

MARX, ARENDT, MODERNİTE, YABANCILAŞMA VE SİYASET: YA DA, MODERN ÇAĞ'DA İNSANCA BİR YAŞAM MÜMKÜN MÜ?

Meral Uğur ÇINAR*

ÖZET

Bu çalışmada, Marx'ın ve Arendt'in modern çağda yabancılaşma sorununa bakışları ve çözüm önerileri karşılaştırılmaktadır. Amaç, her iki düşünürde insanlık durumu ve yabancılaşma kavramlarının ele alınış biçiminin çözüm önerilerine yansımalarını ortaya koymaktır. Araştırma sonucunda her iki düşünürün çözüm önerilerinin insan doğası ve yabancılaşmayı algılama biçimleri nedeniyle farklılık gösterdiği anlaşılacaktır. Şöyle ki, Marx sorununun kökeninde üretim ilişkilerini gördüğünden çözüm önerisi de zorunlu görev bölümünün ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasına dayanmaktadır. Öte yandan, sorunu toplumsal ve siyasal yapıda gören Arendt'e göre çözüm siyasetin özgünlüğü, özgürlüğü ve ortak kamusal alanı yeniden var edecek şekilde düzenlenmesinde yatmaktadır. Çalışmanın bir diğer amacı da her iki düşünürün görüşlerini sentezleyerek ortaya daha tamamlanmış bir modernite okuması koymaktır. Gerek sorunun tespitinde, gerekse çözüm önerisinde ikisinin birbirinden öğrenecekleri vardır. Arendt Marx'ın emeği ve ekonomiyi toplumsal hayatın merkezine koyduğu eleştirisinde haksız olmakla birlikte yine de eserlerinde Marx'ın kuramındaki eksikliklere işaret etmiştir. Marx sadece çalışmanın üzerinde durarak düşünce dünyası, hikâyeler, sonsuzluğa uzanan eylemler gibi önemli insani faaliyetleri göz ardı etmiştir. Marx'la karşılaştırıldığına Arendt ise, ekonomik güç asimetrisini ve özel mülkiyet, sömürü gibi kavramları özel hayata hapsedmiştir. Bu koşullarda, kamusal alan ve siyasal yaşam Arendt'in arzu ettiği şekilde düzenlense de insan doğasına uygun yaşama koşulları oluşturulamayacaktır.

Anahtar kelimeler: *Arendt, Marx, Modernite, İnsan Doğası, Yabancılaşma, Siyaset.*

ABSTRACT

MARX, ARENDT, MODERNITY, ALIENATION AND POLITICS: OR, IS A HUMANE LIFE POSSIBLE IN THE MODERN AGE?

This study approaches the thought of Marx and Arendt comparatively so as to understand the similarities and differences between the two thinkers vis-à-vis alienation in modernity and possible solutions to it. It will trace how the differences in their assumptions about human nature and alienation influence the solutions they propose. It will be shown that Marx, for whom the main reason behind alienation lies in the mode of production, proposes the abolishment of forced division of labor and private property as the solution whereas Arendt, for whom the problem lies at the heart of the current structure of society and politics, the solution rests in the reorganization of

* Yrd. Doç. Dr., Bilkent Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü (meral.ugur@bilke.nt.edu.tr)

politics to restore authenticity, freedom and a common public sphere. It will also be demonstrated that Arendt misread Marx's theorization of labor. Still, it will be shown that the two authors have a lot to learn from one another. While Arendt successfully shows that issues related to speech, performance, storytelling etc. cannot be dismissed as aspects of superstructure if we want to create a more meaningful life for human beings. Marx, on the other hand, shows us that by leaving too much out of politics and not addressing issues such as social inequality and injustices, Arendt fails to include vital aspects of human existence in her idealized society. Overall, the study will show us that reading these two thinkers together will give us a better grasp of the problems of modernity and possible solution to them.

Keywords: Arendt, Marx, Modernity, Human Nature, Alienation, Politics.

Giriş

Hannah Arendt ve Karl Marx yaşadıkları çağı, dünyanın nereden gelip nereye gitmekte olduğunu keskin bir zekâ ve büyük bir duyarlılıkla gözlemlemiş iki düşünürdür. Her ikisi de benzer sıkıntılardan muzdariptir aslında. Modern yaşamla daha da çekilmez olan insanlık durumu sancılarını yakından takip etmiş ve çözüm önerileri aramışlardır. Hem Marx, hem de Arendt, modern dünyanın insanın varoluşunu derinden sarsan yanlarını fark etmiş ve bu durumu çalışmalarının merkezine koymuşlardır. Her ikisi de bir nevi okurlarını modernite ile insanlığın başına gelene dönüp bakmaya davet etmiştir. Öte yandan, her iki düşünür de modern çağın içinde geleceğe dair umutlar aramışlar ve çözüm önerileri sunmuşlardır. Dolayısıyla her iki düşünür de modern çağın hem sorunlar hem de umut taşıdığına inanmaktadırlar. Bu çalışma, modern çağın bu iki önemli düşünürünün hem modernite içinde gördüğü sorunu, hem de bu sorunlar için ortaya koyduğu çözüm önerilerini karşılaştırmalı bir şekilde ele alacak ve aralarındaki farklılığın nedenlerini sistematik olarak değerlendirecektir.

Metnin geri kalan kısmında öncelikli olarak Marx ve Arendt'in moderniteye bakışı ortaya konulacaktır. Sonrasında modernitenin ortaya çıkardığı sorunları anlamak için her iki düşünürün insan doğasına olan yaklaşımı ele alınacaktır. Devamında Marx ve Arendt'in modern çağ içerisinde yabancılaşmayı ortadan kaldırmak için önerdikleri çözümler ortaya çıkarılacaktır. Önce her iki düşünür ayrıntılı olarak incelenecek, sonrasında da karşılaştırmalı bir analize tabi tutulacaklardır. Modernleşmeyi oluşturduğu üretim biçimleri nedeniyle insanın doğasından yabancılaşmasından sorumlu tutan Marx'a göre çözümün zorunlu emek bölümünün ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılmasında olduğu anlaşılacaktır. Arendt'e göre ise modernleşmenin yabancılaştırıcı etkilerinden insanlığı kurtaracak tek şeyin siyasetin hem insanın özgün bireyselliğini ve eylemlerinde özgürlüğünü koruyacak, hem de insanları kamusal alanda bir arada tutabilecek

şekilde katılımcı demokrasi prensiplerine göre yeniden düzenlenmesi olduğu ortaya konulacaktır.

Çalışmanın bir başka hedefi de yazarların tespitlerini eleştirel olarak sentezlemektir. Bulgular ışığında görülecektir ki Arendt, Marx'a yönelttiği emeği ve ekonomiyi toplumsal hayatın merkezine koyma eleştirisinde haksızdır. Ancak yine görülecektir ki, Marx insanı insan yapan etmenlerden sadece çalışmanın üzerinde durarak ve düşünce dünyası, hikâyeler, sonsuzluğa uzanan eylemler gibi Arendt'in vurguladığı faktörleri üstyapının içerisinde görerek bunların oynadığı önemli rolü görmezden gelmiştir. Aynı şekilde, Marx'ın çalışmaları ile birlikte okunduğu vakit Arendt'in çalışmalarındaki önemli eksiklikler de gözler önüne serilecektir. Arendt'in özel hayata hapsettiği ekonomik eşitsizlikler, özel mülkiyet, sömürü gibi kavramlar ele alınmadan kamusal alan-özel alan ayrımı ne kadar Arendt'in arzu ettiği şekilde düzenlenirse düzenlensin bütün insanlık insanca yaşama imkânlarıyla donatılmış olmayacaktır. Bu sonuçlar bize sunu göstermektedir: Marx ve Arendt birlikte okuduklarında hem modern dünyanın insan için oluşturduğu umut ve tehdit daha iyi anlaşılabilir hem de bu tür bir okuma, iki düşünürün birbirlerinde eksik kalan yanlarını iyi tamamladığından ortaya daha tamamlanmış bir modern zaman çözümlemesi çıkmaktadır.

Marx ve Modernite

Marx'a göre modern dünya hem mutsuzluk hem vaatler, hem umutsuzluk hem de umut barındırmaktadır (Carvounas 2002, s. 67). Modernite hem özgürleştirme hem de sömürme potansiyelini içermektedir (Therborn 1996, s. 61). Marx'a göre (1969, s. 500), modernite ile bir yandan Roma döneminde bile görülmeyecek bir çürüme gözlenirken, öte yandan makineleşme sayesinde insan emeği kısalmakta ve daha da verimli hale gelmektedir. İnsan doğaya hâkim olma konusunda ustalaşırken aynı hızla başka insanların ve rezilliğinin kölesi haline gelmektedir (Ayrıca bakınız, Fraser ve Wilde 2012, s. 114). Marx'a göre yabancılaşma modern kapitalist toplumlarda had safhaya ulaşmıştır. Ancak bu çağ içinde üretim modellerinde ulaşılan gelişmişlik düzeyi sebebiyle yabancılaşma bir o kadar gereksiz hale gelmektedir (Kim 2003, s. 2). Marx'ın modernite karşısındaki tutumunu daha iyi anlamak için öncelikli olarak onun insan doğasına bakışını irdelemek gerekir. Bu amaçla, çalışmamızda şimdi Marx'ın insan doğasına ilişkin görüşlerine eğilenecektir.

Marx'ın Düşüncesinde İnsan Doğası

Marx'ın düşüncesinde insan doğası kavramının var olup olmadığı Marxist çevrelerde ve Marxism uzmanları arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmanın çıkmasında en önemli rolü Althusser'in oynadığını söyleyebiliriz. Althusser (2005, s. 227), ilk kez Fransızca olarak 1965'te bastığı *Pour Marx* (Marx İçin) kitabında Marx'ın kuramlarında "insan doğası" kavramının erken Marx'a özgü olduğunu ve Marx'ın yaşadığı "epistemolojik kopuş"tan öncesine dayandığını iddia eder. Ona göre Marx, 1845'te insan doğasına dayalı her türlü tarihsel ve siyasal teoriden tümüyle kopmuştur. Althusserci "anti-hümanist" bakış açısını benimseyenlere göre, Marx'ın tarihsel özelliklere ve tarihsel değişime yaptığı vurgu genel bir insan doğası kavramsallaşması ortaya koymasına engel teşkil etmektedir (McLellan 1985, s. 122). Ancak Althusser'den sonra yazan pek çok kişi, onun (ve onun gibi düşünenlerin) bu tezini başarıyla çürütmüştür. Bunların içerisinde özellikle Geras (1985) net bir şekilde bu tezi çürütmüş ve Marx'ın insan doğası kavramını ilerleyen dönemki çalışmalarında da kullandığını başarıyla ortaya koymuştur (McLellan 1985, s. 122; Barrett 1991, s. 94). Gerçekten de bu tez, başka çalışmalar tarafından da güçlendirilmiştir (Fraser ve Wilde 2012, s. 114; Byron 2014, s. 245-246) çünkü Marx'ın birincil kaynakları üzerinden yapılacak bir okuma bize önemli deliller sunmaktadır. Örnek olarak, *Kapital*'in birinci cildinde Marx (1867, s. 283-284) insanı diğer varlıklardan ayıran farklar konusuna dönmekte ve emeği tamamıyla insana özgü bir karakteristik olarak ortaya koymaktadır. Meşhur örneğinde belirttiği gibi, en kötü mimarı en iyi peteği yapan arıdan ayıran özellik, mimarın hücreleri inşa etmeden evvel onları zihninde kurgulamasıdır (Fraser ve Wilde 2012, s. 114). Aynı şekilde Marx *Economic and Philosophic Manuscripts*'te emeği her türlü sosyal ve tarihsel ilişkinin dışında, doğal bağlamında bütünüyle insana özgü bir faaliyet olarak alabileceğimizi söylemektedir (Byron 2014, s. 245-246; Ayrıca bakınız, Harvey 2010, s. 112).

Marx'ın yabancılaşmayı ele alış biçimi doğrudan onun insan doğasını kuramsallaştırma biçimi ile ilintilidir (Wallimann, 1981, s. 11). McLellan'ın (1971, s. 106) da belirttiği gibi Marx'ın yabancılaşma kavramı en iyi şöyle özetlenebilir: yabancılaşma, insanların kendi doğalarının özünü teşkil eden bir unsur başka birilerine ya da başka bir şeye teslim etmeleridir. Dolayısıyla, Marx'a göre insanların nelere yabancılaştığını anlamak için ona göre insan doğasının ve onun vazgeçilmez unsurlarının neler olduğunu anlamamız gerekmektedir.

Daha sonraki çalışmalarda da izleri bulunmakla birlikte, Marx'ın insan doğasını en iyi kavramsallaştırdığı çalışmaları daha erken dönemde yazdığı

Economic and Philosophic Manuscripts (1844 Elyazmaları) ve Engels ile birlikte yazdığı *German Ideology*'dir (Alman İdeolojisi) (1846) (Ollman, 1976, s. xii). Bu çalışmada da daha çok bu iki eser üzerinde durulacaktır.

Marx, insan türünü hayvanlardan ayıran temel özellikler olduğuna inanmaktadır. Ona göre bu özelliklerin kaybı yabancılaşmayı meydana getirmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Marx'a göre insan bir türsel varlıktır (*Gattungswesen*) (Marx, 1964, s. 112). Marx'ın türsel varlıktan kastettiği, insanların, hayvanlardan farklı olarak, kendine özgü bir yaşam türünün bir parçası olduğunun farkında olmalarıdır. Hayvanlarda böylesi bir türe aitlik hissi yoktur. Bu aidiyet bilinci Marx'a göre sabit olmayıp üretken hayat ve insanlar arası etkileşim sonucu gelişmektedir. Dolayısıyla, üretim ve insanlar arası etkileşim insan doğasının benzersizliğinde ve insan bilinç ve kapasitesinin gelişmesinde büyük rol oynamaktadır. Üretimin insan doğası için bu kadar önemli olmasının iki boyutu vardır. İlk olarak, Marx insanların üretiminin hayvanlarınkinden niteliksel olarak farklı olduğuna inanmaktadır. İnsanların ortaya koyduğu üretim hem çeşit hem kalite hem de hız olarak ancak insanların üretebileceği bir şeydir (Ollman, 1976, s. 82). Üretim süreci içerisinde bile insanın hayvandan farkı hemen ortaya çıkar zira insanlar bilinçli ve bir amaç dâhilinde üretirken, hayvanlar içgüdüsel olarak üretir. Hayvanlar kendilerini faaliyetlerinden ayıramazken insanlar yaşamsal faaliyetlerini kendi irade ve bilinçlerinin nesnesi yaparlar (Marx, 1964, s. 113). Marx'ın (1964, s. 113) özgür ve bilinçli faaliyeti insan türünün temel özelliği sayması bu sebeptir.

Üretim sürecinin kendisi yalnız başlı başına insana özgü karakterler taşımakla kalmaz, aynı zamanda insanların insan olarak benzersiz varoluşlarını anlamalarını sağlayarak türsel karakterlerini de geliştirir. İnsanlar üretime başlar başlamaz, hayvanlarla aralarındaki farkı ayırt edip üreten diğer insanlarla olan benzerliklerini görüp insanlığı diğer türlerden ayırırlar (Marx ve Engels, 1970, s. 42). Görüldüğü gibi, insanlar üretirken türsel bir varlık olmanın özelliklerini ortaya koyarlar (Marx, 1964, s. 114). *Kapital* kitabının birinci cildinde Marx (1992, s. 197-8), üretken emeğin insan üzerindeki etkisini, yaptığı "emek" (*Arbeit*) tanımında şöyle özetlemiştir:

Emek, insanla doğa arasında geçen bir süreçtir. Bu süreçte insan kendi faaliyetleri vasıtasıyla insan ve doğa arasındaki maddi etkileşimi başlatır, düzenler ve kontrol eder... Dış dünya üzerinde bir eylemde bulunarak ve onu değiştirerek aynı zamanda kendi doğasını da değiştirir. Kendi içinde uyuklayan güçleri geliştirir ve onları kendi kontrolü altına alır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, üretim, insanın doğa üzerindeki hâkimiyetini gösterirken aynı zamanda insanın özgür iradesini de ortaya koymaktadır. Marx'a göre insanlar gerek bireysel, gerekse de kolektif olarak bilinçli ve istekli şekilde pek çok farklı amaç için üretirler (Wallimann, 1981, s. 12). İnsani özelliklerinden dolayı sadece insanlar gerçekten yaratıcı iş yapma yetisine sahiptirler (Ollman, 1976, s. 81). Hayvanlar sadece ihtiyaçtan üretirken, insanlar fiziksel bir ihtiyaca sahip olmadan da üretirler. Aslında Marx'a (1964, s. 113) göre insanların gerçek manada üretim yaptıkları zaman fiziksel ihtiyaçtan uzak oldukları zamandır. Adam Smith'in aksine, Marx insanların çalışmayı dinlenmeye tercih edeceklerine ve doğaları gereği çalışmaya meyilli olduklarına inanmaktadır. Ona göre insanların bazı koşullar altında çalışmaya isteksiz olmaları doğal olmayıp, yabancılaşmış emeğin ve işin insanlara dayatılmasının bir sonucudur (Marx, 1973, s. 505, 507).

Üretim süreci insanlar arası etkileşimi sağladığı için de önemlidir Marx'a göre. Sadece insanlar, kendi türlerinden olan varlıklarla bilinçli ilişkiler kurarlar. Ayrıca insanlar arası etkileşim, insanların kendi benzersiz türsel varlıklarını anlamada ve insani kapasitelerin gelişmesinde gereklidir. Marx'a göre insan "sosyal bir hayvan"dır (Marx ve Engels, 1970, s. 125). Hem varoluşu, hem de üretimi toplumun içindedir ve insanlar arası etkileşime tabidir. Marx ve Engels'e göre (1970, s. 51) insanların birbirleriyle ilişki kurması insan türünün özgün karakteristiklerindedir. Buna dayanarak Marx, Ricardo ve Smith gibi ekonomistleri ve toplum sözleşmesi kuramcılarını yalnız ve izole bir birey üzerine kurdukları teorileri nedeniyle suçlamaktadır. Marx'a göre, bu teorilerden varsayılan, tüm doğal bağlarından koparılmış görülen bireyler, burjuva toplumun tarihsel bir ürünüdür. Bu nedenle, ekonomistlerin ve toplumsal sözleşmecilerin yaptığının aksine, bir başlangıç noktası ya da bir ideal olarak alınamazlar (Marx ve Engels, 1970, s. 124). Zaten Marx da bu düşünürleri "yabancılaşmış bir toplumsal ilişki formunu insan doğasının esas ve orijinal yapısına karşılık gelen bir toplumsal ilişki formu" olarak göstermekle suçlamaktadır (1844).

Marx'a göre, insanlar özgün türsel varlıklarıyla ilgili bilinçlerini sadece hayvanlardan farklarını görerek değil, aynı zamanda toplum içerisinde diğer insanlarla benzerliklerini görerek geliştirirler. Bu sebeple, insanlar kendilerini ancak toplum içerisinde anlayabilirler (Marx ve Engels, 1970, s. 125). Bu yüzden Marx'ın bilinç anlayışı her zaman için toplumsaldır (Marx ve Engels, 1970, s. 51). Marx'a göre insanın sosyal bir varlık olmasının en mükemmel göstergelerinden bir tanesi insanların varlığıdır. Marx insanların, "diğer insanlarda da var olan, pratiğe dökülmüş bilinç" olduğunu ve tıpkı bilinç gibi, diğer insanlarla ilişki kurma ihtiyacından doğduğunu savunmaktadır (Marx ve Engels, 1970, s. 51). Peki

insanlar niye başka insanlarla ilişki kurma ihtiyacı duyarlar? Marx'a göre (1974, s. 154-155) bunun nedeni bir insanın ihtiyacının başka bir insanın ürettiği bir şeyle karşılanması ve her insanın sadece kendi için değil başkaları için de üretme potansiyeline sahip olmasıdır.

Aşağıda Marx'ın *Comment on James Mill* (1844) (James Mill Üzerine Yorumlar) metninden alıntılanan paragraf, Marx'ın üretim ve insanlar arası etkileşimin insan doğasını doğrulamada oynadığı rolü güzel bir şekilde özetlemesi nedeniyle önemlidir:

Farz edelim ki insani olarak bir üretim ortaya koyuyoruz. Her birimiz iki şekilde kendimizi ve başkalarını tasdik etmiş oluruz. 1) Üretimimle ben, kendi bireyliğimi, benzersiz özelliklerimi nesnelleştirmiş olurum ve böylece hem hayatımın bireysel varlığının tadını çıkarmış olur, hem ürettiğim nesneye bakarak, kendi kişiliğimin nesnel, görünür ve şüphesiz olarak var olduğunu bilirim. 2) Sen benim ürettiğim ürünü kullanırken, ben doğrudan bir insani ihtiyacı karşılamış olmanın verdiği zevki tadarım...3) Senin ve türünün arasında aracılık etmiş olurum ve bu şekilde senin tarafında kendi özünün tamamlayıcısı olurum. Ben de bunun sonucu olarak kendimi senin düşünce ve sevginde onaylanmış görürüm. 4) Kendi hayatımın bireysel ifadesinden doğrudan senin hayatının ifadesini de yaratmış olur ve böylece kendi bireysel faaliyetimde kendi gerçek doğamı, insan doğamı, komünal doğamı onaylamış ve gerçekleştirmiş olurum.

Başlangıçta, ihtiyaçlar minimum düzeydeyken ve her bir insanın ihtiyacı için minimum düzeyde işbirliği gerekliyken, bilinç sadece yakın çevre, doğa ve insanlarla sınırlıdır (Marx ve Engels, 1970, s. 51). Marx'ın koyun gibi ya da kavimsel bilinç olarak nitelediği bu bilinç, ona göre nüfus artışı ve artan üretim ile ihtiyaçlar sonucu gelişmiştir (Marx ve Engels, 1970, s. 51). Bu gelişime paralel olarak, insanlar önce ailelerin, sonra kavimlerinin ve sonra da toplumlarının bir parçası olmuşlardır (Marx ve Engels, 1970, s. 125).

Marx'ın düşüncesinde insan doğasının temel özelliklerini ortaya koyduğumuza göre, bu insani özelliklere zarar veren ve insanlık bilincinin doğal akışını bozarak yabancılaşmaya sebep olan ve modern çağla azami düzeye ulaşan değişikliklere bakabiliriz. Marx bu noktada en çok üretimde ve toplumsal ilişkilerde meydana gelen değişiklikler üzerinde durmaktadır.

Marx'a Göre Yabancılaşma

Marx'ın yabancılaşmayı kuramsallaştırmasında emek bölümü kavramı önemli bir yere sahiptir. Marx'a göre artan nüfusun, üretimin ve ihtiyaçların bir

sonucu olarak fiziki güç ve ihtiyaçlara dayalı emek bölümü ortaya çıkmıştır (Marx ve Engels, 1970, s. 51). Emek bölümü ilk olarak aile içinde sonrasında da toplum genelinde görülmüştür. Emek bölümü sonucunda emeğin ve ürünlerin eşitliksiz dağılımı, bunun sonucunda da eşitliksiz mülkiyet dağılımı doğmuştur. Marx, bu süreçte zihinsel emek ile fiziksel emeğin de birbirinden ayrıldığına dikkat çekmiştir. Bu ayırım, ona göre, güç ve servet birikimindeki asimetrinin daha da derinleşmesine sebep olmuştur zira farklı emek birimlerine karşılık gelen kazanımlar farklıdır (Marx ve Engels, 1970, s. 52). İlk asimetrik kazanım dağılımı aile içinde çıkmıştır çünkü ilk emek bölümü burada meydana gelmiştir. Bu dağılımdan ise kadınlar ve çocuklar zararlı çıkmıştır (Marx ve Engels, 1970, s. 52).

German Ideology'de Marx ve Engels tarihsel gelişim süreci üzerinden giderek değişik emek bölüşüm biçimlerini incelememişlerdir: kasaba ve kırsal arasındaki emek bölüşümü, loca sistemi altında emek bölüşümü, üretimin gelişmesi sırasında emek bölüşümü, ticaret ve ağır sanayi altında emek bölüşümü. Emek bölüşümü geliştikçe insanların arasında sermaye birikimi farkı da artmıştır (Marx ve Engels, 1970, s. 91). Anlaşılacağı üzere, Marx'a göre emek bölüşümü yeni bir şey değildir. Kasabaların kurulmasıyla birlikte günlük işçilere ihtiyaç duyulmaya başlamasıyla toprak ağasından kurtulan serfler emeklerini satmak zorunda kalmışlardır. Ancak Marx yabancılaşma açısından en çok modern zamanların büyük sanayi döneminden endişelidir. Ona göre, büyük ölçekli sanayi ile birlikte gelişen finansal sistem sermayenin merkezileşmesine yol açmış ve emek bölüşümünden "doğallığa benzeyen son karakteristikleri" de yok etmiştir (Marx ve Engels, 1970, s. 78). Emek bölünmesi gibi yabancılaşma da tarihin farklı evrelerinde var olmuştur. Ancak yabancılaşma sanayi çağı ile tepe noktasına ulaşmış ve yabancılaşmanın sonuçları bu çağda dayanılmaz hale gelmiştir. Bu sebeple de Marx'a göre yabancılaşmanın sona erdirilmesi bu çağda her zamankinden daha olasıdır.

Marx'ın her türlü emek bölümüne karşı olmadığını da belirtmek gerekir. Marx'ın karşı çıktığı sabit, zora dayalı (Marx ve Engels, 1970, s. 53) ve gönüllülük esasına dayanmayan emek bölünmesidir (Wallimann, 1981, s. 100). Marx'a göre insanların üretimi daha kolay hale getirmek için gönüllü olarak emek bölünmesine gitmelerinde bir sakınca yoktur. Ancak bu üretim gönüllü olmak zorundadır ve belli insanları belli faaliyetlere sabitlememelidir. Aksi takdirde, bu üretim insan doğasına aykırıdır çünkü insanlar doğası gereği amaçlı ve çok yönlü olarak üretirler. Gönülsüz emek bölünmesi Marx'a göre yabancılaşmanın temelinde yatmaktadır (Wallimann, 1981, s. 97). Bunun da sebebi iki boyutludur. Birincisi, emek bölünmesi hem insani üretim, hem de insan ilişkileri üzerinde doğrudan etkilidir. İkinci sebep daha dolaylıdır. Emek bölünmesi, farklı emeğe farklı kazanç

birikmesine neden olarak bir kısım insanların menfaatine olarak özel mülkiyeti yaratmıştır. Bunun sonucunda da insanların bir kısmı bu mülkiyet ve üretim araçları sahipleri için zorla çalışmak zorunda kalmışlardır.

Marx'a göre emek bölünmesi ve özel mülkiyet arasındaki ilişki gerçekten çok sağlamdır. O kadar ki, ona göre farklı sahiplik biçimleri farklı emek bölünmelerinin sonucudur. Hatta Marx özel mülkiyet ve emek bölünmesinin aynı şeyi ifade ettiğini savunmaktadır. Ona göre emek bölünmesinde faaliyetle olumlanan şey, özel mülkiyette faaliyetin sonucu olarak olumlanmaktadır (Marx ve Engels, 1970, s. 53).

Marx'ın düşüncesine göre yabancılaşma insan hayatının tüm alanlarını kapsamaktadır. Bu nedenle, Marx analizini sadece emekçilerin iş sahasındaki yabancılaşmasıyla sınırlamayıp, emekçilerin ürettikleri ürüne, üretim sürecinin kendisine, diğer insanlara ve insanın türsel varlığına yabancılaşmalarını da ele almıştır. Marx'a göre kapitalist üretim altında insan kendi ürettiklerinden yabancılaşmaktadır. Kapitalist sistemle beraber özel mülkiyet de en yüksek seviyesine ulaşmıştır. Bunun sonucunda insanların çoğunluğu kendi ihtiyaçlarını üretmelerini sağlayacak üretim araçlarından yoksun kalmıştır. Bunun üzerine bu insanlar emeklerini üretim araçlarının sahibi olup diğer insanların emekleriyle ürettiklerini kar amacıyla pazarlayan kişilere satmak zorunda kalmışlardır. Sonuç itibarıyla, emekçinin ürettiği ürün emekçiye ait olmayıp, kapitaliste ait bir metaya dönüşmüştür ve emekçi ürününü istediği gibi kullanamayacaktır. Hatta emekçiler ürettikleri ürünün karşılığında aldıkları para ile kendi ürettikleri ürünü bile satın alamayacaklardır. Eğer öyle olsaydı kapitaliste artık emek kalmayacaktır. Burada görüleceği üzere, insanın ilk yabancılaşması ürettiği nesneye karşıdır; artık o nesnenin sahibi kendisi değildir. Emek bölünmesi nedeniyle emekçiler, ürettikleri ürünün sonraki akıbetini dahi bilmemektedirler. Dolayısıyla üretilen nesne emekçiye yabancı bir şeye dönüşür ve emekçinin karşısına ondan bağımsız bir kuvvet olarak çıkar (Marx, 1964, s. 108).

Emekçinin ürettiği ürüne yabancılaşması yalnızca emekçinin o ürün üzerinde kontrollünü kaybetmesinden değildir. Bundan daha fena olarak, ürün artık emekçiye kontrol etmektedir. Emekçi sadece ürününü satarak fiziksel varlığını devam ettirebilir. Bu nedenle, emekçinin fiziksel varlığını sağlayan ürettiği ürünlerdir. Bu sebeple Marx (1964, s. 109) emekçinin ürettiği nesnenin kölesi haline geldiğini iddia eder.

Daha önce açıklandığı üzere, Marx'a göre insanların türsel varlıkları hakkında bilinçlerini geliştirebilmesi için nesnelere üzerinde çalışmaları ve doğa ile

bağlantı kurmaları gerekmektedir. Yabancılaşma sonucu, emekçi ürününü artık kendi doğasının bir parçası olarak göremez olur (Marx, 1964, s. 114). Çünkü artık ne zaman, ne kadar üreteceği ve ürettikleri ile ne yapacağı gibi sorular üzerinde kendi kontrolünü kaybetmiştir. Emekçinin ürünle olan doğal bağlantısı koptuğu için emeği, insani melekelerin gelişmesine ve insan doğasının olumlanmasına artık hizmet etmemektedir.

Marx yabancılaşmanın sadece üretimin sonucunda değil, aynı zamanda üretim faaliyeti sürecinde görüldüğünü söylemektedir (Marx, 1964, s. 110). Zira kapitalist üretimde sadece üretilen ürün değil, emek sürecinin kendisi de emekçinin dışındadır. Emekçi, tıpkı ürettiği nesneye sahip olmadığı gibi, emeğinin de artık sahibi değildir. Emekçi hayatta kalmak için emeğini sattığı için emeğini metalaştırmakta ve onu dışsallaştırmaktadır. Bu emek artık emekçiden başkasına aittir. Artık emekçinin ihtiyaçlarını değil, başkalarının ihtiyaçlarını karşılamaktadır (Marx, 1964, s. 111).

Bu şartlar altında üretim özgür ve spontane değil, aksine üretimi yapan kişinin iradesi dışındadır. Hatta bu üretim, başka bir insanın (yani kapitalistin) kontrolünde bile değildir. Bunun nedeni, kapitalistin bile insani olmayan başka bir iradenin, yani sermaye birikimi, rekabet ve pazar güçlerinin kontrolü altında olmasıdır (Marx, 1964, s. 156).

Emekçiler için emek, kendilerini hayvanlardan ayrılmasını sağlayan, kendi içinde bir amaç olmaktan çıkıp emekçinin fiziksel varlığının devamını sağlayacak şeye dönüşmüştür: ücret (Marx, 1964, s. 117). Yani emekçi doğal hayatta yapacağı gibi spontane ve özgür bir şekilde üretmeyip (Marx, 1964, s. 114), fiziksel varlığını devam etme motivasyonu altında emek üretmeye zorlanmıştır (Marx, 1964, s. 111). Marx'a göre (1964, s. 111) emeğin insana yabancı hale gelmesinin kanıtı, zorlama kalkar kalkmaz insanların emekten kaçmalarından da anlaşılabilir. Emeğin yabancılaşması ile birlikte emekçiler için özgür faaliyet olarak geriye sadece hayvansal işlevleri kalmıştır; yemek, içmek, çoğalmak vs. Bu geriye kalan insan işlevlerinde ise insanlar artık hayvanlardan farklı hissetmemektedir (Marx, 1964, s. 111). Marx bu işlevlerin de insan işlevleri olduğunu kabul etmektedir ancak ona göre bunların insana özgü diğer işlevlerle birlikte var olmaları gerekmektedir. Bu fonksiyonlar gerçek insan eylemlerinden ayrıldığında ve kendi içlerinde bir amaca dönüştüğünde hayvani fonksiyonlardan farkları kalmamaktadır (Marx, 1964, s. 111).

Görüldüğü üzere, Marx'ı ilgilendiren sadece emekçilerin çalışma koşulları ya da elde ettikleri gelir değildir. O, daha ziyade emekçilerin insan olarak başına

gelenle ilgilidir. Kaygısının nedeni, insanların artık emekleriyle kendilerini doğrulayamamaları ve özgürce fiziksel ve zihinsel enerjilerini geliştiremiyor olmalarıdır (Marx, 1964, s. 110). Bu sorun da, maaşların arttırılmasıyla çözülebilecek bir sorun değildir zira bu artış insanlık statüsünün ve itibarının geri kazanılmasını sağlamayacaktır. Sadece “kölelere daha iyi ödeme” anlamına gelecektir (Marx, 1964, s. 118).

Marx’a göre kapitalist üretim modeli altında insanlar arası etkileşim de insan doğasında var olan etkileşim biçiminden uzaklaşmıştır. Kapitalizm altında insanlar arası etkileşim türsel varlık niteliklerinden uzaklaşıp fiziksel varlığın devamını sağlamaya yönelik bir formaliteye dönüşmektedir (Wallimann, 1981, s. 36). İnsanlar aslında doğası gereği ihtiyaçlarını karşılamak için işbirliğine girirken kapitalist düzende insan ilişkileri sadece bireysel çıkar üzerine kurulmuştur.

Marx’a göre kişisel çıkarın komünal çıkarın yerini almasından zorunlu emek bölüşümü sorumludur. Emek bölüşümü, doğası itibarıyla komünal olanı (yani emeği) böler (Axelos, 1976), insanların eylemlerine belirli sınırlar koyar ve insanlar bu sınırların ötesine bakmayı bırakır. Marx ve Engels’in (1970, s. 53) sözleriyle: “Emek bölüşümü gerçekleşir gerçekleşmez, her insanın belirlenmiş ve kendine özel bir eylem alanı oluşur ve bu alan insana empoze edilmiş olup insan bu alandan kurtulamaz.” Bu durum kişisel çıkar ve komünal çıkar arasında bir tezat oluşturmaktadır (Marx ve Engels, 1970, s. 53). Marx’a göre bu tezat başlangıçta mevcut değildir ve insan doğasına da aykırıdır. Çünkü insanlar eskiden birbirine bir türün ortak üyeleri olarak bağımlıydılar. Kişisel çıkar ve genel çıkar arasındaki tezat, kapitalist üretim biçiminde keskinleşmiştir çünkü bu üretim biçiminde ikisi arasındaki ilişki en çatışmacı halini almıştır. Emekçiler kapitaliste karşı nefret duyarken, kendileriyle beraber çalışan diğer emekçilere de rekabet dolayısıyla sırtlarını dönmektedir. Kapitalistler de “insanın insana yabancılaştığı” koşullarda yaşamaya zorlanmaktadır (Wallimann, 1981, s.37-38). Kapitalistler, diğer kapitalist-lerle pazarda rekabet halindeyken, aslında kendileriyle insanlığın ortak bireyi olan emekçilerin de emeğini sömürmekteydiler. Yukarıdaki tartışmalardan insanlar arası ilişkilerin insanın türsel varlığını tasdik etmesi için ne denli önemli olduğunu biliyoruz. Böylesi içten bir ilişkinin yokluğunda insanlar, insanlıklarını teyit eden böylesi önemli bir etmeden mahrum kalmaktadırlar.

Şu ana kadar tartıştığımız üç yabancılaşma alanını hatırlayacak olursak, kapitalist düzende insanların ürettikleri ürünlere, kendi emeklerine ve diğer insanlara yabancılaştığını görürüz. İnsanların ürünleri, emekleri ve diğer insanlarla kurdukları ilişkiler kendilerini türsel varlıklarının bir parçası olarak hissetmeleri

açısından elzemdir. Bu hayati bağların koptuğu durumlarda insanların kendilerini önemli ve türsel bir varlığın özel üyeleri hissetmeleri için ortada hiçbir sebep kalmamaktadır. Ne emek, ne ürün, ne de insanlar arası etkileşim insana özgü özellikler taşımaktadır. Bu da bizi Marx'ın yabancılaşmayı incelediği son kategorisi olan insan doğasına yabancılaşmaya getirir. Aslında bu kategori, bağımsız bir kategori olmaktan ziyade diğer alanlardaki yabancılaşmalardan yapılan çıkarımıdır (Marx, 1964, s. 112). İnsanları kendi çevrelerinin ayrılmaz parçası olan ürünlerine, üretim sürecine ve insan ilişkilerine yabancılaştıran kapitalist sistem onları kendi türlerine de yabancılaştırmaktadır (Wallimann, 1981, s. 31). O zamana dek türlerinin bir parçası olarak yaşadıkları hayatın yerini kişisel bir hayat almaktadır (Marx, 1964, s. 112). İnsanlar kendilerini daha büyük ve kendine özgü bir türün parçası olarak görmeyi bırakıp sadece hayatta kalmaya ve kişisel çıkarlarına odaklanmışlardır. Marx'ın modern çağa dair sorun tespitlerini irdelediğimize göre artık onun çözüm önerilerine geçebiliriz.

Marx'ın Çözüm Arayışları

Yukarıda açıklandığı üzere Marx'ın düşüncesine göre emek bölümü, insanları belli görevlere mahkûm ederek onların gerçekten insanca olan üretimle olan bağlarını kesmektedir. Bu bağlar kesildiklerinden, artık insanlar doğalarını tasdik edemedikleri gibi, insani kapasitelerini de geliştirememektedirler. Ayrıca açıklandığı gibi, emek bölümü ile kişisel çıkar ile komünal çıkar birbirinden ayrılmakta ve insanlar arasındaki bağlar işbirliğine dayalı doğal bağlar olmayı bırakmaktadır. Bu noktalar göz önünde bulundurulduğunda, Marx'a göre dayatılmış emek bölümünden kurtulmak zorunludur. Kurulacak komünist düzen de bunu sağlamalıdır. Buna dayanarak Marx ve Engels (1970, s. 53) komünist bir toplumda, sabitlenmiş ve zorunlu emek bölümünün ortadan kaldırılması gerektiğini savunmaktadırlar. Böylece çok yönlü ve gönüllü üretim sayesinde insanlar kendi insani güçlerinin kontrolünü ele geçireceklerdir (Marx ve Engels, 1970, s. 55). Buna ek olarak, yeni düzende üretim komünal olacak ve bu şekilde insanlar arası doğal etkileşim yeniden hayata kazandırılacak, üretimin insani yüzü yeniden ortaya çıkacaktır.

Üretiminin komünal olması ve insanların gönüllerince üretebilmesi için insanların üretim araçlarına sahip olmaları gerekmektedir. Şayet bu sağlanırsa insanlar hayatta kalma kaygısı gütmeyecek ve varlıklarını devam ettirmek için başkasının iradesi altında çalışmayacaklardır. Marx'a (1844) göre bu koşullar özel mülkiyeti ortadan kaldırmadan sağlanamaz. Özel mülkiyetin kaldırılmasıyla emek yeniden yaşamın özgür manifestosu yani yaşamın tadının çıkarılmasına dönüşecektir.

Görüldüğü üzere, Marx'a göre komünist toplumun inşa edilmesinde temel kaygı insanın türsel varlığının tüm özgün özellikleri ile restore edilmesi ve insan doğasına yabancılaşmaya neden olan tüm etkenlerin ortadan kaldırılmasıdır.

Makalenin bir sonraki bölümünde, Arendt'in düşüncesinde modernite, insan doğası, yabancılaşma kavramları ve Arendt'in yabancılaşmaya karşı sunduğu çözüm önerileri incelenecek, bu incelemeyi her iki düşünür üzerine bir karşılaştırma ve sentez izleyecektir.

Arendt ve Modernite

Arendt, moderniteye eleştirel yaklaşan bir düşünürdür (Arendt 1951; Arendt 1958). Kendisine göre içinde yaşadığımız çağın kutlanmaya değer olmamasının pek çok nedeni vardır. Arendt'e göre modern çağ içerisinde bir süreksizlik, yabancılaşma ve kaybolmuşluk hissi barındırır (Joseph ve Williams, 1992, s. 604). İnsanlar ortak değerler ve ortak bir dünya algısını kaybetmiştir (Parekh, 2008, s. 3). Arendt'e göre modern çağda siyaset ve siyasal eylem, kişisel ve özel çıkarlar için araçsallaştırıldıklarından gerçek anlamlarını yitirmişlerdir. Arendt'in bu eleştirel tutumu onun Kateb (1984, s. 183) gibi araştırmacılar tarafından antimodernist ve nostaljik olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Benhabib (1996) ise buna karşılık Arendt'i "isteksiz bir modernist" olarak tanımlayıp, aslında Arendt'in Antik Yunan'a duyduğu özlemin abartıldığını iddia etmiştir (Bu tartışma için bakınız Villa 1997). Villa'nın (1997) da ifade ettiği gibi, tartışmayı Arendt'in modernist olup olmadığına indirgemekten ziyade, Arendt'in moderniteyi ele alışındaki komplike yapıya yakından bakmamız daha faydalı olacaktır. Zira Arendt'in moderniteye bakışı gerçekten de ne tam anlamıyla bir reddediş, ne de bir kutlama havası taşır. Örneğin, modern zamanda geleneğin ve bağlayıcı bir siyasal otoritenin tümüyle kaybolduğunu belirten Arendt, bu durumun ortaya çıkarttığı tehlikelere (ahlaki temellerin kaybolması, totaliterleşme gibi) dikkat çekerken durumu yine de bütünüyle umutsuz olarak görmemektedir. Arendt'in modernite eleştirisi geçmişi günümüzde tekrardan canlandırma özlemi olarak alınmamalıdır (Villa 1996, s. 270). Tıpkı Marx'ta olduğu gibi, günümüz koşulları Arendt için hem bir kaybı hem de bir umudu barındırmaktadır. Arendt (1977, s. 94), modernite ile birlikte geleneğin etkisini yitirmesi sonucu geçmişte bize rehberlik eden önemli bir unsurun ortadan kalktığını ve unutmak tehlikesi ile karşı karşıya olduğumuzu savunmaktadır. Ancak Arendt geçmişteki bu rehberin bizleri aynı zamanda tarihi ancak belli biçimlerde yorumlamak durumunda bıraktığını da belirtmektedir. Artık geçmişi nasıl anlamamız gerektiğini dikte eden bir geleneğin olmaması, geçmişe taze bir bakışla yaklaşmamızı olanaklı

kılmaktadır (Arendt 1977, s. 94). Aynı şekilde, ne siyaset içerisinde bulunabilecek çözümler, ne de hayatımızı anlamlı kılacak hatırlama faaliyeti Antik Yunan'dakilerle sınırlıdır. Modern çağda da böylesi eylemleri mümkün kılan katılımcı demokrasi pratikleri mevcuttur (D'Entrèves 1994, s. 49). Ancak modern çağın ortaya çıkardığı tehlikeleri anlamadan ve bu tehlikelerle mücadele etmeye çalışmadan mevcut kötü durumdan çıkmak Arendt'e göre mümkün değildir.

Totaliter rejimlerin kitabını yazmış bir insan olarak Arendt'in (1951) elbette ki dinlenmeye değer kaygıları vardır. Arendt de Marx gibi modern çağda özellikle yabancılaşmadan yakınmaktadır. Yabancılaşmadan ne anladığı da, tıpkı Marx'ta olduğu gibi insanlıktan ne anladığıyla doğrudan ilintilidir. Bu sebeple bir sonraki kısımda öncelikli olarak Arendt'in insanı insan yapan özellikleri nasıl anladığını incelememiz gerekir.

Arendt'in Düşüncesinde İnsan Doğası

Arendt insan doğası gibi statik kavramları kullanmayı sevmemektedir. Ona göre insan doğası bilinemez çünkü insanı insan yapan bütün özellikleri tek tek saymak imkânsızdır (Parekh, 2008, s. 49). Bunun için Arendt insan doğası yerine insanlık durumundan ya da koşulundan söz etmeyi tercih eder. Onun düşüncesine göre insanlar koşullanmış varlıklardır. İnsanlar temasa geçtikleri her şey tarafından koşullandırılırlar (Parekh, 2008, s. 49). Dolayısıyla temasa geçtiğimiz her şey bizim insanlık durumumuz üzerinde etki sahibidir (Arendt 1958, s. 9).

Her ne kadar Arendt doğrudan insan doğası tabirini kullanmasa da, ona göre insanların "insanca" yaşaması için gerekli olan bir takım şartlar söz konusudur. Arendt'e göre insan kendini bütünüyle gerçekleştirebilmek için kamusal alanda ortak bir varoluşa ihtiyaç duyar. Bu ortak paylaşım alanında kendi kişisel ihtiyaç ve menfaatlerinin ötesine geçebilen insan, diğer insanlarla etkileşimli olarak kendini dünyanın bir parçası hisseder. Modern çağ insandan bu ortak alanın son kırıntılarını da hızla kopartmıştır. Arendt'in ünlü *The Human Condition* (İnsanlık Durumu) kitabında modernitenin temel unsurları dünyaya ve yeryüzüne yabancılaşma, sosyalin yükselişi ve *animallaboran*'ın (insanın emek, çalışma ve tüketme vasfı) zaferi olarak sıralanmıştır. Bu kavramlar aşağıda ayrıntılı olarak ele alınacaktır.

Arendt'e Göre Yabancılaşma

Arendt'in dünyaya yabancılaşmadan kastettiği, insanın öznellikler arası (*inter subjective*) olarak oluşturulmuş bir deneyim ve eylem dünyasını kaybetmesi

ve bununla birlikte duyulara ve dünyanın nesnel gerçekliğine olan güveninin kaybolmasıdır (D'entreves, 1994, s. 5; Gottsegen, 1994, s. 205).

Arendt'in düşüncesinde modern bilim ve felsefenin yükselmesi dünyaya yabancılaşmada önemli bir rol oynar. Örneğin, Descartes'in Kartezyen Mantık'taki insan beyninin sadece kendi ürettiklerini kesin olarak bilebileceği düşüncesi insanlar arasında ortak bir dünya anlayışını zedelemiştir. Arendt, duyulara karşı güvensizliğin, ortak bir eylem ve konuşma dünyasının kaybına yol açtığına ve bu dünyanın yerini şahsi iç gözlemlerin ve gerçekliğin tamamen özel bir mesele olarak ele alınmasının aldığına inanmaktadır (Arendt, 1958, s. 283, D'entreves, 1994, s. 23). Ona göre bilimsel buluşlar da bu süreci hızlandırmıştır. Mesela, teleskopun bulunması ve Galileo gibi bilim insanlarının dünya ve evren hakkında ürettiği bilimsel bulgular, insanların duyulara olan güvenini sarsmıştır. Sonuç olarak, doğrunun bulunmasında başkalarıyla diyaloga girmenin ve farklı seslere kulak asmanın gereği kalmamıştır.

Özellikler arası oluşturulmuş deneyim ve eylem dünyası Arendt'e göre kişisel kimliklerin gelişmesinde ve yeterli bir gerçeklik duygusu oluşturulmasında önkoşuldur. Bunlar olmadan gerçeklik giderek şüpheli bir hal almaktadır zira kendimiz hakkında tutarlı bir hikâyeye anlatmamızın, kendi kimliklerimizi başkaları yoluyla onaylamamızın ve ortak, nesnel bir gerçekliğin geçerliliğini anlamamızın yolu kalmamaktadır (D'entreves, 1994, s. 26).

Bizim için bir ortak kamusalık sağlayan dünyamızı yitirdiğimizde anlamlı bir varoluş da imkânsızlaşmaktadır. Sonuç olarak, kendimize, duyularımıza ve mantığımızı olan inancımızı yitirdiğimizden, dünyaya yabancılaşmak aynı zamanda kendine yabancılaşmaktır (D'entreves, 1994, s. 37).

Arendt, dünyaya yabancılaşmanın yanı sıra, yeryüzüne yabancılaşmadan söz etmektedir. Dünyaya yabancılaşmanın getirdiği olguları daha da yoğunlaştıran yeryüzüne yabancılaşmada da modern dünyadaki değişimlerin rolü büyüktür. Örneğin coğrafi keşifler dünyayı temsil edilebilir bir nesneye çevirirken, uçağın bulunması ile gezegenimiz küçülmüş ve uzaya çıkılması ile dünyayı kendisinden ayrılabilirimiz bir cisim olarak görmemize neden olmuştur. Gezegenimize dair olayların evrensel yasalarla açıklanmaya başlamasıyla birlikte, yeryüzünde yaşanan hiçbir şey buraya özgü olarak algılanmayıp daha evrensel bir sürecin ürünü olarak değerlendirilmiştir.

Modern dünyanın önemli olgularından olan sosyal alanın yükselişi dünyadan yabancılaşma ile yakından ilintilidir. Kendini dünyada evinde hissetmek

Arendt'e göre kamusal alanın oluşumunda en etkili olan faktörlerdendir. Bu dünyanın kaybolmasıyla yargıya varma, ortak akıl, tarafsızlık ve hafıza gibi kamusal etkinlik ve kapasitelere de yer kalmamıştır. İnsanlık için geriye kalan sadece biyolojik hayat fonksiyonları ve temel hayvani gereksinimlerdir. Böylesi bir ortam Arendt'e göre sosyal alanın yükselişi için uygundur. Burada Arendt'in kastettiği iktisadi aktivitelerin siyasetin temel kaygısı olacak şekilde genişlemesidir. Böylece her şey üretimin ve tüketimin bir nesnesi halinde gelmiştir ve kamusal alan ile özel alan arasındaki ayırım bulanıklaşmıştır. Bu süreç Arendt için modern toplumlar için çok önemli bir probleme işaret eder. Çünkü kendisinin çok anlam yüklediği kamusal alanın önemi arka plana itilmiş olmuştur.

Peki, Arendt'in düşüncesinde kamusal alan -ve onun özel alandan ayrımının korunması- neden bu kadar önemlidir? Bunun cevabı Arendt'in kamusal alana yüklediği tarihten gelen öneminde gizlidir. Arendt'e göre bu ayırım Antik Yunan şehir devletlerinden bu yana var olmuş ve modern çağ ve ulus-devletlerin yükselmesi ile bulanıklaşmıştır. Antik Yunan'da *oikos* ve *polis*, yani hane ve siyasal alan, arasında kesin bir ayırım vardır. İnsanın biyolojik ihtiyaçlarına yönelik tüm unsurlar, yani tüm emek, özel alanda yer alır ve iktisadi ve idari meseleler de buna dahildir. Hür vatandaşlar siyasal arenaya geldiklerinde özel alana ilişkin tüm kaygıları geride bırakırlar ve "diğer vatandaşlarla ortak dünyalarının kamusal işleri için eyleme geçmek üzere bir araya gelirler. (Canovan, 1994, s. 182-183)" Özel alan gerekliliklerin alanıyken, kamusal alan vatandaşlar arası eşitlik ve özgürlüğün alanı, ahlaki terbiye ve kendini ifade etme yeri idi (Lash, 1990, s. 256).

Arendt'e (1958, s. 28) göre modern çağ ve ulus-devletin yükselişi ile birlikte siyasal toplumlar ulusal ölçekte dev birer ev idaresi nesnesi olarak görülmeye başlamışlardır. Böylece iktisada ve hayatı idame etmeye ilişkin tüm meseleler öncesinde özgürlüklerin alanı olan kamusal alana girmiştir. Kamusal alanın sosyal alan tarafından parçalanmasının Arendt'e göre önemli sonuçları vardır. Düzgün işlemeyen bir kamusal alanda, Arendt'e göre insanın başkalarına ihtiyaç duyduğu tek insani aktivite olan eyleme yer kalmamıştır. Böylece, Antik Yunan'da örneklerini gördüğümüz şekliyle özgürlük yok olmuştur. İkinci olarak, kamusal alan insanların kendi benzersizliklerini ifade ettikleri bir alanken, sosyal alanın yükselmesiyle birlikte herkes iktisadi gerekliliklerin dayattığı aynılığa mahkûm olmaktadır. Eylem (*action*), öngörülemez sonuçlar doğurduğundan, ihtiyaç ve iktisat üzerine kurulmuş bir topluma hizmet etmemektedir. Dolayısıyla yerini öngörülebilir düzenliliğe sahip "davranış"a (*behavior*) bırakmaktadır (Lash, 1990, s. 258). Arendt'e göre, Marx'ın ekonomik koşullara o derece vurgu yapması da bu çerçevede değerlendirilmelidir.

Sonuç olarak, özgürlüğün alanı olan ve vatandaşların benzersizlik duygusu ile ve ölümsüzlüklerini sağlayacak harikulade eylemler ve unutulmaz sözleri amaç edindikleri kamusal alan, günlük ihtiyaç ve iktisadi kaygıların alanı olan özel alan tarafından işgal edilmiştir. Arendt'e göre, sadece hayatta kalma çabası insanlar arasında kalan tek ortak noktadır ve bu ortak nokta, ortak bir dünya yaratmak için çok yetersizdir. Aynı şekilde bu, insanı insan yapan temel faaliyetlerin de büyük oranda ortadan kalkması anlamına gelmektedir. Bu noktayı anlamak için de Arendt'in temel insani faaliyetlerden ne anladığına daha yakından bakmak gerekmektedir.

Arendt, temel insani faaliyetleri üç kategori altında toplamaktadır: emek, iş ve eylem. Emek, insan bedeninin biyolojik sürecine tekabül etmektedir. İnsanın sadece bir birey olarak değil, bir tür olarak insanlığın devamı emek sayesinde. İş, döngüsel ve geçici bir özelliği olan emeğe kıyasla, insan doğasının daha kalıcı ve daha üretken yönüne işaret etmektedir (Arendt, 1958, s. 7). İş, fani yaşam ve zamanın karşısında kalıcılığı ve dayanıklılığı temsil etmektedir. Eylem, insan doğasının çoğulculuğunu ifade etmektedir. Eylem insanlara dünyada tek bir insan olarak değil, çoğul bir insanlık olarak var olduklarını hatırlatmaktadır. Bu çoğulculuk aynı zamanda siyasal yaşamın da önkoşuludur (Arendt, 1958, s. 6-8). Yukarıda sözü geçen üç unsur da Arendt'in *vitaactiva* olarak nitelendirdiği etkin yaşam faaliyetlerini kapsamaktadır. Geçmiş zamanlarda Arendt'e göre bir de münzevi düşünce hayatını ifade eden *vitacontemplativa* vardır ki buna göre *vitaactiva*'ya ilişkin tüm kararlar *vitacontemplativa*'ya göre ölçülür. Modernite ile birlikte bu iki kavramın hiyerarşik sıralaması değişmektedir. Keşifler ve icatlarla birlikte gerçeğin ve bilginin salt düşünce ile değil aksiyon ile kazanılabileceği fikri yaygınlık kazanmıştır. Bir yandan da bu buluşlar sonucu insanlar "ne" ve "neden" sorularını sormak yerine "nasıl" sorusuna yönelmişlerdir. Bu da insanların nesnelere çok, süreçlere yönelmesini beraberinde getirmektedir. Doğanın ve tarihin bile evrensel yasalarca düzenlenen birer süreç olarak addedilmeye başlamasıyla, onlar bile nesneden sürece geçiş yapmışlardır. Böylece aslında düşünme dünyasından *homo fabere*, yani insanın kalıcı eserler üreten yönüne doğru, bir kayış gerçekleşmişken yeni bir dönüşüm daha gerçekleşmiştir (Arendt, 1958, s. 301). Bu dönüşüm de daha önce sözünü ettiğimiz *animallaboran*ların zaferidir. Arendt (1958, s. 304) bu dönüşümün gerçekleşmesinde süreç kavramının modernitedeki merkezi rolünü oldukça vurgular. Teknolojinin de yardımıyla *homo faberin* kısıtlı araçsallaştırmasından, sınırsız bir araçsallaştırmaya geçilmiştir. Böylece üretim süreci bile üretilecek nesnenin yapısından ziyade, üretimin hazırlanışı ve üretilen nesnelere tüketimine ağırlık verir olmuştur. Yine bu süreçte amaçlar ve araçlar arasındaki ayırım da anlamını yitirmiştir (Villa, 1996, s. 199). *Animallaboran*ların dünyasında üretim, kalıcılık gibi işe özgü hasletler ve

özgürlük, çoğulculuk, dayanışma gibi eylem ve konuşma dünyasına ait nitelikler özelliğini yitirmiş ve emeğin homojen ve tekdüze dünyasına feda edilmişlerdir (D'entreves, 1994, s. 5).

Arendt'e göre ne *homo faberin*, ne *deanimallaboranların* yükselişi iyi bir şeyi temsil etmektedir çünkü insan faaliyetleri içinde eylem en yüksek mertebede olmalıdır. Ancak böylesi bir durumda insanlar kendilerini ifade edebilir ve özlerini geliştirebilirler.

Kamusal alanın yitirilişi, *animallaboranların* yükselişi, konformizm ve izolasyonun dayatılması, tahmin edilebilir davranışın yerleşmesi ve hayatsal ihtiyaçlar ve ekonomik çıkarlar için bürokratik hükümetlerin kurulması Arendt'e göre modern çağın temel özellikleridir. Hepsini bir araya geldiğinde Arendt'in tabiriyle kitle toplumunu (*masssociety*) meydana getirirler. Böylesi bir toplumda insanlar amaç ve araç, özgürlük ve gereklilik, eylem ve davranış arasındaki farkı unutmıştır ve insanlar kendi benzersizliklerinin farkında değillerdir. Böylesi bir toplum daima despotik yönetim tehdidiyle karşı karşıyadır. Bunun da nedeni, insanların siyasetin gerçek anlamını anlamamaları ve bu konuya gerekli hassasiyeti göstermez olmalarındandır. Bu despotik yönetim mutlak monarşik bir tek adamlık şeklinde de tezahür edebilir, totaliter şekilde de. Hatta bürokrasiye dayalı Batı demokrasileri bile bu riske açıktır (Arendt, 1958, s. 40). İnsanlar özgürlüklerine ve siyasal haklarına iktisadi ihtiyaçları kadar sahip çıkmadıklarından, bu tarz rejimlerin yükselişine izin vermektedirler. Böylesi kitle toplumlarında hâkim olan duygular yalnızlık, anlamsızlık ve anonimlik. Bu duygular gerçekte de yaşanmakta olan sosyal izolasyon, dünyaya yabancılaşmanın ürünü olan dünyasızlık ve atomize olma durumlarının tezahürüdür. Kitle toplumunda yaşayan insan kendini bu dünyaya ait hissetmemektedir, var olamamaktadır ancak bu dünyada yaşamak zorundadır. Dolayısıyla çareyi gerçeklikten kaçmakta bulur. İnsanın gerçeklikten ve bu gerçekliğin içinde barındırdığı yalnızlık ve izolasyondan kaçmak isteği ideolojiye sarılmasına neden olur. Yani insan, gerçekte ve kendisinin bu gerçek içerisindeki önemsizliğiyle yüzleşmek yerine ideolojiye sığınmayı tercih eder (Arendt 1968). Arendt'e göre modernite sonucu kitle toplumunda mahsur kalan insan ve sadece emeğe dayalı toplum, totaliter rejimlerin doğmasından önemli rol oynamışlardır. Arendt insanların biraz tutarlılık ve özsaygı için, "doğanın kanunu," "tarihin kanunu," ya da "hareketin kanunu" gibi kavramların da öne sürülmesiyle, totaliter ideolojileri nasıl koşulsuz olarak kabul ettiğini bize hatırlatmaktadır (Man Ling Lee, 1997, s. 119).

Arendt'in Çözüm Arayışları

Arendt'e göre insanı ve dünyasını çağımızın tehlikelerinden kurtaracak yegâne şey belirli bir tür siyasal anlayış ve pratiktir (Gottsegen, 1994, s. 10). Arendt'in kastettiği siyasal pratik, hem insanın özgün bireyselliğini ve eylemlerinde özgürlüğünü koruyacak, hem de insanları kamusal alanda bir arada tutabilecek bir akliselim sağlayacaktır. Arendt için eski Yunan polisleri (şehir devletleri) iyi birer örnektir. Buralar özgün bir varoluş duygusu ve siyasal bir topluluğa aidiyet hissinin iyi harmanlandığı yerlerdir (Benhabib, 1994, s. 140). Dünyada kalıcılık, devamlılık ve ölümsüzlük duygularının yeniden canlandırılması için Arendt'e göre bu yapılanmalarda önemli ipuçları saklıdır. Örneğin Yunan polislerinde Arendt'e göre büyük eylemler ile ölümsüzlük arasında bir bağlantı vardır. İnsanlar da ölümsüzlüğe ulaşmak için büyük eylemlerde bulunmaya çalışmaktadır (Hinchman ve Hinchman, 1994, s. 82). Arendt (1958) hikâye anlatıcılığı ile büyük eylemler ve ölümsüzlük arasındaki bağın kurulabileceğine inanmaktadır. Burada kastettiği, yeni nesillere geçmişi ve bugünü anlatmaktır. Arendt'e göre geçmişi kullanarak gelecekte anlamlı eylemlerin gerçekleşmesine önyak olmak mümkündür. Anlatılan hikâyeler vasıtasıyla, yeni nesiller hem kendilerini ortak dünyamızda evlerinde hissedebilir, hem de kendi çıkarlarının ötesine gidebilen büyük eylemler gerçekleştirme konusunda yüreklendirilebilirler. Bu bağlamda, toplumun ortak kültürünü koruyacak uygun bir eğitim sistemi de çok büyük önem arz etmektedir (Gottsegen, 1994, s. 100, 102, 110).

Arendt'e göre geçmiş o kadar önemlidir ki, bir geçmiş anlayışına sahip olamayanlar kendilerini ve kimliklerini yitirir (Hinchman ve Hinchman, 1994, s. 125). Bunun için şairlerin, hikâyecilerin ve düşünürlerin yaşayan kültür ile etkileşim halinde olması elzemdir. Benhabib'in (1994, s. 113) dediği gibi, Arendt'e göre hikâye anlatıcılığı, "tarihin moloz yığınları arasında kazı yapıp geçmiş deneyimlerin 'inci'lerini, tortuları ve gizli anlamlarıyla, beyinleri gelecek için yönlendirebilecek şekilde, yeniden ortaya çıkarmaktır."

Arendt hikâye anlatımı ile kamusal alan özel alan ayrımının da yeniden anlamlandırılabilmesine inanmaktadır. Bu hikâyelerle insanlar siyasetin yalnızca kamusal alanı ve insanların özgürlüklerini ilgilendiren konuları kapsamaması gerektiğini anlayacak ve siyaseti günlük telaşlarına kurban etmeyeceklerdir. Zira insanlar, iyi tanımlanmış bir kamusal alanın insanların ölümlülük ve gelip geçicilikten korundukları ve kendilerini evlerinde hissettikleri tek yer olduğunu anlayacaklardır.

Kamusal alanın yeniden canlandırılması için Arendt siyasal hayatının yerel, bölgesel meclisler etrafında yeniden yapılandırılmasını önermektedir. Bu öneriyi temsili demokrasinin eksikliklerini gidermek için de iyi bir fırsat olarak

görmektedir. Bu meclisler tüm vatandaşlara açık olacak ve onlara önemli siyasalar hakkında konuşma, eyleme geçme ve düşünme fırsatı tanıyacaklardır (Hinchman ve Hinchman, 1994, s. 256). Sonuç olarak Arendt'e göre çözüm, Antik Yunan'daki agoraları yeniden canlandırmaktan ziyade, işlevselci davranıştan uzaklaşma ve eyleme geçme ile kendi bağımsız muhakeme gücümüzü kullanmakla ilintilidir (Villa 1997, s. 200).

Marx ve Arendt'e Karşılaştırmalı Bir Bakış

Marx ve Arendt'in düşünceleri arasındaki ortak paydalar aslında oldukça fazladır. Her ikisi de moderniteye eleştirel yaklaşmakta ve insanın yabancılaşmasında etkili olan faktörlerin modernite ile hızlandığına inanmaktadırlar. Yine her ikisi de ekonomik reformlar ve refah devletinin kurulmasıyla modern çağın sorunlarının ortadan kalkacağı düşüncesinde değildir. Marx için çözüm dünyada niceliksel değil, niteliksel bir değişimle sağlanabilir. Kendisi sadece refahın eşitsiz dağılımından değil, aynı zamanda üretim biçimindeki yapılanmanın insanın bilinç dünyası üzerindeki etkisinden de kaygı duymaktadır. Arendt daha da öteye giderek maddi kaygıların bu kadar merkezi bir yer tutmasının bugünkü sorunlarda büyük pay sahibi olduğunu düşünmektedir. Buna ek olarak, her iki düşünür de insanlarda özneler arası bir etkileşim olduğunu ve insanın kendisini anlama biçiminin bu etkileşimle şekillendiğini iddia etmektedir.

Bu noktadan sonra iki düşünürün yolları farklı yönere gitmektedir. Arendt, Marx'ı emeği toplumların temelini koymakla, iş ile eylemi arka plana atmakla ve iş ile eylem arasındaki ayrımı bulandırmakla suçlamaktadır (Arendt, 1958 ve Arendt, 2002). Ancak aşağıda açıklanacağı üzere, Bowring'in (2014, s. 279) de belirttiği gibi, Arendt'in Marx'a getirdiği, iş ve emek arasında ayrımı es geçtiği iddiasının doğru kabul edebilmemiz ancak Marx'ın yabancılaşmış emek ile yabancılaşmamış emek arasındaki ayrımını göz ardı etmemizle mümkün olabilir.

Arendt, Marx'ı emeğe fazlaca merkezi bir yer addetmekle suçlamıştır. Oysaki onun burada emek (*arbeiten, labor*) dediği aslında kendisinde iş (*werken, work*) olarak anlattığı şeye daha yakındır. Marx yabancılaşmış ve yabancılaşmamış emek arasında bir ayrım yapmaktadır. Dolayısıyla Marx, Arendt'in iddia ettiği gibi tek düze, homojenleştirici emeği savunmamış, aksine yaratıcı, gönüllü, dayanışmacı bir emeği savunmuştur. Yukarıda Marx'ın yabancılaşma kavramını tartışırken açıklandığı üzere, Marx emeğin tüm empoze edilmiş özelliklerinden kurtarılmasını çalışmasının odağına koymuştur. Marx'ın modernite ve yabancılaşma analizi her ne kadar ekonomik alana vurgu yapsa da aslında ekonomik alandaki bu dönüşümler Marx'a göre sosyal hayatı ve insanın tüm

yaşamını da bütünüyle dönüştürmekte, özgünlüğünü yok etmektedir (Kim 2003, s. 2).

Emek konusunda Arendt ve Marx'ın sadece kavramsallaştırmada değil ontolojik ve kuramsal olarak da birbirlerinden ayrıldığı gözlenir. Marx üretim sürecinin kendini irdelerken, Arendt üretilmiş ürünün durumuna bakar. Arendt'e göre emek ya hiç bir ürün üretmez ya da ürettiği ürünler neredeyse üretilir üretilmez tüketilir. İş ise kalıcı nesnelere üretir (Arendt, 1958, s. 140). Bu nesnelere tüketilmez, kullanılır (Sayers, 2003, s. 116). Marx'a göre ise emekçi ve ürün arasındaki ilişki hayati konuma sahiptir. Arendt'in aksine, ona göre önemli olan bir ürünün ne olduğu ya da ne kadar dayandığı değil, emeğini ortaya koyan kişinin üretim sürecinde ne kadar kontrole sahip olduğudur (Ring, 1989, s. 437). Dolayısıyla, Marx'ın bakış açısından bakıldığında, ortaya konulan ürünün ne olduğu bir fark yaratmamaktadır çünkü her koşulda emekçi emeğinden ayrıldığından emekçinin tek bağı üretim süreci ile olmaktadır. Kapitalist sistemde ürünleri emekçiden alındığı müddetçe ister saraylar, isterse bir somun ekmek üretiliyor olsun, emekçinin bakış açısına göre ürünleri yok olmaktadır çünkü artık kendisinde değildir (Ring, 1989, s. 439). Dolayısıyla denilebilir ki Arendt yabancılaşmada güç asimetrisinin ve ekonomik eşitsizliklerin oynadığı rolü göz ardı etmektedir.

Genel olarak denilebilir ki Arendt'in iş ve emek arasında yaptığı ayrımı Marx'ta bulamayışı nedeniyle onu eleştirisi büyük ölçüde temelsizdir. Aslında Marx *animallaboran*'ların değil *homo faber*'in savunucusudur (Jay, 1985, s. 246, alıntılanan Bowring, 2011, s. 110).

Burada Arendt'in Marx'ı yanlış okuduğu aşikârdır. Ancak sorulması gereken *homo faber*'in yeterli olup olmayacağı ise burada Marx'ın eksik kaldığını teslim edebiliriz. Arendt'in kastettiği şekliyle eylem konusunda Marx'ın söyleyecek çok sözü olmayışı bakımından Arendt haklıdır. Aslında kendisi bu noktaya ilk nokta kadar vurgu yapmaz ancak gerçekten de Marx üretim modelini doğallaştırarak insanlar arasındaki sorunları çözebileceğine ve insanlığın modernite ile birlikte içine düştüğü krizden çıkartılabileceğine inanmıştır. Hikâye anlatımı, anıtlar, şiirler, insanları bir arada tutan ortak öyküler gibi şeyler Marx'ın *üstyapısı* içinde değerlendirilebilir. Arendt bize bu tür şeylerin insan hayatında oynadığı rolü açık olarak ortaya koymuştur. Marx siyasal eylemi ulaşılması istenen hedefe kadar geçerli bir yöntem olarak görüp sonrasında yok olacağını öngörürken, Arendt'e göre siyaset dominasyon değil ortak bir dünya kurma yoludur ve insanlık var oldukça var olmalıdır.

Marx'ın insan doğası ve bilinci konusunda yaptığı çözümlerinde kendisinin kendisinden önce gelen düşünürler ve çağdaş düşünürler ile girdiği en önemli tartışmaları da görürüz. Örnek olarak kendisinin insan bilincinin tarihsel ve toplumsal olarak üretim ilişkileri çerçevesinde şekillendiği yönündeki iddiası İdealizme ve düşünceleri toplumsal sorunların hem sebebi hem çözümü olarak görenlere bir cevap niteliğindedir. Marx, insan bilincinin tarihsel gelişmesinde inorganik doğanın ve insanlar arası etkileşimin oynadığı rolü göstererek daha temeli sağlam bir analiz yapmaya çalışmaktadır. Bu çerçevede düşünce ve düşünsel yaratıcılık gibi konular Marx'a göre din ya da felsefi idealizm gibi ideolojiktir (Bowring, 2011, s. 111). Arendt'in çok önem verdiği düşünce, eylem, söz ve hikâyeleri bu bağlamda değerlendirmek Marx'ın bunlara Arendt kadar önem vermeyişini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Peki, Modern Çağ'da insanların durumunun iyileştirilmesinde siyasetin rolü nedir? Her iki düşünürün siyasal olana ayırdığı alanın kesin sınırları vardır. Arendt'e göre siyasal olan herkesin ortak çıkarlarını ilgilendirir ve ekonomik çıkarlar bu anlamda siyaset dışıdır. Marx ise komünist sistemde sınıf çatışması yok olacağından devletin ortadan kalkacağını ve siyasete gerek olmayacağını savunur. Siyaset dominasyonla eşdeğer olduğundan siyasetin ortadan kalkması Marx'a göre olumlu bir şeydir (Marx ve Engels, 1995, s. 190). Marx'a göre yabancılaştırmadan kurtulmuş bir üretim biçimi insanlar arası uyumu ve bağlılığı sağlayacakken, Arendt'e göre çözüm bu olmayacaktır. Arendt, siyasal eylemin kalıcı ve nesnel bir insanlık mirası bırakabilecek tek şey olduğuna inanmaktadır (Ring, 1989, s. 440). Konuşma ve eylemle insan toplumsal hayat içerisinde var olacak ve kendi varlığını başkalarında olumlayacaktır. Elbette ki bu süreçte *homo faber*'e de ihtiyaç vardır çünkü hikâyeler, sanat, anıtlar ve başka eserlerle eylemlerin kalıcılığı sağlanacaktır (Ring, 1989, s. 437) ancak sadece *homo faber* özelliği, insanlık durumunu kurtarmaya yetmeyecektir.

Marx'ın da, Arendt'in de modernite ve siyaset arasındaki ilişkiyi analizlerinde boşluklar bulunmaktadır. Marx komünizmle, özel mülkiyetin kalkmasıyla ve zorunlu emek bölüşümünün yok olmasıyla güç asimetrisinin çözülebileceğine inanmaktadır. Ayrıca insanı insan yapan etmenlerden sadece çalışmanın üzerinde durarak ve düşünce dünyası, hikâyeler, sonsuzluğa uzanan eylemler gibi Arendt tarafından hayati önem atfedilen faktörleri üstyapının içerisinde gördüğünden, bunların oynadığı önemli rolü görmezden gelmiştir. Arendt'e dönecek olursak, onun da Marx'ın yazdıklarından öğrenecekleri vardır. Ekonomik güç asimetrisi ve Arendt'in özel hayata hapsettiği özel mülkiyet, sömürü gibi kavramlar ele alınmadan kamusal alan-özel alan ayrımı ne kadar Arendt'in arzu ettiği şekilde düzenlenirse düzenlensin, bütün insanlık insanca

yaşama imkânlarıyla donatılmış olmayacaktır. Nitekim Arendt'e yöneltilen eleştirilerin büyük bölümü yaptığı kamusal alan-özel alan ayrımıyla siyasetin içerik ve amaçlarına yönelik argümanları ile ilgilidir. Arendt'e göre siyasetin içeriği vatandaşların özgünlüğü, özgürlük ve dünyanın kalıcılığına ilişkin olmalıdır. Bu şartlar altında, Gottsegen'in (1994, s. 62) de belirttiği üzere, devletlerin idareye ilişkin sorumluluklarının kim tarafından yerine getirileceği belirsizdir. Buna ek olarak, Yunan polis'lerinde özel alana ait emek görevi kölelere aittir ancak bu görevin Arendt'in öngördüğü toplumlarda kim tarafından yürütüleceği belirsizdir (Benhabib,1994, s. 113).

Özel alan gibi, kamusal alanın içeriği de tartışmalıdır. Arendt iktisadi ve sosyal konuların siyasal hayata girmesinin siyasal yaşamı tehlikeye atacağına inanmaktadır. Kaygılarının nedeni ne olursa olsun, Arendt çok fazla şeyi siyaset dışı bırakmıştır. Bu yönüyle Wolin, Pitkin, Habermas, Sitton ve Gottsegen gibi düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Tüm bu düşünürler siyasetin refahın ve gücün dağılımı gibi konuları da içermesi gerektiğini ileri sürmektedirler. Arendt böylesi önerilere şiddetle karşı çıkmaktadır zira kendisi siyasetin asıl işlevinin sosyal adalet dağıtmak ya da adalet ve faydayı maksimize etmek olmadığını düşünür (Hinchman ve Hinchman, 1994, s. xxiv). Aksi takdirde, Arendt'e göre siyasetin kendine özgü, insanın kendini ortaya koymasını sağlayan özellikleri bulanıklaştırılmış olacaktır (Hinchman ve Hinchman, 1994, s. xxiv). Pitkin bu görüşü ağır şekilde eleştirir. Ona göre siyaset aristokratların şereflerini geliştirdikleri ve güçlerini ortaya koydukları bir boş zaman aktivitesi değildir. Siyaset gerçek insanların gerçek sorunlarına eğilmelidir. Özetle Pitkin'e (1981, s. 346) göre Arendt'in düşüncesindeki temel sorun siyaseti kendi içinde bir amaç olarak, bir nevi "sanat için sanat" olarak görmesidir. Benhabib de Arendt'i benzer sebeplerle eleştirmektedir. Ona göre (1996, s. xxxiii ve 140) Arendt toplumsal cinsiyet ve benzeri problemlere karşı kısmen kördür ve eklemekle siyaseti ayırmaktadır. Benhabib'e göre Arendt'in önerdiği şekilde insanların başka kaygılar taşımadan kamusal alanda var olmalarını beklemek ütöpiktir. Aynı şekilde Gottsegen (1994, s. 70) de Arendt'in iktisada, cinsiyete ve ırka ilişkin konuları siyaset dışına taşıyarak pek çok insanı dezavantajlı konuma düşüreceğini belirtmiştir. Wolin, Arendt'in böyle konuları siyaset dışında tutmaya çalışmasını Antik Yunan geleneğinden etkilenmiş olmasına bağlar. Wolin'e (1990, s. 174) göre "bir insanın devleti konuşmadan siyaset konuştuğunu iddia edebilmesi ancak Yunan bakış açısıyla mümkündür." Arendt'in takip ettiği düşünce geleneğinde "siyaset yapay bir faaliyettir, öyle olmalıdır ve katılımcılarının içindeki varoluşsal özgünlüğü ortaya çıkarmalıdır" (Hinchman ve Hinchman, 1994, s. xxii).

Ne olursa olsun, Arendt'in siyasal düşüncesinde sosyal adalet, sosyal

eşitsizlik, toplumsal cinsiyet ve etnisite gibi meseleler eksiktir. Bunca insanın kaygılarının ihmal edildiği bir modelle kamusal alanının nasıl tekrardan canlandırılabilceği şüphelidir.

Bu eleştirileri bir yana koyarsak, her iki düşünürden yaşadığımız çağı gözden geçirirken alabileceğimiz fazlaca ilham vardır. İnsanlık var oldukça daha “insanca” bir yaşam hayali de bitmeyecektir. Bu hayale tamamen ulaşılmasa da insanlığın tamamen yitirilmemesinde Arendt ve Marx gibi düşünürlerin sorduğu sorular, anlattığı hikâyeler her daim önemli rol oynayacaktır. Tek bir düşünür modernitenin tüm sorunlarını anlayıp hepsine bir çözüm sunamasa da farklı düşünürleri karşılaştırmalı olarak çalışmak bize daha tamamlanmış bir modernite okuması sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Althusser, Louis, (2005). *For Marx*. New York: Verso.

Arendt, Hannah, (1951). *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace and Co.

Arendt, Hannah, (1958). *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.

Arendt, Hannah, (1968). *Totalitarianism: Part Three of the Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, Brace & World.

Arendt, Hannah, (1977) [1961]. "What is Authority?", *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Penguin, pp. 91-142.

Arendt, Hannah, (2002). "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought", *Social Research*, 69(2): 273-319.

Axelos, Kostas, (1976). *Alienation, Praxis, and Techne in the Thought of Karl Marx*, Austin: University of Texas.

Barrett, Michèle, (1991). *The Politics of Truth: From Marx to Foucault*, Stanford University Press.

Benhabib, Seyla, (1994). "Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative", Lewis P. Hinchman and Sandra K. Hinchman (ed.) *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany: State University of New York Press.

Benhabib, Seyla, (1996). *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, London: Sage Publications.

Bowring, Finn, (2011). *Hannah Arendt: A Critical Introduction*, London: Pluto Press.

Bowring, Finn, (2014). "Arendt after Marx: Rethinking the Dualism of Nature and World", *Rethinking Marxism*, 26(2): 278-290.

Byron, Chris, (2014). "A Critique of Sean Sayers' Marxian Theory of Human Nature", *Science & Society* 78(2): 241-248.

Canovan, Margaret, (1994). "Politics as Culture: Hannah Arendt and the Public

Realm”, Lewis P. Hinchman ve Sandra K. Hinchman (ed.) *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany: State University of New York Press.

Carvounas, David, (2002). *Diverging Time: The Politics of Modernity in Kant, Hegel, and Marx*. Lexington Books.

D’entreves, Maurizio Passerin, (1994). *The Political Philosophy of Hanna Arendt*, London: Routledge.

Fraser, Ian ve Lawrence Wilde, (2012). *The Marx Dictionary*, Bloomsbury Academic.

Geras, Norman, (1985). *Marx and Human Nature: Refutation of a Legend*. Verso.

Gottsegen, Michael G., (1994). *The Political Thought of Hanna Arendt*, New York: New York Press.

Harvey, David, (2010). *A Companion to Marx’s Capital*. New York: Verso.

Hinchman, Lewis P. ve Sandra K. Hinchman (ed.), (1994). *Hannah Arendt: Critical Essays*, Albany: State University of New York Press.

Jay, Martin, (1985). “The Political Existentialism of Hannah Arendt”, *Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America*, New York: Columbia University Press, 1985.

Kateb, George, (1984). *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Totowa, NJ: Rowmanand Allanheld.

Kim, Kwang-Ki, (2003). *Order and Agency in Modernity: Talcott Parsons, Erving Goffman, and Harold Garfinkel*, Albany: SUNY.

Lash, Christophe, (1990). “Conclusion”, Reuben Garner (ed.) *The Realm of Humanitas: Responses to the Writings of Hannah Arendt*, New York: Lang.

Losco, Joseph ve Leonard Williams, (1992). *Political Theory: Classic Writings, Contemporary Views*, New York: St.Martin’s Press.

Man Ling Lee, Theresa, (1997). *Politics and Truth: Political Theory and the Postmodern Challenge*, New York: State University of New York Press.

Marx, Karl, (1844). *Comment on James Mill*, <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/james-mill/>

Marx, Karl, (1964). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, New York, International Publishers.

Marx, Karl, (1973). *Grundrisse*, London: New Left Review.

Marx, Karl, (1992). *Capital*, Volume 1, Harmondsworth: Penguin.

Marx, Karl, (1995). *Capital*, Volume 3, Harmondsworth: Penguin.

Marx, Karl ve Friedrich Engels, (1967). *The Communist Manifesto*, Harmondsworth: Penguin.

Marx, Karl ve Friedrich Engels, (1969) [1856]. *Selected Works*, Volume One. Progress Publishers: Moscow.

Marx, Karl ve Friedrich Engels, (1970). *The German Ideology*, New York: International Publishers.

McLellan, David, (1971). *Thought of Karl Marx*, London: Macmillan.

McLellan, David, (1985). "Marx's Concept of Human Nature", *New Left Review*, 149: 121-124.

Mezsaros, Istvan, (1970). *Marx's Theory of Alienation*, London: Merlin Press.

Ollman, Bertell, (1976). *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society*, Cambridge: Cambridge University Press.

Parekh, Serena, (2008). *Hannah Arendt and the Challenge of Modernity: A Phenomenology of Human Rights*. New York: Routledge.

Pitkin, Hanna, (1981). "Justice: On Relating Private and Public", *Political Theory*, 9(3): 327-352.

Ring, Jennifer, (1989). "On Needing Both Marx and Arendt: Alienation and the Flight from Inwardness," *Political Theory* 17(3): 432-448.

Sayers, Sean, (2003). "Creative Activity and Alienation in Hegeland Marx", *Historical Materialism*, 11(1): 107-128.

Therborn, Goran, (1996). "Dialectics of Modernity: On Critical Theory and the Legacy of Twentieth-Century Marxism", *New Left Review*, 215: 59-81.

Venable, Vernon, (1966). *Human Nature: The Marxian View*, New York: Meridian Books.

Villa, Dana R., (1996). *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political*, New Jersey: Princeton.

Villa, Dana, (1997). "Hannah Arendt: Modernity, Alienation, and Critique", Craig Calhounve John McGowan (Ed.) *Hannah Arendt and the Meaning of Politics*, University of Minnesota Press, pp. 179-206.

Wallimann, Isodor, (1981). *Estrangement: Marx's Conception of Human Nature and the Division of Labor*, London: Greenwwod. University Press.