örten ve görmeyi engelleyen bir ortam yaratması olduğu söylenebilir. Modern insanın kendi kudretinin eseri olan dünyayı anlayamama nedeni budur. Böylelikle Arendt'in totalitarizm görüşünün çekirdeğini oluşturan iki unsur ortaya çıkmış olur: örtüklük ve modern insan. Modern tarih yazımı, bu unsurlara içkin olduğu için eleştirel bir perspektif geliştirememiştir. Arendt kum fırtınasının

¹⁵² Tsao, R. T. (2002). The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism, *Social Research*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 69, No. 2 ss. 579-619.

¹⁵³ Arendt, H. (2014a) *Totalitarizmin Kaynakları/I Antisemitizm*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul, s. 10.

¹⁵⁴ Villa, D. (2011) Arendt and totalitarianism: Context of interpretation, *European Journal of Political Theory*, 10(2), ss. 287-296.

¹⁵⁵ Johnson, P. A. (2014). *Arendt Üzerine*, s. 40.

nasıl oluştuğunu ve modern insanın totaliter ortama katkı sağlayan rolünü açıklayarak eleştirisini ortaya koyar.

Bu eleştiride Arendt'in totalitarizme dönüşen unsurlar arasında saydığı kitle toplumu ve propaganda kritik öneme sahiptir. Bir ideoloji kapsamında bu ideolojinin amaçlarına ulaşmasına hizmet edecek, hayali, ama kitlenin zaafından yararlanılacak biçimde tutarlı olan bir dünya üretilir. Propaganda yoluyla üretilen bu dünya totaliter hareket tarafından örgütlenmeye yatkın, kayıtsız ve hiçbir siyasi eğilimi olmayan kitle tarafından benimsenir.¹⁵⁶ Böylece totalitarizm bir süre sonra harici şiddet araçlarına bile ihtiyaç duymadan içeriden tahakküm yoluyla ele geçirdiği kitlenin katkısıyla işler. Kamusal alanın yok olduğu bu ortamda gerçekleştirenlere itiraz etmek için gerekli basirete sahip olunmaması nedeniyle hiçbir aşırılık aykırı olarak karşılanmaz.

Arendt burjuvazinin egemen olduğu sınıflı toplumun yıkımından doğmuş olduğunu dile getirdiği kitlelerin sayılara dayandığını ve asla bir partiye katılmamış, neredeyse oy vermeye hiç gitmemiş bu tarafsız yığınların, siyasal olarak kayıtsız halkın çoğunluğunu oluşturduğunu ileri sürer.¹⁵⁷ Propagandanın bu çoğunluk üzerinde etkili oluşunun nedeni kitlelerin koşullandırılmaya yatkın oluşları ve imgelerine güvenmenin onlara düşünmekten daha kolay gelmesidir. Oysa bu imgeler propagandanın ürünü olan imgelerdir. Buna rağmen tercih edilmelerinin nedeni kitlenin tutarlılık konusundaki zaafıdır.

Kitleler kendi öz deneyimlerinin gerçekliğine bile inanmazlar. Onları ikna eden şey olgular, hatta uydurma olgular da değildir. Yalnızca bu olguların parçaları olduğu düşünülen sistemin tutarlılığıdır.¹⁵⁸ Saldırıların savunma kılıfına büründürüldüğü bu

¹⁵⁶ Latince'de yamak ve tohum ekmek anlamlarında kullanılan propaganda eksik, yanlış, kasti ve tasarlanmış bir bildirim sürecidir. Sistematik uygulamalarıyla bir grubu, topluluğu ya da bir bireyi zihni olarak yeniden biçimlendirebilir. Önceden belirlenmiş bir amaca yönelik olarak uygulanan propaganda ideolojik söylemin toplumsal zihne ekilmesidir. Bkz. Çetin, B. N. (2014). Propaganda Olgusu ve Propagandanın Amerikanlaşması, *Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 24, Sayı: 2, s. 239-265.

¹⁵⁷ Arendt, H. (2014c) *Totalitarizmin Kaynakları/3 Totalitarizm*, Çev. İsmail Serin, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul, s. 45,49.

¹⁵⁸ Arendt, H. a.g.e. s. 110

Bu tutarlı sistemin parçalarından biri de Arendt'in totalitarizme dönüşen unsurlar arasında saydığı terördür. Terör de korku yoluyla iknayı kolaylaştırır. Ona göre; Tarih bize, terörün, insanları korkutmanın ve böylelikle onlara boyun eğdirmenin bir aracı olarak olağanüstü derecede değişik biçimlere bürünebildiğini ve geçmişten bugüne aşına olduğumuz pek çok siyasi sistem ile parti sistemleriyle yakından ilintili olabildiğini göstermiştir. Bkz. Arendt, H. (2014b). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, Çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, 1. Baskı, Ankara, s. 412.

sistemde olgulara yönelik nesnel değerlendirmeler yapma yetisi askıya alınmıştır. Arendt'e göre düşünmenin terk edildiği totaliter ortam, siyaset ve tarihi de dışarıda bırakarak şiddeti doğurur. Totalitarizm bir yandan açık ve örtük şiddet biçimlerini içerirken bir yandan da açık şiddet biçimlerinin üstünü manipülasyonla oluşturulmuş kurgularla örter. Bütün bu koşullar totalitarizmde her şeyin mümkün olabilmesinin önünü aar.

Arendt; totaliter rejimlerin toplama ve imha etme kamplarının, içinde totalitarizmin her şeyin olanaklı olduğu yönündeki temel inancının kanıtlandığı laboratuvarlar olarak hizmet ettiğini dile getirir.¹⁵⁹ Dşnre göre özgürlüğün yadsınması bütün zorba rejimlerin ortak özelliğidir; fakat totalitarizm özgürlüğün en radikal yadsınmasıdır. Arendt totalitarizmin karşısına özgürlüğün yadsınmadığı Yunan şehir devletlerini eşdeyişle *polis*'i koyar. Ona göre *polis* şiddetin içerilmediği bir düzen örneğidir. Bu nedenle şimdi *polis* zerinde duracağız.

2.5 Polis ve siyaset

Arendt'in *polis* yorumu üzerine, düşünürler tarafından paylaşılan ortak bir değerlendirme yoktur. Bunun nedeninin bu yoruma bazısı hipotetik temelli olan farklı perspektiflerden bakılması olduğu iddia edilebilir. Bu değerlendirmeler üç ayrı grupta toplanabilir. Eleştirel olanlar, venler ve eleştirme ya da övme özelliği taşımadan anlamlandırma çabası içinde olanlar. Hipotetik temelli perspektiflerden bakanlar eleştirenler ya da venlerken, anlamlandırma çabası içinde olanlar onun *polis* yorumunu diğer görüşleri ve teorileriyle bütünlük içinde değerlendirmeye çalışanlardır. Bu nc duruş noktası diğerleriyle karşılaştırıldığında Arendt'in görüşlerine ait ilgili parçaları uyumlu bir biçimde birleştirmesi bakımından daha tutarlı görünmektedir.

David L. Marshall "Hannah Arendt'in siyaset anlatısında ağırlık verdiği Atina *polis*'i, Arendt'in siyaset kuramının muhalifleri tarafından nostaljik bir anakronizm olarak eleştirilirken, destekçileri tarafından doğrudan demokratik bir katılım sembolü olarak vld"¹⁶⁰ der. Arendt'in yorumunun nostaljik bir anakronizm olduğunun iddia edilmesi onun geçmiş özlemi içinde olduğu varsayımına ve *polis*'i dönemin

¹⁵⁹ Arendt, H. (2014b) s. 245.

Ona göre aynı şekilde devrim sonrası uygulanan Bolşevik yöntemler de sanki laboratuvardaymış gibi kitlelerin tutarlılık arzusundan yararlanmanın etkisini kanıtlamıştır.

¹⁶⁰ Marshall, D. L. (2010). The Polis and its analogues in the thought of Hannah Arendt, *Modern Intellectual History*, Cambridge Journals, Volume 7, Issue 01, ss. 123-149.

koşullarını göz ardı ederek bugünün kavramlarıyla anlamaya çalıştığı varsayımına dayanır. Halbuki bu varsayımları destekleyecek yeterli veri olduğu söylenemez. Aksine Arendt'in Yunan antikitesinin, geleneğinin düşünsel altyapısı ve dayanakları üzerine ayrıntılı çözümler yapıldığı söylenebilir.

Arendt'in görüşleri çerçevesinde *polis*'in demokratik katılım sembolü olarak övülmesi bir yandan bu görüşleri ortaya atarken diğer yandan Arendt'i güdüleyen şeyin demokrasi kaygısı olduğu varsayımını ön plana çıkarır. Oysa Sheldon S. Wolin'in de dile getirdiği üzere Arendt yazılarında, demokrasi konusuna sistemli bir biçimde yönelmemiştir. Wolin, Arendt'i kastederek: "Yine de onun politik bakış açısını oluşturan birçok temel kategorinin ya demokratik düşünceleri eleştirdiğini ya da demokratik düşüncelerle uyumluluk göstermediğini belirtmek hiç de zor değildir"¹⁶¹ der. Dolayısıyla Arendt'i güdüleyen kaynağın demokrasi savunusu olduğu iddia edilemez. İlerleyen paragraflarda ele alınacağı üzere Arendt'in söz konusu görüşleri ortaya atma nedeninin tarih, şiddet, yargı ve totalitarizm üzerine olan görüşlerini tamamlayan bir temel sağlama isteği olduğu iddia edilebilir. Bu konuda Arendt'e yöneltilen eleştiriler bunlarla sınırlı değildir. L. J. Biskowski'nin aşağıdaki cümleleri hem onun hem de atıfta bulunduğu eleştirmenlerin yaklaşımını özetlemektedir:

Arendt'in oldukça romantik Yunan siyaseti vizyonu, siyasi etiğin ne anlama geldiğine ilişkin bir kaynak olarak hayli kuşkulu görünüyor. Eleştirmenler, Arendt'i Yunan siyasetinin genellikle şiddet ve çatışma içeren karakterini önemsizleştirmesi ve herhangi bir kabul edilebilir etik veya adalet kaygısından yoksun bir siyaset vizyonu sunuyor gibi görünmesi nedeniyle yerden yere vurdular.¹⁶²

Bu eleştirilerin temelinde Arendt'in *polis*'i her yönüyle kusursuz, tartışmasız, ideal bir model olarak sunmuş olduğu varsayımı vardır. Oysa Marshall'a göre bu varsayım geçerli değildir:

¹⁶¹ Wolin, S. (2013). Hannah Arendt: Demokrasi ve Politik Olan, Çev. Hasan Şen, *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 29, Ege Üniv. Basımevi, İzmir, s. 135-151.

Wolin'e göre Arendt'in demokrasiye yönelik eleştirel tavrının nedeni demokrasinin tarihsel olarak kitlelerin, ekonomik ve sosyal ihtiyaçlarını karşılamak üzere politik güce erişme arayışında kullanabileceklerini umut ettikleri bir araç olmasıdır. Arendt'in politik görüşünün demokrasiyle uyum içinde olmayan yönlerinin ayrıntılı olarak alınışı için bkz. Wolin, S. a.g.e.

¹⁶² Biskowski, L. J. (1993).

Weber, Arendt'in *polis*'i bütünüyle önermediğini savunur. Ona göre Arendt *polis*'in doğrudan demokratik kurumlarına hayrandı; ama kadınların, kölelerin ve yabancıların yurttaşlıktan dışlanması gibi, tartışmasız bir model olmasına engel olan yapısal sorunlarına kördü. O, *polis*'i ideal olarak gördüğü için değil de insan faaliyetinin temel olasılıklarını açıkça ortaya koyduğu için önermiştir.¹⁶³

Buraya kadar ilk iki grupta yer alan değerlendirmeler ele alındı. Şimdi üçüncü grupta yer alan ve Arendt'in *polis* yorumunu diğer görüşleriyle ilişki içinde anlamlandırmaya çalışan bir değerlendirmeye yer verip kişisel yorumumuzu paylaşabiliriz.

D. Marshall, Arendt'in *Denktagebuch*'undan¹⁶⁴ onun *polis* anlayışının kökenini, evrimini ve karakterini izlemek için önemli bir kaynak olmasına rağmen kendisine gelene kadar yeterince yararlanılmadığını ileri sürer ve bu eseri referans alarak bir yorum yapar. Marshall'a göre Arendt'in *polis*'e ilişkin ilk çalışmalarıyla yargıya ilişkin sonraki çalışmaları arasında bir bağ vardır. Ona göre Arendt *polis* ve benzerleriyle eyleyen ve izleyen bir arada oluşu, zamanda ve mekanda ayrılmamaları dolayısıyla ilgilenmiştir.¹⁶⁵ Arendt'in sadece *polis* örneğinden değil Konsey ve Roma örneklerinden de söz ettiği hesaba katılırsa onun *polis*'i bir ideal olarak sunmadığı, sadece kendi politik kuramını açıklamak için ele aldığı öne sürülebilir.

Arendt'i yargıya ilişkin düşünmeye yönlendiren etkenin onun şiddet-tarih ilişkisi yaklaşımı olduğu dile getirilmişti. Bu bağlamda Arendt'in *polis*'i yargının olanaklı olduğu bir düzen olarak görmesi nedeniyle önemsedığı sonucuna varılabilir. *Polis*'te yargı olanaklıdır çünkü orada şiddete değil, konuşmaya ve iknaya dayalı bir siyasal düzen vardır.

Arendt'e göre konuşma yetisinde ve bir *polis* içinde yaşıyor olmakta en yüksek gerçekleşme olanağını bulan insanın siyasal hayvan ve konuşan hayvan şeklindeki çifte Aristotelesçi tanımındaki amaç, Yunanı barbardan; özgür insanı köleden ayırmaktır.¹⁶⁶ Barbarlarda konuşma yoktu ve onlar şiddet yoluyla yönetiliyordu.

¹⁶³ Marshall, D. L. (2010).

¹⁶⁴ *Denktagebuch* Arendt'in 1950-1973 yılları arasında tuttuğu felsefi günlük olup bu eser onun ölümünden çok sonra basılmıştır.

¹⁶⁵ Marshall, D. L. (2010).

Marshall'ın yaklaşımının ilgili bölümde yer verildiği üzere Arendt'in yargı anlayışına paralel olduğu söylenebilir.

¹⁶⁶ Arendt H. (2012c). s. 38.

Burada ancak özgür olmakla, konuşmakla ve siyasi eylemde bulunmakla mümkün olduğu ifade edilen en yüksek gerçekleşme olanağıyla kastedilen, insanın tarihi yapma olgusudur.

Heredot'un tarihin görevi saydığı şey insanın yaptığı işleri unutuluşun boşluğundan kurtarmaktır ve bu köklerini Yunanların doğa anlayışlarından alır. Doğa ve tarihin ortak özelliği ölümsüzlüktür; ama insanın ölümsüzlük için çaba harcaması gerekir.¹⁶⁷ Bu çaba tarihi yapmaya yönelik bir çabadır ve insan tarihi ancak şiddetin olmadığı bir ortamda yapılabilir.

Birinci bölümün sonuna gelmişken H. Arendt'in şiddet ve tarih arasında nasıl bir ilişki kurduğu şöyle özetlenebilir: Arendt, şiddetten mevcut tarih anlayışını ve bu anlayışın şiddetle ayrılmaz bir biçimde örtüşmesine katkı sağlamakla eleştirdiği Marx'ı sorumlu tutar. Şiddet ve tarihi bir kabul eden bu anlayışa zıt bir tarih anlayışına sahip olan Arendt'e göre tarih ancak şiddetten arındırılmış bir ortamda kendini gösterebilir. Düşünüre göre tarihin yapanı olan insan ancak şiddetle bir arada bulunamayacak olan siyaset aracılığıyla kendini gerçekleştirebilir.

Bu görüşü doğrultusunda siyasetin koşulları olarak kabul ettiği çoğulluk, konuşma ve eylemin önemini vurgulayan Arendt bu koşulların ortaya çıkmasını engelleyerek siyaset yerine şiddeti doğuran totalitarizmi de eleştirir. Düşünüre göre insan totaliter yapıdaki koşulların etkisiyle irade ve yargıya temel oluşturan yeti olan düşünmeyi bırakarak şiddet ortamına dahil olur. Arendt'in kendi tarih anlayışını açıklarken totalitarizmin karşısına, bir şiddetsizlik ortamı örneği olarak kabul ettiği *polis*'i koyduğu söylenebilir. Böylece Arendt'in şiddet ve tarih kavramları arasında nasıl bir ilişki kurduğu betimlenmiş oldu. İkinci bölümde Arendt'in çağdaşı olan Walter Benjamin'in şiddet ve tarih arasında nasıl bir ilişki kurduğunu ayrıntılı bir biçimde irdedeceğiz.

¹⁶⁷ Arendt, H. (2012c). s. 62, 71.

3. WALTER BENJAMIN'DE ŞİDDET-TARİH İLİŞKİSİ

Bu bölümde, konunun ele alınmasını kolaylaştıracakı düşünülerek, belirli bir strateji yardımıyla Benjamin'in şiddet-tarih ilişkisine yönelik görüşleri çözümlenecektir. Bu kapsamda önce kısa bir giriş yapılacaktır, daha sonra konuya ilişkin problematikler serimlenerek, tartışılacaktır. Böylece Benjamin'in şiddet-tarih arasında kurduğu ilişkinin resmi ortaya çıkarılabilir.

Walter Benjamin'in şiddeti sorunsallaştırdığı metni *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* (1921)¹⁶⁸, tarihi sorunsallaştırdığı metni ise *Tarih Kavramı Üzerine*'dir (1940)¹⁶⁹ Düşününün konuya yaklaşımında şiddet ve tarih arasında nasıl bir ilişki olduğunun ortaya çıkarılması bu iki metnin ve aralarındaki bağın çözümlenmesini gerektirir. Temel olarak Benjamin'in ilk metinde sorunu ortaya koyduğu, ikincisinde ise soruna çözüm sunduğu iddia edilebilir. Bu sorun, şiddet etrafında merkezlenmiştir. Çözümün ise mevcut tarih anlayışının eleştirisiyle biçimlenmiş farklı bir tarih anlayışı olarak sunulduğu söylenebilir. Mevcut tarih anlayışı hem felsefi hem de politik bakımdan sorundur ve doğrusuyla değiştirilmelidir.

Benjamin'de şiddet-tarih ilişkisinin, en sade haliyle, sorun-çözüm ilişkisi olduğu tezinin ayrıntılı temellendirilmesi yukarıda ifade edildiği üzere söz konusu iki metnin ilişkilendirilmesiyle olanaklı hale gelebilir. Fakat bu metinlerin kendilerinde açık ve anlaşılır oldukları söylenemez.¹⁷⁰ Çoğu metnin sadece metin içinde kalınarak

¹⁶⁸ Metnin orijinal adı *Zur Kritik der Gewalt*'tir. İçinde: Walter Benjamin *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, herausgegeben von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. (1999). ss. 179-204.

¹⁶⁹ Benjamin'in bu metni Türkçede eserlerinin toplandığı birçok kitapta yer almaktadır. Metin, örneğin *Son Bakışta Aşk, Pasajlar, Walter Benjamin Kitabı* gibi eserlerde *Tarih Kavramı Üzerine* adını taşıırken *Estetize edilmiş Yaşam'da Tarih Felsefesi Üzerine Tezler* olarak sunulmuştur. Beiner'in bildirdiğine göre: "Eser genellikle "Tarih Felsefesi Üzerine Tezler" (*Geschichtsphilosophische Thesen*) olarak bilinmekteyse de, doğrusu, "Tarih Kavramı Üzerine" (*Über den Begriff der Geschichte*) ismidir. İngilizce çevirisi *Illuminations*'ın (ed. Hannah Arendt –Fontana/Collins, 1973- s. 255-266) içerisinde yer almaktadır. Orijinal metin ve ona eşlik eden notlar için bkz. *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1972-1982), Bd. I, 2, s. 691-704 ve Bd. I, 3, s. 1223-1266. Bkz. Beiner, R. (2013). Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi, Çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, Yıl 6, Sayı XV, İzmir, s. 603-615.

¹⁷⁰ Aykut Çelebi, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*'nin içrek bir dille yazılmış olmasından, kısaca anlaşılma zorluğundan dolayı kötü şöhretli bir metin olduğunu söyler. Bkz. Çelebi, A. (2014). Sunuş "Bir Parıltı... Sonra Gece", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Çev. Ece Göztepe, Kolektif, Hazırlayan Semih Sökmen, Metis Yayınları, İst. s. 13.

anlaşılması zordur; fakat Benjamin'in bu iki metni için bu zorluk katbekat daha fazladır. Anlaşılma zorluğu beraberinde yanlış anlama riskini de getirmektedir. Fakat bu zorluğu aşarak söz konusu riski azaltmanın imkan dahilinde olduğu söylenebilir.

Bağlamların yanı sıra Benjamin üzerine çalışmanın diğer zorluklarını göz önünde bulundurmak, anlaşılma zorluğunu aşmayı ve yanlış anlama riskini azaltmayı kolaylaştırabilir. Bu iki unsuru yeterince göz önüne almayan çalışmalar yanılgılar içeren birer okuma, eksik birer tartışma, metne sadık olmayan birer çözümleme statüsünde kalabilir. Belki de bu statüden tamamen uzak başarılı bir çalışma gerçekleştirmek değil de ancak böyle bir çalışmaya belli ölçüde yaklaşabilmek olasıdır.

3.1 Benjamin Düşüncesinin Yapısal Taşları: Bağlamlar ve Zorluklar

Sözü edilen bağlamlar özellikle çalışmanın konusu olan iki metinle yakından ilişkili olanlar başta olmak üzere Benjamin'in diğer bütün eserleri, amacı, yöntemi, etkilendiği düşünürler, çağdaşlarıyla olan iletişiminin içerikleri, çağının tarihsel olayları ve kendi yaşam olayları olarak sıralanabilir. Nedenleri ve sonuçlarıyla birlikte değerlendirilmesi gereken zorluklar arasında ise Benjamin'in anti-liberalizm ve anti-normativizm dışında herhangi bir görüşe dahil edilebilip edilemeyeceğinin tartışmalı olması, Benjamin üzerine aralarında birbiriyle örtüşmeyen, bazıları birbirine karşıt olan eserlerin de olduğu çok fazla eser yazılmış olması sayılabilir. Konunun gerekli hallerde bu bağlam ve zorluklara referansla işlenmesinin verimli olacağı örneklerle daha iyi anlaşılabilir.

Ronald Beiner'in aktardığına göre Theodor Adorno *Tezler*'in *Pasajlar*'ın tamamlanmış kısımlarından biri olduğunu, Susan Buck-Morss ise *Tezler*'in *Pasajlar* projesi için metodolojik bir giriş olarak düşünüldüğünü, Benjamin'in burada kendi çalışmasının nasıl okunacağını öğrettiğini ifade eder.¹⁷¹ *Pasajlar* Benjamin'in yıllarca üzerinde

İçrek; ancak anlayabilecek olanlara bildirilen, iç gerçekle ilgili, gizli olan bilgi ve öğretiler için kullanılan bir sıfattır. Löwy ise *Tarih Kavramı Üzerine* metninin anlaşılma zorluğundan şu sözlerle dem vurur: "Esrarlı, imalı, hatta bilmecemsi olan bu metnin kapalılığı; imgelerle, alegorilerle, aponsız gelen ilhamlarla bezeli, garip paradokslarla yüklü, baş döndürücü sezgilerle kuşanmıştır." Bkz. Löwy, M. (2007). *Walter Benjamin: Yangın Alarmı "Tarih Kavramı Üzerine" Tezlerin Bir Okuması*, Çev. U. Uraz Aydın, Versus Kitap, İstanbul, s. 5.

¹⁷¹ Beiner, (2013). Aktarılan: Susan Buck-Morss, Temmuz-Ağustos 1981, s. 52-53. Krş. Tiedemann, 1983-84, s. 97.

Beiner aynı eserde *Tezler*'in serüvenini şöyle aktarır: 'Tezler,' 1940 yılının başında, Benjamin'in Fransa'daki bir toplama kampından serbest bırakılmasından sonra kaleme alındı. Yalnızca birkaç ay sonra, Benjamin, Naziler Fransa'yı işgal ederken Gestapo'dan kaçacaktı. Benjamin kaçamadı: Kaçış,

çalıştığı, yüzlerce kaynak kullanarak yapılandığı, sadece alıntılardan oluşmasını planladığı ve tamamlanmadan kalan büyük eseri, *Tezler* ise ölümünden önceki son metnidir. Bern Witte, Benjamin'in tezlerde yirmi yıl koruyarak kendine sakladığını söylediği düşüncelerini kaleme aldığını dile getirir.¹⁷² Bundan dolayı Benjamin'in biri yıllardır üzerinde çalıştığı, diğeri yıllardır kendine sakladığı düşüncelerinin ifadesi olan ve aynı bütün içinde olması tasarlanmış bu iki çalışmasının birlikte değerlendirilmesi *Tezler*'in anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Aynı şekilde zaman zaman konuyla bağlantılı diğer eserlere de başvurulabilir. Michael Löwy *Tezler*'in Benjamin'in eserlerini baştan sona kateden fikirlerin özeti, en son ve yoğunlaşmış ifadesi olduğunu ileri sürer.¹⁷³

Benjamin'in Witte tarafından aktarılan bu sözünden yola çıkılarak başka bir çıkarım daha yapılabilir: Benjamin'in genel olarak anlaşılmasını zorlaştıran unsurlardan biri, onun bir arada düşünülmesi çelişki yaratan, zıt eğilimlere sahip olmasıdır. Dindar olmaması ama teolojiden söz etmesi, onda teolojik ve materyalist eğilimlerin bir arada oluşu, Marksizme yakınlığının yanı sıra ilerleme karşıtlığı, dahil olduğu Frankfurt Okulu üyeleriyle arasındaki gerilimler, temel anlamda kendisiyle zıt görüşleri paylaştığı Carl Schmitt'le olan iletişimi Benjamin'de çelişki gibi görünen durumlardır.

Benjamin yorumcuları bu çelişkileri aşmak için farklı yollar denemişlerdir. Bu yollardan biri Benjamin'i zıt kutuplardan birine yaklaştırmak olmuştur. Eğer bu yaklaştırma tarafsız ve bütün olarak Benjamin'e sadıksa burada bir sorun yoktur. Fakat Besim F. Dellaloğlu, bu konudaki tarafsızlığa gölge düşürebilecek bir duruma dikkat çeker. Ona göre çelişkili Benjamin yorumlarının kaynağı düşünürün yaşadığı

Gestapo'nun eline düşme ihtimalindense canına kıyacağı Fransız-İspanyol sınırında engellendi. Bu intiharın öyküsü, Scholem ve Arendt tarafından da anlatıldığı gibi, tarifsiz bir biçimde trajikti. Benjamin 'Tezler'ini kaleme aldığı, Nazilerin her tarafından yayıldığı bir Avrupa'dan nasıl ve hangi yollarla kaçacağı sorunu tarafından tam anlamıyla tüketilmiş durumdaydı; Hitler ile Stalin arasındaki anlaşma halen yürürlükteydi. Benjamin, "Tezler"ın el yazmasını, er geç yayınlaması için Amerika'da bulunan Adorno'ya gönderen Hannah Arendt'e bırakmıştı: Çalışma, Frankfurt Okulu'nun Sosyal Araştırma Enstitüsü tarafından üretilen teksir makinesinde çoğaltılmış bir anma cildinin içerisinde 1942'de; (bizzat Benjamin'in kendisi tarafından tercüme edilen) Fransızca versiyonu 1947'de ve son olarak Almanca süreli bir yayında 1950'de yayınlandı. Bkz. Beiner, a.g.e.

¹⁷² Witte, B. (2002). *Walter Benjamin*; Yaşantı, Çev. Mustafa Tüzel, YKY, s.162 Aktarılan: *Gesammelte Schriften I* (Toplu Yazılar). Haz. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhauser, Cilt I-V. Frankfurt 1972-1982, 1226.

Beiner buna itiraz eder: "Benjamin, "Tezler"deki fikirleri yirmi yıldır kendisine sakladığını iddia etmiş olsa da, bu fikirleri bütünüyle kendisine saklamış olduğu iddiası tam olarak doğru değildir: "Tezler"de yer alan kilit formülasyonlar, 1937 tarihini taşıyan "Edward Fuchs, Koleksiyoncu ve Tarihçi" isimli makalesinde ortaya konulmuştu ve tarih hakkındaki kurtarıcı kavrayışı, 1920-21 tarihli "Teolojik-Siyasal Fragman"a kadar gitmekteydi." Beiner, a.g.e.

¹⁷³ Löwy, M. (2007). s. 25.

karşıtlıklar olabileceği kadar yorumlayıcıların dünya görüşleri ve ideolojik kodları da olabilir.¹⁷⁴ Benjamin yorumları değerlendirilirken bu perspektif göz ardı edilmemelidir.

Dellaloğlu, genç-mistik ve olgun-Marksist Benjamin ayrımının da Benjamin'deki çelişkileri açıklamak için yapıldığını dile getirir.¹⁷⁵ Böyle bir ayrımın yapılıp yapılamayacağı ise tartışmalıdır. Eğer Benjamin'in *Tezler*'i yirmi yıl boyunca sakladığı düşüncelerden oluşuyorsa, bundan, onun görüşlerinde bir süreklilik olduğu, kopuş niteliği taşıyan ve ayrım yapmayı gerektirecek bir farklılaşma olmadığı fikri de çıkarılabilir.

Yüzeyde Benjamin'in "çelişkileri" ve herhangi bir görüşe tam anlamıyla dahil edilemeyişi vardır. Halbuki biraz daha derine inildiğinde Benjamin'in bu duruşunun altında onun, bir örneği daha olmayan, kendine özgü düşüncesinin tutarlılığını korumak için verdiği bir mücadele olabileceği değerlendirmesi yapılabilir. Bu yorumu destekleyecek veriler, doğrudan Benjamin'in kaleminden çıkmış cümlelerdir.

G. Scholem, Benjamin'in Moskova yolculuğu üzerinde rol oynamış olan etkenlerden birinin iki yıldan daha uzun bir süreden beri düşündüğü, Alman Komünist Partisi'ne bizzat katılma olasılığını bir karara bağlama arzusu olduğunu söyler.¹⁷⁶ Benjamin Parti'ye katılıp katılmama konusunda kararsızdır çünkü bunun, çalışmalarına nasıl bir etkisi olacağını tam olarak kestirememektedir. Düşünür çekincelerini şöyle açıklar:

Ama sonuçta Parti dışında kalmanın kabul edilebilirliği konusundaki belirleyici sorun, insanın burjuvazi saflarına geçmek ya da çalışmalarına zarar vermek zorunda kalmadan kendine elle tutulur ve nesnel yararlar sağlayan bir konuma yerleşip yerleşemeyeceğidir. Somut olarak benim gelecekteki çalışmalarımın, özellikle de biçimsel ve metafizik temelleriyle bilimsel çalışmalarımın hesabı verilebilir mi? Bu çalışmaların biçiminde "devrimci" olan nedir, eğer bunlarda gerçekten de devrimci bir yan varsa tabii. Benim yasadışı, müstear kimliğimin burjuva yazarlar arasında bir anlamı olacak mıdır? "Materyalizmin" bazı uç yorumlarından uzaklaşmamın, çalışmalarım açısından belirleyici bir yararı olacak mıdır, yoksa bu tartışmayı

¹⁷⁴ Dellaloğlu, F. B. (2005). Modern bir Mesih: Walter Benjamin, *Benjamin*, Say Yayınları, İstanbul, s. 62.

¹⁷⁵ Dellaloğlu, F. B. a.g.e. s. 63.

¹⁷⁶ Scholem, G. (2001). *Moskova Günlüğü*, Önsöz, Çev. Cemal Ener, Metis Yayınları, İstanbul, s. 22.

Parti içinde mi aramam gerekir? Buradaki mücadele, benim şimdiye dek sürdürdüğüm uzmanlaşmış çalışmanın içerdği tüm bu kaygıların çevresinde sürüyor.¹⁷⁷

Görüldüğü üzere Benjamin tutarlılık konusunda titizdir ve onun bazı görüşlere belli bir mesafede oluşu bilinçlidir. Bu örnekten anlaşılacağı gibi bir konuyu bağlamına hapsetmenin o konu üzerine yeni bir söz söylemeyi engelleyebileceği ne kadar açıksa, o konuyu bağlamından koparmanın da kaynaklarla uyumsuz yorumlara yol açabileceği o kadar açıktır. Kaynakları tekrar etmeyen ama kaynaklarla uyumsuz da olmayan yorumlara ulaşmaya çalışılmalıdır. Bu noktada kaynaklarla uyumsuzluğu net olarak görülebilen bir örnek vermek somutlaştırıcı olacaktır.

Bunu söyleyen tek kişi olmamakla birlikte Nami Başer, Gershom Scholem'in Benjamin'i İsrail'e davet etmek konusunda ısrarcı davrandığını yazar. Scholem onu sürekli olarak İsrail'e davet etmiş, "Almanya'da başına bir sürü şey gelecek" diyerek uyarmıştır. Sonuçta Scholem İsrail'e gitmiş, o ise Almanya'da kalmayı tercih etmiş, gitmediği için başına gerçekten de bir sürü şey gelmiştir.¹⁷⁸ Oysa Scholem, Benjamin'le mektuplaşmalarını içeren esere 1979 yılında yazdığı önsözde hem bu iddiayı reddetmekte hem de Benjamin yorumlarının yanlışlarla dolu oluşuna sitem etmektedir:

W. B. hakkında şimdiye dek yayımlanan ikincil literatür, diğer meselelerde olduğu gibi bu meselede de yanlış bilgiler ve iddialarla dolup taşıyor. Bana sürekli Benjamin'i Filistin'e / İsrail'e gelmesi konusunda "ikna etmek" istediğim gibi bir eleştiride bulunuldu, halen de bulunulmakta. Bu türden bir şeyi hayata geçirme fikri benim gerçek tavrımın çok dışındadır.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Benjamin, W. (2001). *Moskova Günlüğü*, Çev. Cemal Ener, Metis Yayınları, İstanbul, s. 97.

¹⁷⁸ Başer, N. (2017). Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İstanbul, s. 19.

¹⁷⁹ Scholem, G. (2018). *Walter Benjamin Gershom G. Scholem Mektuplaşmalar (1932 -1940)*, Çev. Saliha Yeniyol, Kolektif Kitap, İstanbul, s. 11-12.

Scholem, sözlerine iddianın asılsızlığını açıklamaya yönelik olarak şöyle devam eder: "Uzun süren dostluğumuzda da, 1933'ten önceki mektuplarda da benim kaderimi tayin edişim ya da hayatıma ilişkin kararlar anlamında bir şüphem olmadı, fakat hiçbir zaman böylesi bir kararı, kimseye özellikle de Benjamin gibi karmaşık, zor birine dayatmaya çalışmadım. Tüm bunlar saçma olmakla birlikte buradaki mektuplar bizim tartışmaya ne denli farklı ve incelikli yaklaştığımızı gösteriyor. Bu konuda görüş bildiren bazı kişilerin meseleyi nezaketten uzak bir tavırla basite indirgemiş olmalarının hiçbir yararı yok." Benjamin, Scholem'in yanı sıra Adorno, Arendt ve Schmitt gibi düşünürlerle de mektuplaşmıştır. Bu mektupların da ilgili konular kapsamında değerlendirilmesi yararlı olacaktır. Nitekim daha sonra irdeleneceği üzere Benjamin Adorno'ya yazdığı bir mektupta *Tezler*'i yazma amacını açıklamıştır. Bkz. Scholem, G. a.g.e.

Söz konusu yanlışların bir kısmına zemin hazırlayan ögenin Benjamin'in eserlerine uzun bir zaman içinde yavaş yavaş erişilmiş ya da kavuşulmuş olması olduğu söylenebilir. "1950'lerde iki ciltlik bir Benjamin külliyyatına sahipken, bugün mektuplarıyla birlikte on sekiz ciltlik bir Benjamin külliyyatı var. Bunun dört cildi mektupları oluştururken, on dört cildi kendi yazdıklarıdır."¹⁸⁰ Bu nedenle tarih itibarıyla mevcut eserlere dayanılarak yapılmış olan yorumları sonradan edinilen eserlerin yanlışlamış olma ihtimali söz konusu olabilir.

Benjamin'in amacı ve yöntemine ilişkin fikir edinmek de işlevsel bir paradigma sağlayarak onu anlamayı kolaylaştıracaktır. İleriki sayfalarda her birine ayrıca değinileceği üzere dolayısızlık, somut olanın peşinde olmak, deneyime odaklanmak, dedüktif değil indüktif olmak Benjamin'in yönteminin özellikleri arasındadır. Meral Özbek, Tiedemann'ın *Pasajlar*'ın yapısını anlatmak için kullandığı "inşaat" benzetmesinin aslında Benjamin'in tüm metinlerinin yapısı için geçerli olduğunu söyler. Ona göre kurgulama ya da montaj olarak inşaat (*construction*) Benjamin'in önemli, yöntemsel kavramıdır.¹⁸¹ Benjamin'in amaçlarından biri de parçalanmışlığı gidermek, bütüne ulaşmaktır. Bu amaç onun parçalanmışlıklara sebebiyet vermekle eleştirilen modernizm karşısındaki tutumuna da ışık tutmaktadır.

Modernizm, Benjamin'in eleştirilerinin etrafını kuşatan en geniş çerçevedir. İlerleme tasarımını da içeren mevcut tarih anlayışı modernizmin yapı taşlarından biridir ve ona göre modernizm faşizme dönüşme potansiyeli taşımaktadır. Belki de bir çelişki olduğu düşünülen Benjamin-Schmitt ilişkisi de modernizm eleştirisi bağlamında anlamlı görülebilir. Dellaloğlu, kendi açısından çok büyük bir ilginçlik içermediğini söylediği bu ilişkiyi anlamlı hale getiren şeyin her iki düşünürün de modernliğe karşı eleştirel yaklaşması olduğunu ileri sürer.¹⁸² Bütün bu unsurlara, konuya nasıl yaklaşılabileceğine ve konunun nasıl işleneceğine ilişkin ipuçları içeren, giriş niteliğinde bir zemin oluşturma çabasıyla değinildi. Şimdi bu metodolojik zemin üzerinde kalınarak Benjamin'de şiddet-tarih ilişkisi irdelenebilir.

¹⁸⁰ Dellaloğlu, F. B. (2005). s. 61.

¹⁸¹ Özbek, M. (2000a) Walter Benjamin Okumak I, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 55 Sayı: 2, ss. 69- 96.

¹⁸² Dellaloğlu, F. B. (2017). Walter Benjamin ve Politik Teoloji, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İstanbul, s. 51-52. Modernizm ile faşizm bağlantısı ve Benjamin-Schmitt etkileşimi ileriki sayfalarda ayrıntılı olarak irdelenecektir.

3.2 Şiddetin Eleştirisi ve “Şiddet Tarihinin; Tarih Felsefesi”

Benjamin’in *Şiddetin Eleştirisi Üzerine* adlı metninde şiddet etrafında merkezlenen bir sorunu ortaya koyduğunu, *Tarih Kavramı Üzerine* metninde ise bu sorunun çözümünü sunduğunu belirtmiştik. Genel olarak bakıldığında bu iki metin ortak içerik bakımından pek zengin değilmiş gibi görünür. Halbuki bu iki metin Sibel Yardımcı’nın sözleriyle ifade etmek gerekirse, bu kadar doğrudan siyasi olmaları ve teolojik öğeleri bu kadar doğrudan ortaya koymaları açısından Benjamin’in bütün metinleri arasında öne çıkan ve birçok açıdan birbirine benzeyen iki metindir.¹⁸³

Düşünürün *Eleştiri* metninin konusu hukuk-şiddet ilişkisidir. Aykut Çelebi’nin belirttiği gibi bu metnin iki teması vardır: Birinci tema yasanın ve hukukun amaç-araç ilişkisi içinden şekillendiği; hukukun adaletle ilgisi olmayan bir biçimde iktidarı ve devleti meşrulaştıran yönünün varlığıdır. İkinci tema ise amaç-araç sarmalının, kısaca devletin ve iktidarın kökenindeki şiddetin ortadan kaldırılmasının mümkün olup olmadığı sorusu etrafında şekillenmiştir.¹⁸⁴

Benjamin’e göre adalete dayanıyormuş, adaleti sağlıyormuş ya da bir ucu adalete bağlıymış gibi görünen hukuk-şiddet birliği bir döngü, bir sarmal özelliği gösterir. Benjamin eleştirisiyle, adaleti ikame etmekten uzak olduğunu ortaya çıkardığı bu döngüsel birliğin, içeriden bir müdahale ya da içsel bir dönüşümle kırılmasının mümkün olmadığı sonucuna varır. Teoloji işte tam da burada devreye girer çünkü *Tezler*’de belirttiği gibi reel politikadan da ümit yoktur. O da mevcut düzenin işbirlikçisi konumundadır. Benjamin bu nedenle *Eleştiri* metninin sonlarına doğru dışarıdan bir müdahale olarak ilahi şiddeti devreye sokar. Ona göre ilahi şiddet, bu döngüyü kırarak yegane güçtür.

Böylece seküler bir tartışmayı bir anda “tanrısal adalet” zeminine taşımış olur. Neden? Çünkü adalet aslında bu dünyada kavuşabileceğimiz bir şey değildir; ancak gelecek olan, beklenen dünyada gerçek bir adaletten söz edilebilir; yasa da meşruluğunu pozitif hukuk yani yasa olmasından alır; dolayısıyla adaletle bir ilgisi yoktur.¹⁸⁵

Benjamin, teolojinin tek başına işe yaramayacağı, onun ancak tarihsel materyalizmle birlikte işlevsellik kazanacağı kanaatinde. Bu ikiliye düşen görev, Benjamin’in

¹⁸³ Yardımcı, S. (2007). Walter Benjamin’le Olağanüstü Haller, Söyleşi, *Cogito*, YKY, Sayı 52, İstanbul, ss. 10-34.

¹⁸⁴ Çelebi, A. (2014). s. 14.

¹⁸⁵ Yardımcı, S. (2007). a.g.e.

şiddetle bağlarını açık ettiği mevcut tarih anlayışını bir devrimle alaşağı etmektir. Modernizm, hukuk, siyaset, şiddet örgütlenmesinin sürdürülebilirliğini sağlayan merkezi kavram tarihtir ve bu örgütlenme ancak tarih üzerinden kırılabilir.

Benjamin’de şiddet-tarih ilişkisinin bu kısa özeti üç aşamada ayrıntılarla genişletilebilir. Bu aşamalar sorunun ortaya konuluşu; hukuk-şiddet sarmalı, sorunun nedeninin analizi; mevcut tarih anlayışının eleştirisi, çözümün ortaya konuluşu ve nasıl gerçekleşeceği; yeni bir tarih anlayışı ya da kurtuluş olarak belirlenebilir.

Aşamaların ilkinden başlayıp sonuncusuna doğru gidildikçe kademeli olarak belirsizliğin, tartışmaya açık olmanın, yoruma elverişliliğin ve muğlaklığın arttığı görülür. Git gide artan anlam kapalılığı bu kapalılığı açma çabalarını, bu çalışmayı olduğu gibi analitik kurgulara teşvik eder.¹⁸⁶ Bu açıklamalardan sonra şimdi, ilk aşamadan başlayarak söz konusu analitik kurguyu yapılandırabiliriz.

3.2.1 Hukuk-şiddet sarmalı paradoksu

Benjamin’in *Eleştiri* metninin başlangıç cümlesi şudur: “Bir şiddet eleştirisinin görevi, şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini ortaya koymaktır.”¹⁸⁷ Ona göre bu görevi belirleyen şey şiddete dönüşmenin ahlaki ilişkilere nüfuz etmekle gerçekleşiyor olmasıdır. Düşünür hemen sonra, “Şiddet ve ahlak arasındaki ilişkinin çerçevesi, hukuk ve adalet kavramları tarafından çizilir”¹⁸⁸ der. Benjamin bu şekilde başladığı metnin neredeyse sonlarına doğru çalışmamızı yakından ilgilendiren şu cümlelere yer verir:

Şiddetin eleştirisi, şiddet tarihinin felsefesidir. Bu tarihin “felsefesi”dir, çünkü salt sonuca ilişkin fikir bile, onun zamansal verilerine dair eleştirel, ayrıştırıcı ve tayin edici bir görüşü olanaklı kılar. Sadece yakın döneme yöneltilen bir bakış ise, olsa olsa hukuk kurucu ve hukuku

¹⁸⁶ Bazen konu ele alınma yöntemini ve tekniğini ele alana dayatır. Analitik kurgunun asıllara sadık olma yolunda yapılmaya çalışılan bir analizin asıllardan uzaklaşma riski taşıyan bir kurguya dönüşmekle dönüşmemek arasında kalmış olmasına karşılık gelen bir yöntem olduğu söylenebilir. Konunun dayattığı yöntemlerden biri de bir tür ters piramit tekniğidir. Ters piramit tekniği yaygın olarak habercilikte kullanılan bir tekniktir ve bu teknikte özetten detaylara doğru gidilir. Benjamin’de o kadar çok ayrıntı vardır ki onun üzerine bir konuyu ele alırken ayrıntılarla başlamak hiçbir yere varamamakla sonuçlanabilir. Bu nedenle ayrıntılarda kaybolmamak adına giderek genişletilen bir özetle başlamış olmak faydalı olacaktır.

¹⁸⁷ Benjamin, W. (2014) Şiddetin Eleştirisi Üzerine, Çev. Ece Göztepe, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Kolektif, Hazırlayan Semih Sökmen, Metis Yayınları, İstanbul, s. 19.

¹⁸⁸ Benjamin, W. (2014). s. 19.

koruyucu şiddetin tezahür biçimlerine ilişkin diyalektik iniş-çıkışların görülmesine imkan verecektir.¹⁸⁹

Görüldüğü üzere Benjamin metnini şiddetle başlatıp tarihle bitirmiştir. Eleştiri yakın döneme bir bakış ile hukuk-şiddet ilişkisi üzerine yoğunlaşmış olsa da asıl hedefi şiddet-tarih ilişkisini ortaya koymaktır. Bu hedefe ulaşmanın yolu hukuk-şiddet ilişkisinin maskesini düşürmekten geçtiği için Benjamin, öncelikle metnin ilk cümlesinde sözünü ettiği eleştiriye gerçekleştirir. Bu eleştirinin şiddet-tarih ilişkisine nasıl bağlandığını, nasıl şiddet tarihinin felsefesi olduğunu çıkarsayabilmek için Benjamin'ın "eleştiri" kavramına yüklediği anlama, iz sürerek ulaşmak gerekir. Bu çaba aynı zamanda şiddet ve ahlak arasındaki ilişkiyi de görünür kılacaktır.¹⁹⁰

Benjamin'in şiddetin hukuk ve adaletle ilişkisini iki aşamada ortaya koyduğu söylenebilir. Aşamalardan biri hukukun adaletle ilişkisini açık kılmaya yöneliktir. Benjamin bunu bir kabulün aslında dogma olduğunu, bu kabulü analiz edip paradoksal yapısını tanıtlayarak açık eder. Söz konusu kabul şudur: "Adil amaçlara ancak ve ancak hukuka uygun araçlarla ulaşılabilir, hukuka uygun araçlar da ancak adil amaçlara hizmet eder."¹⁹¹ Bu kabulün doğru olabilmesi için birinci koşul amaçların adil, araçların ise hukuka uygun eşdeyişle meşru olmasıdır. İkinci koşul da adil amaçlar ve hukuka uygun araçların karşılıklı koşul eklemiyile birbirine bağlanabiliyor olmasıdır. Bu koşullar yerine gelmediği müddetçe bu kabul dogma olarak kalacaktır.

Bunu biraz daha açarsak bir amacın amaç olarak onaylanması onun adil olmasıyla, bir aracın araç olarak onaylanması ise onun meşru olmasıyla olanaklıdır. Adil bir amaç söz konusu olduğunda ona ulaşmak için meşru bir araç bulunmak zorundadır. Aksi takdirde meşru olmayan bir araç adaletle ulaştırmayacaktır. Aynı şekilde, bir yerde meşru bir araç varsa o ancak adil bir amaca hizmet etmelidir. Yukarıda söz edilen birinci koşul bunu ifade eder. İkinci koşul ise şunu anlatır: Amaçların adilliğini sağlayan şey araçların meşruluğu olmadığı gibi araçların meşruluğunu sağlayan şey de amaçların adilliği değildir. Eşdeyişle araçlar meşru olduğunda amaçlar kendiliğinden adil olmaz. Aynı şekilde hizmet ettiği amaçların adilliği de araçları meşrulaştırmaz. Bu nedenle adilliğini araçların meşruiyetinden almayan adil

¹⁸⁹ Benjamin, W. a.g.e. s. 41.

¹⁹⁰ Benjamin'in eleştiri kavramına yüklediği anlam ve eleştirinin şiddet-tarih ilişkisine nasıl bağlandığı sorusu üzerinde argümanın kurulabilmesi bakımından bu alt bölümün sonunda durulacaktır.

¹⁹¹ Benjamin, W. a.g.e. s. 20.

amaçlarla, meşruluğunu hizmet ettiği amaçların adilliğine dayandırmayan meşru araçların birleşmesi gerekir.

Benjamin böyle bir birleşmenin olanaklı olmadığını dolayısıyla hukukun adaleti yerine getiremeyeceğini iddia eder. Amaçların adilliğine doğal hukuk, araçların meşruluğuna pozitif hukuk karar verir. Doğal hukuk amaçların adilliğini garanti edebilirken, araçların meşruluğunu pozitif hukuk garanti edebilir. Bu iki ayrı hukuk birindeki eksik diğeriyle tamamlanacak biçimde birleştirilemez. Benjamin bunu şu şekilde dile getirir: “Doğal hukuk ilkeleri, şiddeti belirleyen araçlar hakkında karar veremez, onları olsa olsa dipsiz bir *kazuistikliğe* götürür. Çünkü eğer pozitif hukuk amaçların vazgeçilmezliğine karşı körse, doğal hukuk da araçların tarihsel belirlenmişliğine karşı kördür.”¹⁹² Bu yüzden ilgili kabul, ilk bakışta tutarlı gibi görünse de irdelendiğinde onun bir paradoks olduğu ortaya çıkar.

Benjamin’in bu iddiasını daha açık hale getirmek için doğal hukuk-pozitif hukuk ayrımı üzerinde durmakta yarar vardır. Doğal hukuk kuramına göre insan değişmez nitelikte olan hukuku hazır olarak bulur ve ona aklıyla erişir. Bu kuram hukuku ahlak ve Tanrıyla ilişkilendirir. Doğal hukuk kuramına göre hukukun doğa ile uyumlu evrensel ahlaki değerleri içerdiğini belirten Raymond Wacks doğal hukukun Roma hukukçusu Cicero tarafından belirlenen üç unsurunun evrensellik, değişmezlik ve ebedilik olduğunu aktarır. Cicero’ya göre bu hukukun yazarı, ilan edeni ve uygulayıcısı Tanrıdır.¹⁹³ Dolayısıyla doğal hukuk Tanrıyla ilişkisi aracılığıyla adalete dayanır. Pozitif hukuk kuramına göre ise hukuk insan ürünüdür.

¹⁹² Benjamin, W. a.g.e. s. 21.

¹⁹³ Wacks, R. (2018). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, Çev. Engin Arıkan, Tekin Yayınevi, 8. Baskı, İstanbul, s. 38, 39, 171.

R. Wacks’ın aktardığına göre: “Aquinas iddia eder ki doğal hukukun öğretileri bizi bağlar çünkü akılcı varlıklar olarak biz onlar tarafından doğaya yönlendiriliriz; onlar bize iyiyi ve belli özel iyileri gösterir. Dahası, bu ilkeler doğamızdan ötürü bilgimiz dahilindedir.” Bkz. Wacks a.g.e. s. 40.

Birçok doğal hukuk kuramcısı vardır: “Doğal hukuk yaklaşımının önemli görünümünü Platon (İÖ t.429-347), Aristoteles (İÖ 384-322) ve Cicero’da (İÖ 106-43) bulmak mümkündür; düşünceye sistematik biçimini veren ise, Thomas Aquinas (t.1225-74) olmuştur. Ortaçağda ve Rönesans boyunca, Francisco Suárez (1548-1617), Hugo Grotius (1583-1645), Samuel Pufendorf (1632-94), John Locke (1632- 1704) ve Jean-Jacques Rousseau (1712-78) gibi yazarların yapıtlarında doğal hukuk ve doğal hak kuramları, dinî, ahlâkî, hukukî ve siyasî düşüncenin bölünmez parçası olmuştur.” Bkz. Bix, B. H. (2004). Doğal Hukuk: Modern Gelenek, Çev. Ertuğrul Uzun, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2, s. 291-343.

Hatta Bix’in belirttiğine göre bazı gelişmeler on yedinci ve on sekizinci yüzyıldaki doğal hukuk kuramlarında Tanrı’nın rolünün azaltılmasını gerektirmiştir fakat yine de bu rol tamamen ortadan kaldırılmamıştır. Bkz. Bix, Brian H. a.g.e.

Bur çalışmada doğal hukuk kuramı doğal hukuk kuramlarının asgari müşteregi (ortak payda) gözetilerek ele alınmıştır.

Doğal hukukçuların hukukun bir akıl yürütme süreci vasıtasıyla doğadan türeyen önermeler dizisi olduğu iddiasına, hukuki pozitivistler tarafından şiddetle karşı çıkılır. Pozitivizm terimi, konulmuş veya belirlenmiş hukuku ifade eden Latince *positum* kelimesinden türemiştir. Hukuki pozitivistin özü, kabaca, herhangi bir kanunun geçerliliğinin objektif olarak doğrulanabilir bir kaynağa kadar takip edilebilir olduğu görüşüdür. Basitçe söylemek gerekirse, hukuki pozitivism, bilimsel pozitivism gibi, -doğal hukukçular tarafından benimsenen- hukukun insanların yaptığı yasalardan bağımsız olarak var olduğu görüşünü reddeder.¹⁹⁴

Pozitif hukuk kuramına göre insanların yaptığı yasaların ötesine geçemeyen hukukun adaletle ilişkin bir vaadi olamaz. Pozitif kuramın doğal hukukun adalet tanımlarını eleştirdiğini belirten Kemal Gözler bu kurama göre adaletin fizik ötesi bir değer olarak, tanımlanamaz ve bilinemez nitelikte bir kavram olduğunu söyler. Pozitif kurama göre bu niteliği nedeniyle adalet kavramının incelenmesi hukuk biliminin dışında kalır.¹⁹⁵ Buradan Benjamin'in savunduğu üzere pozitif hukukun adaleti garantilemediği anlaşılmaktadır. Pozitif hukuk sadece kendisine uygun araç ve eylemleri, kendisine uygun olmalarına dayanarak meşru kabul eder.

Nesnel bir temele dayanmadığı yönündeki görüşlerin etkisiyle 19. yüzyılda zayıflayan doğal hukukun 20. yüzyılda yeniden doğduğunu ileri süren R. Wacks bu yeniden doğuşu şöyle açıklar:

Nazi devlet adamlarını yargılayan Nürnberg Savaş Suçları Mahkemeleri doğal hukuk ülkelerini yeniden canlandırmıştır. Bu mahkemelerde, belli eylemlerin, pozitif hukukun hükümlerini ihlal etmese dahi 'insanlığa karşı suç' teşkil edeceği ilkesi uygulanmıştır. Hakimler açık bir şekilde doğal hukuk kuramına başvurmamışlardır; ancak kararları, kanunun neyin doğru olduğunun tek belirleyicisi olmak zorunda olmadığı ilkesinin önemli bir kabulünü temsil eder.¹⁹⁶

Söz konusu olay Benjamin'in iddiasını örneklemektedir: Doğal hukuk ve pozitif hukukun uygulanabilir bir birleşimi yoktur.¹⁹⁷ Burada, uygulanmış ve adaletsizliğe götürmüş olan

¹⁹⁴ Wacks, R. (2018). s. 61.

¹⁹⁵ Gözler, K. (2008). Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizme Göre Adalet Kavramı, *Muhafazakar Düşünce*, Yıl 4, Sayı 15, ss. 77-90.

¹⁹⁶ Wacks, R. (2018). s. 49.

¹⁹⁷ Her ne kadar aksi yönde iddialar olsa da aralarındaki temel ayrımlar nedeniyle doğal hukuk ve pozitif hukukun birleşiminden söz etmek zordur. Örneğin: "Doğal hukuk, İngiltere'de 18. Yüzyılda, Sir William Blackstone'un *Commentaries on the Laws of England*'ında [İngiltere'nin Kanunları Üzerine Yorumlar] bir onay damgası almıştır. Blackstone (1723-1780) büyük eserine, İngiliz

pozitif hukukun meşruiyet kazandırma işlevinin yetersizliği görülmektedir. Diğer taraftan doğal hukuk adil bir amaç sunabilir fakat bu amaca ulaşmanın meşru aracını sunmaz. Örneğin Thomas Hobbes'un savunduğu gibi doğa durumunun bir zorunluluğu olarak kendimizi korumamız gerektiğinin doğal bir yasa olduğunu öne sürebiliriz fakat kendimizi korumanın doğal ve buna bağlı olarak meşru olan belirli bir araçından söz edemeyiz.¹⁹⁸ Kısaca adil amaçlar ve meşru araçların birbirini tamamlayacak bir biçimde bütünleşmeyeceği söylenebilir.

Mathew Abbot'a göre Benjamin aksiyomatik olarak kendi içlerinde tutarlı iki karşıt konumun birbirine kusursuz ve paradoksal bir simetriyle karşılık gelen kör noktalardan oluştuğunu göstermiştir.¹⁹⁹ Böylece adalet ve hukuku birbirine sözde bağlayan kabulün bir dogma olduğu açıklanmıştır.

Eleştirinin ikinci aşaması hukukun şiddetle ilişkisini açıklamaktır. Bu açıklama hukukun dayanaksızlığını temellendirir. Hukuk, meşruiyetini kendisini şiddete karşı konumlandırmasından alır. Halbuki Benjamin'in adaletle bir bağının olmadığını tanıtladığı hukuk, şiddeti dışarıda bırakmak yerine içine alarak amaç-arac kavramsallaştırması üzerinden bir sarmal hareketiyle onu saklar.

Benjamin her hukuk düzeninde en temel ilişkinin, amaç-arac ilişkisi olduğunu, şiddetin ilk elde amaçlarda değil, sadece araçlar düzleminde aranabileceğini söyler ve şiddetin bir araç olarak kullanılmasının ahlakiliğini sorgular.²⁰⁰ Doğal hukuk böyle bir kullanımı sorun olarak görmez çünkü adil amaçlar için kullanıldığında o da doğaldır. "Şiddetin doğal bir hal olduğuna ilişkin doğal hukuk tezi karşısında, onunla taban tabana zıt, şiddetin tarihsel bir oluşum olduğunu savunan pozitif hukuk tezi yer alır."²⁰¹ Pozitif hukuk şiddetin tarihsel bir oluşum olduğunu savunduğu için kullanımını meşrulaştırmaya ihtiyacı vardır. Kısacası hukuk şiddeti engellemez sadece tekeline alıp meşrulaştırır.

hukukunun otoritesini doğal hukuktan elde ettiğini ilan ederek başlar. Ancak her ne kadar pozitif hukukun bu ilahi kaynağına başvursa ve hatta onu doğal hukukla çatışan yürürlükteki kanunları geçersiz hale getirmeye muktedir görse de; onun hukuk anlayışı aslında doğal hukuk kuramı kaynaklı değildir." Bkz. Wacks, a.g.e. s. 42-43.

¹⁹⁸ T. Hobbes ve doğal hukuka ilişkin olarak ayrıntılı bilgi için bkz. Wacks, a.g.e. s. 44-45.

¹⁹⁹ Abbot, M. (2008). *The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's Critique of Violence, Colloquy text theory critique* 16, Monash University. ss. 80-96.

²⁰⁰ Benjamin, W. (2014). s. 19.

²⁰¹ Benjamin, W. a.g.e. s. 20.

Benjamin'e göre iki tür şiddet vardır. Bunlar hukuk kurucu ve hukuk koruyucu şiddettir.²⁰² Hukuku koruyan şiddet aslında onu başka bir ele kaptırma endişesiyle koruyucudur. Benjamin hukuk kurmanın iktidar kurmak olduğunu, hukuk kurmanın şiddetin dolaysız tezahür ediş eylemi olduğunu söyler: "Hukuk kurma, şiddetten arınmış, şiddetten bağımsız değildir; şiddete bağlı bir amacı zorunlu biçimde ve içrek olarak, iktidar adı altında hukuk biçiminde ortaya koyar, dar anlamda doğrudan hukuk kurucu şiddete dönüştürür"²⁰³

Benjamin hukukun mahiyetinin şiddet olmasının göstergelerinden birinin hukukun bireylerin elindeki şiddetten korkuyor olması olduğunu ileri sürer. Hukuk, bireylerin şiddet kullanmasına izin vermez çünkü meşru olmayan bir şiddet hukuka muhalefet eden, karşı olan bir şiddettir. Hukuk kendisini eşdeyişle 'sözde meşru' şiddeti korumak için meşru olmayan şiddeti bastırmalıdır. Benjamin bunu şöyle özetler: "Şiddetin nasıl bir işlevle hukuka karşı haklı olarak bu denli tehdit edici bir nitelik arz ettiği, bu kadar korkutucu olabildiği hususu, şiddetin mevcut hukuk düzeninde bile halen tekamül edebildiği bir alanda aranmalıdır."²⁰⁴

Buraya kadar betimlenen şiddet, mitik şiddettir. Bu şiddet dolaysız bir tezahür ediştir. Bir bakıma şiddet olarak şiddettir. Her şiddet kendi hukukunu kuracağı ve kurduğu hukukta tekamül etmeye devam edeceği için döngü de devam edecektir. Benjamin'in soruna içeriden bir çözüm bulunamayacağı sonucuna varmasının sebebi budur. Benzer her şey, benzerine katılarak düzeni sürdürmekten başka bir işlev görmez. Bu nedenle Benjamin mitik şiddetin tamamen karşıtı olan ilahi şiddete işaret eder ve bu iki şiddetin karşıt özelliklerini tek tek sıralar:

İlahi şiddetin asli özelliği, her anlamda mitik şiddetin karşıtı olmasıdır. Mitik şiddet hukuk yaratıyorsa, ilahi şiddet hukuku yok eder; ilki sınırlandırır, ikincisi sınırları ortadan kaldırır; mitik şiddet hem yükümlülük, hem de kefare getirir, ilahi şiddet kefareti ortadan kaldırır; mitik şiddet tehditkardır, ilahi şiddet vurucudur; ilki kanlıdır, ilahi şiddet kan dökmeden öldürücüdür.

²⁰² Çevirenin dipnotundan: "Benjamin şiddet türlerini *rechtsetzende* ve *rechterhaltende* olmak üzere ikiye ayırıyor. *Setzen* fiili oturtmak, koymak, yerleştirmek, dikmek anlamını; *halten* fiili ise koruma, muhafaza etme, tutma anlamını taşıyor. Kavramların ilki 'hukuk kuran', ikincisi ise 'hukuku koruyan' diye çevrildi." Bkz. a.g.e. s. 25.

²⁰³ Benjamin, W. a.g.e. s. 36.

²⁰⁴ Benjamin, W. a.g.e. s. 23.

Mitik şiddetin örneği olan Niobe efsanesinin karşısına Tanrının Korah kabilesine yönelik şiddeti konabilir.²⁰⁵

Sonuç olarak döngüyü kırıp sorunu çözecek olan ilahi şiddettir ve bu Benjamin'e göre çok uzakta değildir: "Mitik hukuk biçimlerinin hakimiyeti altındaki döngünün kırılması sonucunda, hukukun dayandığı ve desteklediği diğer tüm şiddet biçimleriyle birlikte hukuk askıya alınır, nihayet devlet iktidarının ortadan kaldırılmasıyla yeni bir tarihsel çağ başlar."²⁰⁶

Benjamin eleştiri argümanını bu şekilde kurar ve metnini çözümün ilanıyla bitirir. *Eleştirin*in şiddet-tarih ilişkisine bağlandığı yere geçmeden önce bu argümanın zayıf bir noktasına ve aldığı bir eleştiriye değinmek yerinde olacaktır. Benjamin, çözümün ancak hukukun dışından gelebileceğini düşündüğü için bunu hukukun tamamen ortadan kaldırılmasıyla özdeş görür. Bu durumda hukukun ortadan kaldırılmasını gerektirmeyen, bir anlamda hukuku kurtaran, ama yine dışarıdan olan bir çözüm bulunması halinde Benjamin'in tezi çürümüş olacaktır.

Giorgio Agamben'in iddiasına göre Carl Schmitt *olağanüstü hal*'i Benjamin'e cevap olarak öne sürmüştür. *Olağanüstü hal* hem dışarıdandır, hem döngüyü kırar hem de hukuku tamamen ortadan kaldırmaz.²⁰⁷ Fakat Benjamin'in dediği gibi olağanüstü hal istisna değil bir kural ise bu defa Schmitt'in iddiası çürümüş olur. Benjamin'in argümanının zayıf olduğu düşünülen noktası budur. Benjamin'e yönelik bir başka önemli eleştiri ise Derrida'dan gelir.

Derrida, hukuku ve iktidarı ilga eden bir yasa sonrası düşüncesine şiddetle itiraz eder. Mesihanik anarşizmi, hakları söylemin dışına çıkaran belirsiz, karanlık adalet anlayışı nedeniyle eleştirir.²⁰⁸ Benjamin'in düşüncesi hukukun ve iktidarın revizyonunu ya da dönüşümünü değil de tümünden reddini talep etmesi bakımından oldukça radikal

²⁰⁵ Benjamin, W. a.g.e. s. 38.

Bu alıntıya üç açıklama eklemek aydınlatıcı olacaktır. 1. Konu bu noktadan itibaren dallanıp budaklanmakta ve tartışmalı hale gelmektedir. 2. Benjamin soykırımı görmemiştir; fakat ilahi şiddeti anlatırken saydığı özelliklerle soykırımın özellikleri arasında benzerlik vardır. İleriki sayfalarda ayrıntılandırılacağı üzere Derrida radikal bir yaklaşım sergileyerek ilahi şiddet ve soykırım arasında bir paralellik kurmuştur. 3. İlgili bölümde açıklanacak olan kefaret kavramı *Tezler*'de de geçtiği için iki metin arasındaki bağı kuran öğelerden biridir.

²⁰⁶ Benjamin W. a.g.e. s. 41.

²⁰⁷ Yardımcı, S. (2007)

Schmitt ve Benjamin etkileşiminde kimin kime cevap vermiş olabileceği konusu tartışmalıdır. Bu konuya tekrar dönülecektir. Benjamin olağanüstü halin istisna değil kural olduğunu VIII. Tez'de ileri sürer.

²⁰⁸ Çelebi, A. (2014). s. 15.

görülmektedir. Dolayısıyla Derrida'nın burada bir anarşizm riski görmekte haklı olduğu söylenebilir.

Benjamin eleştirinin şiddet tarihinin felsefesi, bunun da tarihin felsefesi olduğunu söyler. Bu ifadenin anlamını açığa çıkarmak için Benjamin'in eleştiri kavramından ne anladığına bakmak gerekir. M. Abbott'un dediği gibi şiddetin eleştirisi sadece bir antinomi üzerine değildir. Benjamin'in argümanı hukuk düzeninin radikal bir yıkımı için yapılan basit bir çağrıdan çok daha inceliklidir.²⁰⁹

Onun eleştiri kavrayışı Alman romantizminin sanat eleştirisi yaklaşımından izler taşır. Düşünür doktora tezini bu yaklaşım üzerine yazmıştır. Ona göre “eleştirel olmak demek, düşünmenin tüm bağların üstüne yükseltilmesi demektir; adeta büyülmüş bir biçimde bağların yanlışlığının kavranmasıyla, hakikatin bilgisi kendiliğinden fırlayıverene kadar.”²¹⁰ Benjamin için eleştiri; üretken, yaratıcı ve hakikati ortaya çıkarıcıdır. Onun burada ortaya çıkarmak istediği hakikat, yaşamın kendisidir. Modern toplum insanı yaşamın kendisini yaşamamaktadır.

Faşizm toplumların beklenmedik bir anda karşılaştığı dıştan gelen bir tehlike değildir. Modern toplum yaşamının kendi oluşturucu unsurlarından kaynaklanır. Bu unsurlardan biri yaşamın estetize edilmesidir. Modern toplum insanı yaşamın estetize edilmiş olmasından dolayı kendi üzerinde etkide bulunamaz, yaşamı özgürce biçimlendiremez; çünkü yaşamın kendisini değil bazı odaklarca estetize edilmiş bir kopyasını yaşamaktadır.²¹¹

Bu kopya yaşamda insanlık bütün olarak ilerlemez. Eksik, yarım ve sorunlu bir gelişim seyrine kapılmıştır. Bunun nedeni modernizmin tarih anlayışıdır. Bu tarih anlayışı zamanı sadece niceliksel yanıyla algılar. Onun niteliksel yanını görmezden gelir. Löwy'nin sözleriyle;

Benjamin, insanlığın yaşamının yalnızca bir gelişme değil, bir *tamamlanma* süreci şeklinde algılandığı niteliksel bir sonsuz zaman kavrayışıyla (*quaalitativ zeitliche Unendlichkeit*)

²⁰⁹ Abbott, M. (2008).

²¹⁰ Benjamin, W. (2010). Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, Çev. Elçin Gen, Mustafa Tüzel, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 119.

²¹¹ Oskay, Ü. (1995a) Walter Benjamin Üzerine, *Estetize Edilmiş Yaşam*, Der Yayınevi, İstanbul, s. 49. Konunun ahlakla bağlantısı burada ortaya çıkmaktadır. Kendi üzerinde etkide bulunamayan, yaşamı özgürce biçimlendiremeyen insanlardan oluşan bir toplumda ahlaki kararlardan söz edilemez.

modern ilerleme ideolojisine özgü sonsuz biçimde boş zamanı (*leeren Unendlichkeit der Zeit*) karşı karşıya koyar.²¹²

Faşizm, politikayı da estetize ettiği için o da gerçek bir politika değil, kopya bir politikadır. Gerçek politika gerçek yaşamla koşutluk içindedir. Bu koşutluk Benjamin'in politika tanımında açık olarak görülmektedir. Ertan Kardeş, Benjamin'in politika tanımı için çoğunun içinde insan ve tamamlanma kavramı geçen çeviriler önermiştir. Bu çevirilere göre Benjamin'in politika tanımı insanlığın tamamlanmasıdır.²¹³

Eleştirinin tarihe bağlandığı yer tam da burasıdır. Benjamin'e göre bu karanlık tablonun sorumlusu mevcut tarih anlayışıdır. Şimdi Benjamin'in mevcut tarih anlayışı eleştirisini düşünürün bu karanlık tablodan onu sorumlu tutmasının nedenleriyle birlikte ele alalım.

3.2.2 Mevcut tarih anlayışının kökeni üzerine

Benjamin'in *Tezler*'de mevcut tarih anlayışının, bir anlamda historisizm eleştirisinin çerçevesini ana hatlarıyla çizdiği söylenebilir. Benjamin'in eleştirdiği tarih galiplerin, eşdeyişle ezenlerin bakış açısına göre belirlenmiş, onlarla duygudaş, ilerleme tasarımına dayanan, homojen bir zaman anlayışı içeren, ezeli ve edebi bir geçmiş sunan, sürekliliği benimsemiş bir tarihtir. Benjamin bu özellikleri nedeniyle şiddete yataklık ettiğini iddia ettiği mevcut tarih anlayışının karşısına yeni bir tarih anlayışı koyar. Bu tarih galiplerin değil, ezilenlerin tarihidir. İlerleme tasarımını reddeden ve sürekliliğe karşı çıkan Benjamin'in tarih anlayışı donmuş bir geçmiş yerine şimdiyle etkileşim içinde bir geçmiş sunar ve heterojen bir zaman anlayışı içerir. Benjamin VII. Tezde;

Historisist tarihçinin galip gelenle duygudaş olduğunu, hükmedenlerin hepsinin de kendilerinden önce galip gelmiş olanların mirasçısı olduğunu, bu nedenle galiple duygudaşlığın daima hükmedenlerin, işine yaradığını söyler. Ona göre bu ana kadar galip gelenler, bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerini alırlar. Ganimetler de alayla birlikte taşınır. Kültürel zenginlik denen bu ganimetler alayla birlikte taşınır. Oysa bu kültürel zenginlikler dehşet duygusuna kapılmadan düşünülemeyecek bir kökene sahiptir.

²¹² Löwy, M. (2007). s. 9, 10.

²¹³ Kardeş, M. E. (2017). Walter Benjamin'in Politik Felsefesine Dair Öğeler, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İstanbul, s. 31.

Varlıklarını sadece onları yaratan büyük dehaların çabalarına değil, aynı zamanda o çağda yaşamış adı sanı bilinmeyen insanların katlandıkları külfetlere borçludurlar. Hiçbir kültür ürünü yoktur ki, aynı zamanda bir barbarlık belgesi olmasın.²¹⁴

Mevcut tarih anlayışının bu özelliğinin şiddetle bağı oldukça açıktır. Bu özellik büyük anlatıların bir özelliğidir. Büyük anlatılar olup bitenin güçlünün zayıfı, ona üstünlük sağlayarak yok saydığı bir silsile olmasının üstünü sözde kazanımların yüceltilerek öne çıkarılmasıyla örterler. Löwy'ye göre:

İbrani kölelerce inşa edilen Mısır piramitleri ve III. Napolyon döneminde yenilen işçiler tarafından yapılan Opera binası, kültür ve barbarlık arasındaki diyalektiğin birer yansımasıdır. Zafer takları hem birer kültür anıtı hem de ayrılmaz biçimde savaşı ve katliamı kutsayan birer barbarlık anıtıdır.²¹⁵

Benjamin mevcut tarih anlayışını bu anlayışın dayandığı ilerleme tasarımı nedeniyle de eleştirir. Onun ilerlemeye karşı olmasının nedeni kör bir ilerleme inancı hatırına yaşanan her türlü kötü deneyime razı olunmasıdır. İyiye doğru gidiliyor olduğu dogması adeta bütün kötülükleri aklamaktadır. Benjamin VIII. Tezde faşizmin talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçlu olduğunu ifade eder.²¹⁶ O, ilerleme tasarımı basitçe, sadece sonuçları nedeniyle itiraz etmez. Aynı zamanda bu tasarımın içeriğini oluşturan parçaların dayanaksızlığına vurgu yapar. XIII. Tezde ilerleme anlayışının, ona göre dogmatik olan iddialarının tartışmalı ve eleştiriye açık olduğunu söyler.

İlerleme tasarımı insanlığın kendisinin ilerlediği (sadece bilgi ve yeteneklerinin değil), ilerlemenin sonu olmadığı ve karşı konulamaz bir şey olduğu (kendi dinamiğiyle çizgisel ya da sarmal bir yol izlediği) iddialarından oluşur.²¹⁷ Benjamin'in kendilerine dayanarak bir tasarım oluşturma mantıklı olmadığını ileri sürdüğü bu iddiaların hepsinde ortak olan bir özellik vardır. İşte o özellik hepsinin

²¹⁴ Benjamin, W. (1993b) Tarih Kavramı Üzerine, *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, s. 31.

Benjamin tezin devamında tarihsel maddecinin bu durum karşısında kendine biçtiği görevin tarihin havını tersine taramak olduğunu söyler. Bunun ne anlama geldiği sonraki alt bölümde açıklanacaktır.

²¹⁵ Löwy, M. (2007). s. 64.

²¹⁶ Benjamin, W. (1993b). s. 31.

Benjamin'in tezin devamında önerdiği üzere buna karşı yapılacak olan şey politikacıların inatla bağlı kaldıkları bu anlayışla her türlü ilişkisini kesen bir tarih anlayışına ulaşabilmektir.

²¹⁷ Benjamin, W. (1993b). s. 33.

mevcut tarih anlayışının Benjamin tarafından eleştirilen zaman kavrayışına dayanmasıdır.

Düşünürün sözleriyle ifade etmek gerekirse: Tarihsel ilerleme kavramı, insanlığın homojen ve boş bir zaman içinde durmadan yol aldığı tasavvurundan ayrıştırılamaz. İşte bu tasavvurun eleştirisi, ilerleme kavramının her eleştirisine temel oluşturmak zorundadır.²¹⁸ Eğer insanlık homojen ve boş bir zamanda durmadan yol alıyorsa ve önemli olan yol almaksa o zaman bu yolda yaşananlar önemsizleşir. Ezilenler ve onların yaşadıkları görmezden gelinir. Bundan dolayı mevcut tarih anlayışı bu özelliği nedeniyle de şiddetin onaylayıcısıdır. Durmadan yol almak süreklilik demektir. Süreklilik gereğince insan edilgin olarak bir akışa kapılıp gider. Bu da insanın mevcut gerçekliğe boyun eğmesi anlamına gelir. Benjamin'e göre:

Kuramsal donanımdan yoksun olan historisizmin yöntemi basit bir toplama işleminden ibarettir. Historisizm; homojen ve boş zamanı doldurabilmek için olgu yığınları devşirir. Buna karşılık, maddeci tarih yazımı kurucu bir ilkeye dayanır. Düşünme sadece düşüncelerin akıp gitmesi değil, aynı zamanda akışın durdurulup düşüncelere el konmasıdır.²¹⁹

Mevcut tarih anlayışı bakışını henüz gerçekleşmemiş bir geleceğe çevirmiştir. Sürekli bir akışla sözde bu geleceğe doğru gidilmektedir. Bu eğiliminden dolayı geçmiş onun için tüketilmiştir. Donmuş bir geçmiş düşüncesi geçmişe itilmiş olan ezilenler için artık yapılacak bir şey olmaması anlamına geldiği gibi geleceğe yönelmiş bakış yüzünden şimdiyi geçmişle aynı kaderi paylaşmaya mahkum eder. Buna karşılık Benjamin geleceğe değil geçmişe odaklanır. Geçmiş ona göre ezeli ve edebi değildir, şimdi ile diyalektik bir ilişki içindedir.

Benjamin olup bitenin mesiyani bir müdahaleyle durdurulmasından, baskı altındaki geçmiş uğruna verilen devrimci bir mücadele için bir başarı imkanından söz eder.²²⁰ Bu başarı tarihin çizgisel olarak sözde ilerlediği bu akışını dikine bir hareketle kesmekle gerçekleşecektir. Burada sözü geçen “mesiyani müdahale” ile kurtuluş kavramı ima edilmektedir. Buraya kadar Benjamin'in historisizm eleştirisi ve

²¹⁸ Benjamin, W. (1993b). s. 33.

Homojen ve boş zaman anlayışında tek tek tarihsel olayların bir önemi yoktur. Onların hepsinin statüsü eşittir. Bu statü, temelde ilerlemeye hizmet eder. Benjamin bu zaman anlayışının karşısına tek tek olaylara önem veren heterojen bir zaman anlayışı koyar. Bu zaman anlayışı mesiyani zamandır. Mesyanizm bağlantısı ilerleyen bölümlerde açıklanacaktır.

²¹⁹ Benjamin, W. a.g.e. s. 35.

Benjamin XVI. Tezde tarihsel maddecinin sürekliliği parçalaması gerektiği üzerinde durur.

²²⁰ Benjamin, W. a.g.e. s. 35.

historisizme bir tepki olarak yapılandığı kendi tarih anlayışı üzerinde durduk. Şimdi kurtuluşun nasıl gerçekleşebileceği; Benjamin'in tarih anlayışının mevcut tarih anlayışının yerini nasıl alabileceği üzerinde duralım.

3.2.3 Yeni tarih anlayışı: *Kurtuluş*

Benjamin'in kurtuluşu sağlayacağını öne sürdüğü yeni tarih anlayışının tarihsel materyalizm ve teoloji iş birliğinden doğduğu belirtilmişti. Bu iş birliği bakışını geleceğe değil geçmişle ilişkili olan şimdiye yöneltmiştir çünkü kurtuluşun zamanı “şimdi”dir. Benjamin XVIII. Tezde “Mesiyanik zamanın bir modeli olarak, tüm insanlık tarihini muazzam bir kısaltmayla içinde taşıyan şimdi'nin zamanı, tamı tamına insanlık tarihinin evrendeki yerine denk düşer”²²¹ der. Ona göre zamanın her saniyesi Mesih'in açıp girebileceği dar bir kapıdır.²²² Burada, şimdi'nin zamanında kurtuluşu sağlayacak olan ortaklığa biraz daha yaklaşılmaması gerekir.

Bunun için tarihsel materyalizmin ve teolojinin Benjamin için ne anlama geldiğine sırayla bakılabilir. Daha önce Benjamin'in *Tezler*'i *Pasajlar*'a giriş olarak yazdığına değinilmişti. Bu durumda iki eser arasında bir amaç ortaklığı olduğu söylenebilir. R. Tiedemann, *Pasajlar* için yazdığı giriş yazısında bu esere ilişkin olarak şöyle söyler:

Benjamin, *Pasajlar Yapıtı*'yla aydınlatmayı düşündüğü “tarihsel materyalizmin odak noktası” niteliğindeki sorunu şöyle özetliyordu: Daha yüksek bir düzeyde somutluğu, Marksist yöntemin gerçekleştirilmesiyle birleştirmek, hangi yolla mümkün olabilir? Bu yolun ilk aşaması, kurgu (montaj) ilkesini tarihe dahil etmek olacaktır. Başka deyişle, büyük yapılar, çok somut biçimde üretilmiş küçük yapı öğelerinden oluşturulacaktır. Tek tek öğelerin çözümlenmesiyle, olayın bütününe kristali ortaya çıkarılacaktır.²²³

Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere Benjamin'in tarihsel materyalizmi, etkilendiği ama olduğu gibi benimsemeyip değişikliğe uğrattığı materyalizmden farklıdır. Bu farklılığın

²²¹ Benjamin, W. a.g.e. s. 35.

²²² Daha önce mesiyanizmin “kurtuluş” kavramına işaret edecek biçimde kullanıldığı belirtilmişti. Bu nedenle buradaki Mesih kurtuluşu gerçekleştirecek olan olarak anlaşılmalıdır. Benjamin'in Mesih kavramını kime ya da neye atfen kullandığı konusu oldukça tartışmalıdır. Bazılarına göre Mesih proletaryadır. Bazılarına göre ise yeni kuşaklardır. Mesih'in kimliği ile ilgili yorumlara sonraki kısımlarda yer verilecektir.

²²³ Tiedemann, R. (1993). “*Pasajlar Yapıtı*”na Giriş, *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul, s. 11, 12.

Alıntının ikinci yarısında söz edilen somutluk kavramı ilgili alt bölümde ele alınacaktır. Benjamin'in yöntemi altyapı-üstyapı ve diyalektik kapsamında Adorno tarafından eleştirilmiştir. Fakat her ne kadar anlaşılması zor olsa da Benjamin'in materyalizminde halihazırda bulunan eleştiriye açık yönleri aşmak uğruna bu yöntemi geliştirmeye çalıştığı savunulabilir.

en açık göstergesi Benjamin'in ilerleme karşıtlığıdır. Stefan Gandler onun ilerleme karşıtı bir tarihsel materyalist oluşunun çelişkisini aşmaya yarayacak bir yorum yapar. Bu yorum şu şekilde aktarılabilir: Gandler'e göre Marx'ın gösterdiği gibi, kapitalist ekonominin dayandığı *zaman* kavramı doğrusal ve değişmez olmak zorundadır. Bu kavram hüküm süren ideoloji için kutsal ve dokunulmazdır çünkü farklı insanların farklı emeklerini karşılaştırılabilir kılar.²²⁴

Eğer zaman burada betimlendiği gibi içi boş olan ve niteliklerine bakılmaksızın emekleri ölçen bir şey ise var olan düzen dört bir yanı kuşattığı için bu düzenden çıkış olmayacaktır. Fakat Gandler, Benjamin'in Marx'ın hazırladığı kuramsal zeminde büyük bir keşif gerçekleştirdiğini ileri sürer.

Benjamin'in teolojinin bazı yöntemlerinin de yardımıyla gerçekleştirdiği bu keşif tamamen maddecidir; çünkü zamanın doğrusal, muntazam ve belirlenmiş bir yöne sahip haliyle, herhangi bir maddeci özü temel almayan ideolojik bir yapı olduğu bilgisinden yola çıkar. O, görünürde hiç kurtuluş yolu bulunmayan siyasi-ekonomik-sosyal sistemden kurtuluş yoludur; bir Mesih'in gelip kurtarmasını gerektirmez yani klasik anlamda, toplumun *dışından* gelecek bir kurtuluşa ihtiyacı yoktur.²²⁵

Gandler'in bu yorumuna dayanarak Benjamin'in materyalizmden ilerlemeyi tasfiye etme girişiminde bulunduğu sonucunu çıkarabiliriz. İlerleme tasfiye edilirse yeni bir tarih anlayışı gelebilir ve böylece kurtuluşun yolu açılır. Benjamin'in söz ettiği daha yüksek somutluk ibaresi materyalizmin idealist öğelerden ayıklanmasına işaret ediyor olabilir.

İkinci bileşene, teolojiye bakacak olursak Löwy'ye göre teoloji, Benjamin için iki temel kavrama göndermede bulunur: Hatırlama (*Eingedenken*) ve mesiyanik kefarete (*Erlösung*). Her ikisi de tezlerin inşa edeceği yeni "tarih kavramı"nın başlıca unsurlarıdır.²²⁶ Hatırlama; geçmişin kurtarılmasının yoludur. Kolektif bilinçdışı aracılığıyla gerçekleşen hatırlama geçmişe erişmeyi sağlar.²²⁷ Geçmiş kuşakların

²²⁴ Gandler, S. (2007). Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?, *Cogito*, YKY, Sayı 52, İstanbul, ss. 161-181.

²²⁵ Gandler *Tezler*'in Marx'ın materyalizmini radikalleştirme girişimi olduğu görüşündedir. Benjamin'in tarih anlayışı farklı ekollerce farklı yorumlanmıştır. Bu yorum materyalist olan ekole dahil edilebilir. Bkz. Gandler, a.g.e.

²²⁶ Löwy, M. (2007). s. 34.

²²⁷ Mesiyanizmle ilişki içinde düşünüldüğünde hatırlama kavramı İsa Mesih'in ölülerini diriltme mucizesini akla getirir. Hatırlama, çoktan ölmüş olan insanların olduğu geçmişe erişmenin bir yoluysa, bu ölülerle iletişim anlamına gelir. Hatırlamanın kolektif bilinçdışı yardımıyla olması ise onu

yeni kuşak üzerinde bir hakkı vardır. Kefaret bir anlamda bu hakkın ödenmesidir; ama hatırlama kefareti için yeterli değildir.

Kefaretin gerçekleşebilmesi için mağlup kuşakların ısrarının, yıkımının onarımı – İbranice’de *tikkun* – ve uğruna mücadele ettikleri ve yenilgiye uğradıkları amaçların yerine getirilmesi gerekmektedir.²²⁸ Bu amacı yerine getirmek şimdiki kuşağı da kurtaracaktır çünkü bu amaçla tarihin havası tersine taranacak ve ezenlerin tarihi son bulacaktır.

Benjamin’in tarih anlayışının materyalizm ve teolojiyi birleştiriyor olması onun bir yanıyla profana bağlıyken bir yanıyla profanın dışına taşıdığını gösterir. Profan onda adeta profanlığından bir şey kaybetmeden teolojiye bulaşır; hatta teoloji bağlantısıyla anlam kazanır. U. Steiner ve C. Sample, politika görüşünün merkezinde profan düzene ait bir mutluluğun olduğunu söyledikleri Benjamin’in geleneksel zihin-beden ayırımından farklı bir zihin-beden ayırımı yaptığını ileri sürerler. Alman diline özgür bir ayırımla Benjamin’e göre insan *Leib*’iyle insanlığa, *Körper*’iyle tanrıya aittir.²²⁹

Körper vücudun nesne olan kısmına ya da bir anlamda cesete karşılık gelirken *Leib* yaşayan bedendir. Bu ayırımı Türkçede anlamlandırmak zor olsa da buradan Benjamin’in insanın tanrıya ait bir yanı olduğunu düşündüğü çıkarılabilir. Benjamin’in politika tanımının “insanlığın tamamlanması” olduğunu ve kurtuluşun geçmişle birlikte olacağını hesaba katarsak profan düzene ait mutluluğun teolojiyle bağlantılı olduğu düşünülebilir.

Benjamin’in şiddet ve tarih arasında kurduğu ilişkinin ana hatları bu şekildedir. Onun bu ilişkiyi nasıl temellendirdiğini yakından görmek için daha ayrıntılı bir irdeleme gerekli görünmektedir. Bu irdelemeye Benjamin’in Schmitt’le olan etkileşimi ele alınarak başlanabilir.

3.3 W. Benjamin - C. Schmitt Etkileşimi: *Olağanüstü Hal Tartışması*

Benjamin ve Schmitt denildiğinde öncelikle karşıt politik duruşlara sahip bu iki düşünürün birbirleriyle ne paylaşmış olabilecekleri, iletişimlerinin içeriği sorgulanır.

metafiziksel boyuttan fizik boyuta taşır. Öyle ki; kolektif bilinçdışı bir C. G. Jung kavramıdır. Benjamin’in geçmiş ve şimdi arasında hala yaşamakta olan bir bağ olduğunu düşünmesine paralel olarak kolektif bilinçdışı atalarımızdan bize miras kalmıştır. Jung kolektif bilinçdışının dünyayı değiştiren ve tarihi yapan güç olduğunu savunur.

²²⁸ Löwy, M. (2007) a.g.e. s. 37.

²²⁹ Steiner, U., Sample, C. (2001). Walter Benjamin’s Concept of Political, *New German Critique*, No. 83, Special Issue on Walter Benjamin, ss. 43-88.

Daha sonra akla birbirlerinden etkilenip etkilenmedikleri, bir etkileşim olduysa hangi konuda olduğu ve kimin kimden etkilendiği üzerine sorular gelir. Bütün bunlar konumuz bakımından ikincildir. Birinci derecede önemli olan, Schmitt'in olağanüstü hal kavramsallaştırmasının Benjamin'in açık ettiği hukuk-şiddet döngüsünü kırma yolunda başarılı bir girişim olup olmadığıdır. Bu meselenin merkeziliği Benjamin'in, yeni tarih anlayışını, döngüyü kıracak olan bir tasarım olarak sunmasından ileri gelir. Eğer Schmitt'in girişimi döngüyü kırıyorsa bu durumda Benjamin'in tarih anlayışı boşa çıkacaktır.

Schmitt Nazi rejiminin baş hukukçusudur ve o dönemdeki birçok uygulamanın yasal, eşdeyişle meşru temelini kurmakta önemli rol üstlenmiştir. Dolayısıyla Benjamin'in onunla ilişki içinde olması düşüncesi pek kabul görmemiştir.²³⁰ Çünkü Benjamin bu düzeni ve onun hukuki boyutunu kıyasıya eleştirmiştir.

Benjamin-Schmitt iletişimi en başta Adorno ve Scholem tarafından yadırganmış olacak ki Benjamin'in mektuplarını yayımlarken Schmitt sansüründen geçirip ilgili mektuplara yer vermemişlerdir.²³¹ Dönemin konjonktürü göz önüne alındığında bu mektupların Benjamin'le aynı düşünsel çizgide olanlar arasında infial yaratabilme ihtimaline karşı saklanmış olması makul görülebilir. Fakat daha sonra ortaya çıkan mektuplara bugünden bakılınca iletişim kurmak ya da etkilenmek için tamamen aynı fikirde olmanın şart olmadığı düşünülebilir. İkili arasındaki etkileşimin kronolojisine bir bakalım.

Schmitt, Benjamin'i *Şiddetin Eleştirisi* için tebrik etmiş ve ikilinin münasebeti böyle başlamıştır. Sonra Benjamin *Alman Yasoyununun Kökeni*'nde Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'ına atıf yapmış ve bu çalışmaya katkısı nedeniyle Schmitt'e teşekkür mektubu yazmıştır. Bunlara ek olarak Schmitt'in Leviathan okumalarının Benjamin'e cevap niteliğinde olduğu söylenir.²³²

²³⁰ Yardımcı, S. (2007). s. 10-34.

B. Dellaloğlu da bu ilişkinin; “‘bir komünist’ ile ‘bir faşist’ arasında nasıl bir entelektüel alışveriş olabilir ki” yaklaşımıyla kabul görmediğini dile getirir. Bkz. Dellaloğlu, F. B. (2017). s. 51.

²³¹ Gök, Ö. F. (2017). Schmitt ve Benjamin: İki Olağanüstü Hal, *Hukuk Kuramı*, C. 4. S. 3, s. 1-13.

²³² Gök, Ö. F. (2017). s. 1-13

H. Bredekamp Benjamin'in Schmitt'ten etkilendiği noktayı şöyle açıklar: Benjamin'in Schmitt'i kullanmasındaki belirleyici etken, tam da, Schmitt'in siyaset kuramında Benjamin'in sanat kavramına ilişkin yaptığı açıklamayı algıma/yorumlama/görme şekliydi. Benjamin, olaysız bir süreklilikten oluşan arka planla istisnanın sarsıcı etkisini bir araya getirmek gibi ikili bir stratejiyi, bir taraftan toplumda tecrit edilmiş ve otonom alanların varlığıyla bu olgunun bütünleştirilmesine karşı çıkma yolu, diğer taraftan da, sanatı “özgün ve taklit edilemez” kılan şeyi arama yöntemi olarak gördü. Ancak bu özgünlük sadece olgunun sıkıca örülmüş ağına olan zıtlıktan ibaret değil, aynı zamanda zamanın sürekliliğine olan itirazdan oluşuyordu. İşte bu nokta, Benjamin ve Schmitt'e ait fikirlerin kesiştiği yerdir. Schmitt'in siyaset, sanat ve zamanla olan kuramsal ilişkisi Benjamin'in ilgisini

Ayrıca daha önce de değinildiği üzere Agamben, Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'ta Benjamin eleştirisi sayılabilecek görüşlere yer verdiğini iddia eder. Son olarak bunlara Benjamin'in VIII. Tezde gerçek *olağanüstü hal* talebinde bulunurken Schmitt'in "olağanüstü hal" kavramına gönderme yaptığı yönünde görüşler olduğunu ekleyebiliriz. Benjamin ve Schmitt arasındaki etkileşimin konumuza ilişkin kısmı söz ettiğimiz bu son iddialar kapsamındadır.

Her iki düşünürün de bilinçli bir biçimde birbirine cevap vermek ya da birbirini eleştirmek amacıyla yazmış olup olmamalarından bağımsız olarak ortaya koydukları görüşlerin birbirinin antitezi olduğu söylenebilir. Schmitt'in *Siyasi İlahiyat*'ta tasvir ettiği olağanüstü hal kavrayışı Benjamin'in *Eleştiri*'de söz ettiği hukuk-şiddet döngüsünü kırmaya aday bir kavramsallaştırma olarak görülebilir. Aynı şekilde Benjamin'in VIII. Tezi de Schmitt'in olağanüstü hal kavramsallaştırmasına bir cevap gibidir. Şimdi bu iki ayrı olağanüstü hal görüşünü karşılaştırarak tartışabiliriz.

Schmitt'in *olağanüstü hal* kavramı egemen kavramıyla bütünlük içindedir. O *Siyasi İlahiyat*'ta egemenliğin öznesi meselesine eğilir. Egemenliğin tanımı olarak geliştirilen soyut şemadan; "en üstün ve asli hükmedici güç", devletle bağlantılı olarak, en üstün gücün norm sistemi birliğinde içkin olan egemen düzenin kendisinde olduğundan söz eder.²³³ Schmitt'in egemenin etrafında dolaşarak yürüttüğü tartışma boyunca egemene ilişkin en belirleyici yargısı ise eserin ilk cümlesidir: "Egemen, olağanüstü hale karar verendir."²³⁴ Olağanüstü halde hukuk geçici olarak askıya alınır. Bu nedenle egemen hukuku geçici olarak askıya alandır. Bu statüsüyle hukuk üstüdür, eşdeyişle bir anlamda hukukun dışındadır fakat hukuk-dışı değildir.

Egemenin olağanüstü hale karar vermesinin iki boyutu vardır. Birincisi ortamın olağanüstü hali gerektirdiğine karar verme, ikincisi olağanüstü halde düzeni tekrar oturtmak için neler yapılacağına karar verme. Schmitt bu özelliğinden dolayı olağanüstü hal hakkında verilen kararın kelimenin tam anlamıyla 'karar' olduğunu söyler. Hukukun askıya alınmasını gerektiren şey bu halin hukuk tarafından

çekmiştir. Bkz. Bredekamp, H. & Hause, M. T. & Bond, J. (1999). From Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes, *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2, "Angelus Novus": Perspectives on Walter Benjamin, ss. 247-266.

²³³ Schmitt, C. (2005). *Siyasi İlahiyat*: Egemenlik Kavramı Üzerine Dört Bölüm, Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, s. 14, 26.

²³⁴ Schmitt, C. a.g.e. s. 13.

Kitabı İngilizce'ye çeviren George Schwab'ın eklediği dipnottan: Schmitt'in çalışması bağlamında *olağanüstü hal*, olağanüstü önlemlerin uygulanmasını gerektiren her türlü ciddi ekonomik veya siyasi karışıklığı içerir. Bkz. George Schwab, *The Challenge of the Exception* (Berlin, 1970), s. 7, 42 Bkz. Schmitt, C. a.g.e. s. 71.

öngörülemeyen bir hal olmasıdır.²³⁵ Hukukun tek başına yapabileceği bir şey yoksa ve hukuk düzeni tehdit altındaysa egemen devreye girer.

Schmitt'in *olağanüstü hal* kavramını, buraya kadar belirtilen özellikleri doğrultusunda Benjamin'in *olağanüstü hal* kavramıyla karşılaştıralım: Schmitt'in 'egemen' ile Benjamin'in 'ilahi şiddet'i birbirine benzer. Fakat Schmitt'te egemen hukuku kuran ve geçici olarak askıya alanken ilahi şiddet, hukuku tamamen ortadan kaldırır. Egemen hukuk üstüdür fakat hukuk-dışı değildir. İlahi şiddet de hukuk üstüdür ancak aynı zamanda hukuk-dışıdır. Bu haliyle Schmitt'in *olağanüstü hal* kavramsallaştırması iki yerden eleştiriye açıktır. Bunlardan biri egemenin hem hukukla ilişkili hem de hukuktan bağımsız olan yapısının çelişkili oluşudur.

Schmitt, fiiliyatta düzenin etkin bir biçimde tesis edilmesini mümkün kılan bir anomi sahasını ya da istisnai durumu hukukun içine yerleştirmektedir. Paradoksal bir ifadeyle söylemek gerekirse istisnai durumda, egemen kanunun yerine getirilmesini icra eder. İstisnanın hukuki anlamda yasası da esasında kanunun icra edilmemesinin icra edilmesidir.²³⁶

Bu bir anlamda hukuk-dışılığın hukuk-içiliği yasası olarak anlaşılması güç bir yasadır. Olmayacak bir şeyin olması durumuna denk düştüğü için mucize kavramını çağırır. Bu yasa modern devlet kuramının bütün önemli kavramlarının dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramları olduğunu söyleyen Schmitt için anlaşılır olabilir. Ona göre *olağanüstü hal* hukuk için taşıdığı anlam, mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer.²³⁷

Benjamin, Schmitt'in kuramının eleştiriye açık olduğu bir diğer noktaya dikkat çeker: Egemenin devreye girmesi istisna değildir. Egemen sadece hukuku kuran ve hukuk düzeni tehlikeye girdiğinde devreye giren bir güç değildir. O bizzat hukuk düzeni içinde de örtük bir biçimde etkinliğine devam etmektedir.

Bernd Rüthers Schmitt'in egemeni *olağanüstü hal* kavramına referansla tanımlamış olmasından hareketle bu egemenlik anlayışı ve diktatörlük arasındaki bağa dikkat çeker. Rüthers Schmitt'in *olağanüstü hali* ölçü olarak aldığı egemenlik anlayışının, adeta egemenin mutlak hakimiyetini gerektirdiğini belirtir: Bu egemen anlayışına göre devletin en uygun yönetim biçiminin diktatörlük olduğu bariz bir şekilde ortaya

²³⁵ Schmitt, C. a.g.e. s. 13.

²³⁶ Behçet, M. (2014). *Olağanüstü Hal Uygulaması ve Teorik Temelleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hukuk Yüksek Lisans Programı (İnsan Hakları Hukuku) Tezi, s. 11.

²³⁷ Schmitt, C. a.g.e. s. 41.

çıkılmaktadır.²³⁸ Anlaşıldığı gibi Schmitt ve Benjamin'in olağanüstü hal anlayışları taban tabana zıttır.

Schmitt *olağanüstü hal*'i egemenliğin olmazsa olmazı olarak görürken; Benjamin, egemenin varlığının olağanüstü hali dışlamak üzerine kurulduğunu söyler. Egemenin varlığı olağanüstü halin varlığını yadsır, ikisi aynı anda bulunamaz.²³⁹ Bu bakımdan Benjamin'e göre Schmitt'in olağanüstü hali gerçek bir olağanüstü hal değildir. Ne tam olarak hukukun dışındadır, ne istisnadır. Bu kavramsallaştırmayla hukuk-şiddet döngüsü kırlamayacağı için hukuku geçici olarak değil kalıcı olarak askıya alacak gerçek bir olağanüstü hale ihtiyaç vardır.

Gerçek olağanüstü hale giden yol Benjamin'in yeni tarih anlayışından geçtiğine ve bu yeni tarih anlayışı materyalizm ve teoloji işbirliğiyle karakterize olduğuna göre şimdi sırasıyla Benjamin'in materyalist yönünün ve ondaki teolojik eğilimin ayırıcı özelliklerini belirginleştirmeye çalışabiliriz. Böylece Benjamin'de bu işbirliğinin nasıl sağlandığı ve onun felsefi amacına nasıl hizmet ettiği biraz daha açıklık kazanabilir.

3.4 Benjamin'in Materyalizmi

Benjamin'in materyalizminin ayırıcı özellikleri onu materyalist yapan yönlerinin ve onu materyalizmden uzaklaştıran özgünlüklerinin ortaya konulmasıyla belirlenebilir. Bunun için Benjamin'in, döneminin materyalizminden neler aldığına ve onun hangi unsurlarını reddettiğine bakılmalıdır. Her ne kadar onun materyalistliği tartışmalı olsa da Benjamin, gerçek yaşamı, gerçek politikayı, gerçek tarihi açığa çıkardığını iddia ettiği gibi kendi materyalizminin de gerçek materyalizm olduğu kanısındadır.²⁴⁰ Ona göre gerçek materyalizm kurtuluşa götüren materyalizmdir. Oysa döneminin gerçek olmayan materyalizmi kurtuluşa değil felakete götürür. Löwy'ye göre;

Benjamin'in eleştirdiği gerçek olmayan materyalizmin temsilcileri kendi dönemindeki Marksizmin başlıca sözcüleri yani II. ve III. Enternasyonal'in ideologlarıdır. Onların

²³⁸ Rüthers, B. (2006). 20. Yüzyılın Siyasi Düşünürü: Carl Schmitt, Çev. Hüseyin Özcan, Muaz Şeker, Kamu Hukuku Arşivi Dergisi, s. 135-145.

Rüthers bu metninde diktatörlüğe özlem duyduğunu dile getirdiği Schmitt'in antidemokratik, anti-parlamente tutumunun ilk dönem yazılarında, Diktatörlük'te (1921) olduğu gibi, hissedilmeye başlandığını ve Günümüz Parlamenterizmin Tarihi Süreç Açısından Tinsel Konumu (1923) gibi yazılarıyla daha da belirgin olarak ortaya çıktığını söyler. Bkz. a.g.e.

²³⁹ Gök, Ö. F. (2017). s. 1-13.

²⁴⁰ Buradaki gerçek materyalizm kavramıyla ağırlıklı olarak, daha önce açıklandığı üzere ilerleme tasarımı gibi idealist unsurlardan arındırılmış bir materyalizme atıfta bulunmaktadır.

savunduğu mekanik maddecilik için, üretici güçlerin gelişimi, ekonomik ilerleme, “tarih yasaları” zorunlu olarak kapitalizmin nihai krizine ve proletaryanın galibiyetine veya toplumu tedrici olarak dönüştürecek reformlara götürür. Oysa bu maddecilik bunu başaramaz.²⁴¹

Gerçek olmayan materyalizmin devrime götüremeyecek olmasının nedeni çekirdeğindeki ilerleme tasarımıdır. İşte Benjamin’i döneminin materyalistlerinden ayıran özelliklerden biri bu tasarımı reddetmesidir. Marx da sözü edilen ideologlarla aynı görüşü paylaşır. Benjamin’e göre Marx kapitalist üretim biçimini çözümlemesiyle bir gelecek öngörüsünde bulunarak kapitalizmin emekçileri daha sert sömüreceğini ve kendisini ortadan kaldıracak koşulları oluşturacağını ileri sürmüştür.²⁴² Benjamin; Marx’ın ardılı olduğu için belki de yaşadığı tarihsel dönemin ona sunduğu ortamın etkisiyle Marx’tan farklı olarak kapitalizmi nüfuz ettiği çok daha geniş bir alan kapsamında çözümlemeye çalışmıştır.

Benjamin’e göre; üstyapının altyapıdakine oranla çok daha ağır tempoyla gerçekleşen köklü değişimi, üretim koşullarının geçirdiği değişikliklere kültürün bütün alanlarında geçerlilik kazandırmayı, ancak yarım yüzyılı aşkın bir zaman içerisinde başarabilmiştir ve bunun nasıl olduğu kendi döneminde açıklanabilir.²⁴³ Bu olgu; Marx’ın öngörüsünü gerçeğe dönüşmekten uzaklaştırırken, eşdeyişle onun tasarımındaki devrim beklentisinin boş bir beklenti olduğuna işaret ederken aynı zamanda Benjamin’in materyalizminin başka bir farkını gösterir. “Benjamin’in materyalizmi ekonomik indirgemeci bir materyalizm değildir. Ekonomi dışlanmaz ama kapitalizmin mantığı da salt ekonominin mantığına indirgenemez. Çünkü sömürü ekonomik karakter taşır taşınmasına ama aynı zamanda bilişsel bir kategoridir.”²⁴⁴

Ayrıca Benjamin, kapitalizme kendine özgü kavramlarla yaklaşır. Benjamin’in kapitalizmin iyi bilinmesine yönelik ilgiyi tarihsel materyalizmden almadığını ama onunla paylaştığını belirten Rolf Tiedemann’a göre Benjamin’in kavramları

²⁴¹ Löwy, M. (2007). s. 32.

²⁴² Benjamin, W. (1993c). Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı, *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul, s. 51.

²⁴³ Benjamin, W. a.g.e. s. 51.

Benjamin ve Marx konuya dahil olarak sonraki alt bölümde karşılaştırılacaktır.

²⁴⁴ Gülenç, K. (2017). Sınırdaki Olmak ya da Yaşamda Kalmanın Halleri, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İstanbul, s. 72.

Gülenç, Benjamin’in materyalizminin bir diğer farkını da şöyle açıklar: “Benjamin’in tarihsel materyalizmi klasik proleter bilinç teorisine karşıtlığıyla da diğer materyalist doktrinlerden ayrılır. Klasik bilinç teorisi aşamacı yaklaşım üzerine kuruludur. Bu yaklaşım basit kalabalıklardan kitleye, o aşamadan da proleter bilince geçildiğini önvarsayar.” Bkz. a.g.e. s. 73.

başlangıçta metafizik-tanrıbilimsel doğrultuda esinlenmiş kendi düşünce sisteminin terminolojisinden kaynaklanır.²⁴⁵

Benjamin'in tarih anlayışının çekirdeğini oluşturduğunu söylediğimiz materyalizm-teoloji işbirliğinde hangisinin ağır bastığı sorusunun cevabı da onun materyalizminin kendine özgü özelliklerinden birini açığa çıkarır. Benjamin tezlerin ilkinde teolojiyi hizmetine almış olan tarihsel materyalizmin kazanacağını belirtir.²⁴⁶ Dolayısıyla onun öne sürdüğü, teolojik nitelikli bir materyalizmdir, eşdeyişle bu işbirliğinin başrolünü materyalizm üstlenmiştir. Bu bağlamda Benjamin'in klasik tarihsel materyalizme yönelik eleştirilerinden biri aktarılabilir. Bu eleştiri:

Var olan "tarihsel materyalizmin" dini olanın hizmetinde olduğudur, zira devrim gününe yapılan vurgu, neredeyse teolojideki hüküm günü, mutlak gelecek ve tarihe içkin yasa anlayışlarının sekülerleşmiş bir halidir. Benjamin bunu politik bir dogmatizm olarak görür. Bunun için teolojinin hizmetindeki bir "tarihsel materyalizm" yerine, tarihsel materyalizmin hizmetindeki bir teolojiyi, devrimci politikanın projesine dahil eder.²⁴⁷

Benjamin'in materyalizminin temel farkları bunlardır. Onun, döneminin materyalizminden aldığı en önemli unsur ise Löwy'nin de dediği gibi sınıf mücadelesidir. N. Gürbilek, Benjamin'i Marksizme götürenin Marx'tan çok Ernest Bloch ve Georg Lukacs olduğunu söyler.²⁴⁸ Benjamin, Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı eserinden etkilenmiştir. Löwy bu etkiye dikkat çeker: Bu metin, Marksizm'in Benjamin'i en çok ilgilendiren ve tarihsel sürece bakışını yeni bir ışıkla aydınlatmayı sağlayacak yönünü gösterir: Sınıf mücadelesi. Bu unsur mesiyaniğin esinli ilerleme karşıtlığıyla birleşerek Benjamin'in dönemin egemen Marksizm'inden radikal kopuşunu sağlar.²⁴⁹

Benjamin'in Lukacs'tan etkilendiği konunun sınıf mücadelesi olduğunu söylemek mümkünken Bloch'tan etkilendiği konunun da mesiyанизm olduğu söylenebilir. Bora Erdağı Benjamin'in devrim ve sürekliliğin parçalanması üzerine görüşler geliştirirken G. Lukacs'tan ve E. Bloch'tan da etkilendiğini dile getirir.²⁵⁰ Sözü

²⁴⁵ Tiedemann, R. (1993). s. 19.

²⁴⁶ Benjamin, W. (1993b). s. 29.

²⁴⁷ Kardeş, E. (2009). Walter Benjamin'in Felsefi Labirentine Bir Bakış, *1900'den Günümüze Büyük Düşünürler*, I. Cilt, Ed. Çetin Veysal, Etik Yayınları, s. 511.

²⁴⁸ Gürbilek, N. (1993). Sunuş, *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, s. 9.

²⁴⁹ Löwy, M. (2007). s. 11.

²⁵⁰ Erdağı, B. D., Mehmet E. (2007). Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı, *Praksis*, 17, ss. 173-192.

edilen devrimin mesiyani bir devrim olduğu hesaba katılırsa Benjamin'in mesiyani nitelikli devrim düşüncesi konusunda Bloch'tan etkilenmiş olabileceği ileri sürülebilir. Şöyle ki: E. Bloch *Umut İlkesi* adlı eserinin özellikle 2. Cildinde Mesihçilikten epey söz eder.²⁵¹ B. Witte de Benjamin'in E. Bloch'un *Ütopyanın Ruhı* adlı eserinden etkilendiğini ileri sürer.²⁵² *Umut İlkesi*'nin altyapısında *Ütopyanın Ruhı*'nın olduğu söylenebilir. Bu da Benjamin üzerindeki Bloch etkisinin mesiyанизm konusunda olabileceği görüşünü destekler.

Löwy'nin söz ettiği kopuş devrimi gerçekten çağırarak bir materyalizmin özünü ifade eder. Bu özden yoksun bir materyalizm teoriyle sınırlı kalacaktır. Löwy'nin Benjamin için tarihsel maddeciliğin en temel kavramının sınıf mücadelesi olduğunu düşünmesinin nedeni budur. Bugünü, geçmiş, geleceği ve aralarındaki gizli bağı anlamayı sağlayan, teoriyle praksisin birbiriyle karşılaştığı yer burasıdır.²⁵³

Sınıf mücadelesi temsil ettiği, ona paralel olan diğer mücadelelerle birlikte düşünülmelidir. Burada gerçekleşmekte olan şey; "...ezenlerle, ezilenler, sömürülenlerle sömürenler, egemenlerle egemenlik altında bulunanlar arasındaki ölümüne mücadeledir."²⁵⁴ Benjamin'in tarih anlayışı bu mücadelenin ezilenleri için bir kurtuluş vaadidir.

Georg Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* adlı eserinde dile getirdiği görüşlerle Benjamin'in görüşleri arasında bariz bir paralellik olduğu söylenebilir. Löwy'nin belirttiği gibi Lukacs devrimin teori ve praksisin birleşmesiyle mümkün olabileceğini düşünür. Böyle bir birleşme de ancak sınıf mücadelesinin ezilen tarafı olan proletaryanın belli bir bilince ulaşmasıyla gerçekleşecektir. Bu bilince ulaşmak toplumu bir bütün olarak anlamak demektir. Lukacs bunu şöyle ifade eder:

Öyle tarihsel bir durum ortaya çıkar da, bir sınıf, toplumu kendini savunma mücadelesi içinde anlamak zorunda kalırsa, bir sınıfın kendini anlaması toplumu bir bütün olarak anlaması demekse, dolayısıyla sınıf böyle bir anlam veya bilgi açısından hem özne hem de nesne ise, kısacası bu koşulların hepsi yerine geliyorsa, teori ve pratiğin birliği, yani teorinin devrimci, işlevi de o zaman imkan içine girer.²⁵⁵

²⁵¹ Bkz. Bloch, E. (2012) *Umut İlkesi* Cilt 2, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İstanbul.

²⁵² Bkz. Witte, B. (2002). s. 44.

²⁵³ Löwy, M. (2007). s. 49.

²⁵⁴ Löwy, M. (2007). s. 49

²⁵⁵ Lukacs, G. (1998). *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları 1. Basım, İstanbul, s. 55.

Lukacs'ın bu sözlerinden onun da Benjamin gibi tarihin öznesi olarak ezilenleri gördüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca sınıf bilincinin oluşmasına ve devrimin gerçekleşmesine dair burada yapılan betimleme Benjamin'in devrim betimlemesini çağırır. Benjamin'e göre de devrim ezilenlerin Lukacs'ın söz ettiği *bilincin* gördüğü işleve benzer bir işlev gören *hatırlama*'nın yardımıyla deneyimi, bir anlamda geçmişi kurtararak kendi tarihlerini yazmalarıyla gerçekleşecektir.²⁵⁶

Benjamin'in materyalizmi hakkında daha ayrıntılı bir belirleme için Benjamin ve Marx arasındaki ortaklık ve farklara eğilmek, ayrıca T. Adorno'nun diyalektikle ilişkili olarak Benjamin'e yönelttiği eleştiriyi ele almak faydalı olacaktır.

3.4.1 Benjamin versus Marx: Oluş ve yapı

Buraya kadar ele alınanlarla birlikte Benjamin'in Marx'tan ayrıldığı önemli noktalar belirginleşmiştir. Benjamin; ilerleme karşıtlığı, Mesih vurgusu ve farklı bir devrim düşüncesiyle Marx'tan ayrılır. Fakat iki düşünür arasında başka ortaklıklar ve farklar da vardır. Bu ortaklık ve farkları Benjamin'in Marx'tan ne ölçüde etkilenmiş ya da onu ne yoğunlukta okumuş olabileceğinden bağımsız olarak görmek olanaklıdır.

R. Tiedemann, Benjamin'in *Pasajlar*'ın ilk taslaklarını yazdığı Marx'tan hemen hiçbir şey okumamış olduğunu, daha sonra Marx'ı incelemiş olmasında bu taslaklar üzerinde tartışan Horkheimer ve Adorno'nun etkili olmuş olabileceğini söyler.²⁵⁷ Dolayısıyla bu bilgiye dayanarak Benjamin'in en azından söz konusu yıllara kadar Marx'a yönelik özel bir ilgisinin olmadığı söylenebilir. Bu yine de Marx'tan hiçbir şey almadığı anlamına gelmez.

Her ne kadar diyalektikleri, metaya yaklaşımları ve üstyapı kavrayışları farklı olsa da diyalektik, üstyapı ve meta fetişizmi kavramları iki düşünürün ortak kavramlarıdır. Ünsal Oskay'a göre Benjamin'in Marksizmle ilgilenmesinin nedeni edebiyat incelemeleri için gerekli üstyapı doktrininin Marksizm'de bulunabileceğini düşünmesidir. Amacı bu kuramın üstyapı açıklamalarının temelindeki yöntembilimsel araçlardan yararlanmaktır.²⁵⁸

²⁵⁶ Bu konu *Benjamin'de Devrim'in Anlamı* ve Benjamin'in *Devrimci Kavramları* alt bölümlerinde ayrıntılı olarak irdelenmiştir.

²⁵⁷ Tiedemann, R. (1993). "Pasajlar Yapıtı"na Giriş, s. 22.

Tiedemann'ı bu çıkarımı yapmaya yönlendiren, aktardığı üzere; Benjamin'in Scholem'e yazdığı 20.01.1930 tarihli mektupta çalışmanın tamamlanabilmesi için *Kapital*'in belli bakış açılarını incelemenin gerekli olduğunu belirtmiş ve ilerleyen yıllarda esere Marx alıntılarını eklemiş olmasıdır. Bkz. a.g.e. s. 23.

²⁵⁸ Oskay, Ü. (1995a). s. 14, 15.

Üstyapı kavramı altyapı kavramını, ikisi birlikte diyalektik kavramını çağırır. Fakat son aşamada Marx ve Benjamin'in diyalektikleri birbirinden farklıdır.

Marx'ın diyalektiğinin tersine, Benjamin'in diyalektiği devinimlerin akışını durdurmaya, her oluş'u bir varlık niteliğiyle kavramaya çalışır.²⁵⁹ Benjamin durdurur ve göz önünde olana bakar. Çözümlemesinin başlangıç noktası göz önünde olandır. Bu eğilim, onun üstyapı kavrayışından ileri gelir.

Benjamin Marx'ın "üstyapının ideolojilerinin, ilişkileri yanlış ve çarpık yansıttıkları" düşüncesine şu soruyu ekler: Eğer altyapı belli ölçüde üstyapıyı belirliyorsa ama bu belirleme sadece yansıtmadan ibaret değilse o zaman nasıl karakterize edilebilir? Benjamin'in belirlenme sorununa ilişkin bu soruya verdiği yanıt şudur: Üstyapı, altyapının dile geçmiş biçimidir; anlatımıdır.²⁶⁰

Benjamin; altyapı ve üstyapı arasındaki belirleyen-belirlenen ilişkisinde ikincisine odaklanmıştır. Ona göre belirlenen, belirleyenin anlatımı olduğu için bu ilişki anlatımdan yola çıkılarak açıklanabilir. Benjamin'de maddi olan düşünsel olana önceliklidir. Bu Marx için de böyle olduğuna, eşdeyişle Marx da belirleyen olarak maddi olanı kabul ettiğine göre farkın nerede ortaya çıktığı daha incelikli bir bakışla görülebilir.

Bu fark, Benjamin ve Marx'ın meta fetişizmi karşısında aldıkları tavırda ortaya çıkar. Marx, metayı ağırlıklı olarak ekonomik anlamda ele almıştır. Benjamin ise metayı ekonomik yönüne indirgemez. Ayrıca Marx genel bir meta kavramına yoğunlaşmıştır. Buna karşılık Benjamin; genel bir meta kavramıyla değil doğrudan tekil bir nesne olan metayla ilgilenir.

Eğer maddi olan her an her yerde bulunmakta, dolaşmakta olan, şimdi'ye ait bir nesne olarak kabul edilirse Benjamin tekil bir nesneye ya da başka bir ifadeyle o an orada olan tek bir nesneye odaklandığı için maddi düzeydedir denebilir. Marx'ının ise her ne kadar meta maddi olanı imliyor olsa da o an orada olan tek bir metaya değil de dış dünyada doğrudan gösterilemeyen meta kavramına eşdeyişle genel olana yönelmiş olmakla soyutlama düzeyinde olduğu söylenebilir. Dolayısıyla

²⁵⁹ Tiedemann, R. (1993). s. 33.

Bu konu sonraki alt bölümde ele alınacaktır.

²⁶⁰ Özbek, M. (2000a). ss. 69-96.

Benjamin'in, yöntemi itibarıyla, Marx'la karşılaştırıldığında doğrudan maddi olanı öne plana aldığı ileri sürülebilir.

Maddi olanı bu şekilde öne almak, altyapı ve üstyapı arasında devam eden diyalektiği durağan halde düşünmek anlamına gelir. Kapitalizmin de dahil olduğu düzenin örgütlü yapılanmasında bir "devam etme" olgusu vardır. Faşizm politikayı, durmaksızın estetize etmeye devam eder. Mevcut düzenin kurgusuna göre zamanın devam eden bir sürekliliği vardır. Benjamin'in amacı bu sürekliliği kesintiye uğratmak olduğu için onun diyalektiği de bu amaca hizmet eder. O, mevcut tarih anlayışının yaşamı tamamen kuşatan belirleyiciliğine son vermenin bu belirleyiciliğe müdahalenin olanaklı olduğu yegane zaman olan şimdi'de ve şimdi elimizde olan nesneye odaklanarak gerçekleşebileceğini düşünür. Gerçek çözümleme belirleyiciliğin teorik olarak kavranışına değil pratik olarak sonlandırılmasına yöneliktir.

Benjamin'in meta fetişizmi karşısında aldığı tavır metaya yaklaşırken uyguladığı yöntemde de kendini gösterir. A. Odman'ın özetlediği gibi Benjamin'in yöntemi:

Kapitalizmin oluşturduğu fantazmagori'ye karşı, meta fetişizmi de denebilir buna, fizyognomiye koyar: Nesnenin, görünen özellikleri üzerinden yerinde tanınması. 'İnce bir ampiri', mimetik-canlı bir özne-nesne ilişkisi belki... Marx, kapitalizmin analizinde meta fetişizmini deşifre etmek için tümdengelimci ve soyut bir yöntem izlerken, Benjamin benzer bir kaygıyla algısını nesnenin görüngüsünden gelen auraya yoğunlaştırır, indüktifleşir.²⁶¹

Benjamin tümevarım yöntemini benimsediği için doğrudan somut, tekil olana yönelmiştir. Buna karşılık Marx tümdengelimci yaklaşımı sebebiyle Benjamin'e göre daha soyut bir düzeyde kalmaktadır. Bu karşılaştırmanın ardından Benjamin'in buraya kadar anlatılan materyalizmine daha yakından bakmak için Adorno'nun ona yönelttiği eleştiriyi konu edelim.

²⁶¹ Odman, A. (2007). Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller, Söyleşi, *Cogito*, YKY, Sayı 52, ss. 10-34.

Daha sonraki bölümlerde Benjamin'in yeni tarih anlayışına paralel olan yöntemi tekrar ele alınacak; fantazmagori, meta fetişizmi ve aura kavramlarına bir kez daha değinilecektir.

3.4.2 T. W. Adorno'nun Benjamin eleştirisi

Diyalektiğin tek bir türü olmadığı gibi Adorno'nun diyalektikle ilişkili olarak eleştirel yaklaştığı tek düşünür Benjamin değildir. Diğer taraftan farklı türden bir diyalektik yaklaşımı eleştirmek ve reddetmek birbirinden ayrı şeylerdir. Adorno, Hegel ve Marx'ın diyalektiğini eleştirirken Benjamin'in diyalektiğini reddeder çünkü onun altyapı ve üstyapı arasında diyalektik olmayan bir bağ kurduğunu iddia eder. Adorno'nun Benjamin'e yazdığı bir mektupta kurduğu şu cümleler onun Benjamin'in diyalektiğini neden reddettiğini açıklar niteliktedir: “Diyalektik imgeyi ‘düş’ olarak bilince yerleştirdiğinizde, kavramın büyüğü bozulmakla ve uyumlu hale gelmekle kalmayıp, tam da bu kavramı maddeci anlamda meşru kılacak temel nesnel gücü yok oluyor. Metanın fetiş karakteri bilinçten doğmaz, aksine bilinci ürettiği için -bu çok önemli bağlamda- diyalektiktir”²⁶² der. Hegel ve Marx'ın diyalektikleri olumluyucudur. Onların diyalektiğinden farklı olarak Adorno'nunki negatif diyalektik, Benjamin'inki ise durağan diyalektiktir.

Adorno'ya göre Hegel, diyalektik süreci bir olumlama ile bitirir. Marx da, Hegel ile aynı görüştedir. O da, toplumsal süreci bir son noktaya taşır. Buna karşı çıkan Adorno için diyalektik, sonu olmayan, “ucu açık” bir süreçtir.²⁶³ Diyalektik, bir olumlamayla bitmez, olumsuzlama sürüp gider, eşdeyişle durmaz. Benjamin'in durağan diyalektiği Adorno'nun bu ölçütüne uymamaktadır.

Bu kavram, diyalektiğin harekete, dönüşüme yaptığı vurguyu tepetaklak etmiş görünür. Benjamin'in metodu geçmişteki bir özsel durumun, bir kökenin, bugünün bir kıymeti tehdit altındayken tekrar canlanıvermesini anlatır. Geçmişteki anın şimdiki anla örtüşmesiyle durağan bir diyalektik oluşur.²⁶⁴ Bu diyalektik geçmiş ve bugünü, egemenin tahakkümünden kurtaracaktır. Benjamin'e göre tarihsel maddeciliğin meselesi, tehlike ânında tarihsel öznenin karşısında beklenmedik bir şekilde beliriveren geçmiş imgesini alıkoymaktır. Geleneğin hem kendi varlığı, hem de onu devralanlar tehlikededir. Her ikisi de aynı tehdit altındadır: Hâkim sınıfın aleti durumuna düşmek.²⁶⁵

²⁶² Adorno, T. (2017) *Walter Benjamin Üzerine*, Çev. Dilman Muradoğlu, YKY, 4. Baskı, İstanbul, s. 113.

²⁶³ Becermen, M. (2010). Adorno'nun Hegel ve Marx'ın Diyalektik Görüşünü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme, *Kaygı*, Sayı 15, ss. 41-60.

²⁶⁴ Odman, A. (2007).

²⁶⁵ Benjamin, W. (1993b). s. 30.

H. Arendt de Adorno'nun eleştirisine katılır. O da Benjamin'in diyalektiği ihlal ettiğini düşünür. *Parıltılar* için yazdığı ön sözde Benjamin'in düşünme biçimiyle ilgili olarak: "Bu çok karmaşık ama oldukça gerçekçi düşünme biçiminde, üstyapı ile altyapı arasındaki Marksist ilişki çok kesin biçimde bir eğretilene oluverir" der.

Arendt'in burada eğretilene kavramıyla neye işaret ettiğini kavramak önemlidir. Diyalektik, tez ve antitezin etkileşimiyle kendisi de tekrar tez olan bir sentezle sürer. Sentez, ne teze ne antiteze ne de her ikisinin basit bir toplamına eşittir. Eğretilen, benzeyen ve benzetilen arasındaki fark ortadan kalkar ve benzeyenle benzetilen birbirine eşitlenir. Eğer diyalektiğin durması sentezin tekrar bir antitez olmadan teze eşitlenmesi ise bu da bir eğretilene olur. Arendt Benjamin'in diyalektiğinin eğretilene olduğunu ileri sürerken bunu kastetmiş olabilir. Kendisi de, bu iddiasını, belirtilen ön sözde bir örnekle açıklar:

Soyut bir kavram olan *Vernunft*'un (akıl) kökenini oluşturan *vernehmen* (algılamak, duymak) fiiline kadar geri gidilecek olunursa üstyapıdan bir sözcüğe duyumsal altyapısının geri verildiği ya da, tersi, bir kavramın bir eğretileneye dönüştürüldüğü düşünülebilir. Çünkü bir eğretilene, kendi dolayımında duyumsal olarak algılanır ve yoruma gerek duymayan bir bağlantı oluşturur.²⁶⁶

Bu bağlantıyla gerçekleşen bir eşitlenme, tek hale gelme Benjamin'in XVII. Tezde kullandığı monad kavramını anımsatır. Benjamin bu tezde şunları söyler:

Tarihsel maddecilik yanlısı, bir tarihsel konuya, bu konu ancak bir monad halinde karşısına çıktığı yerde yaklaşır. Bu yapıda, gelişen olayların Mesihçi biçimde durduruluşunun işaretini görür; başka bir deyişle ezilen bir geçmiş uğruna verilen mücadele içinde devrimci bir fırsatın işaretini.²⁶⁷

Arendt'in eğretilene diyerek eleştirdiği durağan diyalektik, Benjamin için bir devrim fırsatı doğurur. Bu eleştirilere rağmen Benjamin'in yöntemi değerinden bir şey

²⁶⁶ Arendt, H. (2018). Walter Benjamin: 1892-1940, *Walter Benjamin Kitabı: Seçme Yazılar*, Haz. ve Çev. Tunç Tayanç, Dipnot Yayınları, Ankara, s. 30.

Arendt bu cümlelerinin arasında verdiği örnekte, yapılanın Benjamin'in düşünme biçiminin ruhuna uygun olduğunu söyler.

²⁶⁷ Benjamin, W. (1993b). s. 35.

E. Kardeş Benjamin'in monadın ne anladığını şu sözlerle açıklar: Her fikir bir monaddır, bütün fikirler kendi içlerinde bir dünya resmi barındırır. Benjamin'e göre bütünlüğe bütün üzerinden ulaşılmaz. Bütün ancak tekil üzerinden anlaşılabilir. Her tekilik, bütünlüğü anlamak için bir imkandır. Bu imkanı tekilliğin bünyesinde var ettiği dünya resmi sunar. Bkz. Kardeş, E. a.g.e. s. 498.

kaybetmez. Ü. Oskay, Adorno'nun üstyapı öğelerini alt yapı öğelerine dolaysız olarak bağlamakla eleştirdiği Benjamin'in yaptığı bu işin sıradan bir "bağlama" değil; "görmesini bilen birinin gözüyle" her iki yapıdaki öğeleri birbirlerini açıklayacak bir biçimde birlikte değerlendirmek olduğunu düşündüğünü söyler.²⁶⁸ Böylece Benjamin'in materyalizminin çehresi ortaya çıkmış oldu. Sıradaki alt bölümde onun yeni tarih anlayışının diğer unsuru olan teolojinin, materyalizme nasıl hizmet ettiği açıklanmaya ve bu teolojik eğilime ilişkin bir yorum getirilmeye çalışılacaktır.

3.5 Benjamin'in Düşüncesinde Teolojinin Rolü: Materyalizm ve Tarihin Kurulumu

Benjamin'in materyalizminin önde gelen teması durdurma/durduruluş temasıdır. Bu tema kendini zamanın sürekliliğinin, dolayısıyla ilerlemenin durduruluşu, sınıf mücadelesini ezilenlerin lehine çevirecek bir durdurma, diyalektiğin durağanlığı gibi bağlamlarda gösterir. Benjamin'e göre kötü gidişattan kurtulmanın tek yolu, durdurma olduğu için bunu gerçekleştirecek olan güç mesiyanik bir güçtür. Bu kurtuluş aynı zamanda bir devrim yaratır çünkü hakim düzen son bulmuş olur.

Teoloji, gidişatı durdurma yoluyla bir kurtuluş sağlayarak materyalizme hizmet edecektir. Bu aşamada kurtarıcının eşdeyişle Mesih'in kimliğinin deşifre edilmesi Benjamin'in teolojik eğiliminin karakterini belirginleştirir. Fakat Mesih'in kimliği tartışmalıdır. Bu konuda sadece ihtimallerden söz edilebilir. Bu ihtimaller; şimdiki kuşak, proletarya ve zaman olarak sıralanabilir. Mesih'in seküler bir karşılığı olması halinde Mesiyanizmden nasıl söz edilebileceği ya da Mesiyanizmden söz edildiği halde belirgin bir Mesih'in olmayışının nasıl açıklanacağı Benjamin'in teolojik eğiliminin açmazıdır. Bu açmaz belki de onun teolojik eğilimine özgünlüğünü verir.²⁶⁹ Bu perspektiften bakılınca konuya seküler bir yorum getirilebilir.

Ü. Oskay'a göre Benjamin'in teolojik gelenekten almak istediği; her şeyin görünenden ibaret olmadığına ve hakim düzenin bir alternatifi olduğuna dair derin

²⁶⁸ Oskay, Ü. (1995a). s. 15.

Benjamin'in görme biçimi üzerine ayrıntılı bilgi için Bkz. Buck-Morss, S. (2010). *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İstanbul.

²⁶⁹ Bu özgünlük Nami Başer'in deyişiyle "Mesihsiz Mesihçilik" ya da Sami Khatib'in deyişiyle "Mesiyanizmsiz Mesih" olarak adlandırılabilir. Bkz. Başer, N. a.g.e. s. 13. Bkz. Khatib, S. (2013). The Messianic Without Messianism; Walter Benjamin's Materialist Theology, *Anthropology and Materialism A Journal of Social Research*, Cetcopra, Crassh, Berlin, URL: <http://am.revues.org%159>.

inançtır.²⁷⁰ Benjamin dünyevi-uhrevi ayrımına benzer bir ayrımla mevcut tarih anlayışına göre biçimlenmiş düzene ve onu ortadan kaldıracak olan yeni tarih anlayışına atıfta bulunur.

Savaş öncesinde ve sonrasında sadece Benjamin’de değil birçok Yahudi aydında iz bırakan Mesihçiliğin en temel özelliği; var olan dünyanın tümüyle reddine ve ancak bu dünyanın yıkımıyla doğabilecek bir umuda yaptığı vurgudur.²⁷¹ Benjamin’in teolojik eğilimi bu vurgudan beslenir. O. Demiralp, Sholem’e göre Musevilikte üç türlü Mesihçilik olduğunu belirtir: Birincisi tutucu bir akımdır. İkincisi reformcu akımdır. Üçüncüsü ise “ütopik bir gelecek görüşüne dayanan” ütopik Mesihçiliktir. Ütopik Mesihçilikte sonul amaç insanın nihayetinde kendini gerçekleştirmesidir. Benjamin bu üçüncü akıma yakındır.²⁷²

Kısacası “Benjamin için teoloji kendinde bir amaç değildir, ne ebedi hakikatler konusunda sözle ifade edilemeyecek bir tefekküre dalmayı ne de etimolojik kökeninden çıkartılabileceği gibi Tanrısal varlığın doğası üzerine düşünmeyi hedefler.”²⁷³ Benjamin, düşüncesinde hem yaptığı ayrımın hem de teolojinin işlevinin ne olduğunu, yazdığı teolojik-politik fragmanda açıklamıştır. Onun sözleriyle aktarılacak olursa:

Yalnızca Mesih’in kendisi, bütün tarihi tamamlar, kurtarır, tarihin Mesianizmle ilişkisini kurar. Bu nedenle tarihsel olan hiçbir şey kendi başına Mesianik olan hiçbir şeyle ilişkilendirilemez. Dolayısıyla, Tanrının Krallığı tarihsel dinamiğin *telos*u değildir; amaç olarak belirlenemez. Tarihsel bakış açısıyla bu bir amaç değil, sonuçtur. Profan düzen İlahi Krallık düşüncesi üzerine inşa edilemez.²⁷⁴

Benjamin’in bu açıklamalarına dayanılarak bazı çıkarımlar yapılabilir: Mesih’in kendisi tarihi tamamlayıp kurtarma rolünü oyarken, tarihsel olan tek başına mesianik olanla ilişkilendirilemediğine göre Mesih’in, tarihin varlığının güvencesi olduğu; fakat Mesianizmin tarihsel alanda doğrudan bulunmadığı söylenebilir.

²⁷⁰ Oskay, Ü. (1995b). Walter Benjamin’de Tarih, Kültür ve Fantazya, *Estetize Edilmiş Yaşam*, Der Yayınevi, İstanbul, s. 167.

²⁷¹ Gürbilek, N. (1993). s. 8.

²⁷² Demiralp, O. (1999). *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49’a Parçalanmış Deneme*, YKY, İstanbul, s. 66.

“İnsanın nihayetinde kendini gerçekleştirmesi” amacı Benjamin’in politika tanımıyla (insanlığın tamamlanması) uyumludur.

²⁷³ Löwy, M. (2007). s. 35.

²⁷⁴ Benjamin, W. (1986). Theological-Political Fragment, *Reflection: Essays, Aphorism, Autobiographical Writings*, Ed. Peter Demetz, Harcourt Brace Jovanovich, Inc. s. 312.

Tanrının Krallığının tarihsel dinamik için bir amaç değil, bir sonuç olması da profan düzenin, kendisine içkin olmayan teolojik bir sona bağlanabileceği anlamına gelir. Benjamin'in sonraki sözleri şöyle özetlenebilir:

Profan düzen mutluluk düşüncesi üzerine kurulmalı. Bu düzenin Mesianizmle olan ilişkisi tarih felsefesinin en temel öğretilerinden biridir. Profan düzen, profan olmakla Mesianik Krallığın gelmesini kolaylaştırır ve Mesianik doğanın ritmi mutluluktur. Doğa, sonsuza dek ve tamamen yok olduğu/öldüğü için Mesianiktir. Bu yok oluşa ulaşmak dünya siyasetinin görevidir.²⁷⁵

Görüldüğü gibi profan düzenin mutluluğu ile mesianik mutluluk arasında bir koşutluk söz konusudur ve dünya siyaseti doğru yönlendirildiğinde Mesianik hedefe ulaşılır. Benjamin'in *Tezler*'de kurduğu bir cümle bu çıkarımı destekleyecek niteliktedir: "...mutluluk imgemiz ayrılmaz biçimde kurtarma ve kurtarılma imgemizle birliktedir."²⁷⁶ Bu açıklamalardan sonra Mesianizm ve Mesih'in kimliği konusu irdelenebilir.

3.5.1 Mesih'in kimliği üzerine

Anlaşıldığı üzere Benjamin'in görüşünde teoloji, bir anlamda aksiyomatik bir işlev görür. Daha açık bir ifadeyle; kurtuluş/devrim sürecine doğrudan dahil olmayan bu süreci olanaklı hale getiren düşünsel zeminin temellendirilmesinde kullanılır. Benjamin'de teolojinin bir amaç değil sonuç olması onun bu eğilimine seküler ağırlıklı bir yorum getirilmesinin yanı sıra Mesih'e bu dünyanın kavramlarıyla bir kimlik kazandırma çabasını da güdülemiştir.

Benjamin *Tezler*'de "Mesih sadece kurtarıcı olarak değil, aynı zamanda Deccal'e boyun eğdirmek üzere gelir."²⁷⁷ ifadesini kullanır. Bu metaforik anlatımdaki Mesih'in proletaryaya, Deccal'in ise egemen sınıfa karşılık geldiği düşünülmüştür. Bu fikri paylaşılanlardan biri olan B. Dellaloğlu: "Marksist gelenekte bu terminolojiyi ilk kullanan Benjamin değil; György Lukacs, 1917'den hemen sonra yazdığı bir makalesinde 'Mesih-sınıf proletarya' terimini kullanıyor. Benjamin'i tetikleyen Lukacs olabilir bu manada"²⁷⁸ der.

²⁷⁵ Benjamin, W. a.g.e. s. 312, 313.

²⁷⁶ Benjamin, W. (1993b). s. 24.

²⁷⁷ Benjamin, W. (1993b). s. 23.

²⁷⁸ Dellaloğlu, B. (2017). s. 55.

Yine Benjamin'in *Tezler*'de yer verdiği: "Bizimle geçmiş kuşaklar arasında gizli bir anlaşma var. Bu dünyada bekleniyorduk biz. Daha önceki her kuşak gibi biz de zayıf bir Mesiyanik güçle donatılmışız, geçmişin üstünde hak iddia ettiği bir güç..."²⁷⁹ biçimindeki ifadelerden hareketle Mesih'in şimdiki kuşaklar olduğu yorumu yapılmıştır. Bu yorumu destekleyenlerden biri de S. Gandler'dir. Ona göre her kuşağa verilmiş olan zayıf Mesih gücü, farklı zaman kavrayışından eşdeyişle geçmişin genelde kabul ettiğimizden çok farklı bir şekilde şimdiki zamanda mevcut olduğu bilgisinden yola çıkarak keskinleşir. Benjamin'de geçmiş nesillerin umudunun yönlendiği kişi *bizden* başkası değildir.²⁸⁰ Kurtarıcı, çekirdeğinde farklı bir zaman kavrayışı olan, yeni bir tarih anlayışına sahip bir kuşak olabilir.

N. Başer'in Benjamin'in Mesihçiliğine ilişkin yorumu, kurtarıcının doğrudan zaman olabileceği ihtimalini düşündürür. Mesih'in İbranicede kurtarıcı anlamına geldiğini ve Benjamin'in Yahudilerin bu konudaki anlayışını paylaşarak insan kılığında bir kurtarıcı beklemediğini, kurtarıcı olmadan kurtarıcılığın bir anlamda zaman felsefesi olduğunu söyleyen Başer'e göre Benjamin de bunu böyle kabul etmiş olabilir.²⁸¹ Başer söz ettiği kurtarıcılığın zaman felsefesi olmasını şöyle açıklar: Aslında kurtarıcı Tanrıdır ve her an sürekli olarak kendisini bir vahiy içerisinde ele verir. Ona göre belki Benjamin de bu düşüncüyü benimsemiş olabilir. Kurtarıcılık ancak memnun olunmayan bir şimdiki politikaya karşı bir ayaklanmadır.²⁸² Klasik Mesih anlayışında anlatılan, Mesih'in gökten inerek geldiğidir. Başer'in zamana ilişkin anlatılanlardan aktardıkları göz önüne alınırsa Mesih ve zaman arasında doğrudan bir yakınlık kurulabilir.

Yahudiler çöllerde çok beklemiştir ve Tanrı onlara gökten bir nimet demek olan zamanı indirmiştir. Zaman birden bire tepeden, hiç beklenmedik bir anda dikey olarak düşmüştür.²⁸³ Daha önce değinildiği üzere Benjamin de çizgisel zamanı dikey olarak kesmekten söz eder. Bu nedenlerden dolayı Benjamin'in Yahudilerin Mesih anlayışından etkilenmiş olduğu söylenebilir.

Bütün bunlardan anlaşılan Benjamin'in teolojik eğiliminin yoğun bir mistik boyutu olmadığıdır. B. Dellaloğlu Benjamin'in *Tezler* için "Benim metnimin Kabala'yla

²⁷⁹ Benjamin, W. (1993b). s. 23.

²⁸⁰ Gandler, S. (2007). s. 163.

²⁸¹ Başer, N. (2017). s. 16, 18.

²⁸² Başer, N. a.g.e. s. 18.

²⁸³ Başer, N. a.g.e. s. 21.

olan ilişkisi kağıt ile mürekkep gibidir.”²⁸⁴ dediğini ileri sürer. Bu cümle Benjamin’in kendi teolojik eğilimine ilişkin düşüncesini açıklayan bir cümle olması bakımından önemlidir. Fakat aynı zamanda bir teşbih olduğu için yoruma açıktır. S. Khatib, Benjamin’deki Mesih tasvirinin materyalist bir yaklaşımla okunmasını dökülen mürekkebe benzetir ve: “Ancak, bu mürekkebin dökülmesi bozuk bir iz bırakır eşdeyişle Mesihsiz Mesianizm. Yazısı neredeyse görünmez ve ters yazılmış olsa da, okunaksız olanı deşifre edebilir, okunaklı olanı akışkan hale getirebiliriz”²⁸⁵ der. Eşdeyişle Mesihsiz Mesianizm farklı okumalara açıktır.

Mesianik kurtuluşun dünyevi karşılığı devrimdir. N. Başer bu görüşe; “Bir topluluğun bir olayı beklemesi dini açıdan Mesih bekleyişi, siyasi açıdan ise devrim bekleyişidir”²⁸⁶ diyerek katıldığını gösterenlerden biridir. N. Gürbilek’e göre ise Mesihçilik, Benjamin’e devrimi kavramsallaştırmasını sağlayacak dilsel çerçeveyi vermiştir.²⁸⁷

3.6 Benjamin’de Devrim Açılımı

“Benjamin’de devrim” veya “Benjamin ve devrim” ifadesinin farklı imaları olduğu söylenebilir. Bu ifadenin açılımı; Benjamin’in devrimci politikaya aktif olarak dahil olup olmadığı ya da devrimciliğin bu türüne ilişkin ne düşündüğü imalarının yanı sıra Benjamin’in devrim kavramına ne anlam yüklediği ve görüşlerinin devrim niteliğinde olup olmadığı imalarını da içerir. Dolayısıyla Benjamin’de devrimin anlamı bu imaların işaret ettiği soruların cevaplanmasıyla ortaya konulabilir. Bu soruların bir kısmının cevabı Asja Lacis’in aktardığı ve onunla Benjamin arasında geçen bir konuşmada bulunur:

Aramızda şöyle konuşmalar sık sık geçti: "Okumuş bir insansın, akıllısın, uzman olduğun bir alan var ve maddi bir güvencen yok." Walter sustu. Bense sözümü sürdürdüm: "Riga'dayken, benim maddi durumum da iyi değildi: Peki neden? Çünkü burjuva devletine karşı mücadele ediyordum, yoksa çok para kazanabilirdim. Peki ama sen nerede duruyorsun, Kültür Üstadı?

Kardeşin Komünist Partisi'nin üyesi. Sen neden değilsin?"²⁸⁸

²⁸⁴ Dellaloğlu, B. (2017). s. 56.

²⁸⁵ Khatib, S. (2013).

²⁸⁶ Başer, N. (2017). s. 16,18.

²⁸⁷ Gürbilek, N. (1993). Sunuş, *Son Bakışta Aşk*, s. 8.

²⁸⁸ Lacis, A. (2001). Asja Lacis’in *Meslekten Devrimci* kitabının Benjamin’le ilgili bölümü, *Moskova Günlüğü*, Çev. Cemal Ener, Metis Yayınları, İstanbul, s. 175.

Bu sözlerden anlaşıldığı üzere Lacis, Benjamin'i Komünist Partisi'ne üye olmadığı için eleştirmektedir. Halbuki Benjamin daha önce değinildiği gibi partiye katılıp katılmamak konusunda bir süre kararsızlık yaşamış olmakla birlikte devrim konusuna çok daha geniş bir kapsamda kafa yormuştur. Lacis'e verdiği cevap bunun göstergesidir:

"Senin için kolay tabii" diyordu Walter. Şunları bile söylemişti hatta: "Gözlerine at gözlüğü takılmış bir at gibisin sen. Yalnızca önünü görüyorsun ve yol sana düz gibi geliyor. Benim için ise mesele daha zor, daha karmaşık; ben bir sürü başka şeyi de düşünmek zorundayım."

Benjamin Komünist Partisi'ne katılmadı, ama komünistlerle ilişki kurdu ve Proleter Yazarlar Birliği'nin toplantılarını izledi.²⁸⁹

Kısacası, Benjamin bazı çekinceler nedeniyle devrimci politikaya aktif olarak dahil olmamıştır, fakat devrimciliğin bu türüne ilgi göstermiştir denebilir. Benjamin'in, sözü edilen kararsızlığını dile getirirken çalışmalarının biçiminde devrimci olanın ne olduğunu sorguladığı hatta çalışmalarında gerçekten de devrimci bir yan olup olmadığı konusunda şüpheli olduğu onun sözleriyle aktarılmıştı. Onun devrimci politikayla olan temkinli ilişkisi hesaba katılırsa burada politik devrimciliği kastettiği düşünülebilir. Belki de doğrudan politik devrimciliğe odaklanmayan; ama başlı başına devrim niteliğinde görüşler ortaya koyan metinler yazmış olması Lacis'in aksine, sadece önünü görmediği içindir.

M. Löwy'e göre Benjamin'in *Tezler*'i 20. yüzyılın en önemli felsefi ve siyasal metinlerinden biridir. Devrimci düşünce içinde, belki de Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'inden beri en anlamlı belgedir.²⁹⁰ Bu iki metnin birçok benzerliği ve ortak özelliği vardır. Başlıkları birbirini andırır, ikisi de kısadır, ikisi de madde madde yazılmıştır, ikisi de manifesto gibidir ve ikisi de materyalist çizgidedir. Ayrıca her ikisi de apokaliptik bir dille yazılmıştır ve üzerlerine yoğun tartışmalar yapılmıştır. Fakat bu iki metnin en önemli ortak özelliği ikisinin de, aynı cümlelerle olmasa da dünyayı değiştirmeye yaptığı vurgudur. İşte bu vurgu, daha önce benzeri görülmemiş bir devrime yapılan vurgudur.

²⁸⁹ Lacis, A (2001). s. 176.

²⁹⁰ Löwy, M. (2007). s. 5.

Benjamin doğru devrim kavramını ortaya çıkarmaya çalışır: Devrim, kötü sürekliliğin kesintiye uğratılmasıdır.²⁹¹ Bu devrim, tarih anlayışı temelinde bir devrim olarak sadece herhangi bir politik devrim değildir. Aynı zamanda kapitalizme ve faşizme karşı bir devrimdir. Benjamin için devrimin anlamı budur.

Diğer taraftan Benjamin *Eleştiri*'de ilahi şiddeti, devrim yaratan bir şiddet olarak sunmaktadır.²⁹² Bu da ilahi şiddetin nasıl tezahür edeceğini, dolayısıyla devrimin nasıl gerçekleşeceğini düşündürür. Derrida bu konuda dikkat çekici bir yorum yaparak: Benjamin'in metninde "Holokost"u Tanrısal şiddetin bir açığa vuruluşu olarak düşünmeye ayarılma yolunun açık bırakıldığını ileri sürer. Bu, Derrida için Benjamin'in metnindeki en kuşkulu, hatta katlanılamaz noktadır.²⁹³

Soykırım ilahi şiddetle bir devrim yapmak bakımından ilişkilendirilebilir mi? Benjamin için devrim kötü sürekliliğin kesintiye uğratılması olduğuna göre bu sorunun cevaplanması için soykırımın böyle bir işlevi yerine getirip getirmediği sorgulanmalıdır. Soykırımın ilerleme fikrini sarstığı iddia edilir. Fakat Benjaminsci anlamda bir devrim gerçekleştirmiş olabileceği düşünülemez. T. Ertuğrul'un *Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa ve Adalet* adlı metninde değindiklerinden anlaşıldığı üzere Derrida, Benjamin'in ilahi şiddet betimlemesinde geçen imha etme ve kansız olma gibi bazı özelliklerin soykırımı anırttığını düşünür. Fakat Ertuğrul daha çok Derrida'nın böyle bir anırttırmaya neden başvurmuş olabileceği üzerinde durur. Ona göre:

Derrida'nın amacı tuhaf bir benzerlikten doğan bir yanlış anlaşılma olanağına dikkat çekmek olmayabilir. Belki de o, karar verilemez olan Tanrısal şiddete ilişkin söylemde bir tehlike görmektedir. Ayrıca ilahi şiddet "şiddetlere son veren bir son şiddet" biçimi olarak tasarlanmış olsa bile yine şiddeti davet etmektedir ve Derrida buna dikkat çekmek istemiş olabilir.²⁹⁴

Benjamin'de devrim bağlamında bu ilahi şiddet eleştirilerine değindikten sonra onun devrimciliğinin izini sürmeye devam edebiliriz. Benjamin'in şiddetten mevcut tarih anlayışını eşdeyişle kaçınılmaz olarak faşizme dönüştüğünü iddia ettiği modernizmin

²⁹¹ Witte, B. (2002). s. 162.

²⁹² Benjamin ilahi şiddetin, şiddeti hiçbir amaca hizmet etmeyen saf araç biçiminde hayal etmeyi mümkün kılabileceğini düşünüyordu. Bkz. Çelebi, A. (2014). s. 14.

Hiçbir amaca hizmet etmeyen şiddet, var olan düzenin ortadan kaldırılması bakımından devrim yaratır.

²⁹³ Ertuğrul, T. (2017). Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa ve Adalet, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İstanbul, s. 138.

²⁹⁴ Ertuğrul T. a.g.e. s. 138, 139.

“tarih anlayışını” sorumlu tuttuğu belirtilmişti. Ona göre temelinde mevcut tarih anlayışı bulunan ve şiddetin yeniden üretiminin sürekliliği olarak okunabilecek bu faşist düzen, kendisini aralarında sıkı bir bağ olan modernizm, hukuk, siyaset ve şiddet unsurlarıyla kurmakta ve göstermektedir.

Bu unsurların etkileşimi faşizm olarak kristalleşmiştir ve faşizm nüfuz edici özelliğiyle her şeyi dönüştüren ve her şeyin dönüştüğü bir aygıttır. Benjamin bu aygıtın temelindeki tarih anlayışının yerine yeni bir tarih anlayışı konularak, eşdeyişle devrimle etkisiz hale getirilebileceğini düşünür. Fakat faşizm aynı zamanda bir kalkan işlevi görerek temeline ulaşılmasına izin vermez. Bu nedenle Benjamin tarih anlayışı devrimini faşizm kalkanını aşacak devrimci bir yöntemle gerçekleştirmek ister. Benjamin’in yöntemi gibi yönteminin kavramları da devrimcidir.²⁹⁵

O, faşizmin politikayı estetikleştirmesine karşı sanatın devrimci bir tavırla politikleş(tiril)mesinden yanadır.²⁹⁶ Politika yerine getirmesi beklenen görevi eşdeyişle “insanlığın tamamlanmasını”²⁹⁷ icra etmediğine göre bu görevi sanat devralabilir. Benjamin *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı* adlı metninde kavramlarının devrimci yönünü şöyle açıklar: “Sanat kuramına yeni getirilen bu kavramların daha alışlagelmiş olanlardan ayrılan yanı, faşizmin amaçları açısından bütünüyle kullanılamaz nitelik taşımalarıdır. Bu kavramlar sanat politikası alanında devrimci istemlerin dile getirilebilmesine elverişlidir.”²⁹⁸

Sıradaki alt bölümde Benjamin’in, faşizm kalkanını aşma özelliğine sahip devrimci kavramlarından bazıları, birbirleriyle ve çalışmanın konusuyla bağlantı içinde işlenecektir ve böylece Benjamin’in buraya kadar anlatılan yeni tarih anlayışına hizmet eden bir pratiği nasıl ortaya koyduğu açıklanmaya çalışılacaktır.

²⁹⁵ Benjamin’in *Materyalizmi* alt bölümünde onun yöntemi ve yönteminin bazı kavramları, onları işlevselleştirme yoluyla gerekçelendiren nedenlerle birlikte belli ölçüde açıklanmıştır. Burada Benjamin’in bazı kavramlarına daha yakından bakılacaktır.

²⁹⁶ Özbek, M. (2000b). Walter Benjamin Okumak II, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 55 Sayı: 3, ss. 103-131.

²⁹⁷ İnsanlık, geçmişin kurtarılmasıyla tamamlanacaktır.

²⁹⁸ Benjamin, W. (1993c). *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı*, s. 51. Benjamin’de sanat ve devrim arasında nasıl bir ilişki olduğunu daha yakından görebilmek için Frankfurt Okulu düşünürlerinin görüşleri ekseninde, “olumlama olarak sanat” ve “olumsuzlama olarak sanat” ayrımına eğilmek gerekir. Bu ayrıma ve Benjamin’in düşüncesinde sanat ve tarih kavramları arasında nasıl bir bağ olduğuna ilişkin bilgi için Bkz. Anlı, Ö. F. (2014). Walter Benjamin’de “Sanat” ve “Tarih” Kavramları Bağlamında Bütünsel Bir Sosyal Kuramın Olanacağı, *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı 5, ss. 22-39.

3.6.1 Benjamin'in kavramları: Devrimci duraklar

Benjamin'in şiddet sorununun çözümüne tarih anlayışında yapılacak bir devrimle ulaşılabileceğini öne sürdüğü belirtilmişti. Terry Eagleton: 'Faşizm, Benjamin'in Brecht'le olan sohbetlerinde bahsini ettiği 'tarihsiz çağ'dır. Eğer faşizm tarihi kendi suretinde yeniden yazarak silip atıyorsa, tarihsel materyalizm de devrimci geçerliliğiyle kurtarmak için yeniden yazar.'²⁹⁹ der. Benjamin bir düş olduğunu ileri sürdüğü 19. yüzyılın tarihini yeniden yazmak niyetindeydi.³⁰⁰

Bu anlamda *Pasajlar* adlı eseri onun yönteminin pratiği olarak görülebilir çünkü Benjamin bu eserde yöntemini bizzat uygulamak istemiştir. Tiedemann'a göre; *Pasajlar* eğer bitirilebilseydi, 19. yüzyıla ait materyalist bir tarih felsefesi niteliğinde olacaktı.³⁰¹ Benjamin'in tarihi yeniden yazma girişiminin odağındaki devrimci kavramlar ele alınmadan önce onun 19. yüzyıla neden düş dediği ve bu yüzyılın, düş olmasıyla ilişkili bazı özellikleri açıklanmalıdır.

Kapitalist üretim koşullarının egemenliği altındaki tarihin, düş gören bireyin bilinçsiz eylemiyle benzeştiği nokta, bu tarihin insanlar tarafından, ama bilinçten ve plandan yoksun, sanki düşteymişçesine yapılmasıdır. Bu yüzyılın nesneler dünyası da düşünmüş nesnelerden oluşmuş gibidir.³⁰² 19. yüzyıl bir düştür çünkü fantazmagoriyle karakterize olur. Marx'ın meta fetişizmi kavramına karşılık geldiği söylenebilecek olan fantazmagori; kapitalizmin etkisiyle nesnenin fetişleşerek eşdeyişle bir anlamda yabancılaşarak hayali bir görünüme bürünmesinin ifadesidir.³⁰³ Bu yüzyılın nesneleri birer düştür çünkü *aura*'larını yitirdikleri için hayali bir görünüme sahiptirler.

Hale, aydınlık ya da parıltı da denebilecek olan *aura* nesneye özgünlüğünü verir. Nesne sahip olduğu *aura* ile geleneğin dokusu içinde konumlanır. Nesnenin

²⁹⁹ Eagleton, T. (2013). *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, Çev. Ferit Burak Aydar, Agora Kitaplığı, İstanbul, s. 76, 77.

³⁰⁰ Benjamin'e göre 19. yüzyıl, uyanılması gereken bir düştür: etkisi kırılmadığı sürece bugünün üzerinde baskısını duyuracak olan bir karabasandır. Bkz. Tiedemann, R. a.g.e. s. 18

³⁰¹ Tiedemann, Rolf, (1993c). s. 10.

³⁰² Tiedemann, Rolf, a.g.e. s. 15.

³⁰³ Meta fetişizmi en basit anlatımıyla; metanın değişim değerinin kullanım değerinin önüne geçmesiyle ortaya çıkar. Değişim değeri metaya yabancı, hayali bir değer olarak metayı fetişleştirir. Marx *Kapital*'de meta fetişizmini şöyle açıklar: Din dünyasında nasıl insan kafasının ürünleri kendilerine özgü hayatları olan, kendi aralarında ve insanlarla ilişki halindeki bağımsız biçimler gibi görünüyorsa insan elinin ürünleri olan metalar dünyasında da bu böyledir. Emek ürünleri metalar olarak üretilmeye başlar başlamaz onlara yapışan ve dolayısıyla da meta üretiminden ayrılmaz olan bu şeye fetişizm adını veriyorum. Bkz. Karl M. (2015) *Kapital 1*, Çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 7. Basım, İstanbul, s. 82,83.

geleneğin dokusu içinde konumlanması şimdiliğe, buradaliğe, gerçekliğe karşılık gelir.³⁰⁴ Sonuç olarak *aura* 'sız bir nesne düşsel bir nesnedir.

Böylece 19. yüzyılın düş olmasıyla kastedilen iki özelliği; fantazmagorik bir karakterde olması ve nesnelerinin *aura*'dan yoksunluğu olarak belirlenmiş olur. Bu özellikler üçüncü ve en kritik öneme sahip özelliği doğurur. Düşsel bir ortamın düşsel nesneleri arasında gerçek bir deneyim söz konusu olamaz. Deneyim, geçmişe ulaşılabilirliğinin göstergesidir. Bu nedenle geçmişe ulaşmayı sağlamayan deneyim özelliğini kaybetmiş bir deneyimdir.

Dolayısıyla 19. yüzyılın üçüncü özelliği, Engin Ümer'in de belirttiği gibi, bu yüzyılda ciddi bir deneyim kaybı yaşanmış olmasıdır. Bu kayıp, deneyimin otantik benliğini besleyen bilme ve anlama yetilerinin başkalaşması ve deneyimin aktarılamaz hale gelmesiyle gerçekleşmiştir. Oysa Benjamin deneyimin dünyayı dönüştürücü, devrimci gücünün farkındadır.³⁰⁵ O, tarihi, kaybolan deneyimi kurtararak yeniden yazabileceğini düşünür. Bu nedenle deneyim kavramı, Benjamin'in devrimci kavramları arasında anahtar role sahip olandır. İmge, mimesis, alegori, zaman, hafıza ve hatırlama gibi diğer kavramlar deneyimin kurtarılması amacına hizmet ederler. Benjamin'in bu amaca ulaşmaya yönelik tasarımı açıklamaya onun deneyim anlayışını ele alarak başlayabiliriz.

3.6.1.1 Deneyim

Benjamin deneyim (*Erfahrung*) ve yaşantı (*Erlebnis*) arasındaki ayrımı önemser.³⁰⁶ Her iki kavram da deneyim sözcüğünün gündelik dildeki karşılığı ile belli ölçüde örtüşüyor olsa da *Erfahrung* sürmekte olan, tamamlanmamış bir deneyime karşılık gelirken *Erlebnis* tamamlanmış bir deneyim anlamındadır; yaşanmış olandan geriye kalan deneyimdir. Benjamin'in deneyim anlayışı *Erfahrung*'u temel alır. Ona göre;

³⁰⁴ Sevim, B. A. (2010). Walter Benjamin'in Kavramlarıyla Kültür Endüstrisi: "Aura", "Öykü Anlatıcısı", ve "Flaneur", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 3/11, s. 509-516.

Sevim burada *aura*'yı sanat yapıtı özelinde betimlemiştir fakat onun da çalışmasının ilerleyen satırlarında belirttiği gibi *aura* yitimi sadece sanat yapıtıyla ilişkili değildir.

³⁰⁵ Ümer, E. (2017). Walter Benjamin'de Tipler, İmge ve Deneyim, *SineFilozofi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, s. 25-55.

B. Yıldırım deneyimin tüm düşünce ürünleriyle aktarılan temel bir 'görme biçimi' olduğunu ve aktarılacak gelenekleştirdiğini, toplumsal kalıcılık kazandığını dile getirir. Aktarılan tek tek yaşantılar değil, yaşantılar üzerinden sunulan, belirleyici bir bütün olarak deneyimdir. Bkz. Yıldırım B. (2007). Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı, *FLSF*, Sayı 3, s. 55-66.

³⁰⁶ Benjamin, W. (1993a). Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine, *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İstanbul, s. 79.

B. Yıldırım da Benjamin'in yaptığı bu ayrıma değinir. Bkz. Yıldırım, B. a.g.e.

Deneyim, yaşantıya göre bilincin daha temel, daha derin bir katmanında varlığını sürdüren, bu nedenle de daha etkin, daha belirleyici olan, gayri iradi anımsamayla bir ucundan bir ucuna gidilebilen bir bütünlüktür. Yaşantı günlük yaşamdaki izlenim ve uyarıların bilince mal olmuş etkileriyle biçimlenirken, deneyim izlenim ve uyarıların bilinçdışındaki tortusuyla, daha önemlisi gelenek aktarımıyla oluşur.³⁰⁷

Benjamin’de deneyim bilinçten bilinçdışına, şimdiden geçmişe, bireyselden kolektife uzanan bir alanla ilişkilidir. Bu nedenle Benjamin deneyim anlayışını ortaya koyarken bu alanı bir bütün oluşturacak biçimde bir arada tutabilmek için hafıza kavramından ve bu alanda hareket etmeyi sağlayan hatırlama kavramından da yararlanır. Hafıza bir bakıma geleneğin bir boyutudur çünkü deneyim aktarımının ortamıdır.

Benjamin’e göre deneyim hem kolektif hem de özel yaşamda bir gelenek işidir. Anılarda sıkı sıkı saptanmış tek tek durumlardan çok, biriktirilmiş, çoğu kez bilincine varılmamış, ancak hafızada birbiriyle kaynaşmış verilerden oluşur.³⁰⁸ Deneyimin bir gelenek işi olması onun sadece geçmişe ya da sadece şimdiye ait olmayıp geçmiş ve gelecek arasındaki diyalektik ilişkiye paralel bir konuma sahip olduğu anlamına gelir. Deneyimin, çoğu kez bilincine varılmamış ve hafızada birbiriyle kaynaşmış verilerden oluşuyor olması ise geçmişe ait bazı verilerin henüz deneyime dönüşmemiş olabileceğini düşündürür. Bu da deneyimin son haline ulaşmış, tamamlanmış bir yapıya sahip olmadığını gösterir. Bütün bunlardan geçmişin hem erişilemez olmadığı hem de şimdi ile organik bir bağı olduğu sonucu çıkarılabilir. “Tek tek yaşantıların ayrımlaşmışlığı, belirliliği, durağanlığı, sabitlenmişliği deneyimde yoktur; deneyim tek tek deneyimlerin toplamı değildir, birbiriyle kaynaşmış verilerin oluşturduğu, yeni verilerle birlikte baştanbaşa değişebilen bir bütündür.”³⁰⁹

Erişilebilir ve şimdi ile arasında organik bir bağ olan geçmiş kavrayışı Benjamin’in deneyim anlayışının kritik unsurlarından biridir çünkü geçmiş ancak bu özellikleri

³⁰⁷ Yıldırım, B. (2007).

³⁰⁸ Benjamin, W. (1993a). s. 79.

³⁰⁹ Yıldırım, B. (2007).

Yıldırım’a göre Benjamin Freud’un kuramından bilinç-bilinçdışı ayrımını “edebileştirerek” devşirmiş ve yaşantı-deneyim ayrımını açıklamakta kullanmıştır. Fakat Freud’tan farklı olarak Benjamin, bilinçdışını öncelikle *topluma* özgü bir şey olarak tasarlamıştır; o kolektif bilinç ile kolektif bilinçdışından söz eder. Benjamin kişideki bilinçle bilinçdışının toplumsal bilinç ve bilinçdışına sıkı sıkıya bağımlı olduğunu, ikincilerin birincileri belirlediğini düşünür. Bkz. Yıldırım, B. (2007).

aracılığıyla kurtarılabilir. Bu özellikleri taşıyan bir geçmişî olanaklı hale getirerek Benjamin'in deneyim anlayışını tamamlayan bir diğer unsur da onun zaman kavrayışıdır.

Benjamin, Kronos'u değil, ilahi düzlemde mesiyanik zaman dediği doldurulmuş zamanı eşdeyişle kurtuluşa işaret eden Kairos'u benimser. Kairos; geçmiş, şimdi ve geleceğin birlikte var olması demektir.³¹⁰ Benjamin'e göre zamanın her saniyesinin Mesih'in açıp girebileceği dar bir kapı olması onun için zamanın Kronos değil, Kairos olmasıdır. Grekçede fırsat anlamına gelen Kairos karar ya da eylem için uygun bir ana karşılık gelir.³¹¹ Bu an devrimci eyleme fırsat verdiği için kronolojik eşdeyişle sayılmak suretiyle ölçülebilen niceliksel bir an değil, niteliksel bir andır. Deneyimin koşulu olan bu anda geçmiş ve şimdinin nasıl bir arada olabildiğini kavramak için bu ana daha yakından bakmak gerekir.³¹² Böyle bir bakış bu anın kurucu kavramları olan imge, alegori, hafıza ve hatırlamanın geçmişin, dolayısıyla deneyimin kurtarılmasına nasıl hizmet ettiğinin görülmesini sağlayacaktır. Bunun için öncelikle alegori kavramına yakından bakılabilir.

3.6.1.2 Alegori ve anlam

Nurdan Gürbilek, Benjamin için alegorinin, dağılan bir dünyanın, şeylerle anlamın birbirinden koptuğu bir dünyanın biçimi olduğunu söyler.³¹³ Yaşanılan dünya alegoriktir ve Benjamin bu parçalanmışlığa karşı bir bütünlük arayışı içinde alegoriden yararlanır.³¹⁴

³¹⁰ Kardeş, E. (2009).

Kronos modernizmin benimsediği zamandır. İçi boş, homojen olan bu zaman peş peşeliğe, geçmiş, şimdi ve geleceğin arka arkaya sıralanmasına dayanır. Kronos ve Kairos mitolojik karakterlerdir. A. Erhat *Mitoloji Sözlüğü*'nde Kronos adının zaman anlamına gelen "khronos" sözcüğüyle aslında hiçbir ilişkisi olmadığını fakat sonraki efsane ve açıklamalara göre bu iki kelimenin bir tutulduğunu, Kronos'un zamanı, zamanın akışını, geçişini simgelediğinin ileri sürüldüğünü söyler. Bkz. Erhat, A. (2015). *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, s. 182.

³¹¹ Çevrimiçi: <https://en.oxforddictionaries.com/definition/kairos>

³¹² Benjamin'in tarih anlayışının anlatıldığı bazı metinlerde gelecek kavramı geçiyor olsa da bu çalışmada bu kavramın kullanılmasından mümkün olduğunca kaçınılmıştır çünkü Benjamin'in görüşleri göz önüne alındığında henüz olmamış bir gelecekte söz etmek ilerleme tasarımıyla onaylaması anlamına gelebilir ve bu da Benjamin'in anlayışının çelişkili bir yorumuna neden olabilir.

³¹³ Gürbilek, N. (1993). s. 16.

³¹⁴ Alegori sözcüğünün kökenine bakıldığında *alias* ve *agora* ile karşılaşılır. *Alias* başka, *agora* kamuya ait açık alan demektir. Bu köklerin birleşimiyle oluşan alegori ise başka türlü söyleme, başka şey ima etme anlamına gelir. Bkz. Çevrimiçi: <http://www.nisanyansozluk.com/?k=alegori>

Turgut Özgüney alegorik yöntemi ilk olarak Greklerin kullandığını söyler. Grekler kutsal kabul ettikleri kitaplarda anlatılanlar zamanla değerini kaybedince bu kitapları bir kenara bırakmak istemedikleri için alegorik yöntemin yardımıyla onlara gizli ve felsefi anlamlar yüklemişlerdir. Böylece Grek kutsal kitapları varlıklarını ve değerlerini korumayı başarmıştır. Bkz. Özgüney, T.

Şöyle ki, karşı karşıya kalınan nesnelerin her biri alegorik bir ‘yapının’ parçası olarak, görüldüğünden farklı bir anlamı dile getiriyor olabilir.³¹⁵ Bu da nesnenin görüldüğünden farklı bir anlamla eşleştirilebileceğini düşündürür. Benjamin montaj tekniğiyle böyle bir eşleştirme yapmak istemiştir.

Montaj tekniğinde bağlamından kopartılarak bağımsızlaştırılan ve başka bir bağlama aktarılan nesne, artık farklı bir şey dile getirir hale gelir. Bir araya getirilen parçalar oluşturdukları bütünlük içinde, bulundukları fragmanı aydınlatırlar. Benjamin bu yöntemi gerek *Pasajlar*’da toplanan yazılarında gerekse *Tek Yönlü Yol* adlı eserinde uygulamıştır.³¹⁶

Tarihsel anlatılar tarafından işgal edilen tarih, egemenin bakış açısına uygun anlamların tekelindedir. Buna karşılık alegori anlam tekeli ile bağdaşmaz. E. Kardeş’in Benjamin’den aktararak anlattığı üzere:

Alegori bir ifade hatta bir yazıdır, ancak sanıldığının aksine o bir imgenin, bir figürün ya da bir sembolün temsili (Repräsentation) değildir. Alegori bizzat bir fikrin ya da duyulurüstü- olanın (Suprasensible), duyulur bir "sunma"sıdır (Darstellung). Alegoriler; tarihsel oluştta mutlak bir zeminin, değişmez hakikatlerin olmadığını gösterirler.³¹⁷

Benjamin’in alegoriden yararlanarak yaptığı nesne-anlam eşleştirmesi bir bakıma deneyimin sentezidir. Böyle bir deneyim hafızaya mal olmuş, aktarılabilir bir deneyimdir. Benjamin’in *Urphänomen*’e önem vermesinin arka planında bu fenomenin deneyimin sentezinde oynadığı rol yatar.³¹⁸ *Urphänomen* deneyimi olanaklı hale getiren bir kategori gibidir. Deneyim, paradigma da denebilecek olan bu fenomene atıfla bütünlüğünü yakalar. Anlam ve görünüm *Urphänomen*’de çakışır,

(2015). Philo’nun Alegori Yöntemi, *Düşün-ü-yorum*, Anadolu Aydınlanma Vakfı ve Kültürel Bülteni, Sayı 58.

³¹⁵ Akdeniz, E. (2018). Walter Benjamin’de Dönüştürücü Bir Güç Olarak Tarihsel Eleştiri, *Düşünme Dergisi*, Sayı 12, ss. 19-29.

³¹⁶ Akdeniz, E. a.g.e.

³¹⁷ Kardeş, E. (2009). Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış. Aktarılan: Benjamin, Walter (2000) *Origine du drame baroque allemand*, (Alm. çev. S.Muller), Paris: Flammarion ss. 175-180.

³¹⁸ G. Agamben Goethe üzerinden *Urphänomen*’i şöyle açıklar: Her fenomen sayısız başka fenomen ile ilişki içindedir. Pek çok başka deneyimden oluşan benzer bir deneyim, açıktır ki daha üst türden bir deneyimdir. Bu deneyim, içinde sayısız tekil örneğin ifadesini bulduğu formülü temsil eder. Bize görünen her varoluş aynı anda hem ayrılmış, hem de birleşmiş gibi görünür. Analoji abartılırsa her şey birbirinin aynı olur; analogiden kaçınırsak, her şey sonsuza kadar bölünür. Paradigma olarak *Urphänomen*, bu anlamda, analoginin genellik ve özellik karşıtlığının ötesinde mükemmel bir dengede varlığını sürdürdüğü yerdir. Kökensel/ilksel fenomen olan *Urphänomen* bilinebilirdir; hatta o, tekil fenomendeki bilinebilir son ögedir. Bkz. Agamben, G. (2012). *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*, İtalyancadan Çev. Betül Parlak, MonoKL Yayınları, s. 44-45.

birbirini açıklayacak bir ilişki içine girer.³¹⁹ Böylece deneyim sentezlenmiş olur. Deneyimin aktarılabilirliğinin dayanağı *Uprhänomen*’in kökenselliği eşdeyişle nesnenin görünümü ve anlamının onda çakışıyor oluşu sayesinde bilinebilir olmasıdır.

Burada sözü edilen bilinebilirlik soyutlayıcı bilgiyle değil Benjamin’in önemseddiği ‘duyumsanan bilgi’yle ilişkilidir. Ayrıca yalnız ‘duyusal olarak göz önündekinden beslenmekle’ kalmaz, ‘ölü veriler üzerinde de’ etkindir. Bu bilgi yönelimi Benjamin’in bir formül içerisinde dile getirdiği ve özünde bir deneyim kuramı olan mimesis yetisi kuramı bağlamında yer almaktadır. Buna göre deneyimin temeli, benzerlikler üretmek ve algılamak yetisidir.³²⁰

Benzerliklerin algılanmasıyla şimdi göz önünde olan, geçmiş hatırlatıp canlandırır ve böylece geçmiş ve şimdinin diyalektiği deneyimi kurarak Benjaminci anlamda tarihin yeniden yazılmasını sağlar. Deneyim, duyumsanan bilgiyle kurulduğu için bir imgeler bütünüdür. Bu noktada imge, hafıza ve hatırlama kavramları arasındaki ilişkiye değinmek gerekir.

3.6.1.3 İmge, hafıza ve hatırlama

Benjamin’de deneyim imgeler bütünü olduğu için kavramlara değil görüntülere dayanır. Görüntüler zihinde anlık olarak canlanma, birden parıldama ve sonra uçup gitme özelliğine sahiptir. T. Adorno Benjamin’in imgelerine haklı olarak diyalektik imge dediğini, *Paris Pasajları* kitabının kurgusunun bir diyalektik imgeler panoramasının yanı sıra bunların teorisini de hedeflediğini söyler.³²¹ Benjamin’in imgelerine diyalektik imge demesinin nedeni ona göre geçmiş ve geleceğin diyalektiğinin bu imgeler aracılığıyla gerçekleşmesidir.

Düşünür bütüne giden yolun parçadan geçtiği görüşüne sahip olduğu için imgeye odaklanmıştır. M. Ertan Kardeş bunu şöyle ifade eder: “Benjamin bütünün, parçadaki ‘diyalektik imge’ üzerinden yakalanabileceğini düşünmektedir. Bu ‘fragmanter’ yöntem, tamamıyla kalıpcı, babadan kalma geleneksel biçimlerle bir karşıtlık

³¹⁹ Oskay, Ü. (1995a). s. 16.

³²⁰ Tiedemann, R. (1993). “Pasajlar Yapıtı”na Giriş, s. 17.

Tiedemann burada kavramların yerini, düşlerden kaynaklanan, içinde göstergebilimin geniş aralıklı süzgecinden geçebilmiş ve bilme yetisini zorlamaya değer şeylerin gizli bulunduğu, bilmece ve şaşırtmaca niteliğindeki görüntülerin aldığını söyler. Bkz. Tiedemann, R. a.g.e. s. 17.

³²¹ Adorno, T. (2017). s. 38.

çermektedir.”³²² Burada sözü edilen bütün önceki satırlarda belirtildiği gibi bir imgeler bütünü olan deneyimdir eşdeyişle bir anlamda geçmiş ve geleceğin diyalektiklidir.

Benjamin V. Tez’de geçmişin gerçek imgesinin uçucu olduğunu, geçmişin ancak, bir daha görünmemek üzere kendini gösterdiği an, birden parlayıp aydınlanıveren bir resim olarak yakalanabileceğini öne sürer.³²³ Benjamin geçmiş ve şimdinin örtüştüğü bu ana karşılık gelen imgeye diyalektik imge, başka bir deyişle monad der. Benjamin’e göre bugünle geçmişi birbirine bağlayan kümeleri eşdeyişle birer monad olan bu anları inşa etmek hatırlamanın görevidir.³²⁴

Hatırlama daha önce depolanmış olanın geri çağırılması olması nedeniyle hafızayla iş görür. Geçmişin çağrıldığı hafıza kolektif hafızadır. H. Çörekçioğlu Benjamin’in hafızayı iradi ve gayri iradi (kolektif) hafıza olarak ikiye ayırdığını aktarır ve özetle şöyle devam eder:

İradi hafızada etkin olan, anımsananın bizzat yaşanmış olmasıdır. Buna karşılık gayri iradi hafıza henüz bilinçli olarak deneyimlenmemiş olanı, özünde henüz deneyim olarak ortaya çıkmamış geçmişi barındıran bir haznedir. Benjamin gayri iradi hafızada yer alanı bilinçli bir deneyime dönüştürmeyi özgül olarak olarak *eingedenken* (hatırlama) olarak adlandırır.

Eingedenken geçmişin bilince çağırılmasıdır.³²⁵

Kolektif hafıza bugün yaşamakta olanların olduğu kadar yaşamayanların, geçmişin ezilenlerinin de hafızasıdır. Bu nedenle Çörekçioğlu’nun da değindiği gibi geçmişin özneleriyle iletişime geçmeyi sağlar.³²⁶ Bu iletişimin kurulduğu an geçmişin kurtarılmasına aracı olan andır. T. Eagleton “diyalektik düşünce sihirli benzerlikler ağını örmeli, şimdiki zamanın geçmişte kendini okuyabileceği, geçmişin de şimdiki zamanda kendini yeniden yorumlayabileceği şok edici karşılaşmayı ya da diyalektik imgeyi aramalıdır.”³²⁷ der. Devrimci bir güce sahip olan deneyim diyalektik imgeye ulaşılmasıyla kurulur.

³²² Kardeş, E. (2009). Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış, s. 489.

³²³ Benjamin W. (1993b). s. 30.

³²⁴ Löwy, M. (2007). s. 120.

³²⁵ Çörekçioğlu, H. (2010). Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak: Hikaye Anlatımı, *Eşitlik Özgürlük ve Kardeşlik* (Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi), Ed. İsmail Serin, Asa Kitabevi, s. 428.

³²⁶ Çörekçioğlu, H. (2012). Kant ve Benjamin’de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama, *FLSF* (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), Sayı: 13, ss. 1-9.

³²⁷ Eagleton, Terry, (2013). s. 61.

Hafıza, hatırlama, imge ve deneyim arasındaki ilişki kısaca şöyledir: Hafıza depolamadır. Hatırlama geri çağırma değildir. İmge ise hatırlamayı harekete geçiren, tetikleyen unsurdur. Geri çağırma şimdinin imgesi; geri çağırılan geçmiş imgesidir. Hatırlama yoluyla bu iki ilke etkileşime girer. Bu nedenle Benjamin bu etkileşime diyalektik imge der. Diyalektik imge, bütünün eşdeyişle bir imgeler bütünü olan deneyimin kurulmasını sağlar.

W. Benjamin'in şiddet ve tarih arasında nasıl bir ilişki kurduğu üzerine buraya kadar aktarılanlar, şöyle özetlenebilir: Benjamin modernizmle birlikte hukuka içkinleşmek suretiyle gizil hale gelen şiddetten ilerleme tasarımına dayanan tarih anlayışını sorumlu tutar. Düşünür bu görüşü doğrultusunda hukukun iddia edilen aksine adalete dayanmadığını ve şiddetten arındırılmayacağını tanıtlamaya çalışmıştır. Bunun yanı sıra mevcut tarih anlayışının şiddetle bağlarını ayrıntılı bir biçimde açık etmiş olan Benjamin şiddet sorununun çözümü için hukukun ilgasını içeren ve ezilenlerin kurtuluşu olarak gördüğü yeni bir tarih anlayışı önermiştir.

Şiddeti dışarıda bırakan bu yeni tarih anlayışı Benjamin'e özgü bir materyalizm ile yine Benjamin'e özgü bir teolojik eğilimin birleşiminden oluşur. Düşünür şiddet sorununun çözümü için sadece bir tarih anlayışı devrimi önermekle kalmamış aynı zamanda bu anlayışın pratiği olarak nitelendirilebilecek, devrimci kavramlar içeren devrimci bir yöntem ortaya koymuş ve bu yöntemin uygulaması olarak kabul edilebilecek eserler yazmıştır. Bu anlamda Benjamin'e göre tarih anlayışı devriminin geçmişin kurtarılmasıyla, geçmişin kurtarılmasının ise imge, hafıza ve hatırlama aracılığıyla deneyimin kurulmasıyla gerçekleşeceği söylenebilir. Böylece Benjamin'in şiddet ve tarih arasında nasıl bir ilişki kurduğunun belirlenmesi girişimi tamamlanmış oldu. Artık Arendt ve Benjamin'in ilgili konu üzerine görüşlerinin karşılaştırılması yapılabilir.



4. ELEŞTİREL DEĞERLENDİRME: HANNAH ARENDT VE WALTER BENJAMİN'DE KESİŞMELER VE AYRIMLAR

Hala güncelliğini koruyan görüşler ortaya koymuş düşünürler H. Arendt (1906-1975) ve W. Benjamin'in (1892-1940) hayatları birçok bakımdan benzerlik gösterir. Her ikisi de Almanya'da birer Yahudi ailenin çocuğu olarak dünyaya gelir. Yıllar içinde şiddet ve baskının kol gezdiği, siyasi karışıklıkların endişe vermekten de öte korkutucu boyuta ulaştığı bir ortamın zorlayıcı koşullarının etkisiyle bütün Yahudiler için olduğu gibi onlar için de Almanya'da yaşam güçleşir. Bu nedenle Arendt kaçmak suretiyle, Benjamin ise sürgün edilerek Paris'e gider. Böylece hayatları kesişen iki düşünür arasında bir dostluk gelişir.

Zamanla Paris de onlar için güvenli bir yer olmaktan çıktığında her ikisi de çare olarak Amerika'yı görür. Arendt Amerika'ya giderek eceliyle gelen ölümüne kadar orada çalışmalarına devam eder. Fakat Benjamin, kaçıışı sırasında çıkan aksilikler nedeniyle ümitsizliğe kapılıp yılar, tekrar Gestapo'nun eline düşme korkusuyla kendisi için Paris ve Amerika'nın arafı sayılabilecek olan İspanya sınırındaki bir yerde (Portbou) yaşamına son verir.³²⁸

Her ne kadar Arendt kendini siyaset bilimci olarak tanımlamış, Benjamin edebiyat eleştirmeni olarak anılıyor olsa da bu iki düşünür birbirlerinin çağdaşı olmalarının etkisiyle belli ölçüde ortak konulara kafa yormuş ve bu konularda yazmışlardır. Şiddete karşı benzer bir hassasiyete sahip olmalarından söz konusu konularda geliştirdikleri görüşler de benzerlik gösterir. Bu bölümde Arendt ve Benjamin'in şiddet-tarih ilişkisine yönelik argümanları ayrıntılı bir biçimde karşılaştırılacaktır. Fakat buna geçmeden önce iki düşünürün etkileşimine değinmek ilgili karşılaştırmaya ışık tutacaktır.

³²⁸ Gürbilek Benjamin'in intiharını şöyle aktarır: Paris'teki evi Gestapo tarafından basılınca, çareyi gönülsüz de olsa Amerika'ya gitmekte bulur. Horkheimer'in yardımıyla ABD'ye giriş vizesi alır. 26 Eylül 1940'ta bir mülteci grubuyla birlikte İspanya'ya geçmeye çalıştığı sırada sınır kapatılır. Gestapoya teslim edilme korkusuyla o gece intihar girişiminde bulunur, sabah midesinin yılanmasını reddettiği için kurtulamaz. Sınır ertesi gün açılır, birlikte yola çıktığı mülteciler sınırı geçerler. Benjamin İspanya sınırına, Portbou'ya gömülür. Bkz. Gürbilek, N. (1993). s. 3

4.1 Arendt-Benjamin Etkileşimi: Maddi ve Entelektüel Temaslar

Arendt-Benjamin etkileşimi ifadesinin iki ayrı çağrışımı olduğu söylenebilir. Bu çağrışımlardan biri irtibat, iletişim ve maddi etki anlamında etkileşimken; diğeri düşünsel düzeyde olan, görüşlere ve eserlere yansıyan etkileşimdir. Arendt ve Benjamin arasında bu iki tür etkileşimin de gerçekleştiği iddia edilebilir. Bu iddiaya ek olarak birinci tür etkileşimin daha çok Arendt'ten Benjamin'e doğru; ikinci tür etkileşimin ise daha çok Benjamin'den Arendt'e doğru gerçekleştiği ileri sürülebilir.

İki düşünürün doğumları arasında on dört, ölümleri arasında yirmi bir yıl vardır. Arendt Benjamin'den yaşça büyük olmasına rağmen Benjamin daha önce vefat ettiği için kronolojik olarak Arendt, Benjamin'in ardılı gibidir. Bu durum etkileşimlerin yönlerinin neden böyle seyrettiğini açıklar niteliktedir. Benjamin'den yaşça büyük olan Arendt onu yetenekli bulur, koruyup kollamak ister, destekler. Ona yardım eder ve onun hakkında yazar. Bütün bunlar maddi etki kapsamına girer.

Buna karşılık Arendt, Benjamin'den sonra uzunca bir süre daha çalışmalarına devam etmiştir. Başta Yahudi soykırımı olmak üzere Benjamin'in göremediği; fakat ardında bıraktığı eserler göz önüne alınınca öngördüğü ileri sürülebilecek birçok tarihi olaya tanık olmuştur. Dolayısıyla Arendt'in eserlerinde Benjamin etkisi olabileceği düşünülebilir. Bu da düşünsel düzeyde bir etkidir.

Arendt, Benjamin'in *Parıltılar* adlı eseri için bir önsöz yazmıştır. Bu önsözde Benjamin'in yetenekli olduğu kadar talihsiz de olduğunu dile getiren Arendt'in düşünürle ne kadar ilgili olduğu ona ilişkin son derece değerli biyografik bilgiler vermiş olmasından anlaşılr.³²⁹ Ayrıca Benjamin'in son eseri olan *Tezler*'i Arendt'e teslim ettiği ve Arendt'in bu metni yayınlaması için Adorno'ya gönderdiği dikkate alınırsa, Arendt'in Benjamin'in zor olan hayatını kolaylaştırmaya çalışmış olduğu dikkatlerden kaçmaz.³³⁰ O, Benjamin'in önündeki engelleri aşması için çaba göstermiştir.

³²⁹ Arendt, H. (2018). s. 23-24.

Arendt bu önsözde Benjamin'in yaşamına neden son verdiği üzerine açıklamalarda bulunur. Onun bazı çalışmalarına ilişkin çözümlemeler yapar ve onun entelektüel kariyerini değerlendirir.

³³⁰ *Tezler*'in yayınlanma serüveni daha önce Beiner'den alıntılanarak aktarılmıştı.

Arendt'in Benjamin'le bir dönem yakın irtibatla olduğu G. Scholem'in bazı ifadelerinden anlaşılr. Scholem Benjamin'den haber alma yollarından birinin de Arendt'in mektupları olduğunu, Benjamin'in pek çok kez Arendt'e intihar düşüncelerini açtığını, Benjamin'in ölümünden de Arendt'in kısa bir mektubuylar haberdar olduğunu yazar. Bkz. Scholem, G. (2018). s. 371, 372.

Benjamin'in hayatını maddeten ve manen zorlaştırmış olan unsurlardan biri de bağlı bulunduğu Sosyal Araştırmalar Enstitüsü ile arasındaki fikir ayrılıkları olmuştur. Arendt, söz konusu fikir ayrılıklarından doğan sorunların çözülmesi için Benjamin tarafında yer alan bir aracı olarak girişimlerde bulunur.

Arendt Benjamin'in mali durumunun kötü olmasının ve intiharının sorumluları olarak Adorno ve Horkheimer'ı görmüştür. Yıllar sonra Adorno'ya üç mektup yazan ve bu mektuplara üç cevap alan Arendt, Benjamin'in eserlerinin yeniden Amerika'da yayınlanmasını istemektedir. Fakat Adorno'ya karşı daha önce Benjamin'in eserlerinin eksik ve değiştirilmiş olarak basılmış olmasından dolayı tepkilidir. Arendt, Benjamin'in eserlerinin eksiksiz ve değiştirilmeden basılmasını talep etmiştir. Adorno ise cevaben Benjamin'in eserleri üzerinde yaptığı değişikliklerin haklılığını anlatmaya çalışmıştır.³³¹

Bu mektuplaşmalar Arendt'in Benjamin'in eserlerinin tahrif edilmesine karşı olduğunun ve Benjamin'in ölümünden sonra bile onun eserlerinin özgün hallerinin korunması için uğraş verdiğinin göstergesidir. Buna dayanarak Arendt'in Benjamin'i derinlemesine okuduğu ve onun metinlerinin değerinin farkında olduğu söylenebilir. Belki de Arendt, Benjamin metinlerinin eksiksiz ve özgün hallerinden ilham almıştır ve bu nedenle onun metinlerine yönelik böyle bir aslını bozma işlemini doğru bulmamıştır.

Arendt'in Benjamin'den düşünsel anlamda etkilendiği yönünde görüşler vardır. Bu görüşlerden biri Ronald Beiner'a aittir. O, Arendt'in yargı görüşünün kaynaklarından birinin Benjamin'in tarih anlayışı olduğu görüşündedir. Beiner'a göre Arendt'in düşünceleri zihinsel bir yeti olarak yargılamanın genel bir açıklaması gibi sunulsa da onun gerçekten önerdiği şey tarihsel bir yargılama teorisidir. Arendt "ne olduğu"nu yansıtan politik izleyicinin yargısıyla ilgilidir. Bu da tarihçinin faaliyetinin en uygun örneğidir.³³² Arendt'in yargı yaklaşımının onun şiddeti dışarıda bırakan tarih

³³¹ Demir, S. (2014). Felsefi Mektuplar: Hannah Arendt'ten Theodor W. Adorno'ya, *Felsefe Dünyası*, Sayı 59, ss. 217-225.

S. Demir'in aktardığına göre mektuplaşma 1967 yılında gerçekleşmiştir. Bkz. Demir, S. a.g.e. Demir bu nedenle Benjamin'in eserlerini kendi çalışmalarında kaynak olarak gösteren bir araştırmacının Adorno'nun yaptığı değişiklikleri göz önünde bulundurması gerektiğini söyler. Örneğin Arendt'in iddiasına göre Adorno, Benjamin'in Baudelaire hakkında kaleme aldığı eserde değişiklik yapmıştır. Bkz. Demir, S. a.g.e.

³³² Beiner, R. (2017). Benjamin's Concept of History As A Source of Arendt's Idea of Judgment, Çevrimiçi: https://www.academia.edu/26815690/Walter_Benjamin_and_Hannah_Arendt.

anlayışının tamamlayıcı bir unsuru olduğu hesaba katılırsa Beiner'ın haklı olabileceği düşünülebilir. Çünkü Benjamin de böyle bir tarih anlayışı sunmak ister.

Arendt'in yargılama projesiyle yapmaya niyetlendiği şey insanoğlunun hikaye anlatıcılığı kapasitesinin bir kanıtıdır. Arendt ve Benjamin aynı sorun için mücadele etmiştir. Fakat Benjamin bu mücadelede Mesih'e başvurmuşken Arendt daha mütevazı bir yol bulmuştur: İnsan olarak içimizde, insani itibarı kavramak için kapasitemiz vardır. Tarihsel yargılama yetimizi kullanarak ölümlerin asla gerçekten gömülmediğinden emin oluruz.³³³

Benjamin'de tarihe yönelen kurtarıcı bakış, tarihsel maddecinin, başka bir deyişle hikaye anlatıcısının gözündendir. Buna karşılık Arendt, kurtarıcılık görevini belirgin birinin omzuna yüklemeyi. Fakat nihayetinde yargılama faaliyetiyle tarihçinin faaliyeti aynı işlevi görür; tarihi kurtarır ve şiddeti engeller.

G. Demiryol da Arendt'in Benjamin'den etkilendiği görüşündedir. Ona göre Arendt, Benjaminsci tarih yazımını politik-felsefi bir kriz olarak algıladığı geleneği kırabilecek bir cevap olarak benimsemiştir.³³⁴ İki düşünürün görüşleri arasında görmezden gelinemeyecek bir benzerlik olduğu açıktır. Hatta Beiner, Benjamin ve Arendt'in son düşünceleri arasında yakın bir bağ olmasının sadece bir yorum ya da entelektüel bir kurgu olmadığını iddia eder.³³⁵ Buraya kadar ele alınanlarla giriş niteliğinde bir zemin sunulmaya çalışıldı. Şimdi Arendt ve Benjamin'in şiddet-tarih ilişkisine yönelik argümanları karşılaştırılabilir.

4.2 Arendt ve Benjamin'in Şiddet-Tarih İlişkisine Yönelik Perspektiflerinin

Ana Hatları

Arendt de Benjamin de ağırlıklı olarak örtük, dolaylı şiddet türüyle ilgilenmiş, görünürde olumsuzlanmış ve hatta meşruiyetini bu olumsuzlamadan alan bir sözde engellenmeye, yok edilmeye tabi tutulmuş; fakat gerçekte sadece gizlenerek sürdürülen şiddeti açık etmeye çalışmışlardır. Gözlemlenebilir ve ölçülebilir nitelikte olan doğrudan şiddetin onaylanması, bir anlamda kurumsallaşması sürecinin

³³³ Beiner, R. a.g.e.

³³⁴ Demiryol, G. (2018). Arendt and Benjamin: Tradition, Progress and Break with the Past, *Journal Of The Philosophy Of History*, 12/1, Brill, ss. 142-163.

Demiryol da Beiner'ın değindiği gibi Arendt'in Benjamin'den farklı olarak Mesih geleneğinden etkilenmemiş olmasına vurgu yapmıştır. Arendt'in teolojiye mesafeli duruşu onu Benjamin'den farklılaştıran önemli özelliklerden biridir.

³³⁵ Beiner, R. a.g.e.

arkasında da aksi özelliklere sahip olan dolaylı şiddet vardır. Bu nedenle dolaylı şiddet eleştirisinin aynı zamanda doğrudan şiddet eleştirisi olduğu söylenebilir.³³⁶

Arendt ve Benjamin'e göre son formuna modernizmle birlikte kavuşan bu şiddet türü geleneksel tarih anlayışının bir eseridir. Bu nedenle onlar şiddete yataklık eden bu tarih anlayışının tasfiyesinden ve şiddet-tarih ilişkisinin yeniden düzenlenmesinden yanadır. Her ikisi de mevcut tarih anlayışının yerine ona karşıt olarak konumlandıkları kendi tarih anlayışlarının geçmesini talep eder.

Arendt, şiddetin tarihin koşulu olduğu yönündeki görüşe itiraz ederek bunun tam tersini eşdeyişle şiddetsizliğin tarihin koşulu olduğunu iddia eder ve bu iddiasını temellendirmeye çalışır. Bunu yaparken öncelikle şiddet ve tarihi bir ve aynı gören anlayışın dayanaklarını çürütmeye çabalar. Benjamin ise benzer biçimde mevcut tarih anlayışının yanlış olduğunu ve doğrusuyla değiştirilmesi gerektiğini düşünür.

Arendt ve Benjamin kendi tarih anlayışlarını, egemen tarih anlayışını eleştirerek aktarır. Eleştirilerinin hedefinde egemen tarih anlayışının çekirdeği olduğunu öne sürdükleri ilerleme tasarımı vardır. Her ikisi de var olmadığını ileri sürdükleri ilerleme uğruna şiddetin meşru görülmesine zemin hazırlayan bir statü edinmiş olmasını eleştirir.

Düşünürlerin ilk iki bölümde ele alınan şiddet-tarih ilişkisi argümanlarının bunun dışında birçok ortak noktası daha olduğu görülür. Ayrıca iki düşünürün bu argümanlar kapsamında irdelenmiş olan birçok konuda aynı fikirde olduğu söylenebilir. Bu ortak noktalara ve fikirlere kısaca değinecek olursak: Arendt ve Benjamin mevcut tarih anlayışının yanı sıra bu anlayışla uyumlu ve dolayısıyla şiddeti içselleştirmiş olan tarih yazımını da reddeder. Arendt, önerdiği yeni tarih yazımının bir örneği olarak *Totalitarizmin Kaynakları*'nı, Benjamin ise kendi önerdiği tarih yazımına bir örnek olarak *Pasajlar*'ı yazmıştır.

Arendt de Benjamin de amaç-araç tartışması yapar ve şiddetin araç olarak kullanılmasına karşı çıkar. Her iki düşünür de şiddetin düzene nüfuz etme mekanizmalarını çözümler. Bu bağlamda Arendt totalitarizm ve propaganda gibi kavramları ön plana çıkarırken Benjamin faşizm ve estetik ilişkisini irdeler. Bu

³³⁶ Eleştiri kavramı burada hem Benjaminci bir yaklaşımla çözümleme anlamında hem de kavramın ilk akla gelen çağrışımı olan karşı çıkma anlamında kullanılmıştır. Doğrudan şiddetin belirme koşulları ancak arka planındaki dolaylı şiddetin çözümlenmesiyle açıklanabilir. Ayrıca doğrudan şiddete karşı çıkmanın onu engellemeye yarayacak bir işlevi olmadığı için ona dolaylı şiddetle bağları üzerinden karşı çıkılması daha makuldür.

çerçevede Arendt'in de Benjamin'in de teknoloji eleştirisi vardır. Arendt daha çok teknolojinin gelişmesine paralel olarak gelişen savaş aletleri üzerinde dururken Benjamin teknolojinin şeyleşmeye etkisi ve fantazmagorideki payına odaklanır.

Her iki düşünürün de Marx'la bir bağı vardır. Arendt egemen tarih anlayışının şiddetle birleşmesinde Marx'ın büyük bir rolü olduğunu düşünerek onu doğrudan eleştirir. Benjamin'in ise özgünlüğünü biraz da Marx'tan ayrıldığı yanlarına borçlu olduğu öne sürülebilir. Benjamin'in kapitalizm çözümlemesi Marx'ın çözümlemesinden daha geniş kapsamlıdır. Ayrıca Benjamin'in materyalizmi bazı Marx yorumlarının aksine ekonomik indirgemeci değildir. Bunlara ek olarak Benjamin'in kapitalizme kendine özgü kavramlarla yaklaşmış olduğu söylenebilir.

Arendt gibi Benjamin de *şimdi*'yi önemser. Arendt insanın zamana *şimdi*'de dahil olduğunu söylerken Benjamin devrimci müdahalenin *şimdi*'de yapılabileceğini belirtir. Her ikisi de devrimden söz eder; fakat Arendt devrimi daha çok şiddetle ilişkilendirirken Benjamin için devrim şiddete son vermenin aracıdır.³³⁷ İki düşünür de hakikat tekeline karşıdır. Arendt Platon'la başladığını söylediği bu eğilimin şiddeti doğurduğunu söyler. Benjamin ise tek bir hakikat düşüncesinden uzaktır.

İki düşünürün siyaset, eylem, özgürlük ve ahlaka ilişkin görüşleri arasında bir paralellik vardır. Her ikisinin de bu fenomenler arasında sıkı bağ kurduğu görülür. Arendt ve Benjamin'e göre bu fenomenler olması gerektiği gibi belirdiğinde tarih de olması gerektiği gibi belirir ve şiddet saf dışı kalır.

Arendt için insan yaşamı ancak siyasi etkinlikle anlam bulur. Ona göre insan, kendini dünyaya siyasetle sokar. Benjamin'e göre de siyaset insanlığın tamamlanmasıdır. Arendt için de Benjamin için de insanın potansiyelini gerçekleştirme siyasetle mümkün olur. Arendt ve Benjamin'in eylem anlayışları da ortaktır. Arendt'e göre eylem tarihin koşulunu yaratır. Benjamin için de eylem devrimci eylemdir ve devrimci eylem geçmişi kurtararak tarihi kurar.

Her iki düşünür için de şiddet-tarih ilişkisinin ahlaki bir boyutu vardır. Arendt'in tarihe ahlaki bir perspektiften bakılmasını sağladığı düşünülür. Tarihi ancak özgür olan insan yapabilir ve ahlak ancak özgür insan eylemiyle mümkündür. Bu anlamda

³³⁷ Bu konuda Arendt ve Benjamin arasında bariz bir görüş farklılığı vardır çünkü Arendt daha çok politik devrimlere odaklanmışken, Benjamin yeni tarih anlayışı bağlamında devrime kavramsal düzeyde yaklaşmıştır.

şiddetin önlenmesi insanın ahlaki görevi gibidir. Şiddet ve ahlak arasındaki ilişkinin çerçevesinin hukuk ve adalet kavramlarıyla çizildiğini ileri süren Benjamin'e göre de şiddete dönüşme ancak ahlaki ilişkilere nüfuz etmekle gerçekleşir. Benjamin'in görüşleri doğrultusunda, yaşamlarını özgürce biçimlendiremeyen insanlardan oluşan bir toplumda ahlaki kararlardan söz edilemeyeceği yönünde bir yorum yapılabilir.

Arendt ve Benjamin'in argümanları arasında bunca ortaklıkla birlikte çok önemli dört fark vardır. Bu farklar; hukuk, teoloji, iktidar kavramları ve şiddetsizlik hali tasarımı kapsamında ortaya çıkar. Arendt hukukun onayladığı, sözde hukuka uydurulmuş, hukuk kapsamındaki şiddetin hukuksuzluğunu göstermeye çalışır. Hukuka teslim olarak düşünmeyi bırakan bireyin şiddete yol açtığını vurgular ve dolayısıyla temelde hukuktan vazgeçmez.

Benjamin ise Arendt'in aksine adaleti sağlamaktan yoksun olduğunu düşündüğü hukukun şiddetten ayrılamayacağı sonucuna vardığı için hukuktan vazgeçmiştir. Arendt'te *sivil itaatsizlik* kavramının öne çıkmasına karşılık Benjamin'de olağanüstü hal kavramının dikkat çekmesi buna dayanarak açıklanabilir.

Arendt hukuktan vazgeçmeden şiddete karşı durmanın bir yolu olarak *sivil itaatsizliği* önerir. Bu anlamda bir istisna olan *sivil itaatsizlik* hukuka muhalif olmadan yasaya riayet etmemenin imkanıdır. *Olağanüstü hal* ise hukukun içinde gizlenmiş olan şiddetin görünür hale gelme halidir. *Olağanüstü hal* sözde şiddeti engelleyen hukukun bir istisna olarak şiddet kullanma hakkı gibidir. Benjamin için bu sözde istisna onun, şiddetin hukuk tarafından engellenmediği sadece hukukun içinde gizlendiği gerçeğine ulaşmasını sağlayan bir ipucudur. Bu nedenle olağanüstü hal Benjamin'in hukuktan neden vazgeçilmesi gerektiğini anlatmak için öne çıkardığı bir kavramken *sivil itaatsizlik* Arendt'in hukuktan vazgeçilmemesi için öne sürdüğü bir kavramdır.

İşte bu fark diğer iki farkı da beraberinde getirir çünkü hukuktan vazgeçmeyen Arendt şiddetsizlik hali tasarımını ortaya koyarken seküler alanın dışına çıkmaz. Benjamin hukuktan vazgeçtiği için teolojik bir eğilim göstererek şiddetsizlik hali tasarımını kimi teolojik eğilimlerle şekillendirir.

Arendt ve Benjamin'in hukuka bakışlarının farklı olmasında iktidara ilişkin görüşlerinin de payı vardır. Şiddet-iktidar ilişkisinin kuruluş biçimi iki düşünürün argümanı için de stratejiktir çünkü bu kuruluş biçimi her bir argümanın belirleyici ve

ayırıcı özelliklerine işaret eder. Benjamin'e göre iktidar, şiddet ve hukuk arasında yakın bir ilişki vardır. Arendt ise iktidar ve şiddetin birbirinden ayrı olduğunu düşünür. Arendt iktidar ve şiddeti ayırmakta tereddüt etmediği için muhtemelen şiddetin gölgesinden görece uzak kabul ettiği hukuka daha ılıman yaklaşabilmiştir. Benjamin ise iktidar ve hukuk arasında Arendt gibi bir ayırım yapmadığı için iktidar-hukuk ilişkisiyle şiddet aleyhine/tarih lehine bir tartışma gerçekleştirmiştir.

Arendt ve Benjamin'in demokrasi konusunda farklı eğilimlere sahip olmalarının arkasında da aynı kaygı vardır. Arendt siyasetin, dolayısıyla şiddetsizliğin olanağı olabildiği ölçüde demokrasiden yanayken, Benjamin yasa koyucu ve koruyucu şiddet dolayımıyla demokrasinin büyük oranda işlevsizleşeceğini düşünür.

Arendt ve Benjamin'in şiddet-tarih ilişkisini ele alış biçimlerindeki farkların nedenlerinden biri de Arendt'in soykırımı ve Eichmann davasına tanıklık etmesi olabilir. Bu deneyimler Arendt'in Benjamin'den farklı olarak bireylerin şiddetteki rolüne daha fazla eğilmesine ve bununla bağlantılı olarak *sivil itaatsizlik*, düşünme, irade ve yargı yetilerini irdelemesine neden olmuş olabilir.

Sonuç olarak her iki düşünürün amacı da; ancak şiddetin saf dışı kalmasıyla kendini gösterebileceğini düşündükleri tarihin olanağına ulaşmaktır. Arendt ve Benjamin'in şiddetin düzenden ayıklanmasına yönelik görüşlerinin farklılık göstermesi onların ortak amaçlarına farklı yollardan ulaşabileceklerini düşüncelerinden kaynaklanır. İki argüman arasındaki genel ve temel farkların net olarak görülebilmesi için buraya kadar yoğun bir özet sunulmaya çalışılmış olan karşılaştırmayı tartışmacı ve yorumlayıcı bir biçimde ayrıntılandırarak açmak faydalı olacaktır.

Karşılaştırma özetinde söz edilen konu ve kavramlar üç kategoride sınıflandırılabilir. Hem Arendt hem Benjamin için şiddetin tarafında olanlar birinci kategoriyi oluşturur: İlerleme tasarımı, modern tarih yazımı, şiddetin araç olarak kullanımı, totalitarizm, propaganda, faşizm, estetize etme, hakikat tekeli ve teknoloji. Her iki düşünür için de şiddetin karşısında, dolayısıyla tarihin tarafında olanlar ikinci kategoride yer alır: Politika, eylem, şimdi, ahlak ve özgürlük. Tartışmalı olanlar ise son kategoriye dahil edilebilir: İktidar, hukuk, demokrasi ve teoloji. Karşılaştırmayı açarak genişletirken bu üç kategoriyi sırasıyla ele almak onlara dahil olan konu ve kavramlar arasındaki bağlantıların görülmesini kolaylaştıracaktır.

4.2.1 Birinci kategori: *Şiddetin tarafı*

Arendt ve Benjamin, şiddetin içkin olduğu düzenin işleyiş prensipleri konusunda hemfikirdir. İlerlemeye duyulan kör inançtan güç alan otoriter ve totaliter ideallere ulaşma uğruna dayatılan sözde hakikatlerle şiddetin araç olarak kullanımı meşrulaştırılır. Eş zamanlı olarak şiddet, estetize etme, propaganda ve teknoloji yoluyla üstü örtülerek onaylatılır. Böylece ilerlemeye duyulan kör inanç, bir şiddet körlüğüne dönüşür ve şiddet kör bir tarih yazımıyla bütünleşir. Her iki düşünür de karşı oldukları düzenin her bir parçasını ayrı ayrı eleştirir.

Arendt'e göre tarihte ilerleme olduğunun iddia edilebilmesi için geleceğin öngörülebilir olması gerekir. Öngörülebilirliği savunmak ise insanın tarihe bir özne olarak dahil olmasını imkansızlaştıran kesintisiz bir sürekliliği ve eyleme imkan tanımayan bir nedenselliği kabul etmek demektir. Oysa tarihte ilerleme olduğu öne sürülemez çünkü gelecek öngörülemez. Tarihin koşulu, sürekliliğin parçalayıcısı ve nedenselliğin inkarı olan insan eyleminin sonucu önceden bilinemez. Görüldüğü üzere Arendt, ilerleme tasarımını ilerleme ve tarihin bir arada düşünülemeyecek iki kavram olduğunu göstermeye çalışarak eleştirmektedir. Bu dolaylı bir eleştiridir. Arendt var olma koşulları üzerinden tarihi temellendirir ve bu temellendirme ilerlemenin dolaylı bir reddidir.

Benjamin ise ilerleme tasarımının; insanlığın kendisinin bütün olarak ilerlediği, karşı konulamaz olan ilerlemenin sonu olmadığı iddialarından oluştuğunu ileri sürer ve bu iddiaların hepsinde ortak olduğunu düşündüğü özelliği; mevcut tarih anlayışının zaman kavrayışını hedef alır. Bu anlayışa göre zaman boş ve homojendir. Boş ve homojen bir zamanda sürekli ilerleme olduğu düşünülerek insan edilgin bir konuma hapsedilmiş ve onun maruz kaldığı şiddet görmezden gelinmiştir. Benjamin'e göre tarih doldurulmuş zamana dayanır. Bu zaman sürekliliğe son veren kurtarıcı bir zamandır. Diğer taraftan Benjamin'in ilerleme tasarımını, bu tasarımın materyalizmden ayıklanması gereken idealist bir unsur olduğu fikrine dayanan farklı bir argümanla da çürütmeye çalıştığı ileri sürülebilir.

Sonuç olarak Arendt tarihin ilerleme olduğu ve ilerlemenin de şiddetle sağlandığı fikrine karşı çıkarken Benjamin de benzer biçimde şiddeti doğuran ve onun görmezden gelinmesine neden olan özellikleri dolayısıyla ilerlemeyi eleştirir. Düşünürlerin eleştirilerinde ortak olan bir diğer unsur ise süreklilik karşıtlığıdır.

Ayrıca Benjamin mevcut tarih anlayışının zaman kavrayışına odaklanmış ve bu kavrayışı sistemli ve tutarlı bir biçimde çürütmeye çalışarak yerine farklı bir zaman kavrayışı önermiştir. Bundan dolayı Arendt'inkiyle karşılaştırıldığında Benjamin'in eleştirisinin doğrudan ve daha kapsamlı bir eleştiri olduğu söylenebilir.

İlerleme tasarımının şiddete dayanak olması onun bir hakikat olarak sunulmasından ileri gelir. Hakikat olma statüsü ilerleme tasarımına eleştiriye açık bir biçimde iliştilmiştir. Her ne kadar böyle olsa da bu statü ilerleme tasarımının, şiddetin meşrulaştırılma zemini olmasını sağlar.

Hakikat etki edilemez ve değiştirilemez olması nedeniyle başlı başına bir şiddettir. Arendt ve Benjamin şiddetle ilişkisi nedeniyle hakikat tekeline karşıdır.

Arendt *Hakikat, Doğruluk ve Siyaset* adlı metninde: “Hakikat ile siyasetin birbiriyle uyuşmayan kavramlar olduğundan kimsenin bir şüphesi yoktur...”³³⁸ der. Ona göre siyasal alan farklılıkların birbirlerini baskılamadan bir arada olduğu alandır. Hülya B. Olgun: “Arendt'te insanların kamusal alanda kendi (...) görüşünü bir başkasına kabul ettirmesi çabası söz konusu olamaz”³³⁹ der. Buna karşılık, Arendt'in sözleriyle ifade edecek olursak; siyasetin bakış açısından görüldüğünde despotik bir karakteri olan hakikat kendi içinde zorlayıcı bir unsur barındırır.

Dolayısıyla hakikatin gayri siyasi ve potansiyel olarak siyaset karşıtı bir doğası vardır.³⁴⁰ Bu nedenle hakikat de şiddet gibi siyaset dışıdır. Tuğba Ayas Arendt'e göre hakikat ve siyasetin neden birbiriyle uyuşmayan iki kavram olduğunu şöyle açıklar: Hakikat tartışmaya meydan vermez; mutlak ve yaklaşımları değil var olanı dikkate alır. Buna karşın siyasi yaşam için tartışma ortamı elzemdir.³⁴¹

Benjamin de Arendt'le aynı görüştedir. M. Löwy'nin dile getirdiği üzere: “Benjamin'de hiçbir zaman tarihsel bir hakikatin bir tekeline sahip olma iddiası, hele de onu toplumun bütününe dayatma söz konusu değildir...”³⁴² E. Kardeş Benjamin'in hakikat görüşünü şöyle özetler: “Benjamin'e göre, hakikat bilgi tarafından temsil edilemez, o ancak ve ancak kendi kendini sunabilir, kendisini

³³⁸ Arendt, H. (2012a). *Hakikat/Doğruluk ve Siyaset, Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay. 4. Baskı, İstanbul, s. 217.

³³⁹ Olgun, H. B. (2017). Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennett'in Kamusal Alan Yaklaşımları, *Sosyolojik Düşün*, Cilt 2, Sayı 1, ss. 45-54.

³⁴⁰ Arendt, H. a.g.e. s. 288, 289, 314.

³⁴¹ Ayas, T. (2012).

³⁴² Löwy, M. (2007). s. 53.

görünür kılar. Benjamin'e göre, hakikat, kavramdan değil, varlıktan kaynaklanır.”³⁴³ Dolayısıyla Arendt ve Benjamin'in hakikat görüşlerinin benzerliği açıktır. İki düşünür'e göre de hakikat bile böyle bir dayatılma payesine sahip olmamalıyken hakikat kılığına büründürülmüş olan ilerleme tasarımının dayatılması onaylanamaz.

Arendt ve Benjamin şiddetin onaylanmasının çıkış noktası olan ilerleme tasarımını eleştirdikleri gibi şiddetin bir araç olarak kullanılmasını meşrulaştıran dayanakları da eleştirir. Arendt, şiddetin kendinde bir amaç olarak görülen iktidarın aracı kabul edilerek meşrulaştırılmasına itiraz eder. Onun itirazı, temelde amaçların araçları meşrulaştırmayacağı düşüncesine dayanır. Ayrıca ona göre iktidar ve şiddet aralarında amaç-arac ilişkisi kurulamayacak biçimde birbirinden ayrıdır. Hatta şiddet, iktidarın aracı olmak bir yana iktidarı ortadan kaldırabilir.

Buna ek olarak Arendt şiddetin bir araç olarak kullanılmasına iki gerekçeyle daha karşı çıkar: Birincisi gelecek öngörülemediği için şiddetin belirlenen amaca ulaşmaya yaracağının bir güvencesi yoktur. İkincisi şiddetin zarar verme kapasitesi öyle bir boyuta ulaşmıştır ki aracın verdiği zarar amacın değerinin önüne geçmiştir. Amaç ve araç arasında ortaya çıkan bu orantısızlık şiddetin bir araç olarak kullanımının meşruiyetini geçersiz kılar. Anlaşıldığı gibi Arendt, söz konusu meşruiyete bir tür kar-zarar muhasebesi üzerinden, şiddetin araç olarak kullanımının rasyonel olmadığını göstererek karşı çıkar.

Benjamin ise şiddetin bir araç olarak kullanılmasının meşruiyetini hukuk zemininde, mantıksal çıkarımlar yaparak sorgular ve meşru amaçların meşru araçlarla bütünleşemeyeceği sonucuna varır. Ona göre şiddetin araç olarak kullanımı hukuki değildir. Hukuk da şiddetle olan kabul edilemez bağı nedeniyle reddedilmelidir. İki düşünürün eleştirileri karşılaştırıldığında Arendt'in eleştirisinin iknaya dayandığı Benjamin'in eleştirisinin ise daha felsefi olduğu ve pratiğe dokunduğu söylenebilir. Bu bakımdan Benjamin'in eleştirisinin çok daha etkili olduğu fark edilmektedir.

İki düşünür toplumun fark etmeden şiddete ortak olduğu, bireylerin bilinçsizce şiddeti onayladığı ortamı da çözümler. Arendt bu ortamın üreticisinin totalitarizm olduğunu öne sürerken Benjamin söz konusu ortamdan faşizmi sorumlu tutar. Totalitarizm ve faşizm birbirine oldukça yakın iki kavramdır.³⁴⁴ Arendt totalitarizmin

³⁴³ Kardeş, E. (2009).

³⁴⁴ “Herbert Marcuse'nin önceleri faşist sistemler için tanımladığı ancak daha sonra Stalinizmle de ilişkilendirdiği totalitarizm kavramını Hannah Arendt, Avrupa düşünce tarihinde eğitim ve kültürün

insanların gerçeği görmesini ve yaşadıkları dünyayı anlamasını engelleyen bir kum fırtınası olduğunu düşünür. Totaliter rejimlerde propaganda yoluyla kitlenin onaylayacağı hayali bir dünya üretilir ve böylece harici şiddet araçlarına ihtiyaç duyulmadan kitle içeriden kontrol altına alınır. Bu nedenle totalitarizmde her şey mümkündür. Arendt bunu: “Yerkürenin fethini ve bütünsel tahakkümü amaçlayan totaliter girişim, bütün kördüğümünün en yıkıcısıdır. Onun zaferi, insanlığın yok olması demek olabilir ancak; egemen olduğu her yerde insanın özünü yıkmıştır”³⁴⁵ cümleleriyle ifade eder.

Aynı karamsarlığa kapılmış olan Benjamin de dışarıdan değil modernizmin içinden türediğini ve her şeyi dönüştürdüğünü iddia ettiği faşizmin yaşamı estetize ettiğini, eşdeyişle insan tarafından özgürce biçimlendirilemeyen kopya bir yaşam imal ettiğini söyler. Arendt’in öne çıkardığı propaganda ve Benjamin’in öne çıkardığı yaşamın estetize edilmesi benzer işlevlere sahiptir. Propagandayla kitleler istenildiği gibi yönlendirilirken, yaşamın estetize edilmesi bireyleri farkındalığı düşük etkisiz birer toplum üyesine dönüştürür.³⁴⁶ Farklı olarak propaganda siyasi bir boyuta işaret ederken, yaşamın estetize edilmesi kültürel bir boyuta işaret eder. Burada Arendt ve Benjamin farklı kavramlarla da olsa aynı olgular bütününe birbirini tamamlayan yüzlerini çözümlemiştir.

Konu edilen olgular bütününe bir diğer yüzü de hem Arendt hem de Benjamin’e göre şiddetin tarafında yer aldığı söylenebilecek olan teknolojidir. Modernizmin, çehresini büyük ölçüde borçlu olduğu teknolojinin modern dünyanın dönüşümüne katkısı tartışmasızdır. Arendt’e göre teknoloji ve şiddetin etkileşimi öyle bir sonuç doğurmuştur ki tarihin kesintiye uğratılmasının da ötesine geçilmiştir. Kontrolden çıkan teknoloji her şeye egemen bir konuma yerleşmiştir. Arendt, teknolojinin eriştiği bu konumu şu sözlerle betimler: “Pek çok kimse tarafından modern tarihin babası olarak kabul edilen Vico bugün yaşasaydı gözlerini tarihe değil de teknolojiye

çöküşü, kitle çağının yükselişi ve Birinci Dünya Savaşı sonrası Avrupa’nın bütünlüğünün yok edilişi bağlamında ele almıştır.” Bkz. Keskin, F. (2011) Faşizmin Sosyo-Kültürel Boyutları: Üçüncü Reich’da Şiddet ve Düşsellik, *Kültür ve İletişim*, 14/2, s. 9-41.

³⁴⁵ Arendt, H. (2014a), s. 11.

³⁴⁶ “Faşizmin, güç ve keyfilik içeren uygulamalarına politikanın estetize edilmesinin eşlik ettiği ikili bir doğası vardır. Bu ikili doğa, kitlelerin neden kendi nesnel çıkarlarına uymayan politikalara rağmen faşizmin peşinden sürüklendiğini de açıklamaktadır. Politika ile kültür arasındaki sınırların politika lehine kaldırıldığı faşizmde, politika estetize edilerek kolektif düşünceler yaratılmış, kitlelerin korku ve umutları sömürülmüştür. Doruk noktasına savaşta ulaşan bu estetizasyon, kitlenin gerçeklik ile olan bağlarını kopartarak kitle hareketlerini belirli hedefler doğrultusunda seferber edebilmiştir.” Bkz. Keskin, F. a.g.e.

çevirirdi büyük ihtimalle: Öyle ya, bugünkü teknoloji Vico'nun doğa alanında tanrının eylemine, tarih alanında insanın eylemine yorduğu şeyi tek başına gerçekleştirmiştir.”³⁴⁷

Arendt gibi Benjamin de şiddetle bağı nedeniyle teknolojiye karşı eleştirel bir tavır takınmıştır. Fakat Arendt'ten farklı olarak Benjamin teknolojinin şiddete, onu estetize ederek katkı sağlaması üzerinde durur. Teknolojinin doğurabileceği tehlikenin boyutları konusunda Arendt'le aynı görüşte olan Benjamin, B. Erdağı'nın sözleriyle *Tek Yönlü Yol*'da İkinci Dünya Savaşı'nın vahşi uygulamalarını öngörürcesine kapitalist ve emperyalistlerin elinde teknolojinin ne denli yıkıcı olabileceğini sezmiş ve dile getirmiştir.³⁴⁸

Arendt ve Benjamin'in eleştirdikleri düzenin bir diğer parçası olan modern tarih yazımı, buraya kadar betimlenmeye çalışılan bütün bu etkenlerin katkısıyla oluşan şiddet körlüğünün bir yansımasıdır. Arendt *Şiddet Üzerine*'de tarih ve siyaset üzerine düşünmeyi iş edinen hiç kimsenin şiddetin insan işlerinde daima oynayageldiği muazzam rolün ayırdına varmaktan kendini alıkoyamayacağını, fakat durum böyleyken şiddetin nadiren özellikle konu edinilmiş olmasının ilk bakışta şaşırtıcı olduğunu söyler.³⁴⁹ Halbuki biraz daha ayrıntılı bir bakışla şiddeti örten ve Arendt'e göre aynı zamanda kayda değer bir şiddet teorisi geliştirilmesini engelleyen unsurlar fark edilir. Modern tarih yazımı da bu unsurları taçlandırır.

Arendt modern tarih yazımının, şiddeti birtakım değerleri ortaya çıkarması nedeniyle meşru gördüğü için gerçek tarihe aykırı olduğunu düşünür. Benjamin ise yücelttiği zaferlerin gölgesindeki şiddete duyarsız kalan modern tarih yazımına karşı Arendt'le aynı duruşa sahiptir.

İki düşünür tarihsiciliğin ilerlemeci tarih yazıcılığına bir alternatif olarak düşünülen yeni bir tarih yazıcılığı ortaya koyar.³⁵⁰ Bu tarih yazıcılığında aynı yöntemi benimseyen Arendt ve

³⁴⁷ Arendt, H. (2012c). s. 83-84.

³⁴⁸ Erdağı, B.; Dinçer, M. E. (2007).

Erdağı'nın dile getirdiği gibi: “Benjamin'in başka birçok makalesinde de vurgulandığı üzere teknoloji/teknik sadece onu ele geçiren, onu hizmetine sokmuş olanların elinde görüldüğü kadar masum bir şey olarak kalmayacaktır. O bizzat birtakım aymazlıkları hem güçlendirecek hem de körleşmeye yol açacak bir canavarın organon'u gibi her şeyi bitmez tükenmez bir saldırganlıkla yerle bir edecektir. Bkz. Erdağı, B. a.g.e.

³⁴⁹ Arendt, H. (1997). s. 14.

Arendt şiddeti kastederek: “Herkesin açıklıkta gördüğü bir şeyi hiç kimse sorgulamaz, incelemesiz.” der. Bkz. a.g.e. s.14,15.

³⁵⁰ Benjamin'in tarih yazıcılığı *fragmented historiography* (parçalı tarih yazıcılığı) olarak bilinir. Arendt ve Benjamin'in parçalanmışlıkları gidermek gibi bir hedefi olduğu dile getirilmişti. Bu

Benjamin'in amacı büyük tarihsel anlatılarda içerilen sürekliliği parçalamak, kronolojiyi kırmaktır. Onlar parçalanmışlığı vurgulamak ve tarihsel ölünün ya da Benjamin'in deyimiyle mağlubun bakış açısından hikayeler anlatmak ister.³⁵¹

Bu bakımdan Arendt ve Benjamin sadece şiddetsizliğin olanağına ışık tutmakla kalmamış, yanı sıra bu yolda tarihe yaklaşmanın farklı bir biçimini sunmakla alana metodolojik bir katkı da sağlamıştır. Bu katkının sıradan bir katkı olmadığı ortaya koyulan yeni metoda yakından bakıldığında anlaşılır:

Arendt'in formülasyonları göstermektedir ki Kantçı imgelem yetisiyle birlikte genişletilmiş düşünmeyi kullanan bir tarihçi, tarihsel yargılarında kümülatif ve çoğul olmayı başarabilir. Arendt'in başkasının bakış açısından çoğulcu düşünme yöntemini, Disch, 'ziyaret etme' olarak kavramsallaştırır. Bu kavramla Disch, Arendtçi hikaye anlatıcısının Arşimedi bir duruş noktasına saplanmadan eleştirel düşünme pozisyonuna yerleşebileceği ve kendi eleştirel yargısını, herhangi bir soyut veya tözsel ölçüte başvurmadan, farklı bakış açılarının çoğulluğunu ziyaret ederek verebileceğini ifade eder.³⁵²

Hem Arendt'e hem de Benjamin'e göre şiddetin tarafında yer aldığı söylenebilecek konu ve kavramları bu şekilde ele aldıktan sonra tarihin tarafında yer aldığı düşünülenlere geçilebilir.

4.2.2 İkinci kategori: *Tarihin tarafı*

Arendt ve Benjamin'e göre eylem, siyaset, özgürlük, ahlak ve tarihin karşılıklı olarak birbirlerinin koşulu ve olanağı olduğu söylenebilir. Özgürlüğün göstergesi olan ve şimdi'de gerçekleşen eylem siyaseti var ederek tarihi kurar. Siyaset ve tarihi var eden insan, böylece şiddeti devre dışı bırakarak ahlaki bağlamı tesis eder.

çalışmada 'parçalı tarih yazıcılığı' kavramının geçmesi, bununla bağlantılı olarak çelişki çağrıştırabileceği gerekçesiyle kullanılmamıştır.

³⁵¹ Çörekçioğlu, H. (2010). Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak: Hikaye Anlatımı.

Aktarılan: Benhabib, Seyla (1990) Hannah Arendt and Redemptive Power of Narrative, *Social Research*, 57 (1): 167-196.

Çörekçioğlu Arendt'in Benjamin'den hareketle geliştirdiği hikaye anlatımını Kantçı zihinsel yetiler arasındaki sistematik bağlantıda kalarak bir yargı meselesi olarak gördüğünü dile getirir. Hikaye anlatıcısı olarak tarihçi en az moral fail kadar yargı edimleriyle meşgul olmak zorundadır. Bu tarihçinin belli ilkelerin ve değerlerin perspektifinden yargılaması anlamına gelmez; tersine yargısını, başkasının bakış açısına yerleşerek vermesi, bu yolla hepimizi içrek bir bakış açısından ortak bir gerçekliği yeniden yaratması anlamına gelir. Bkz. Çörekçioğlu, H. a.g.e.

³⁵² Çörekçioğlu, H. a.g.e.

Siyaset Benjamin'in jargonunda zamanın doldurulması, geçmişin kurtarılmasıdır. Ezilenlerin adaleti perspektifinde bir praksistir. O, homojenleştirilmiş zamanın akışını kırarak, böylelikle yeni ve dolu bir zamanın ortaya çıkacağı yepyeni bir insaniliğin eylemini "gerçek politika" olarak kavrar.³⁵³ Buna dayanarak, Benjamin'e göre gerçek tarih ve geçmişin kurtarılması arasında bir göbek bağı olduğu göz önünde bulundurulduğunda aynı yakın ilişkinin gerçek politika ve gerçek tarih arasında da olduğu çıkarılabilir. Arendt'te de siyasetin varlığı tarihin varlığına denktir. Ona göre söz ve şiddet arasında bir karşıtlık vardır.³⁵⁴ Aynı şekilde şiddet ve tarih arasında da bir karşıtlık olduğu için sözü temsil eden siyaset şiddeti dışarıda bırakarak tarihin olanağı olur.

Bununla birlikte Benjamin devlet aygıtını dışarıda bırakan bir politika arayışı içinde görünmektedir.³⁵⁵ O, şiddet ve politikayı bağdaştıramadığı için devlet ve politikayı da bağdaştıramaz. Çünkü ona göre Devlet şiddetin denetleyicisi ve tekelidir.³⁵⁶ Arendt'in şiddet karşıtlığı doğrudan devlet karşılığı olarak belirmez. O yöneten-yönetilen ayrımına karşıdır ve bu ayrımın olmadığı Eski Yunan kent devletlerini örnek olarak ele alır.

Her iki düşünür için de nasıl politika ve tarih birbirinden ayrı düşünülemezse eylem ve özgürlük de hem birbirlerinden hem de politika ve tarihten ayrı düşünülemez. Benjamin'e göre "Politik eylem, geçmişte tamamlanmamış olanın düzeltilmesine/tamir edilmesine yöneliktir."³⁵⁷ Dolayısıyla aynı zamanda tarihi kurma vasfı olan eylem, politiktir. Bunun yanı sıra Benjamin'in temel sorunu özgürleşim olduğu için onun tarih anlayışı özgürleşmeye yönelimlenmiştir.³⁵⁸ Geçmişin kurtarılması özgürleşim sağlayacaktır. Söz konusu özgürleşim ise bilgiyle gerçekleşebilir.

³⁵³ Kardeş, M. E. (2017).

³⁵⁴ "Antik Çağdan itibaren politik düşünme geleneğinde, politikanın temel işlevinin, şiddete karşı sözü tesis etmek olduğu kabul edilmiş; barışın koşulları üzerinde düşünmek filozofun temel görevi ve sorumluluğu olarak görülmüştü." Bkz. Çörekçioğlu, H. (2012).

Arendt, Çörekçioğlu'nun söz ettiği geleneğin öne çıkan bir temsilcisidir.

³⁵⁵ Kardeş, M. E. a.g.e. s. 32.

³⁵⁶ Gülenç, K. (2010). Hukuk ve Şiddetin "Hayaletimsi" Birlikteliğinin Benjaminci Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 20, İstanbul, ss. 59-68.

³⁵⁷ Kardeş, E. a.g.e. s. 37.

³⁵⁸ Oskay, Ü. (1995b). s. 130.

Oskay: "Özgürleşim özgürlüğe yönelen tehdit ve engelleri bilmeyi, onların farkında olmayı gerektirdiği için, Benjamin'in ana uğraş konusu çağdaş yaşamdaki imgelerin ve nesnelerin demistifiye edilmesidir. Ona göre bu nedenle "ebedi bir aynılık" (sameness) aldanımı (illüzyonu) oluşturan meta fetişizminin ortadan kaldırılması gerekmektedir" der. Bkz. Oskay, Ü. (1995b). s. 130.

Benjamin tarih kavramını somut gerçeklik içinde konumlandırmaya çalışırken, bunun politik eylem ile ilişkisini ilk etapta bilgi ve bu bilginin uyandırıcılığı üzerinden kurar. Tarihsel materyalizm, bu bağlamda bir bilgi reformudur. O halde, bilginin kendisi politik eylemin mekanlarından bir tanesidir. Bu bilginin mahiyeti, geçmişi ele alış biçimi, bugünle kurduğu ilişki doğrudan doğruya politiktir.³⁵⁹

Arendt de özgürlük ve eylem arasında bir çakışma olduğunu düşünür. Eylem, yeni bir şeyler başlatmaktır ve başlatıcı olmak özgür insanın belli başlı niteliklerinden biridir. Arendt'e göre özgür olma ve eylemde bulunma yetisi sayesinde insanlar kendi gerçekliklerini kurabilirler.³⁶⁰ Benjamin modernizmin kültürel ortamına odaklandığı için politika ve özgürlüğü bilgiyle ilişkilendirmiştir. Arendt ise metinlerinin terminolojik özelliğinden de anlaşılacağı üzere siyaset zemininden çok fazla uzaklaşmamaya gayret etmiştir.

Hem Arendt hem de Benjamin için eylemin zamanı *şimdi*'dir. İnsan tarihe onu kuran özne olarak şimdi'de müdahale eder ve dahil olur. Süreklilik bu müdahaleyle kesintiye uğratılır. Buna bağlı olarak Arendt ve Benjamin'in geçmiş kavrayışları da benzerlik gösterir. "Her iki düşünür için geçmiş, geleceğe doğru sürekli ilerleyen tek biçimli bir süreç değildir, aksine içersinde kaybolmuş imkanlar taşıyan parçalı bir süreçtir."³⁶¹ İlerlemeyi savunanlar bakışlarını geleceğe çevirmişken Arendt ve Benjamin kurtuluşu geçmişte görür.

"Gelecekte zorunlu olarak olması beklenenlerden bahseden anlayışın düzmece olduğunu imâ eden W. Benjamin'e göre, yaşanmış ve yaşanmakta olan bitmemiş geçmiş, 'kurtuluş ümidini', mutlak bir gelecek tasavvurundan daha yoğun bir şekilde barındırır."³⁶² Arendt de geçmişe kritik bir önem atfeder. O, geçmişin bir güç olduğunu ve insanı geriye doğru çekmediğini aksine ileriye doğru ittiğini söyler.³⁶³

Şimdi'nin sunduğu olanakla eylemini gerçekleştiren insan güç aldığı geçmişi kurtararak kurtulur. Böylece şiddet etkisiz hale gelir ve tarih kurulmuş olur. İnsanın özgür eyleminin alanı olan tarih, aynı zamanda insanın özgür eylemiyle özdeşleşmiş olan ahlakın da alanıdır. Arendt ve Benjamin özgürlüğü şiddetin dahil olmadığı tarih

³⁵⁹ Kardeş, Ertan (2009). s. 516.

³⁶⁰ Arendt'in eylem ve özgürlüğe ilişkin görüşlerinin daha ayrıntılı açıklaması için bkz. Eylem ve Özgürlük alt bölümü.

³⁶¹ Çörekçioğlu, H. (2010). s. 427.

³⁶² Kardeş, M. E. (2006). W. Benjamin'de Tarih Kavramı, *Kaygı*, Sayı 6, ss. 115-120.

³⁶³ Arendt, H. (2012c). s. 23.

içinde konumlandırarak ahlakın da tarih alanında cereyan ettiğini göstermişlerdir.³⁶⁴ Onların şiddet-tarih ilişkisi argümanları tarihe ahlak, ahlaka tarih perspektifinden bakılmasını sağlamış olmaları dolayısıyla her iki kavramın açılımını da zenginleştirmiştir.

4.2.3 Üçüncü kategori: Tartışmalı konu ve kavramlar

Arendt ve Benjamin'in argümanları arasındaki farklar en açık biçimde, tartışmalı konu ve kavramların irdelenmesiyle görülebilir. Daha önce iktidar, hukuk, demokrasi ve teoloji olarak sıralanmış olan bu konu ve kavramların tartışmalı olarak değerlendirilmesinin iki nedeni vardır. Bu nedenlerden biri, Arendt ve Benjamin tarafından şiddet ya da tarihle olan ilişkilerinin farklı kurulmuş olmasıdır: İki düşünür bu kavramların şiddete ya da tarihe göre konumları, şiddetteki ya da tarihteki rolleri konusunda farklı düşünür.³⁶⁵ Diğer neden ise her bir düşünürün örneğin iktidar-şiddet, hukuk-şiddet arasında kurduğu ilişkinin tartışmalı olmasıdır.

Arendt ve Benjamin'in nihai amacının bir bakıma iktidar, hukuk ve demokrasinin şiddeti siyasete nasıl ve ne kadar sızdırdığını saptamak ve söz konusu olguların şiddeti sızdırmayacak formlarının imkanını araştırmak olduğu söylenebilir. Burada Arendt ve Benjamin özelinde ele alınan söz konusu amaçla ilgili tartışma bu çalışmanın konusunun iki düşünürü aşan ve günümüze taşan boyutudur.

Arendt ve Benjamin iktidarın şiddetle ilişkisi konusunda farklı düşünür. Arendt öncelikle iktidarın sayılarla, şiddetin araçlarla ilgili olduğunu ileri sürerek iktidar ve şiddetin kopmaz bir bütün olmadıklarını göstermek ister. O, sayılardan söz ederken onaylanmayı kasteder. İktidar ancak temsil ettiği sayının eşdeyişle bireyler toplamının onaylamasıyla şiddeti bir araç olarak kullanabilir. Kısaca Arendt'e göre bir yerde şiddet varsa onaylandığı için vardır ve iktidar bu onaylanma yordamıyla şiddet kullandığı için şiddetin doğrudan kaynağı değildir. Dolayısıyla kontrol şiddette değil iktidardadır ve bu nedenle Arendt iktidarın şiddetten üstün olduğunu iddia eder.

³⁶⁴ Burada, Arendt'in çalışmalarına temel oluşturan unsurun doğrudan, ahlaki bir kaygı olmadığı belirtilmedi. Ahlaki boyut Arendt'in görüşlerinin çıkış noktası değil görüşlerinden çıkarılan bir sonuçtur.

³⁶⁵ Arendt ve Benjamin ilgili konu ve kavramları şiddete ve tarihe göre konumlandırırken, onların şiddete ne kadar geçit verdiklerini, tarihe ne kadar olanak sağladıklarını dikkate almışlardır.

O, *Şiddet Üzerine*'de bu düşüncelerini şu cümlelerle dile getirir: “En başta gelen egemenlik aracı işkence olan totaliter yönetici bile, iktidarı için gizli polis ve muhbirler ağı gibi bir tabana ihtiyaç duyacaktır. Ancak insan etkenini tamamen ortadan kaldıracak robot askerlerin geliştirilmesi, iktidarın şiddet karşısındaki bu temel üstünlüğünü değiştirebilirdi.”³⁶⁶

Arendt ayrıca insanın insana egemenliği olarak gördüğü yöneten-yönetilen ayrımına karşı çıktığı için onun anlayışında bireylerden ayrılarak onların karşısına dikilen bir iktidara yer yoktur. Bireylerden soyutlanarak tek elde toplanan iktidar şiddet doğurur. Buna karşılık yöneten-yönetilen ayrımının olmadığı bir düzende iktidar, bireyler arasında bölünmüş olacağı için şiddete dönüşmeyecek ve bireylere karşı işlemeyecektir.

Kamu işlerini emir-itaat ilişkisine dayandırdığı için iktidarı kaçınılmaz olarak şiddete eşitlemek zorunda kalmış olan geleneğin mutlak iktidar nosyonunu reddeden Arendt'e göre tek bir kişiye değil, gruba ait olan iktidar insanın uyum içinde eyleme kabiliyetine karşılık gelir.³⁶⁷ Buna ek olarak Arendt iktidar ve şiddet arasında yaptığı gibi iktidar ve otorite arasında da bir ayrım yapar.³⁶⁸ S. Özdemir bu ayrımı şöyle açıklar:

Arendt'in yasanın otoritesi ve halkın iktidarı arasında yaptığı ayrımın olgusal ve zamansal olarak iki temel anlamı vardır. Birincisi Amerikan Anayasası örneğinde olduğu gibi, her ne kadar otoritesi tanınan bir anayasa yazılmış olsa da, bu otoriteden ayrı bir siyasal alanın varlığı her zaman için yurttaşların yeni bir siyasi teşekkül oluşturmaya muktedir olduklarını gösterir. İkinci olarak ise, emir-itaat ilişkisine dayalı olmayan iktidar, tanıdığı otorite ile

³⁶⁶ Arendt, H. (1997). s. 56.

Gizli polis totaliter rejimlerin şiddeti dolaylı olarak onaylatma araçlarından biridir. T. Yazıcı Arendt'e göre totaliter ortamda gizli polisin nasıl iş gördüğünü ve işlevini şöyle açıklar: Bu yönetimler ordunun sahip olduğu silah gücünü kullanarak değil gizli polisi kullanarak hareket eder. Kurbanlarına sanki onlar vatana ihanetten suçlu isyancılar gibi davranırlar. Totaliter yönetimlerde gizli polisin tamamen değişen misyonu zihin kontrolünün modern bir biçimi olarak karşımıza çıkar. Öyle ki tutuklanacak ve tasfiye edilecek kişi ve onun ne düşündüğü ya da ne planladığı önceden yönetim tarafından belirlenmiştir. Gizli polis böylece iktidardaki totaliter yönetimin topyekün tahakküm kurmasında iş görür. Bkz. Yazıcı, T. (2018). Hannah Arendt'te Totalitarizmin Neliği, *Kaygı*, Sayı 30, ss. 91-207.

³⁶⁷ Yılmaz, Z. (2015). Hannah Arendt'te İktidar ve Şiddet İlişkisi, ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, I/1, s. 199-207.

³⁶⁸ Arendt: “Siyasal bilim terminolojisinin “iktidar”, “güç”, “kuvvet”, “otorite” ve nihayet “şiddet” gibi anahtar terimler arasında ciddi ayrımlar yapmaması üzüntü vericidir. Tüm bu terimler birbirinden ayrı, farklı fenomenleri imler, eğer öyle olmasaydı varlıklarının bir nedeni olmazdı” der. Bkz. Arendt, H. (1997). s. 49.

geçmişle bağını yenilerken, geleceğe yönelik de bağlayıcılığını ortaya koyar, yani siyasal olarak müşterek dünyanın sürekliliğini sağlamış olur.³⁶⁹

Arendt'in yaptığı bu ayrım şiddetin siyasal alana sızmasının önüne geçilmesini sağlayacak olan bir formülün açıklaması gibidir. Eğer iktidar ve otorite arasında bir ayrım yapılmazsa halk ve iktidar birbirinden kopar, iktidar şiddete dönüşür. Bu ayrım sayesinde iktidar ve halk arasındaki bütünlük korunur çünkü halk iktidarını kullanmasının aracı olan otoriteyle daima irtibatta kalır. Sonuç olarak iktidar ve otorite arasındaki ayrımın şiddete geçit vermeyen bir iktidarın garantörü olduğu söylenebilir.

Arendt "Otorite her zaman kendisine itaat edilmesini istediği için, genellikle belli iktidar ya da şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır. Ne var ki otorite dışarıdan zorlayıcı araçlar kullanılmasını men eder; zorun geçerli olduğu yerde, otorite de iflas etmiş demektir,"³⁷⁰ der. Arendt'in açıkladığı formülde de itaat vardır, fakat buradaki itaat halkın kendi koyduğu ve bağını sürdürdüğü yasaya itaat olduğu için şiddet doğurmaz.

Bu bağlam Arendt'in hukuka ve demokrasiye karşı tavrının da belirleyicisidir. O iktidarı şiddete eş görmediği için onun kurduğu hukuku da şiddetten ayrı düşünür. Arendt doğru biçimde kurulmuş ve işleyen hukukun şiddete geçit vermeyeceği kanısındadır. Ona göre kendinde bir şiddet olmayan, şiddete dayanmayan bir düzenin şiddetsiz bir biçimde işlemesinin aracı olan hukuk birtakım etkilerle görevini olması gerektiği gibi icra edemiyorsa burada sorgulanması gereken hukukun kendisi değil çarpıtılmış olan pratiğidir. Dolayısıyla Arendt Benjamin'in aksine hukukun şiddetini değil, şiddetin hukuksallığını sorgular. Arendt,

Totaliter yönetimin o korkunç ama görünürde cevap verilemez iddiası, onun 'hukuk dışı' olmaktan çok öte, dosdoğru, 'doğal hukuka' ya da gelenek ve göreneklere ya da tarihteki

³⁶⁹ Özdemir, S. (2014). Anayasa, Otorite ve İktidar İlişkisi, *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1+2, s. 46-69.

"Arendt tüm modern devrimler arasında sadece Amerikan devriminin, yeni bir siyasi teşekkül oluştururken, iktidar ve otoriteyi ayırarak, yani 'sivil' bir anayasa oluşturmanın yanında, yurttaşlar için farklılıklar tanıyan çoğulcu bir siyasal alanı kalıcı kılmayı başardığını düşünür." Bkz. Özdemir, S. a.g.e.

³⁷⁰ Arendt, H. (2012c). s. 129.

tanrısal bir esinlenim olayına dayanan bütün pozitif hukukların kendi nihai meşruiyetlerini kazandıkları yetke kaynaklarına gittiği yolundadır³⁷¹ der.

Bu nedenle düşünür, totalitarizmin hukuku ihlal ederek hukukun manipüle edilmiş, aslına uygun olmayan bir kopyasıyla işlediğini, hukuki argümantasyona başvurarak göstermeye çalışır.

Arendt aynı şekilde demokrasinin geliştirilmesini destekler ve şiddeti siyasal alana sızdırmayacak bir forma kavuşması durumunda demokrasiyi olumlar. O, halkın iktidarını kısıtlamayan, siyasal alanı yok etmeyen bir demokrasiden yanadır. Bu özellikleri taşıdığı için doğrudan demokrasiyi olumlayan Arendt'in temsili demokrasiye karşı eleştirel bir tavrı vardır. Düşünür, *Devrim Üzerine*'de özetle: “Temsili yönetim yani bugün demokrasi denen şey oligarşik bir yapı haline gelmiştir; fakat oligarşiden farklı olarak azınlığın çıkarını gözetten birkaç kişinin hükümlanlığının değil çoğunluğun çıkarını gözetten azınlık hükümlanlığının söz konusu olduğu bir yönetim şeklidir”³⁷² der.

Arendt'in aksine iktidarı şiddetten ayrı düşünmeyen Benjamin buna bağlı olarak, hukuk ve demokrasi ilişkisi konusunda da Arendt'ten farklı düşünür. Ona göre şiddetin çifte işlevinin bir yansıması olan hukuk demokrasiyi de erozyona uğratır. S. Akkanat'ın ifadesiyle:

Benjamin, yasa koyucu şiddetin (kurucu iktidar) yasa koruyucu şiddete (anayasa) yani yeni formlar yaratma kapasitesinin başka formlar yaratma potansiyelinin yasaklanmasına dönüşmesini siyasi tarihin bir özeti gibi betimlemiştir. Benjamin'in işaret ettiği gibi, bir kez kurucu iktidarın kurulu iktidara dönüşmesi ve kurumsallaşması gerçekleştiğinde, artık en fazla siyasal potansiyelinden arındırılmış bir demokrasiden ve çoğulculuktan bahsedilebilir. Böylece demokrasi, artık kurucu öznelerinin siyasal potansiyellerini açığa çıkararak yetkinleştirdiği devingen bir durum olmaktan çıkar.³⁷³

Başka bir deyişle Benjamin'e göre şiddetin içkin olduğu hukukun etkinliği demokrasinin içini boşaltarak onun şiddete karşı işleme imkanını yok eder. Sonuç olarak Arendt iktidar, hukuk ve demokrasinin belli koşullar dahilinde şiddetin değil tarihin tarafında

³⁷¹ Arendt, H. (2014b). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, s. 465.

³⁷² Arendt, H. (2012b). s. 361.

³⁷³ Akkanat, S. (2015). Kurucu İktidara Dayalı Bir Demokrasinin İmkânı: Siyasal Bir Yaklaşım, *Amme İdaresi Dergisi*, 48(2), ss. 1-21.

yer aldığı görüşünü savunurken Benjamin bu fenomenlerin şiddetten bağımsızlaşmasının zorluğuna vurgu yapmış ve onları tarihin değil şiddetin tarafında addetmiştir. Bu tavrı nedeniyle seküler düzlemde şiddetsizliğin olanağı adına bir çıkış yolu bulamayan Benjamin'in Arendt'te olmayan teolojik bir eğilime yöneldiği söylenebilir. Benjamin, şiddetin içerildiği mevcut durumdan kurtuluşun ancak mesiyanik bir müdahale ile gerçekleşebileceğini düşünür.

Buna karşılık genel bir bakışla doğru gibi görünen bu iddiayı tartışmalı hale getirebilecek bir perspektiften söz etmek mümkündür. Eğer Arendt'te de teolojik bir eğilim olduğu ortaya konulursa bunun Benjamin'i farklı kılan bir özellik olmadığı gösterilmiş olur. John Kiess *Hannah Arendt ve Teoloji (Hannah Arendt and Theology)* adlı kitabında Arendt'in çalışmalarında bulunduğunu öne sürdüğü teolojik boyutu anlatır. Kiess özellikle Arendt'in kötülük yaklaşımında ve eylemle bağlantılı olarak *natality* eşdeyişle başlangıç üzerine düşüncelerinde teolojik bir boyut bulur.³⁷⁴ Arendt'in metinlerinde politik ve ahlaki bağlamda yaptığı tartışmalar ve Hristiyan teolojisi arasında bir bağ kuran Kiess'in bu çalışması Arendt'in dolaylı olarak teolojiye katkı sağlamış olabileceğini düşündürür. Ayrıca Arendt'in Augustinus konusunda bir tez yazmış olduğu da hesaba katılırsa onun teolojiden çok da uzak olmadığı düşünülebilir.

Ancak Arendt'in metinlerinin genelinde ne teolojik bir içeriğe veya kaygıya ne de teoloji kavramlarına rastlanır. Bu bakımdan düşünürün görüşlerinin teolojiyle ilişkilendirilmesi girişiminin tamamen yoruma dayalı bir girişim olduğu söylenebilir. Diğer taraftan Arendt'in görüşleri doğrudan böyle bir içeriğe sahip değildir fakat bu görüşler temelinde, insan eylemlerinin amacı ve gerekçelendirilmesi konusunda sorulmuş birtakım sorulara cevaplar verilebileceği iddia edilebilir. Bu doğrultuda aynı sorularla ilgilenen teolojinin bu cevaplardan yararlanabileceği düşünülebilir.

Buradan hareketle Arendt'in seküler düzlemde, teolojik yoruma açık görüşler ortaya koyduğu, Benjamin'in ise teoloji kavramlarıyla, seküler yorumu yapılabilecek metinler yazdığı söylenebilir. İki düşünürün argümanını bu şekilde karşılaştırdıktan sonra eleştiriler üzerinde durulabilir.

³⁷⁴ Kiess, J. (2016) *Hannah Arendt and Theology*, Bloomsbury Publishing, Newyork, 2. ve 4. Bölümler.

4.3 Eleştiriler

Arendt ve Benjamin'in şiddet ve tarih anlayışlarının kesişimi olan şiddet-tarih ilişkisi argümanları açılınırken, gerekli hallerde o sırada aktarılmakta olan bölüme ilişkin eleştirilere yer verilmişti. Artık söz konusu argümanlar bütünüyle ortaya konulup karşılaştırıldığına göre burada argümanların tümüne yönelik eleştirel bir yaklaşımda bulunmak uygun olacaktır.

Arendt de Benjamin de şiddet ve tarihin bir arada bulunamayacağı yönündeki görüşlerini oldukça başarılı bir biçimde savundukları tezler ileri sürerek tanıtlamışlardır. Bu tanıtlama mevcut tarih anlayışının ve bu anlayışla uyumlu pratiğin yanlışlığını gösterir. Fakat yanlışın gösterilmesine ek olarak Arendt ve Benjamin'in bu yanlışla alternatif olarak sundukları çözüm önerisine ve bu önerinin uygulanabilirliğine de bakmak gerekir.

Benjamin, apokaliptik bir dille de olsa şiddetsiz bir düzene geçilmesini sağlayacak devrimin nasıl gerçekleşeceğini açıklamıştır. Ancak devrimle birlikte gelecek olan düzeni betimleyen, bu düzenin nasıl işleyeceğini tarif eden açıklamalar yapmamıştır. Ayrıca Benjamin'in söz ettiği şiddetsiz düzenin daha önce somut-tarihsel bir örneğinin olmaması da onun argümanının başka bir handikapıdır. Söylenenlere ek olarak Benjamin'in tezlerinin bilimsel bir zeminde işleme gayesi de bulunmamaktadır. Bu bakımdan Benjamin'in önerdiği şiddetsiz düzenin ütöpik karakterli olduğu ileri sürülebilir.³⁷⁵

Benjamin önerdiği şiddetsiz düzenin iktidar, devlet, hukuk gibi kurumsallaşmış, yerleşik yapıların ilgasıyla kurulacağını söyleyerek sunduğu alternatifin radikalliğini açıkça sergilemiştir. Bu bağlamda Benjamin'e iki ayrı eleştiri yöneltilebilir. Birincisi: Benjamin'in iktidar, hukuk ve devletin ilgasını talep etmesinin nedeni bu yerleşik yapıların bir şiddet sarmalı doğurup sürdürmeleridir. Düşünür, ilahi şiddetin bu sarmaldan çıkılmasını sağlayacağını iddia eder. Oysa onun iddiası bir paradoks gibi görünür. E. Kardeş bu paradoksu şöyle açıklar:

³⁷⁵ Benjamin'in şiddetsiz düzeni daha önce bir örneği görülmemiş ve gerçeğe dönüşmesi zor gibi görünen bir düzen olması bakımından ütopya kategorisine dahil edilebilir. K. Gülenç ve Ö. Kulak Benjamin'in nihai hedefini şu cümleyle açıklar: "Yapılacak olan *olağanüstü hali* gerçekleştirip, alternatif bir hayatı, *ütopyayı*" oluşturmaktır." Bkz. Gülenç, K., Kulak, Ö. (2011) Walter Benjamin'de Tarih ve Ütopya, *Yeditepe'de Felsefe*, Yeditepe Üniversitesi Yayınları, 10, ss. 68- 119.

Benjamin ve Ütopyaya ilişkin ayrıntılı bir yorum için bkz. Abensour, M. (2009). *Ütopya: Thomas More'dan Walter Benjamin'e*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İstanbul.

Ayrıca ütopya kavramının bir incelemesi için bkz. Omay, M. (2009). Ütopya Üzerine Genel Bir İnceleme, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 18. Sayı, ss. 1-14.

Benjamin'in politik felsefesi hiç kurulmamış olan ve bizi yasanın yazgisından kurtaracak daimi bir kurucu iktidar arayışıdır. O halde Benjamin'e yöneltilebilecek eleştirinin kaynağı bellidir: Benjaminci şiddet, eğer gerçekleşmiş olsaydı bile kendini görünür kılamazdı; görünür kılsaydı kurulmuş bir iktidar olurdu. Böylelikle Benjaminci politika mitik yazgının içine düşmüş olurdu.³⁷⁶

İkincisi: Üstelik böyle bir düzen kurulmuş olsa dahi mevcut düzenin temel yapılarının tamamen reddiyle kurulmuş olacağı ve bu yapıların yerine neyin konulacağı belirsiz olduğu için kaos ortamı oluşabilir.

Derrida bu risk nedeniyle, daha önce değinildiği üzere Benjamin'in şiddetsiz düzen görüşünü mesiyani anarşizm olarak nitelendirir. Ona göre mesiyani anarşizmin yasanın dışında adaletin mümkün olabileceği yolundaki metafizik postülası, demokrasi dışı güçlerin hakikat talepleriyle, niyet bakımından olmasa bile, sonuçları itibarıyla aynıdır: Karanlığın ve belirsizliğin adalet olarak tecellisi.³⁷⁷ Anlaşıldığı gibi Benjamin'in önerdiği alternatif düzen yeterince açık olamamış bununla bağlantılı olarak uygulanabilirlik bakımından son derece zayıf kalmıştır.

Ayrıca düşünür bu sonuca çok başarılı bir çıkarımlar silsilesiyle ulaşmış olsa bile hukuktan bütünüyle vazgeçmesi de eleştirilebilir. Benjamin'in bir tür sıçrama gibi görünen bu hamlesinin henüz tanımlanamayanın tanımsız ilan edilmesiyle aynı mantıksal geçersizliği paylaştığı iddia edilebilir.

Benjamin'den farklı olarak Arendt, önerdiği şiddetsiz düzenin daha önce örnekleri olduğunu söyler. Ona göre Konsey, Roma ve *polis* şiddetin siyasal alandan arındırılmış olduğu örneklerdir. Fakat daha önce söz edildiği gibi Yunan siyasetinin Arendt'in ileri sürdüğü gibi şiddetten arı olmadığı ileri sürülmüş ve Arendt'in Yunan siyaseti vizyonu romantik bulunmuştur. Devrim Sezer Arendt'in Yunan'ı idealize eden arkaik ve elitist bir bakışa sahip olduğu görüşüne itiraz eder. Sezer'e göre Arendt Yunan deneyimine özel-kamusal alan ayırımına dikkat çekmek için başvurmuştur. Arendt'e göre "Yunanlar"dan alınacak ders, yapmış oldukları bu ayırma ilişkindir.³⁷⁸ Yukarıda söz edilen eleştirinin haksız olduğu eşdeyişle

³⁷⁶ Kardeş, E. (2017). s. 44.

³⁷⁷ Çelebi, A. (2014). s. 16.

³⁷⁸ Sezer, D. (2017). Hannah Arendt'in Siyaset Felsefesi, *Siyaset Felsefesi Tarihi; Platon'dan Zizek'e*, Derl. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, İstanbul, ss. 638-678. Özel-kamusal alan ayırımının Arendt için önemi Sezer'in açıklamalarından yararlanılarak şöyle özetlenebilir: Yunan deneyiminde hane (*oikos*) ve *Polis*'in, dolayısıyla özel alanla kamusal alanın

Arendt'in *polis*'te şiddetin olmadığı yönündeki iddiasının doğru olduğu varsayılrsa bile bu iddia iki eleştiriye daha açıktır.

Birincisi şiddet siyasal alandan uzaklaştırılmış bile olsa ilkesel olarak reddedilmediği sürece var olmaya devam edecektir. Bununla birlikte *polis*'te siyasal alan dışında tutulanlar hesaba katılırsa bu düzende siyasal alanın bilhassa kısıtlı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla burada şiddetsizlik yalnızca kısıtlı bir alanda hüküm sürüyor olmakla yeterince yaygın değildir. Arendt bunu kabul eder. O, hakikatin bu alan dışında oluşunu kastederek görkemine rağmen siyasi alanın, insanın ve dünyanın varlığının bütününe kucaklamadığını, insanların iradeleriyle değiştirmeleri mümkün olmayan şeyler tarafından sınırlandırılmış olduğunu söyler.³⁷⁹

Bu konuya ilişkin ufuk açan farklı bir yaklaşım için Jacques Ranciere'e başvurulabilir. Siyasetin neliği ve biçimleri üzerine yeni bir bakış açısı geliştirmiş çağdaş bir düşünür olan Jacques Ranciere *Siyasalın Kıyısında* adlı eserinde eşitsizlikle ilişkili olarak bir *polis* çözümlemesi yapar. Efe Baştürk'ün ifade ettiği üzere Ranciere'e göre *polis*, siyasetin iktidarın nesnesi olarak kabul edildiği bir biçimdir. Bu biçimde siyaset rol ve işlevleri dağıtır ve muhafaza eder. *Polis*'te insanlar çeşitli rollerin içerisinde sabitlenir ve bu bölüşüm olağanlaştırılır.³⁸⁰ Dolayısıyla *polis*'in dışındakiler *polis* için çelişki doğurmaz çünkü eşitsizlik *polis* biçimine içkindir. Buradaki çelişki ancak başka bir siyaset biçiminden bakıldığında görülebilir.³⁸¹

İkinci eleştiri ise Arendt'in sunduğu örneklerin insanlık tarihinin bütününde çok az yer kaplamasıyla bağlantılıdır. Diğer taraftan bu modelin özellikle nüfusun fazla olduğu modern dünyada uygulanabilir olmadığı açıktır. Modern dünyanın şiddetsizliğin önünde bir engel oluşturan tek özelliği nüfusu değildir. Modern dünyanın Arendt'in farkında olup her birini ayrı ayrı eleştirdiği, birbirini tetikleyen birçok özelliğinin birleşimi şiddet

birbirinden farklı öncelikleri vardı. Hane, biyolojik gereksinimlerin karşılandığı ve bu yüzden insanların zorunluluğa tabi olduğu bir üretim-tüketim sahasıydı. Oysa *Polis* alanı özgürlük sahasıydı. Bu özgürlük sahasının koşulu ise zorunluluk sahasıydı. Çünkü Arendt'e göre politikaya katılabilmek için önce biyolojik ihtiyaçların karşılanması gerekir. Ayrıca Arendt bu zorunluluk-özgürlük ya da özel-kamusal alan ayrımını şu nedenle de önemser: Arendt bu ayrım üzerinden politikanın amacının biyolojik hayatı, hanenin önceliklerini, "özel mülkiyeti" korumak veya üretim-tüketim ilişkilerini düzenleyerek "emekçiler toplumu"nu savunmak olmadığını göstermek ister. Arendt'e göre politika kendi başına bir amaçtır, "sosyal problemler"i çözmeye indirgenemez. Bkz. Sezer, Devrim, a.g.e.

³⁷⁹ Arendt, H. (2012a), s. 318, 319.

³⁸⁰ Baştürk, E. (2015). Demokrasi Üzerine Yeniden Düşünmek: Ranciere'in Siyaset Felsefesinde Demos, Polis ve Eşitlik, *Felsefelogos*, 58 (3), ss. 195-217.

³⁸¹ Ranciere'in söz ettiği diğer siyaset biçimine ve düşünürün siyaset anlayışına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Ranciere, J. (2016). *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yayınları. İstanbul.

ve tarihin örgütlü birliğini doğurmuştur. Bu bakımdan Arendt'in birer şiddetsizlik alternatifi olarak çağın dokusuyla uyumsuz örnekler vermiş olması bir tür anakronizm olarak algılanabilir.³⁸²

Buraya kadar karşılaştırmalı olarak yapılan eleştiriler çerçevesinde hangi düşünürün şiddetsizliğin olanağına ışık tutmak konusunda daha başarılı olduğu üzerine şunlar söylenebilir: Arendt ve Benjamin birbirlerine göre güçlü ya da zayıf yanları olan argümanlar ortaya koymuşlardır. Örneğin Benjamin'in ilerleme tasarımı eleştirisi Arendt'in eleştirisinden çok daha ayrıntılı ve sistemlidir. Aynı zamanda Benjamin hukuka Arendt'ten daha eleştirel yaklaşmıştır. Düşünür böylece hukukun geliştirilmesi gereken yönlerine daha çok dikkat çekmiştir. Diğer taraftan Arendt'in hukuk eleştirisinin Benjamin'in hukuk eleştirisine göre daha güçlü yanının ise düşünürün bu eleştiri kapsamında, şiddete ilişkin yaptığı hukuk-birey ilişkisi çözümlemesi olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak her iki düşünür de mevcut düzenin tarih ve şiddetle bağlarını etkileyici bir biçimde çözümlemiştir. Arendt ve Benjamin, ilgili konuda literatüre, özgün fikirleriyle bütün bu eleştiriler tarafından gölgelenemeyecek kadar değerli katkılar yapmıştır. Eleştirilerin ardından son alt bölüm olan Değerlendirme kısmına geçilebilir.

³⁸² David Marshall Arendt'e *Polis* bağlamında bir anakronizm eleştirisi yöneltildiğini belirtir. Bu, çalışmanın birinci bölümünde dile getirilmişti. Bkz. *Polis* alt bölümü. Ayrıca burada vurgulamak gerekir ki; Arendt her ne kadar *Polis*'i örnek olarak gösterse de *Polis*'e geri dönülmesini talep etmez; ama yine de onun şiddetsiz ortam önerisinin günümüz şartlarında ne kadar uygulanabileceği tartışma konusudur.



5. SONUÇ

20. yüzyılın önemli birer düşünürü olan H. Arendt ve W. Benjamin'in yaşadıkları çağın izini taşıyan görüşleri günümüzde hala etkisini sürdürmektedir. Düşünürler şiddetsizliğin olanağını şiddeti tarihle bir gören mevcut tarih anlayışının yerine şiddeti dışarıda bırakan yeni bir tarih anlayışı koymakta görmüştür. Arendt ve Benjamin yerleşik birtakım kavrayışların, kurumların ve pratiklerin eleştirisi üzerinden bütün bunların örgütlü birliği olan düzene alternatif bir düzen tasarlamışlardır. Bu tasarımı kurarken kendi tarihini yapan insanı ve onun eylemini merkeze alan iki düşünür tarih, siyaset, hukuk ve ahlak felsefesinin kapsamına giren ve aynı zamanda bu alanlar arasındaki bağı ve geçişliliği gösteren bir yaklaşım geliştirmişlerdir.

Arendt ve Benjamin geliştirdikleri bu yaklaşımla düzene nüfuz ederek kendini görünmez kılan şiddeti, çözümleyici bir yöntemle açık etmişlerdir. İki düşünür düzenin, açık ettikleri şiddetten arındırılmasının tarih, siyaset ve hukukun şiddetten arındırılmasıyla gerçekleşebileceğini ileri sürer. Sonuçta Benjamin Arendt'ten farklı olarak hukuk-şiddet birliğinin hiçbir biçimde çözülemeyeceğine kanaat getirerek hukukun ilgasını talep etmiş olsa da her iki düşünür de sadece çözümü önermekle kalmamış onun nasıl gerçekleşeceğini de betimlemişlerdir. Her ne kadar Arendt'in çözüm önerisi anakronik, Benjamin'inki belirsiz, muğlak ve ütöpik görünse de iki düşünür bu çabalarıyla çözüme hatırı sayılır katkılar yapmışlardır.

Arendt ve Benjamin tarih alanına ereksel ve metodolojik açılardan, doğduğu dönemden bu yana geliştirilmeye çalışılan demokratik siyasete geliştirici bir katkıda bulunmuşlardır. İki düşünür ayrıca hukuka, onun şiddetle bağına zayıflatmaya yönelik girişimleriyle onun özüne uygun olmasına yarayacak katkılar sağlamıştır. Bunlara ek olarak iktidar kavramını onun şiddetle ilişkisini irdeleyerek analiz eden Arendt ve Benjamin'in bu kavramın açılımına zenginleştirici bir katkı yaptıkları da yadsınamaz.

İki düşünür bu katkılarla felsefeyi spekülâtif kabuğundan çıkarmadan hayata ve pratiğe dokunacak biçimde sunmuştur. Bu kapsamda bireyin şiddetsiz bir tarihin

oluşturulmasındaki rolüne dikkat çeken Arendt ve Benjamin, eylemiyle kendini ve dolayısıyla tarihi var eden bireye aktivizm yollarını göstermiştir.³⁸³ Bu anlamda özellikle Arendt'in kişisel sorumlulukla ilgili metninde bireyi şiddete hizmet etmekten kurtaracak eylemleri sıraladığı düşünülürse gösterilen aktivizm yollarının bir kısmının somut ve anlaşılır olduğu söylenebilir.³⁸⁴

Arendt ve Benjamin eyleme yükledikleri anlamla eylemi, yalnızca tarihin değil ahlakın da koşulu sayarlar. Onlara göre eylem tarihin ve buna bağlı olarak ahlakın kurucusudur fakat bu kurma işlemi insanın kendini gerçekleştirmesine karşılık geldiği için aslında insan ahlakı kurmakla kendini gerçekleştirebileceği zemini kurmuş olur. Tarihi kurarak şiddeti önlemek ya da başka bir deyişle şiddeti önleyerek tarihi kurmak insanın ahlaki sorumluluğudur çünkü ahlakın haklılaştırılmasının temeli onun, insanın özü korunarak varlığını sürdürmesini sağlamasına dayanır. Bu bakımdan burada politik olanın ve ahlaki olanın iç içe geçmiş olduğu söylenebilir. Öyle ki eylem politik olanın koşulu, politik olan ise dolaylı olarak ahlaki olanın koşuludur.

Arendt ve Benjamin'in şiddet-tarih ilişkisi kapsamında ileri sürdükleri görüşlerin hala güncelliklerini korumalarının nedeni iki düşünürü bu alanda düşünüp üretmeye iten sorunların farklı düzey ve koşullarda da olsa hala sürüyor olması ve bununla birlikte Arendt ve Benjamin'in çözüm önerilerinin hala değerli ve tartışılabilir olmasıdır. H. Çörekçioğlu "Eğer ki politik parçalanmışlığın yaşandığı günümüzde, insanın düşünme ve yargılama yetisini körelten totalitarizm hala bir olasılık olarak duruyorsa, o zaman Benjamin ve Arendt'in eski hikaye anlatımını tekrar canlandırma çabası da, değerini hala muhafaza ediyor demektir" der.³⁸⁵

Özellikle Arendt'in fikirleri referans alınarak yakın siyasi tarihin olay ve sorunlarının yorumlanmasını içeren çalışmalar yapılması sık rastlanan bir akademik etkinliktir. Bu çalışmalara örnek olarak editörlüğünü Seyla Benhabib, vd.'nin yaptığı *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* adlı kitap verilebilir. Sunuşunda verilen bilgiye göre bu eserde Hannah Arendt'in 11 Eylül 2001'den bu yana ortaya

³⁸³ M. Smith Arendt ve Benjamin'in politik aktivizme olan katkılarını ele aldığı makale çalışmasında: Onların ortaya koydukları önemli ve birçok bakımdan tamamlayıcı tarihsel ve politik eylem anlayışının bireysel etik sorumlulukların kökeniyle (kaynağı/oluşumu) yakından ilişkili olduğunu söyler. Bkz. Smith, M. (2005). Ecological citizenship and ethical responsibility: Arendt, Benjamin and Political Activism, *Environments*, vol. 33, no. 3 ss. 51-63.

³⁸⁴ Bkz. Arendt, H. (2014d).

³⁸⁵ Çörekçioğlu, H. (2010).

ıkan dünya politikası olaylarının arka planına yönelik düşüncesini araştıran makaleler derlenmiştir.³⁸⁶ Bu gibi alışmalar Arendt ve Benjamin'in merkezi ve henüz tam olarak çözülememiş olmalarından problematik sayılabilecek birtakım sorunlara eğilip bu sorunlara çözüm niteliğinde kalıcı bir geçerliliği olan fikirler geliştirdikleri söylenebilir. Onların sunduğu çözümler belki de günün birinde koşulların olgunlaşmasıyla uygulanmaya daha elverişli hale gelecektir.

Bu alışmada Arendt ve Benjamin arasında düşünsel bir etkileşim olduğu fakat daha çok Arendt'in Benjamin'den etkilendiği, iki düşünürün şiddet-tarih ilişkisi argümanlarının büyük oranda benzediği fakat bununla birlikte; özellikle onların hukuk ve teoloji karşısındaki tavırlarının argümanlarını birbirinden farklılaştırdığı iddia edilmiştir. Buna ek olarak iki düşünürün anlayışlarının bir arada karşılaştırmalı olarak ele alınmasının hem onların anlaşılmasına hem de birbirlerine göre güçlü ya da zayıf yönlerinin görülmesine fayda sağladığı fark edilmektedir.

Bugüne kadar Arendt ve Benjamin'e ilişkin açıklayıcı ve yorumlayıcı birçok çalışma yapılmıştır. Buna rağmen onların görüşleri üzerine bir refleksiyon hala, özgün çalışmalar ortaya koymak bakımından değerlidir. Bu da Arendt ve Benjamin'in, zmlendike zenginlikleri açığa çıkan derinlikli metinler yazmış olduğunun göstergesidir.

Arendt ve Benjamin'in bir diğer ortak özelliği de arka planıyla birlikte iyi anladıkları çağlarını hali hazırda bu çağın içinde bizzat şiddete maruz kalarak yaşamış olmalarına rağmen belli bir mesafeden yöneltmeyi başardıkları nesnel bir bakışla irdelemiş olmalarıdır. Onların bu konuda ne kadar başarılı oldukları Benjamin'in ölümünden sonra olacakları öngörür nitelikte olan ifadelerinden ve kendisi de bir Yahudi olan Arendt'in yeri geldiğinde Yahudi lobilerini bile karşısına almasına neden olsa dahi sağduyuyu elden bırakmayan yorumlar yapmış olmasından anlaşılabilir.

³⁸⁶ Kitabın adı Türkçe olarak şöyle ifade edilebilir: *Karanlık Zamanlarda Politika: Hannah Arendt'le Karşılaşmalar*. Bkz. Edited by Benhabib, S., Tsao, R. T. and Verovsek, Peter, J. (2010) *Politic in Dark Times: Encounter with Hannah Arendt*, Cambridge University Press.

Benzer bir çalışma da Türkiye'de Sanem Yazıcıoğlu editörlüğünde yapılmıştır. Eserin tanıtımında bu çalışmanın Arendt'in doğumunun 100. yılı olan 2006'da İstanbul'da gerçekleştirilen "Yeni Bir Yüzyılın Başlangıcında Hannah Arendt'i Düşünmek: şiddet Sorunu" adlı uluslararası katılımlı konferansta sunulan tebliğleri içerdiği belirtilir. Bkz. Yazıcıoğlu, S. (Haz.). (2009). *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, Yapı Kredi Yayınları.

Düşünürün yorumlarının sağduyulu olduğu isabetli olmalarından çıkarılabilir. Öyle ki kendini bir siyaset bilimci olarak tanımlayan Arendt, tarihsel bir olay olan Eichmann davasına ilişkin yaptığı yorumlarla bir sosyal psikolog olan S. Milgram'a ilham vermiş ve Milgram, yaptığı deneylerle Arendt'in, gözlemleri üzerinde düşünerek ulaştığı çıkarımları onaylamıştır. Ayrıca bu silsile Arendt'in dolaylı olarak disiplinlerarasılık kavramının önemine dikkat çekmesi olarak da okunabilir.

Sonuç olarak Arendt ve Benjamin'in geleneğe güçlü bir başkaldırı niteliğinde olan ve bir kırılma yarattığı söylenebilecek yeni tarih anlayışlarıyla şiddetsizliğin olanağına güçlü bir ışık tuttukları söylenebilir. Onların amaçlarına ulaşmak için izledikleri yolda oldukça geniş bir alana dahil birçok konuya eğildikleri düşünülürse şiddetin ne kadar geniş bir yayılıma sahip olduğu anlaşılır. Şiddet, farklı düzey ve formlarda sürmeye devam ettikçe şiddetsizlik arayışları da Arendt ve Benjamin'in açtığı yolda etkin bir biçimde devam edecektir.

KAYNAKLAR

- Abbot, M. (2008). The Creature Before the Law: Notes on Walter Benjamin's Critique of Violence, *Colloquy text theory critique* 16, Monash University. pp. 80-96.
- Abensour, M. (2009). *Ütopya: Thomas More'dan Walter Benjamin'e*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Versus Kitap, İst.
- Adorno, T. (2017). *Walter Benjamin Üzerine*, Çev. Dilman Muradoğlu, YKY, 4. Baskı, İst.
- Agamben, G. (2012). *Şeylerin İşareti: Yöntem Üstüne*, İtalyancadan Çev. Betül Parlak, MonoKL Yayınları.
- Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, s. 630.
- Akdeniz, E. (2018). Walter Benjamin'de Dönüştürücü Bir Güç Olarak Tarihsel Eleştiri, *Düşünme Dergisi*, Sayı 12.
- Akderin, F. (2012). *Latince-Türkçe Türkçe-Latince Sözlük*, 1. Baskı, İst. Say Yayınları.
- Akkanat, S. (2015). Kurucu İktidara Dayalı Bir Demokrasinin İmkânı: Siyasal Bir Yaklaşım, *Amme İdaresi Dergisi*, 48(2), s. 1-21.
- Anlı, Ö. F. (2014). Walter Benjamin'de "Sanat" ve "Tarih" Kavramları Bağlamında Bütünsel Bir Sosyal Kuramın Olanacağı, *Posseible Düşünme Dergisi*, Sayı 5 s. 22-39.
- Archer, D. (1996). Barış Dönemi Kayıpları: Savaşa Katılmayanların Şiddet İçeren Davranışlarında Savaşın Etkisi, Çev. Aysun Babacan, *Cogito*, YKY. Sayı:6-7, Kış-Bahar, 237-253.
- Arendt, H. (1963). *Kötülüğün Sıradanlığı*, Çev. Özge Çelik, Metis Yayınları.
- Arendt, H. (1971a) *Life Of Mind*, A Harvest Book, Harcourt Inc. San Diego, New York, London.
- Arendt, H. (1971b). Thinking and Moral Considerations: A Lecture, *Social Research*, 38 (3), 417-446.
- Arendt, H. (1994). *İnsanlık Durumu*, Çev. Bahadır Sina Şener, 1. Baskı, İst. İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (1997). *Şiddet Üzerine*, Çev. Bülent Peker, 1. Baskı, İst. İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012a). Hakikat/Doğruluk ve Siyaset, *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay. 4. Baskı, İst.
- Arendt, H. (2012b) *Devrim Üzerine*, Çev. Onur Eylül Kara, 1. Baskı, İst. İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2012c). *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev. Bahadır Sina Şener, 4. Baskı, İst. İletişim Yayınları.
- Arendt, H. (2014a). *Antisemitizm*, Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.
- Arendt, H. (2014b). *Formasyon, Sürgün, Totalitarizm: Anlama Denemeleri 1930-1954*, Çev. İbrahim Yıldız, Dipnot Yayınları, 1. Baskı, Ank.
- Arendt, H. (2014c). *Totalitarizmin Kaynakları/3 Totalitarizm*, Çev. İsmail Serin, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İst.

- Arendt, H. (2014d). Diktatörlük Dönemlerinde Kişisel Sorumluluk, *Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar, 4. Basım, İst. Ayrıntı Yayınları.
- Arendt, H. (2014e). Sivil İtaatsizlik, *Sivil İtaatsizlik*, Çev. Yakup Coşar, 4. Basım, İst. Ayrıntı Yayınları.
- Arendt, H. (2018). Walter Benjamin: 1892-1940, Walter Benjamin Kitabı: Seçme Yazılar, Haz. ve Çev. Tunç Tayanç, Dipnot Yayınları.
- Aristoteles, (1975). *Politika*, Çev. Mete Tunçay, 1. Basım, İst. Remzi Kitabevi.
- Artaud, A. (1993). *Tiyatro ve İkizi*, Çev. Bahadır Gülmez, YKY.
- Avşar, H. (2015). Hegel ve Nietzsche'nin Tarih Anlayışlarında "Büyük Karakterler" in Yeri, *Ethos: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Temmuz 8(2), 33-48.
- Ayan, S. (2006). Şiddet ve Fanatizm, *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, 191-209.
- Ayas, T. (2012). Arendtçi Politik Yargının Kantçı Kökleri, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Güz, sayı: 14, 27-41.
- Aysevener, K. (2001). Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 41,1, 171-186.
- Balibar, E. (2016). Şiddet ve Siyaset: Bazı Sorular, *Şiddet Siyaset ve Medenilik*, Derleyen: Marie-Claire, Caloz-Tschopp, 2. Baskı, İst. İletişim Yayınları. Baskı, s. 20.
- Başer, N. (2017). Walter Benjamin'in Mesihsiz Mesihçiliği, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İst.
- Baştürk, E. (2012). Şiddet ve Siyasallığın Arkeolojisi: Benjamin ve Agamben Üzerinden "Gewalt"i Yeniden Okumak, *Bülent Ecevit Üniv. 1. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi*.
- Baştürk, E. (2015). Demokrasi Üzerine Yeniden Düşünmek: Ranciere'in Siyaset Felsefesinde Demos, Polis ve Eşitlik, *Felsefelogos*, 58 (3), s. 195-217.
- Becermen, M. (2010). Adorno'nun Hegel ve Marx'ın Diyalektik Görüşünü Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme, *Kaygı*, Sayı 15.
- Behçet, M. (2014) *Olağanüstü Hal Uygulaması ve Teorik Temelleri*, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Hukuk Yüksek Lisans Programı (İnsan Hakları Hukuku) Tezi.
- Beiner, R. (1980) Judging In A World Of Appearances: A Commentary on Hannah Arendt's Unwritten Finale, *History of Political Thought*, Vol. 1, No. 1, 117-135.
- Beiner, R. (2013) Walter Benjamin'in Tarih Felsefesi, Çev. Mustafa Alican, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, Yıl 6, Sayı XV, İzmir.
- Beiner, R. (2017). Benjamin's Concept of History As A Source of Arendt's Idea of Judgment Çevrimiçi: https://www.academia.edu/26815690/Walter_Benjamin_and_Hannah_Arendt.
- Benhabib, S., Tsao R. T. and Verovsek, P. J. (2010). *Politik in Dark Times: Encounter with Hannah Arendt*, Cambridge University Press.
- Benjamin, W. (1986). Theological-Political Fragment, *Reflection: Essays, Aphorism, Autobiographical Writings*, Ed. Peter Demetz, Harcourt Brace Jovanovich, Inc.
- Benjamin, W. (1993a). Baudelaire'de Bazı Motifler Üzerine, *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İst.
- Benjamin, W. (1993b). Tarih Kavramı Üzerine, *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İst.

- Benjamin, W. (1993c). Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı, *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, YKY, İst.
- Benjamin, W. (2001). *Moskova Günlüğü*, Çev. Cemal Ener, Metis Yayınları, İst.
- Benjamin, W. (2010). Sanatta ve Edebiyatta Eleştiri *Alman Romantizminde Sanat Eleştirisi Kavramı*, Çev. Elçin Gen, Mustafa Tüzel, İletişim Yayınları, İst.
- Benjamin, W. (2014). Şiddetin Eleştirisi Üzerine, Çev. Ece Göztepe, *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Kolektif, Hazırlayan Semih Sökmen, Metis Yayınları, İst.
- Bernstein, R. (2010). *Radikal Kötülük*, Çev. Nil Erdoğan, Varlık Yayınları.
- Bernstein, R. (2011). Hannah Arendt's Reflections On Violence and Power, *European Journal Of Philosophy & Public Debate*, Vol. 3 Issue 5, 3-30.
- Biskowski, L. J. (1993). Practical Foundations For Political Judgment: Arendt On Action and World, *Journal of Politics*, 55, 867-887.
- Bix, B. H. (2004). Doğal Hukuk: Modern Gelenek, Çev. Ertuğrul Uzun, *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 2. s. 291-326
- Bloch, E. (2012). *Umut İlkesi* Cilt 2, Çev. Tanıl Bora, İletişim Yayınları, İst.
- Bredenkamp, H. (1999). From Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes, "Angelus Novus": Perspectives on Walter Benjamin, *Critical Inquiry*, Vol. 25, No. 2.
- Buck-Morss, S. (2010). *Görmenin Diyalektiği: Walter Benjamin ve Pasajlar Projesi*, Çev. Ferit Burak Aydar, Metis Yayınları, İst.
- Caillois, R. (2014). Karizmatik İktidar, Çev. Esra Özdoğan, *Cogito*, YKY, Sayı:6-7, Kış-Bahar, 79-91
- Canovan, M. (1983). Arendt, Rousseau, and Human Plurality İn Politics, *The Journal of Politics*, Vol. 45, no. 2, 286-302.
- Cotkin, G. (2007). Illuminating Evil: Hannah Arendt and Moral History, *Modern Intellectual History*, Cambridge University Press, 4, 3, 463-490.
- Çelebi, A. (2014). Sunuş "Bir Parıltı... Sonra Gece", *Şiddetin Eleştirisi Üzerine*, Metis Yayınları.
- Çetin, B. N. (2014). Propaganda Olgusu ve Propagandanın Amerikanlaşması, *Fırat Üniv. Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 24, Sayı: 2, s. 239-265.
- Çörekçioğlu, H. (2010). Parçalanmış Politik Birliği Yeniden Kurmak: Hikaye Anlatımı, *Eşitlik Özgürlük ve Kardeşlik* (Birinci Uluslararası Felsefe Kongresi), Ed. İsmail Serin, Asa Kitabevi, s.423-433.
- Çörekçioğlu, H. (2012). Kant ve Benjamin'de Şiddetin Tarihi ve Hatırlama, *FLSF* (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), Sayı: 13. s. 1-9
- Çörekçioğlu, H. (2015). *Phronesis ve Düşünümsel Yargı Üzerine Bir Karşılaştırma*, Dellaloğlu, F. B. (2005). Modern bir Mesih: Walter Benjamin, *Benjamin*, Say Yayınları, İst.
- Dellaloğlu, F. B. (2017). Walter Benjamin ve Politik Teoloji, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İst.
- Demir, S. (2014). Felsefi Mektuplar: Hannah Arendt'ten Theodor W. Adorno'ya, *Felsefe Dünyası*, Sayı 59, s. 217-225.
- Demiralp, O. (1999). *Tanrı Bakışlı Çocuk: Walter Benjamin Üzerine 49'a Parçalanmış Deneme*, YKY, İst.
- Demiryol, G. (2018). Arendt and Benjamin: Tradition, Progress and Break with the Past, *Journal Of The Philosophy Of History*, 12/1, Brill, 1.-22.

- Derrida, J. (2006). Şiddet ve Metafizik, *Cogito, Derrida: Yaşamı Yeniden Düşünürken*, Yapı Kredi Yayınları, Sayı 47-48, s. 62 – 161.
- Documents on the Holocaust, (1981). *Selected Sources on the Destruction of The Jews of Germany and Austria, Poland, and The Sovietunion*, Yad Vashem, Jerusalem, Document No: 33.
- Durğun, S., Aşkın, Z. (2015). Edward Hallet Carr'ın Perspektifinden Tarihte Nedensellik: Hegel'in Kötülüğü ve Kleopatra'nın Burnu, *Beytulhikme*, Volume 5, 59-79.
- Eagleton, T. (2013). *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriye Doğru*, Çev. Ferit Burak Aydar, Agoro Kitaplığı, İst.
- Ebü'l - Fazl Muhammed B. Mükerrrem B. Ali El-Ensari Ibn Manzur, (1311). 245 10, *Lisanü'l Arab: 711/1311*, Beyrut: Daru Sadır.
- Erdağı, B., Dinçer, M. E. (2007) Benjamin, Tarih (Felsefesi) Üzerine Tezler ve Tarih Yazımı, *Praksis*, 17.
- Erhat, A. (2015). *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İst.
- Ertuğrul, T. (2017). Bir Benjamin Okuması: Şiddet, Yasa ve Adalet, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İst.
- FLSF*, sayı 20, s. 1-16.
- Gambetti, Z. (2007). Marx ve Arendt: Emek, İş, Eylem Üzerinden Üç Siyaset Biçimi, *Birikim*, No. 217, 46-54.
- Gandler, S. (2007). Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor? *Cogito*, YKY, Sayı 52, İst.
- Göçmen, D. (2009). *Marx'ın Emek Kavramının Bugün Yürütülen Tartışmalar İçin Önemi* *Üzerine*, <https://dogangocmen.files.wordpress.com/2009/07/marxin-emek-kavrami-uzerine1.pdf>.
- Gök, Ö. F. (2017). Schmitt ve Benjamin: İki Olağanüstü Hal, *Hukuk Kuramı*, C. 4. S. 3.
- Gözler, K. (2008). Tabii Hukuk ve Hukuki Pozitivizme Göre Adalet Kavramı, *Muhafazakar Düşünce*, Yıl 4, Sayı 15, s.77-90.
- Grimm, J&W. (1971). *Deutsches Wörterbuch*, 16 Bde. in 32 Teilbänden, Leipzig 1854-1961.
- Gülenç, K. (2010). Hukuk ve Şiddetin “Hayaletimsi” Birlikteliğinin Benjaminci Eleştirisi Üzerine Bir İnceleme, *Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi*, 20, İst.
- Gülenç, K. (2017). Sınırdan Olmak ya da Yaşamda Kalmanın Halleri, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İst.
- Gülenç, K. Kulak, Ö. (2011). Walter Benjamin'de Tarih ve Ütopya (2011) *Yeditepe'de Felsefe*, Yeditepe Üniversitesi Yayınları.
- Gürbilek, N. (1993). Sunuş, *Son Bakışta Aşk*, Çev. Nurdan Gürbilek, Metis Yayınları, İst.
- Gürçiray, P. (2015) Althusser ve Marks'ın İdeoloji Kavramlarının Karşılaştırılması, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt:8, Sayı 41, 449-457.
- Hanssen, B. (2000). *Critique of Violence; Between Poststructuralism and Critical Theory*, Routledge, London and Newyork.
- Holman, C. (2008). Reconsidering Hannah Arendt's Reading of Marx: From the Critique of Totalitarianism to the Critique of the Dialectic, *Contemporary Political Theory*, Vol. 11, 332-353.

- Holz, H. H. (2010). *Sosyalizmin Yenilgisi ve Geleceği*, Yordam Kitap.
<https://en.oxforddictionaries.com>.
- Irzık, G. (2013). Tarihsiciliğin ve Ütopyacılığın Eleştirisi, *Siyaset Felsefesi Tarihi*,
- Joao J. V. C. (1994). The Plurality of Action: Hannah Arendt and the Human Contition, *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 50, Fasc. 1/3, 477-484.
- Johnson, P. A. (2014). *Arendt Üzerine*, Çev. Derya Aybakan Saliya, Sentez Yayıncılık.
- Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*, Çev. Paul Guyer ve Eric Matthews, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kardeş, E. (2006). W. Benjamin’de Tarih Kavramı, *Kaygı*, Sayı 6, s.115-120.
- Kardeş, E. (2009). Walter Benjamin’in Felsefi Labirentine Bir Bakış, *1900’den Günümüze Büyük Düşünürler*, I. Cilt, Ed. Çetin Veysal, Etik Yayınları.
- Kardeş, E. (2017). Walter Benjamin’in Politik Felsefesine Dair Öğeler, *Dar Kapıdaki Mesih: Walter Benjamin ve Politik Felsefesi*, Derleyen, M. Ertan Kardeş, İthaki Yayınları, İst.
- Karl, M. (2015). *Kapital 1*, (2015) Çev. Mehmet Selik, Nail Satlıgan, Yordam Kitap, 7. Basım, İst.
- Keane, J. (1998). *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, Çev. Bülent Peker, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.
- Keskin, F. (2011). Faşizmin Sosyo-Kültürel Boyutları: Üçüncü Reich’da Şiddet ve Düşsellik, *Kültür ve İletişim*, 14/2. s. 9-41.
- Khatib, S. (2013). The Messianic Without Messianism; Walter Benjamin’s Materialist Theology, *Anthropology&Materialism A Journal of Social Research*, Cetcopra, Crassh, Berlin, URL: <http://am.revues.org%159>.
- Kiess, J. (2016). *Hannah Arendt and Theology*, Bloomsbury Publishing, Newyork.
- Kroner, R. (2010). Tarih ve Tarihsicilik, Çev. Mustafa Alican, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Cilt 25, Sayı 2, 637-643.
- Lacis, A. (2001). Asja Lacis’in *Meslekten Devrimci* kitabının Benjamin’le ilgili bölümü, *Moskova Günlüğü*, Çev. Cemal Ener, Metis Yayınları, İst.
- Löwy, M. (2007) *Walter Benjamin: Yangın Alarmı “Tarih Kavramı Üzerine” Tezlerin Bir Okuması*, Çev. U. Uraz Aydın, Versus Kitap, İst.
- Lukacs, G. (1998) *Tarih ve Sınıf Bilinci*, Çev. Yılmaz Öner, Belge Yayınları 1. Basım.
- Marshall, D. L. (2010). The Polis and its analogues in the thought of Hannah Arendt, *Modern Intellectual History*, Cambridge Journals, Volume 7, Issue 01, pp 123-149.
- Marx, K. (1967). *Louis Bonaparte’in 18 Brumaire’i*, Çev. Ahmet Acar, İst. Yorum Yayınları.
- Marx, K. (2012). *Kapital Cilt II*, Çev. Mehmet Selik, Yordam Kitap.
- Marx, K., Engels, F. (2013). *Alman İdeolojisi*, Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez, 2. Basım, İst. Evrensel Basım Yayın.
- Moses, Rafael (1996). Şiddet Nerede Başlıyor? Çev. Ayşe kul, *Cogito*, Sayı:6-7, YKY, Kış-Bahar, 23-29.
- Nietzsche, F. (1997). *Untimely Meditations*, Edit. Daniel Breazeale, Çev. R. J. Hollingdale, Cambridge University Press.
- Nişanyan, S. (2003). *Sözlerin Soyağacı*, Adam Yayınları.
- Odman, A. (2007). Walter Benjamin’le Olağanüstü Haller, Söyleşi, *Cogito*, YKY, Sayı 52, İst.
- Olgun, H. B. (2017). Jürgen Habermas, Hannah Arendt ve Richard Sennett’in Kamusal Alan Yaklaşımları, *Sosyolojik Düşün*, Cilt 2, Sayı 1, 45-54.

- Omay, M. (2009). Ütopya Üzerine Genel Bir İnceleme, *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 18. Sayı, 1-14.
- Oskay, Ü. (1995a). Walter Benjamin Üzerine, *Estetize Edilmiş Yaşam*, Der Yayınevi, İst.
- Oskay, Ü. (1995b) Walter Benjamin’de Tarih, Kültür ve Fantazya, *Estetize Edilmiş Yaşam*, Der Yayınevi, İst.
- Ökten, K. H. (2017). Martin Luther, *Siyaset Felsefesi Tarihi, Platon’dan Zizek’e*, Ed. Tunçel, A. Gülenç, K. Doğubatı Yayınları, s. 158-188.
- Önen, Y. Şanbey, C. Z. (1993). *Almanca Türkçe Sözlük*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Kurumu, Ank. 546, TDK Yayınları.
- Özbek, M. (2000a) Walter Benjamin Okumak I, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 55, Sayı:2, 68-96.
- Özbek, M. (2000b) Walter Benjamin Okumak II, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt: 55 Sayı:3, s.104-131.
- Özdemir, S. (2014), Anayasa, Otorite ve İktidar İlişkisi, *Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/1+2.
- Özgüney, T. (2015). Philo’nun Alegori Yöntemi, *Düşün-ü-yorum*, Anadolu Aydınlanma Vakfı ve Kültürel Bülteni, Sayı 58, s.1-3.
- Özlem, D. (1996). *Metinlerle Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri*, İst. İnkılap Kitabevi.
- Özlem, D. (1999). Felsefi Hermeneutiğe Geçiş Yolu Olarak Tarihselcilik, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 40. 127-145.
- Özlem, D. (2012). *Tarih Felsefesi*, İst. Notos Kitap.
- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev. Hakkı Hünler, İst. Paradigma Yayınları.
- Popper, K. R. (1998). *Tarihselciliğin Sefaleti*, Çev. Sabri Orman, İnsan Yayınları, 2.
- Ranciere, J. (2016) *Siyasalın Kıyısında*, Çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis Yayınları. İst.
- Rousseau, J. J. (1999). *Toplum Sözleşmesi*, Çev. Alpagut Erenuluğ, Öteki Yayınları.
- Rüthers, B. (2006). 20. Yüzyılın Siyasi Düşünürü: Carl Schmitt, Çev. Hüseyin Özcan, Muaz Şeker, *Kamu Hukuku Arşivi Dergisi*, s. 135-145.
- Saraç, T. (1997). *Büyük Fransızca Türkçe Sözlük*, 7. Basım, Adam Yayınları.
- Schmitt, C. (2005). *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kavramı Üzerine Dört Bölüm*, Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları.
- Schmitz-Berning, C. (1998). *Vokabular des Nationalsozialismus*, de Gruyter, Berlin/New York.
- Scholem, G. (2001). *Moskova Günlüğü*, Önsöz, Çev. Cemal Ener, Metis Yayınları, İst.
- Scholem, G. (2018). *Walter Benjamin Gershom G. Scholem Mektuplaşmalar (1932 - 1940)*, Çev. Saliha Yeniyol, Kolektif Kitap, İst.
- Sevim, B. A. (2010). Walter Benjamin’in Kavramlarıyla Kültür Endüstrisi: “Aura”, “Öykü Anlatıcısı”, ve “Flaneur”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Sayı 3/11
- Sezer, D. (2012). Çoğulluk ve Politika: Rousseau, Arendt, Cumhuriyetçilik, *Toplum ve Bilim*, Birikim Yayınları, Sayı 124, 7-36.
- Sezer, D. (2017). Hannah Arendt, *Siyaset Felsefesi Tarihi; Platon’dan Zizek’e*, Derl. Ahu Tunçel, Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, 3. Baskı, İst. s.638-678.
- Smith, M. (2005). Ecological citizenship and ethical responsibility: Arendt, Benjamin and Political Activism, *Environments*, vol. 33, no. 3.

- Steiner, U. and Sample, C. (2001). Walter Benjamin's Concept of Political, *New German Critique*, No. 83, Special Issue on Walter Benjamin.
- Stewart, T. G. (2013). Totalitarizmin Kavramsal İncelemesi ve Arendt İle Popper'in Totalitarizm Anlayışları, *Amme İdaresi Dergisi*, Cilt 46, Sayı 4. 27-43
- Swift, S. (2013) Hannah Arendt, violence and vitality, *European Journal of Social Theory*, 16 (3) 357-376.
- Tiedemann, R. (1993) "Pasajlar Yapıtı"na Giriş, *Pasajlar*, Çev. Ahmet Cemal, YKY, İstanbul.
- Tsao, R. T. (2002). The Three Phases of Arendt's Theory of Totalitarianism, *Social Research*, The Johns Hopkins University Press, Vol. 69, No. 2 pp. 579-619.
- Ümer, E. (2017) Walter Benjamin'de Tipler, İmge ve Deneyim, *SineFilozofi Dergisi*, Cilt 2, Sayı 4, 25-55.
- Ünsal, A. (1996) Genişletilmiş Bir Şiddet Tipolojisi, *Cogito*, YKY, Sayı: 6-7, Kış-Bahar, 29-37.
- Villa, D. (1998) The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss, and Socrates, *Political Theory*, Vol. 26, No. 2.
- Villa, D. (2011). Arendt and totalitarianism: Context of interpretation, *European Journal of Political Theory*, 10(2), pp. 287-296.
- Villa, Dana (2008) Political Violence And Terror: Arendtian Reflections, *In Ethics and Global Politics*, 1:3, 97-113.
- Wacks, R. (2018). *Hukuk Felsefesine Kısa Bir Giriş*, Çev. Engin Arıkan, Tekin Yayınevi, 8. Baskı, İstanbul.
- Weisman, T. (2014). *Hannah Arendt and Karl Marx; On Totalitarianism and The Tradition of Western Political Thought*, Lexington Books.
- Witte, B. (2002) *Walter Benjamin*; Yaşantı, Çev. Mustafa Tüzel, YKY.
- Wolin, S. (2013). Hannah Arendt: Demokrasi ve Politik Olan, Çev. Hasan Şen, *Sosyoloji Dergisi*, Sayı 29, Ege Üniv. Basımevi, İzmir, s. 135-151.
- Wood, A. (1993). Hegel ve Marksizm, Çev. Bora Erdağı, Mehmet Evren Dinçer, *Felsefelogos*, İstanbul. Bulut Yayınevi, Sayı 25-26, 103-125.
- Yaqoob, W. (2014). Reconciliation and Violence: Hannah Arendt on Historical Understanding, *Modern Intellectual History*, Cambridge University Press, 11, 2, 385-416.
- Yardımcı, Sibel (2007) Walter Benjamin'le Olağanüstü Haller, Söyleşi, *Cogito*, YKY, Sayı 52, İstanbul.
- Yazıcıoğlu, Sanem (2009) *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt*, YKY.
- Yıldırım Berna (2007) Walter Benjamin'de 'Deneyim' Kavramı, *FLSF*, Sayı 3
- Yılmaz, Zafer, (2015) Hannah Arendt'te İktidar ve Şiddet İlişkisi, ETÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 1/.
- Young-Bruehl, E. (2012). *Hannah Arendt-Dünya Aşkıyla*, Çev. Ali Selman, İletişim Yay. 1. Baskı İstanbul. İletişim Yayınları.



ÖZGEÇMİŞ

Sibel Kiraz, 1979 yılında Samsun’da doğdu. 1996’da Fatih Vatan Lisesi’nden mezun oldu. Medya sektöründe çeşitli görevlerde çalıştı. 2008’de Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü’nden bölüm birincisi ve fakülte üçüncüsü olarak mezun oldu. 2011’de İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde Yüksek Lisans eğitimini tamamladı. 2014’te Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü’nde doktora eğitimine başladı. 2017’den bu yana Haliç Üniversitesi’nde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.

Yayınlar

- Kiraz, S. (2015). “Hayvan”da ve “İnsan”da Saldırganlık Üzerine Psikolojik ve Felsefî Bir İnceleme, *FLSF*, s. 119-136.
- Kiraz, S. (2015). Kitle, Kültür, Bunalım ve Yabancılaşma, *Mavi Atlas*, 5, s. 126-147.
- Kiraz, S. (2012). Hegel Felsefesinde Yabancılaşmanın Rolü ve Anlamı, *Kutadgubilig*, Sayı 21, s. 143-166.
- Kiraz, S. (2011). Yabancılaşmanın Kökeni Üstüne, *FLSF*, s. 147-169
- Yaldır, H. & Kiraz, S. (2008). Bilim, Nedensellik ve Metafizik, *Kaygı*, s. 157-163.