

Geçmişle Gelecek Arasında İnsan

Özet

Hannah Arendt'e göre insan geçmişle gelecek arasında yaşayan bir varlıktır. Geçmişle gelecek arasında yaşayan insan, ancak eylem aracılığıyla insanlar arasına yerleşebilir ve kamusal bir alan kurabilir. İnsan ancak bu yolla "insan dışı" bir dünyadan kurtulabilir ve kendisinin yarattığı ortak bir dünyada, yani kendi evi olan bir dünyada yaşayabilir. Ne var ki, eylem öngörülemezlik ve belirsizlik özelliğiyle geçici olan, sonlanan bir etkinliktir. Onun kalıcı olmasını sağlayan tarihtir. Tarihe süreklilik sağlayan ise gelenektir. Geçmiş ile gelecek arasındaki bağı gelenek kurmakta ve gelenek sayesinde insan köksüzlükten kurtulabilmektedir.

Bu yazının ana savı, Arendt'in politika felsefesinin temelinde insanın köksüzlüğü (ve yurtsuzluğu) sorununun olduğudur. Bu yüzden makalede, Arendt'in görüşünde, insanın "köksüzlük"ten nasıl kurtulacağına yolları gösterilmeye çalışılacaktır. Ayrıca, Arendt'in görüşünde, insanın kendisine ait ortak bir dünyayı kurmasının arkasında, insanın özüne ilişkin olarak "ölümsüzlük arzusu"nu dile getirdiği ortaya konacaktır.

Anahtar Sözcükler

Eylem, Gelenek, İnsanın Özü, Ortak Dünya.

Man Between Past and Future

Abstract

For Hannah Arendt, man is a being that lives between past and future. The man that lives in this condition can inhabit among men and can constitute a public realm only by action. By way of action, man can be freed from an "inhuman" world and can be lived a man-made common world, that is to say, in a world of his own "home". However, the action is an activity which is temporary and comes to an end, due the unpredictability and uncertainty. Its permanence is provided by history. Tradition also provides with history continuity. The tradition links between past and future and it terms of which man can be freed from rootlessness.

In this paper, it is asserted that there is a problem concerning "rootlessness" (and "homelessness") in main of Arendt's political thought. Therefore, in this article, it

* Adnan Menderes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

will be spelled out the ways of how man can free **himself** from “rootlessness” in Arendt’s thought. Furthermore, in Arendt’s view, it will be put forward that behind the setting up of common world of man **himself** is “will to immortality” regarding the essence of man.

Key Words

Action, Tradition, Essence of Man, Common World.

1. Giriş

Felsefe tarihinde insanın ne olduğu üzerine neredeyse her dönem yazılmış metinler bulabiliriz. Ne var ki, bu metinlerde ana soru her zaman “insan nedir?” sorusu değildir. Bu yüzden kimi zaman doğrudan “insan nedir?” diye sorulmamış, başka sorunlar ya da konular ele alınırken zorunlu olarak insan hakkında görüşler öne sürülmüştür. Sözcüğü Platon “insan nedir?” sorusunu “adalet nedir?” sorusu bağlamında, Aristoteles ise siyaset sorunları bağlamında ele almıştır. Bu yüzden her iki filozofta “insan nedir?” sorusu temel soru olarak görülemez. (Ancak bu, Platon ve Aristoteles’in insan görüşlerinin önemini elbette azaltmaz.) Kimi zaman ise “insan nedir?” sorusu doğrudan ve açık olarak sorulmuş ve yanıtı aranmıştır. Bu filozofların başında Kant gelmektedir. Kant “insan nedir?” sorusunun insana ilişkin her türlü sorgulamanın temel sorusu olduğunu bize göstermiştir. Günümüzde de filozofların “insan nedir?” sorusuna yanıt verme çabası sürmektedir. Ama filozofların bu soruya verdiği yanıtlar da, alanın doğası gereği, hep başka başka olmuştur.

Felsefe tarihine genel olarak bakıldığında “insan nedir?” sorusuna yanıt vermeye çalışan farklı görüşler/anlayışlar¹ görülebilir. İnsana ilişkin felsefi görüşleri/anlayışları kabaca üç grupta toplayabiliriz². Bunların ilkinde, insanı diğer canlılardan ayıran yanlar ele alınmakta ya da insan diğer canlılarla karşılaştırılmakta ve ‘insan olarak bizi diğer canlılardan farklı kılan nedir?’ sorusunun yanıtı aranmaktadır. Bu soruya verilen yanıtlar da, ya “insan (...) canlıdır/hayvandır” biçiminde dile getirilmekte ya da insana özgü bir nitelik, sözcüğü akıl, ruh, zihin, isteme ya da tin öne çıkarılmakta ve insanın ne olduğu bu niteliklerine göre ortaya konmaktadır. Felsefe tarihinde insana ilişkin en yaygın anlayışın, bakışın bu olduğu söylenebilir. İkincisinde, insana kişi olarak bakılmakta ve insanın neliği, insan sorunu kişi açısından değerlendirilmektedir. Sözcüğü Kierkegaard, Nietzsche, -bir yanıyla- Sartre, Camus gibi filozoflarda/düşünürlerde insan genel olarak kişi açısından değerlendirilir. Değerlendirmeler başat olarak insanın/kişinin varoluşsal sorunları çerçevesinde yapılır.

¹ Bir insan görüşü ile bir insan anlayışı arasındaki ayrımı kısaca şöyle dile getirebiliriz: Belirli bir tarihsel dönemle sınırlı olmayan, yani nerede insan varsa orada görülen *fenomenleri* yakalama ve bunları dile getirme bir insan görüşüdür. Oysa insanın belirli bir yer ve zamanda görülen *özelliklerini* ortaya koyma bir insan anlayışıdır. Sözcüğü Hobbes, “insan insanın kurdudur” ifadesiyle, belli bir zamanda ve yerde (İngiltere iç savaşında) gördüğü insan özelliğini dile getirdiğinden, bunu bir insan anlayışı olarak görebiliriz ya da adlandırabiliriz.

² Elbette insana ilişkin olarak Scheler’in sözünü ettiği felsefi, dinsel, bilimsel görüşler/anlayışlar vardır ve bunların birbirini etkilemesi de söz konusu olabilmektedirler.

Bu nedenle varoluşçu diye adlandırılan filozoflarda bu bakış açısı doğal olarak yaygın görülür. Çünkü varoluşunu gerçekleştiren tek tek kişilerdir (ama yine de unutmamak gerekir ki *her tek* için bu olanak sözkonusudur). Üçüncüsünde ise insan, eylemlerine, yapıp-etmelerine, eylemleriyle ortaya koyduklarına bakılarak değerlendirilmekte, yani insanın ne olduğu, ortaya koyduğu ürünlerinden hareketle gösterilmeye çalışılmaktadır. Her ne kadar eylemi gerçekleştiren tek tek kişilerse de, bu bakış insana, *tür olarak insana* yöneliktir.³ Ama felsefe tarihinde üçüncü bakış tarzının, yani insana tür olarak bakan, insanı, yapıp-ettiklerinden hareketle değerlendiren bakışın pek de olmadığını söyleyebiliriz.

Bu gruplama kabaca yapılmıştır, çünkü bazen guruplardan ikisine de girebilecek filozoflar vardır. Sözgelisi Aristoteles'in ruh üzerine söyledikleri hem tür olarak insan (ruhun yanları söz konusu olduğunda), hem de kişi olarak (ruhta olup bitenler söz konusu olduğunda) insan bağlamında ele alınabilir. Nietzsche ve Sartre'da da hem tür olarak insandan hem de kişiden söz edilmektedir. Nietzsche, etiğinin bir gereği olarak hep kişiden söz eder, ama yaptığı insan tipleri ayrımı tür olarak insana ilişkindir.

Ne var ki, bir tür olarak insana bakmak, doğal olarak insanın kendi başarılarından, ortaya koyduğu ürünlerinden hareketle insanın ne olduğunu bilmeye/anlamaya çalışmak demek de değildir. Sözgelisi felsefi antropolojinin kurucusu olarak görülen Scheler, *İnsanın Kosmostaki Yeri* adlı eserinde “insan nedir?” ve “insanın varlıktaki yeri nedir?” sorularından hareketle, “insanın neliğini bitki ve hayvanla ilişkisinde” ele alıp, “insanın, yaşayan hiçbir canlı türüyle karşılaştırılmayacak olan, kendine özgü yerinin” ne olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır (Scheler 1998:32, 36-37). Ama Scheler, insana varlıktaki özel yerini sağlayan şeyin tin (geist) olduğunu söyleyerek, insanı, yapıp-etmelerinden hareketle değerlendirmek yerine bir kavram (tin) aracılığıyla değerlendirmeye girişmiştir. Scheler, insanı tin ve psikovital varlık alanlarına, Mengüşoğlu'nun da vurguladığı gibi, “ontik bakımdan birbiriyile ilgisi olmayan iki heterojen alana bölmüştür.” Bu bölmeye de “insan varlığını parçalamış” ve “üstelik ruh ve bedenle ilgisi olmayan geist da dayanaksız ve havada” kalmıştır (Mengüşoğlu 1988:36-37). Dolayısıyla Scheler, insana tür olarak bakmakla birlikte, tin kavramından hareketle insanın neliğini ortaya koymaya çalıştığından dolayı, insanı, başarılarından, yapıp-ettiklerinden bağımsız olarak ele almaktadır.

Bu yazıda görüşlerini ele aldığımız Arendt de doğrudan ‘insan nedir?’ sorusunu sormamıştır. Çünkü Arendt öncelikle insanın içinde bulunduğu sorunu ve durumu ortaya koymaya; insanın bu sorundan nasıl kurtulacağını ve bu durumda nasıl yaşayacağını yollarını göstermeye çabalar. Bu yüzden Arendt daha çok insan sorununa eğilen, insanı sorunları bağlamında ele alan ve sorunlarına çözüm arayan bir filozof olmuştur. Ama o insan sorununa ortaya koyarken ve bu soruna bir çözüm getirmeye çalışırken belli bir insan görüşünden hareket etmiştir. Bu görüşün yukarıda kabaca yaptığımız gruplamaya tam da girmediğini, aslında daha çok 20. yüzyılın kimi filozoflarında (Heidegger, Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas gibi) görülen bir

³ Bu bakışın en önemli temsilcilerinden biri de Takiyettin Mengüşoğlu'dur. Onun bu konuda yazdığı *İnsan Felsefesi* adlı yapıtı, Türkiye'de yazılmış ender yapıtlardan biri olma özelliğini korumaktadır.

tutumu sergilediğini söyleyebiliriz. Bu tutum insanı yaşadığı sorunlarından koparmadan, sorunlarıyla birlikte ele almakta, insanı içinde bulunduğu durumdan yalıtılmamaktadır. Dolayısıyla bu filozoflar insanı bir kavramdan sözgelisi akıl, tin, vbg. kavramlardan hareketle açıklamak yerine, içinde bulunduğu koşullarla birlikte ele almaktadırlar.

Öncelikle, Arendt'in bu yazıda ortaya koyduğumuz görüşünün anlaşılması bakımından birkaç konuya açıklık getirmemiz gerekiyor. Arendt "daha çok insan sorununa eğilen, ... bir filozof olmuştur. ... belli bir insan görüşünden hareket etmiştir" derken, neyi anlatmak istiyoruz?

Arendt'in 20. yüzyılın en önemli politika filozoflarından biri olduğu genel kabul görmektedir. Bu kabule ilişkin bir şey söylenemez. Ama bu yüzden olsa gerek, okumalar genellikle *politika* üzerinden yapılmaktadır. Hatta filozoflardan, felsefecilerden daha çok siyaset bilimcilerin Arendt üzerine çalıştığı bile söylenebilir. Arendt üzerine yazılan yazıların genellikle politik bağlamda olduğu; insan yerine yurttaş, yurttaşlık kavramlarının çözümlemelerinin yapıldığı bilinmektedir. Ne var ki, Arendt politika filozofu olarak görüldüğünde de temel soru olarak şunun sorulması zorunlu gibi görünmektedir: Arendt'in politika felsefesindeki asıl kaygısı nedir? Bu yazıda Arendt'in politika felsefesindeki asıl kaygısının *insan* olduğu öne sürülmektedir. Bu düşüncenin temel dayanağı ise Arendt'in "yurtsuzluk" ve "köksüzlük" sorununa ve özellikle yurtsuzluğun bir sonucu olan yabancılaşma sorununa bakmasıdır. Peki, bunlara sebep olan nedir? Arendt'in politik kötülükler olarak andığı antisemitizm, emperyalizm ve totalitarizmdir. Onun politika felsefesinin merkezinde insanın yurtsuzluğu ve köksüzlüğü *sorunu* vardır. Bu, makalenin savıdır/iddiasıdır. Makalenin ikinci temel iddiası ise şudur: Politika insanlar içindir ama "insan" unutulmuştur. Arendt yurtsuzluk, köksüzlük ve yabancılaşma gibi sorunlarda "asıl tehlikede olanın insan olduğu"nu belirtiyor; o, deyim yerindeyse, insanı bize yeniden hatırlatıyor. Bu söylediklerimizi biraz olsun açmakta yarar görünüyor.

"Politika ne içindir?" diye sorduğumuzda, bunu herkes biliyor ve hemen yanıtı veriyor: insan için. Peki, nasıl olurda "insan unutulmuştur" diyebiliyoruz? Bu unutulmuşluğu görmek için, *insan için* yapıldığı söylenen ve hepimizin bildiği, yaşamaya/barınmaya çalıştığımız evlere, kentimizin/şehirimizin kaldırımalarına, yollarına, okullarına şöyle bir bakmak ya da "adalet" üzerine sayfalarca yazıp insan sözcüğünü kullanmayan politika filozoflarına bakmak, sanırım söylediğimizin anlaşılması için yeterli olacaktır. Bu yüzden "Politika ne içindir?" sorusunun Arendt'in *politika görüşü* bağlamında yanıtlanması gerekir.

Arendt'in insanın sorunu olarak neyi gördüğü ve bu sorundan kurtulmanın nasıl olanaklı olacağı; insanlık durumu ve insanın bu durumda nasıl yaşayabileceğinin yollarını göstermek de bu yazının amacını oluşturmaktadır. Bu yollar gösterilirken, insanın bu sorundan kurtulabilmesi için bunca çaba harcamasının nedeni ortaya konacaktır. Bu neden bize, Arendt'in insanın özünden⁴ temelde ne anladığını da göstermiş olacaktır.

⁴ Arendt'in "insanın özü"nden söz etmesi ilk bakışta tuhaf gelebilir, ama onun insanın özü diye bir şeyi kabul ettiğini bu yazıda göstermeye çalışacağız.

2. Geçmiş ile Gelecek

Arendt, çağında, gelinen noktanın insan açısından hiç de içaçıcı olmadığını düşünür. O, daha önce görülmedik ölçekte bir “yurtsuzluk”, daha önce görülmedik derinlikte bir “köksüzlük” fenomeniyle karşı karşıya olduğumuzu belirtir (Arendt 1979:xxv).⁵ Arendt’in sözünü ettiği “yurtsuzluk” (homelessness) ve “köksüzlük” (rootlessness) insanın (insanlığın) içinde bulunduğu soruna işaret etmektedir. Ona göre yurtsuzluk, insanın bir yere ait olamaması, kendisinin oluşturduğu bir dünyada yaşayamaması anlamına gelir. Köksüzlük ise, hem insanın içinde bulunduğu anı hem de geleceği belirsizleştirmekte ve insanı anlamdan yoksun bırakmaktadır. Yurtsuzluk ve köksüzlük insanlığı birarada tutan bağdan yoksun bırakırken, aynı zamanda insanlığın parçalanmasına da yol açmaktadır.⁶

Yurtsuzluk ve köksüzlük üzerine söylenenlere bakılırsa, bunların bir yoksunluğu ifade ettiği görülebilir. Özellikle köksüzlük, insanı anlamdan yoksun bırakmıştır. Bu yüzden Arendt, modern zamanlarda insanın yaşadığı temel yoksunluğun, yaşamın taşıdığı anlama ilişkin olduğunu düşünür. “Sanki anlam insanların dünyasından kopmuştur” diyen Arendt (1996:111), en büyük sorun olarak ‘yaşamın anlamı sorunu’nu görür⁷. Onun buradaki kabulü modern insanın yaşamın anlamını yitirdiği biçimindedir. Çünkü Arendt’e göre, insan kendisinin oluşturduğu bir dünyada, benim dediği bir dünyada yaşanamamaktadır. Dolayısıyla onun bütün çabası, insanların kendilerinin oluşturduğu dünyayı yeniden anlamlı kılabilmelerinin yolunu göstermektir.

Peki, Arendt’e göre, yaşamın anlamı nedir? Arendt’in bu soruya verdiği yanıtı *anlayabilmemiz* için, öncelikle insanın durumuna ilişkin görüşlerini ortaya koymamız gerekiyor.

Arendt’in insanın durumuna ilişkin önemli gördüğü tespitlerden biri, insanın geçmişle gelecek arasında yaşayan bir varlık olduğudur. Arendt, Augustinus ve Heidegger’in “zaman” anlayışını kabul ederek, zamanın geçmiş, şimdi ve gelecek kiplerine bölündüğünü belirtir. Bu bölünmede geçmiş ile gelecek birbirine zıttır. Şimdinin bakış açısında bakıldığında, biri sonsuz geçmişten gelir, diğeri sonsuz bir gelecekte. Bunların bilinen bir başlangıcı olmamakla birlikte, bir sonu vardır. İnsan ancak geçmiş ile gelecek arasındaki bu yarıktaki, zamanda yerini bulur. Arendt’e göre

⁵ İnsanın “yurtsuzluğu” düşüncesinin Heidegger’e ait olduğunu bu arada söylememiz gerekir. Heidegger’in bu bağlamda temel kaygısı insanın yurtsuzluğudur ve o bu yurtsuzluğa bir çözüm bulmak ister. Heidegger çözümün metafiziğin aşılmasıyla olanaklı olacağını öne sürer. Ne var ki Arendt’in insanın yurtsuzluktan nasıl kurtulacağına ilişkin görüşü Heidegger’in görüşünden farklıdır.

⁶ Bu konuda daha fazla bilgi için “Hannah Arendt’te “Yurtsuzluk” Fenomeni” adlı yazıya bakılabilir (Kaygı, Sayı:12, 2009).

⁷ Genel kaniya göre Arendt’in düşüncesinde ana soru “eylemin ve politikanın anlamı” üzerine olduğu biçimindedir. Ama bu yazıda en büyük sorun olarak yaşamın anlamı sorunu görülmüştür. Çünkü “eylemin ve politikanın anlamı” nedir? diye sorduğumuzda, yaşamın anlamının daha temel olduğu görülebilir. Başka bir deyişle eylemin ve politikanın anlamı, yaşamın anlamından bağımsız olamaz. Hatta denilebilir ki, eylemin ve politikanın anlamlı olması demek yaşamın anlamlı olmasıyla olanaklıdır; yani yaşamın anlamı eylemin ve politikanın anlamını belirlemektedir.

insan, bir “köken”e, doğuma sahiptir ve bir sona, ölüme; bu yüzden insan geçmiş ile gelecek arasında verili bir anda durur. Bu *arada* olma da şimdi diye adlandırılır (1978a:203, 209).

Arendt’in insanın durumuna ilişkin olarak yapıdığı bu tespit, öne sürdüğü bu görüş daha önce Heidegger tarafından başka bir bağlamda dile getirilmiştir. Yazımızın amacı dışına çıkmadan, Heidegger tarafından dile getirilenin ne olduğunu ve Arendt’in hangi noktada Heidegger’den ayrıldığını görebilmemiz için, kısa da olsa, burada birkaç cümle söylememiz uygun olabilir.

Heidegger *Varlık ve Zaman* adlı eserinin hemen başında temel düşüncesini yalın bir biçimde dile getirir: günümüzde artık unutulmuş olan “varlığın anlamı” sorusunu yeniden sormak (1997:19). Heidegger bu soruya yanıt verebilmek için bu soruyu sorabilen tek varolan olarak ‘Dasein’ı soruşturma konusu yapar. Ona göre insanın ne olduğu, doğum ve ölüm arasındaki sürede geçici olarak varolmasıyla ortaya konabilir. Bu ise onun zamansallığında ele alınması demektir (1997:277, 231vd.). Başka deyişle, insan zaman bakımından sınırlıdır, ölümlü sona erer. Heidegger, “zamanı ne türden olursa olsun varlığı anlamının olası ufku olarak yorumladığı”ndan, varlığı zamanla birlikte düşünmektedir. Dasein’ın varlığı temelde zamansal olduğu için, o aynı zamanda tarihsel bir varoluşa da sahiptir (1997:19, 429). Bu yüzden insanın ne olduğunu ortaya koymak istiyorsak, Heidegger’in “ölüme-doğru-varlık” dediği düşüncesini anlamamız gerekir (1997:277). Bu da, ölümümüzün ufkunda yaşamımızı aralıksız tasarlamamız demek olacaktır.

Heidegger’in sadece bu düşünceleri değil, “dünyaya fırlatılmış olan Dasein”ın doğum ve ölüm arasında “gerilmiş” bir halde ve olanaklar (potansiyeller) içinde olduğu düşüncesi de Arendt’in görüşleri üzerinde etkili olmuştur (Heidegger 1997:276-277). Ne var ki, Arendt, insanın bu doğum ile ölüm arasında bir varlık olduğunu ve belirli potansiyellere sahip olduğunu kabul etse de, bu noktadan sonra Heidegger’in görüşünden ayrılır. Arendt hem kişinin sonluluğunu aşarak insanın ölümsüz olmasını, hem de içinde yaşanılan bu dünyanın *kalıcı* olmasını ister. Bu kalıcılık, ancak her yeni kuşağın, daha doğrusu kendini sonsuz bir geçmiş ile sonsuz bir gelecek arasına dahil eden her yeni insanın onu yeniden keşfetmesi ve bu yolu sabırla, güçlülükle yeniden hazırlamasıyla olanaklıdır. Bunun için insanın, kendi somut varlığının bütün gerçekliğiyle geçmişle gelecek arasında zamansal bir *yarıkta* yaşadığını duyumsaması gerekir. Bu da, insanın sadece düşündüğü ve bir yaşı olmadığında olanaklıdır (Arendt 1996:23-26). İşte Arendt, insanın bu *arada* olan varlığını anlamaya ve insanın bu durumdan nasıl *kurtulacağını* değil, bu durumda nasıl *yaşayacağını* göstermeye çalışmaktadır.

Geçmiş ile gelecek arasında yaşayan insan, yapıp-etmeleriyle insansal dünyayı, kendisi için anlamlı olan dünyayı –ana etkinliği olan- eylem aracılığıyla kurar. Eylem (ve söz) olmaksızın insanın bir dünya kurması, kendisi için bir anlamı olan bir dünya kurması olanaklı değildir.

3. Eylem

İnsansal dünyayı kuran insanın yapıp-etmeleridir. Arendt bunu “insansal etkinlikler” diye adlandırır. O, insansal etkinlikleri emek, çalışma ve eylem (labour, work, action) diye üçe ayırır ve bu üç temel insansal etkinliği adlandırmak için de *vita activa* terimini kullanır. Ona göre bu etkinliklerin her biri yeryüzündeki yaşamın insana verildiği temel durumlardan birine karşılık geldiği için temel etkinliklerdir (1970:7). Bu üç etkinlik ve onların karşılık geldiği durumlar, insansal varoluşun en genel durumuyla yakından bağlantılıdır: doğum ve ölüm. İnsanın üç temel etkinliğinin ana özellikleri kısaca şöyle dile getirilebilir: Emek, sadece bireysel hayatta kalmayı değil, türün devamını da sağlar. Çalışma ve onun ürünü, yani insanın oluşturduğu dünya, ölümlü yaşamın, insansal yaşamın geçici özelliğine süreklilik ve kalıcılık sağlar. Eylem ise politik yapılar kurmada ve korumada etkili olduğu ölçüde, anımsamanın, yani tarihin koşullunu yaratır (1970:8-9).

Arendt’in insansal etkinlikler arasında yaptığı bu ayırmada öne çıkan, deyim yerindeyse, insanın “insan olma”sını sağlayan etkinlik eylemdir⁸. “Dünyayla ilgili neyin insansal olduğu”nu sordüğümüzda, Arendt’in bize yanıtı “eylem” olmaktadır (1970:9). Bu yüzden de o, görüşünde eyleme ayrı ve özel bir yer vermektedir. Arendt’in eylem üzerine söyledikleri, aynı zamanda insanın yüzyüze geldiği sorunlara bir çözüm önerisidir. Eylem, hem yurtsuz kalan insana yurt sağlayacak, kendisinin oluşturacağı bir dünyada yaşamasını olanaklı kılacak etkinliktir; hem de onun aracılığıyla yaşamın taşıdığı anlam insanın dünyasında yeniden yerini alabilecektir. Bu nedenle, bu yazıda sadece eylem üzerinde durulacaktır.

Yazının amacı bakımından emek ve çalışma üzerinde durulmayacaktır, ama yine de Arendt’in burada yaptığı ayırımın önemi konusunda birkaç şey söylememiz gerekir.

Onun emek, çalışma ve eylem arasında yaptığı ayırım, dünyanın farklı alanlarına yerleşmiş, birbirinden ayrı ya da birbirleriyle hiçbir ilgisi olmayan etkinlikleri değil, herhangi bir insan etkinliğinin doğasında bulunan öğeleri ya da olanakları gösteren bir ayırımdır. Her bir etkinlik insansal kapasitelerimizin, potansiyellerimizin gerçekleşmesine farklı katkılar yapmaktadır. Bu yüzden, Arendt’e göre tam bir insansal yaşam için emek, çalışma ve eylem etkinlikleri aynı ölçüde zorunludur. Bu etkinlikler aynı zamanda insanı hem diğer canlılarla bağlantılı kılar hem de diğer canlılardan ayırır. Bunu Arendt şu sözlerle dile getirir: İnsanın kendisinin oluşturduğu dünya, insansal varoluşu bütün yalın hayvani ortamdan ayırır ve yaşamın kendisi bu yapay dünyanın dışındadır ve insan, yaşam aracılığıyla diğer tüm canlı organizmayla bağlantılı olarak kalır (1970:2). Ne var ki eylem, insanı hem hayvanların yaşamından hem de deyim yerindeyse tanrıların yaşamından ayıran bir etkinliktir. Bu etkinlikler tür olarak insana özgü olan etkinliklerdir, yani nerede insan varsa, orada bu etkinlikler de vardır demektir.

Şimdi, Arendt’in eylem görüşünü ortaya koyabiliriz.

⁸ Burada her insanın taşıdığı “insanın özellikleri” ile kimi insanların başardığı “insan olma” arasında bir ayırım yapılmıştır.

Arendt'e göre eylem, hiçbir aracı olmaksızın doğrudan insanlar arasında süregiden biricik etkinliktir. Eylem, "insansal çoğulluk durumuna, yeryüzünde insanın değil, insanların yaşadığı ve bu dünyada ikamet ettikleri olgusuna karşılık gelir" (1970:7). Arendt'te eylem her zaman bir başlangıçtır; yeni bir şeyin görünüşüdür (1994:320-321).

Arendt politik alanda eylemin varlık koşullarından biri olarak çoğulluğu görür.⁹ Bu yüzden de çoğulluk olmadan eylemin insanlar arasında varlık kazanması olanaklı değildir. Arendt, yaşamda kalmamızı sağlayan bir dünyada bir yer işgal etmenin ve insanlar arasında olmanın (*inter homines esse*), yani yalnızca "tüm politik yaşamın onsuz olmaz (*sine qua non*) koşulu değil onun aracılığıyla olan (*per quam*) koşulu" olarak görünen çoğulluğu savunmuştur (1970:7). Aynı düşünceyi Arendt *The Life of the Mind* adlı eserinde şöyle dile getirir: "bu gezegende insan değil insanlar ikamet etmektedir. Çoğulluk yeryüzünün yasasıdır" (1978a:19)

Arendt yeryüzünde *insan* değil, *insanların* yaşadığını özellikle vurgular. O, dünyada, "genel olarak insan"ın değil, eylemde bulunan, eylemiyle "kim" olduğunu ifşa eden tek tek kişilerin yaşadığından sözeder. Arendt "genel olarak insan"ı metafizik bir kavram ya da anlayış olarak görüyor denilebilir. Bu yüzden de onun burada hareket ettiği öncüller tek tek kişilerdir. Kişiler ya da insanlar kim olduklarını eylem yoluyla ifşa ederler. Bu ifşa insanların aynı zamanda ortak dünyalarına ait şeyler hakkında yargıda bulunmalarını ifade eder. Yargıda bulunmakla kişi belli ölçülerde kendini, ne tür bir kişi olduğunu da ortaya koyar. İşte Arendt'te "söz/konuşma ve eylem alanı" budur.¹⁰ Bu alan, insanların kişisel niteliğini kamunun önüne çıkaran, sahip olabileceği bireysel özelliklerden çok "kim olduğu"nu dışavuran etkinlikler alanıdır ya da politik alandır (1996: 265-266). Dolayısıyla, Arendt'in gözünde insanlar sırf özneler değildir ve özneler olarak anlaşılma (1978a:19).

Kamusal alan ya da ortak dünya insanların oluşturduğu bir alandır. Bu alan oluştuğunda, insan yaşamı, her zaman insanların ve insan-yapımı şeylerin dünyasında köklenir. Şeyler ve insanlar her bir insansal etkinlikler için bir çevre oluştururlar. Ama Arendt için bu çevre, içine doğduğumuz dünya, üretim durumunda olduğu gibi onu üreten; toprağın ilahında olduğu gibi onu işleyen; politik oluşunda olduğu gibi örgütlenme aracılığıyla onu kuran insansal etkinlikler olmadan varolamazlar. Bu yüzden, "hiçbir insan yaşamı, (...) başka insanların mevcudiyetine doğrudan ya da dolaylı yoldan tanıklık eden bir dünya olmaksızın olanaklı değildir. Bütün insansal etkinlikler, insanların birarada yaşadıkları olgusuyla koşulludur, ancak insan toplumu dışında imgelemesi bile olanaksız olan etkinlik sadece eylemdir" (1970:22).

Arendt artık şunun fark edilmesini gerekli görür: bu dünyada insan değil insanlar yaşar ve insanlar yaşadıkları, hareket ettikleri ve eylemde buldukları ölçüde deneyim kazanabilirler. Çünkü Arendt'e göre insanlar sadece birbirleriyle konuşabilir ve dünyayı birbirleri ve kendileri için anlamlı kılabilirler (1970:4). Bu ise sadece eylemle, sözle olanaklıdır.

⁹ Arendt'te politikanın varlık koşullarından bir diğeri "özgürlük"tür.

¹⁰ Arendt her ne kadar söz/konuşma ve eylem kavramlarını kullansa da, temele aldığı eylemdir. Çünkü ona göre "söz/konuşma eylemin bir formudur" (1994:23).

Arendt bu ayrımın kendisinden önce yapılmadığını özellikle vurgular. Bu ayrım önemlidir, ancak Arendt'in politik eylem üzerine söyledikleri ve insanların konuşabilmeleri, dünyayı kendileri için anlamlı kılabilir gözükmüyor. Çünkü Arendt, ne eylemin yapıldığı koşullar ne de eylemin oluşturucuları hakkında bize bir şey söylemiyor. Aristotelesçe söylersek, eylemin yapıldığı 'an'a, eylem türlerine, eylemin oluşturucularına ya da eylemin dayandığı ilkelere, değerlere bakılmaz. Başka deyişle, eylemin ne olduğu, bir eylemin ne gibi öğelerden oluştuğu ve ne gibi belirleyicileri olduğu, eylemin neye ya da nelere dayandığı eylemin amacı bakımından önemli olsa gerek.

Ancak, Arendt'in görüşünde eylem öngörülemezlik ve belirlenemezlik özelliğiyle geçici olan, sonlanan bir etkinliktir.¹¹ (Ancak, öngörülemezlik ve belirlenemezlik özelliklerinin eylemin sonuçlarıyla ilgili olduğunu da burada belirtmemiz gerekir). Arendt eylemin kalıcı olmasını, anlamlı olmasını sağlayanın tarih olduğunu belirtir. Çünkü anlatılmayan eylem, belleğe geçirilmemiş, kaydedilmemiş eylem, insanın anlam dünyasına girmemiş demektir. Tarihsel sürekliliği sağlayansa gelenektir. Ona göre, eylemin anlam dünyasına girmesi gelenek sayesinde olanaklı olmaktadır. Gelenek, geçmişle gelecek arasında bağ kurduğundan, insanın köksüzlükten kurtulması ancak gelenekle mümkün olmaktadır.

4. Gelenek

Arendt'te gelenek, köksüzlüğün aşılması, dünyanın anlamlı kılınması bağlamında anahtar kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ne var ki Arendt gelenek hakkında söz etmesine rağmen, gelenek kavramı bilgi ile içeriklendirilmiş gözükmüyor. Bu yüzden de hakkında sözü edilenin ne olduğunu belirlemek oldukça zor görünüyor. Bu zorluğu sonraya bırakarak, öncelikle Arendt'in gelenek hakkında öne sürdüklerine bakalım.

Arendt'e göre gelenek, belli bir zamanda gerçekleşmiş olanı zamandışılığa kaydederek, onu insanlığın sürekli anlam dünyasına kazandırır. Bu yanıyla da gelenek, insanların ortak belleğini oluşturur. Gelenek insanlığın ortak deneyimine süreklilik kazandırır ve bu yolla da eylemin sahip olduğu geçiciliğe bir kalıcılık sağlar. Ona göre insan, geçmişle gelecek *arasında* yaşayan bir varlıktır. Geçmişle gelecek arasındaki yarıktaki yaşayan insan, geçmişle gelecek arasındaki bağı ancak gelenek sayesinde kurabilecektir.

Bir geleceğin olduğunu bilmek ancak bir geçmişin olduğunu bilmekle olanaklıdır. Geçmişle gelecek arasında bağ kurabilmek içinse geleneğe gereksinimimiz

¹¹ Arendt'e göre öngörülemezlik kaçınılmazdır, ondan ancak toptan bir koşullanmayla, yani eylemin tümüyle ortadan kaldırılmasıyla kurtulunabilir (1996:87). O, "daha önce olmuş her ne ise ondan beklenmeyen, yeni bir şeyin başlaması başlangıcın doğasında vardır" diye düşünür. Beklenilemez olandaki bu ürkütücü özellik, bütün başlangıçlarda ve bütün kaynaklarda aslidir. İnsanın eyleyebilmesi, beklenmeyenin ondan beklenebilmesi, sonsuz olasılıkta olan şeyi yapabilmesi anlamına gelir. Bu yine, sadece her bir insanın biricik olmasından dolayı olanaklıdır, öyle ki her bir doğumla biricik olan yeni birşey dünyaya gelir (1970:177-178).

vardır. Gelenekten kopmak, geçmişini bugüne bağlayan halkın kopmasına, modern insanın kamusal alanı anlayamamasına neden olmuştur.

Arendt'e göre, kamusal alanı yeniden oluşturmak için geleneğe gereksinimimiz var. Çünkü "gelenek gibi sağlam bir çapa olmadan (...) geçmiş de bütün boyutlarıyla tehlikede demektir." Arendt'in endişesi "unutmak gibi bir tehlikeyle" karşı karşıya olduğumuzdur. İnsan açısından ifade edilirse, bu unutmak "insansal varoluştaki derinlik boyutundan mahrum kalacağımız anlamını taşımaktadır." Çünkü bellek ile derinlik aynıdır, başka deyişle "hatırlama olmadan insan derine dalamaz" (1996:130-131).

Tarihsel sürekliliği sağlayan, ortak belleği oluşturan gelenek olmadığında, geçmiş de gelecek de belirsiz olacaktır. Geçmiş unutulduğunda gelecek de aydınlatılamamakta ve gelecek belirsiz hale gelmektedir. "Seçen ve ad koyan, vasiyet eden ve koruyan, hazinenin nerede olduğunu ve değerinin ne olduğunu gösteren gelenek olmasaydı, (...) ne bir geçmiş ne de bir gelecek kalırdı" (1996:16).

Ona göre geçmiş bir hazinedir, bir değerdir; bu hazinenin, değer ne olduğunu gösterense gelenektir. Gelenek olmadan ne geçmiş ne de gelecek olur. İnsan aklının karanlıkta kalması, hazineyi ellerinde tutacak insanların bulunmadığı anlamına gelir. İnsanın ürettiklerini, değerlerini ve yaşananları unutan, geçmişle bağını kurmayan, sorgulamayan insan, yaşanacak trajedinin de habercisidir. Eylem olup bittikten sonra o eylem hatırlanmazsa, açık ve seçik hale getirilmezse, "geriye anlatılacak bir hikâye kalmaz" (1996:17). Eylem kendi yolunu tamamladığında ve eylemin sonucu olan hikâye "onu miras alan ve sorgulayan akıllarda" tamamlanmayı beklediğinde başlamaktadır (1996:19).

Arendt'e göre sadece gelecek değil geçmiş de bir güç olarak görülmelidir. Öte yandan "geçmişin gücü, (...) insanın omuzlarına çöken ve geleceğe doğru ilerlemekte olan yaşayan insanların, ölü ağırlığını sırtlarından atabilecekleri, hatta atmaları gereken bir yük değildir." Arendt, "geçmiş asla ölü değildir, hatta geçmiş bile değildir" derken geçmişte yaşanan, artık geride kalmış diye düşünülen kimi şeylerin aslında bugün de yaşamakta ve devam etmekte olduğunu söylemektedir. Ona göre, geçmiş, insanı başlangıç noktasına doğru, yani geriye çekmez, aksine ileriye iter; bizi geriye, geçmişe doğru iten, gelecektir. Arendt'e göre,

"daima geçmiş ile gelecek arasında varolan o aralıkta yaşamını sürdüren insanın görüş açısından bakıldığında süreklilik yoktur, durmaksızın seyreden kesintisiz bir akış değildir zaman; "O"nun durduğu noktada, ortada bir yerde kopar; ve "O"nun bakış açısı, durduğu ve baktığı nokta, bizim anlamaya alıştığımız anlamda "burası" değil, insanın geçmiş ve geleceğe karşı bitmeyen bir savaşı"nın, karşı koymaları"nın" zaman içinde yer tuttuğu bir yarıktır. Zamanın o kayıtsız akışının belli zaman kiplerine ayrılması, insanın zamana dahil olmasından ve kendi ayakları üzerinde durmasından ileri gelir" (1996:23).

Geçmiş ile gelecek arasında yaşayan insan, eylem aracılığıyla insanlar arasına yerleşebileceği bir bağıntıyı özgür bir biçimde kurar ve kamusal alanda yerini alır. Arendt, insanlığın içinde bulunduğu köksüzlük (ve yurtsuzluk) tehlikesinden eylem ya da söz yoluyla, politika yoluyla kurtulabileceğini düşünür. Arendt'in insan görüşüne uyan ve insanın yaşamını oluşturan olarak dile getirdiği eylem, politika alanındaki eylemdir. Bu eylem yoluyla da aslında modern insan "insan-dışı" bir dünyadan,

insansızlaşan bir dünyadan kurtulacak, kendisinin yarattığı bir dünyada, yurt edindiği bir dünyada yaşayacaktır. Çünkü eylem ya da söz, insansal işler, ilişkiler ve bunların neden olduğu hikâyeler sahnesi olmadan insan eseri dünya varlık nedenini kaybeder. İnsanların hakkında söz söyleyemediği ve evleri olmayan dünya, insan eseri bir dünya olamaz (1970:204). Yinelerssek, Arendt, eylem yoluyla insanların bu dünyayı “yurt” edinebileceğini, kendi evi/yuvası yapabileceğini düşünür. Gelenek sayesinde de geçmişle gelecek arasında bağ kurulabilecek, yani insan bir geçmişe, bir kökene sahip olabilecektir. İnsanlar ancak özgürlük ve eylemde bulunma yetileri sayesinde kendilerine ait bir gerçekliği kurabilirler (1996:230-231). Bu yüzden, Arendt’in görüşünde yaşamın anlamlı olması demek, insanın, yaşamını “bir şey uğruna, bir şey için” düzenlemesi anlamına gelir (1996:111-112).

Arendt yaşamın anlamlı olabilmesi açısından geleneğe bu denli önem verse de, gelenek kavramına yüklediği anlam hem açık değil hem de sorunlu görünüyor. Arendt’te gelenek kimi zaman geçmişten günümüze aktarılan ve korunması gereken bir “emanet” olarak görülmekte, kimi zaman ise insan türünün söz ve yazı ile aktardığı (dolayısıyla kaydettiği) kültür ögesi olan bir fenomen olarak görülmektedir. Bu çift anlamlılık pek sorun yaratmasa bile, *gelenekler* söz konusu olduğunda sorun yaratmaktadır. Her türüyle düşünüldüğünde Arendt’in sözünü ettiği, yani insanlığın ortak belleğini, anlam dünyasını oluşturan, kuran gelenek dışında *geleneklerin* de olduğunu söylememiz gerekir. Herder’in deyiimiyle, “katılışp insan yaşamını donuklaştıran gelenekler yanında, insanı geliştiren gelenekler de vardır” (Özlem 2008:65). Bu yüzden insanın sözü, eylemi, içinde yaşadıkları dünyayı her zaman anlamlı kılmayabilir.

5. Sonuç

Bu yazıda Arandt’in felsefi görüşlerini ortaya koyarken “insan” kavramından ve belli bir insani “öz” anlayışından hareket ettiğimizden bu duruma bir açıklık getirmek gerekli görünüyor. Çünkü Arendt’in belli bir insani öz (ya da insanın neliği) anlayışından hareket ettiğini söylemek, daha önce de söylendiği gibi, tuhaf görülebilir ya da bu düşüncenin Arendt’in görüşleriyle tutarlı olamayacağı öne sürülebilir.

Makalenin başlığında da sözü edilen, geçmişle gelecek arasında olan *insandır*, *yurttaş* değil. *Arada olma* Arendt’in *insanın durumu* için yaptığı bir tespittir¹², yani insanın bir başlangıcı ve sonu olduğu ve bu başlangıç ile son *arasında* yaşadığıdır. Başlangıç ve son diye ifade edilen de, Arendt’in açıkça söylediği gibi, doğum ve ölümdür. Söylediğimizi bir de mantık dilinde söylersek, bütün için doğru olan parça için de doğrudur. Burada dile getirilenler de *insanın* (tür olarak insanın) *durumuna* ilişkin düşüncelerdir. Bu yazıda sözü edilen “insan” terimi/kavramı *tür olarak insanı* göstermek için kullanılmıştır, yani nerede insan varsa orada onun görülebilecek özelliklerini ya da durumunu belirtmek için kullanılmıştır. İnsanın durumu, Arendt’in deyiimiyle, geçmişle gelecek *arasında* yaşıyor olmasıdır.

¹² Bu tespitin arkasında Jaspers ve Heidegger’in düşünceleri vardır.

Ne var ki yanıtlanması gereken birkaç soru daha var görünüyor: Belli bir insan tanımından uzak duran, insanın özü diye bir şeyi kabul etmeyen Arendt'in düşüncesinde "insanın özünden" nasıl söz edebiliriz? Arendt'in bu konuda söylediklerini aktararak yanıtlamaya çalışalım. O, çoğulluğu (onun görüşünde çoğulluk olmadan politika olanaklı değildir) savunurken "bu gezegende insan değil insanlar ikamet etmektedir" demektedir (1978a:19). Arendt bu düşüncesini *İnsanlık Durumu*'nda çok açık bir şekilde "genel olarak insan"dan söz edilemeyeceği biçiminde dile getirir. Ayrıca o, insan doğasının ne olduğu sorusunun yanıtlanamaz olduğunu da öne sürer. Ona göre "insanın diğer şeylerle aynı anlamda doğa ya da özü (nature or essence) olduğunu varsaymak" için hiçbir hakkımız yoktur. Arendt, insanın doğası ya da özünü bilmeye çalışmanın da "insanın kendi gölgesi üzerine atlaması" olacağını düşünüyor (1970:10). Arendt insani öz ("taş" gibi *sabit olan bir öz*) diye bir şeyin olmadığını dile getirir. Dile getirir de, bundan onun başka bir anlamda (*değişmez olan bir öz*) insanın özü diye bir şey kabul etmediği sonucu çıkarılabilir mi? Yanıt evet gibi görünüyor olabilir, ama değil. Üstelik, Arendt'in insanın özü diye bir şeyi kabul etmediği buradan *çıkarılamaz, çıkarılırsa da yanlış olur*. Neden?

Arendt'in insanın özü diye bir şeyi kabul ettiğini kendi sözleriyle gösterebiliriz. Söz gelişi şu alıntı Arendt'in insani öz diye bir şeyi kabul ettiğini çok açık bir biçimde göstermektedir: "dünyanın (global) fethini ve bütünsel egemenliğini amaçlayan totaliter girişim, bütün açmazların yıkıcı biçimi olmuştur. Onun zaferi, insanlığın yok olması anlamına gelir; o egemen olduğu her yerde *insanın özünü* parçalamaya başlamıştır" (1979:xxvii). Demek ki Arendt insanın özü diye bir şeyi kabul etmektedir. O zaman haklı olarak şu soruyu sorabiliriz: Arendt'te insanın özü denilen şey nedir?¹³ Bu soru sorulabilir, çünkü olmayan bir şeyin (özün) parçalanmasından söz edilemez.

Bir başka sorun şudur: İnsan ne imiş ne olmuş da yabancılaşmış? (Arendt'in deyiimiyle insan "dünyaya yabancılaşmış". Arendt'in bu bağlamda kastettiği dünya insanın *kendisinin kurduğu dünyadır*, yani sözle/eylemle kurduğu kamusal dünyadır/alandır.) Soru şu: İnsana ilişkin, onun neliğine ya da özüne ilişkin bir görüşünüz, kabulünüz, anlayışınız yoksa, insanın yabancılaşmasından nasıl söz edebilirsiniz?

İşte Arendt insanın kendisinin kurduğu, oluşturduğu bir dünyanın olmasını ve bu dünyanın da anlamlı kılınmasını ister. Dünyaya anlamın yeniden gelmesi demek, insanın kendisine ait bir gerçekliği kurması demektir. Peki, insanın kendilerine ait bir gerçekliği kurmasının arkasında ne yatıyor? Başka deyişle, geçmişle gelecek arasındaki yarıktaki yaşamak durumunda olan insan, neden kalıcı bir dünya, kendisinin yarattığı bir dünya olsun diye çaballıyor? Öyle görünüyor ki, Arendt insanın özüne ilişkin daha temel bir özelliği görüyor: *ölümsüzlük tutkusunu*. Çünkü o, dünya ortak bir mekân olacaksa, bu, bir nesil için kurulamaz; ölümlü insanların yaşam süresini aşması gerekir, demektir. Bu da, potansiyel yeryüzü ölümsüzlüğü yönünde bir aşkınlığı şart koşar. Zaten, Arendt'e göre bu aşkınlık olmazsa, ne politika ne ortak dünya ne de kamu alanı olanaklı olur. Arendt, modern çağda kamusal alanın yitirilmiş olmasının en açık kanıtı olarak da,

¹³ Bu sorunun yanıtı bir başka yazıda verilmeye çalışılmıştır: "Hannah Arendt'te "Yurtsuzluk" Fenomeni" Kaygı, Sayı:12, 2009.

ölümsüzlüğe duyulan hakiki (authentic) ilginin neredeyse tümünden kaybedilmiş olmasını gösterir (1970:55). Bu yüzden bireysel çıkarlardan arınmış, ortak yarara dayanan kamusal alan ya da ortak dünya, insanın ölümsüz olma tutkusuna yanıt veren bir alandır/dünyadır. Ama bu ölümsüzlük Arendt'te bir Tanrı olmayı değil, yeryüzü ölümsüzlüğünü istemedir.

Söylenenlerden de anlaşılacağı gibi, Arendt, insanın içinde bulunduğu duruma ilişkin tespitler yaparak, insanın karşı karşıya kaldığı sorunlarına bir çözüm önermiştir. Onun önerdiği çözüm, *tür olarak insanın yaptığı ve yapabileceği şeylerdir*.¹⁴ Temel felsefi eseri olarak gösterilen *İnsanlık Durumu*'nda eserinin yazılış amacına baktığımızda da bunu görebiliriz: “Bu kitabın ana konusu aslında, “yaptıklarımız”dır, günümüzün kanısına göre olduğu kadar geleneksel olarak da, sadece insanlık durumunun en temelli ifadelerini, her insansal varlığın erimi içinde bulunan etkinlikleri ele almaktır” (1970:5). Tür olarak insanın eserler, eylemler, sözler üretebilme potansiyeli, insanın bunları yapabileceğinin, gerçekleştirebileceğinin bir kanıtıdır. Bu potansiyeller ya da kapasiteler, sözgelisi yapma, üretme, özgürlük, eylemde bulunma, vb. insanın özüne aittir. O halde insan, modern dünyada ortak paylaşılan bir dünyayı yeniden kurabilir. Kurulan bu dünya da insanın ölümsüzlük arzusuna yanıt verecektir. Arendt, insanın ortak bir dünyada özgür olarak yaşamasının, ölümsüz olmasının böyle olanaklı olabileceğini düşünür. Bu düşünce bize önemli bir şey de söylüyor: insanın kendi yaşamı kendi ellerindedir; insan ölümsüz de olabilir, bunun için bir Tanrı olmaya gerek yok.

Kaynakça

ARENDR, Hannah (1970) *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press.

ARENDR, Hannah (1978) *The Life of the Mind. (Thinking, Willing)* San Diego-London:A Harvest Book, Harcourt Inc., [Metinde *Thinking-a* ile, *Willing-b* ile gösterilmiştir].

ARENDR, Hannah (1979) *The Origins of Totalitarianism (Antisemitism, Imperialism, Totalitarianism)*, New York: Schocken Boks.

ARENDR, Hannah (1994) *Essays in Understanding*, New York: Schocken Boks.

ARENDR, Hannah (1996) *Geçmişle Gelecek Arasında*, (Çev. Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları.

HEIDEGGER, Martin (1997) *Being and Time*, (Translated by John Macquarrie, Edward Robinson), Oxford-Cambridge: Blackwell.

¹⁴ Arendt *İnsanlık Durumu* (1970) adlı eserinde tür olarak insan ifadesini birkaç yerde kullanır (s.24, 84, 116-118, 152, 299). Eserinde, insanların bütünü, toplamını ifade eden “mankind” teriminden ayırmak için, insan türünü gösteren “man-kind” terimini kullandığını belirtir (s.24). Burada, insanlık terimi, ilkinde bütün insanlar topluluğu anlamında, ikincisinde ise insanca nitelikler anlamında kullanılmıştır, denilebilir. Bu yüzden, eserde geçen terim farklı olsa da, *İnsanlık Durumu* diye çevrilen eserdeki insanlık terimi de ikinci anlamdaki insanlık diye anlaşılabilir.

KILIÇ, Yavuz (2009) “Hannah Arendt” *1900’den Günümüze Büyük Düşünürler*, (Editör: Çetin Veysal) 1.Cilt, İstanbul: Etik Yayınları.

MENGÜŞOĞLU, Takiyettin (1988) *İnsan Felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

ÖZLEM, Doğan (2008) “Gelenek, Kopuş, Felsefe”, Baykuş, Sayı:1.

SCHELER, Max (1998) *İnsanın Kosmostaki Yeri*, (Çev. Harun Tepe), Ankara: Ayraç Yayınevi.

TOKER KILINÇ, Nilgün (2003) “Hannah Arendt”, *Felsefe Ansiklopedisi* (Editör: Ahmet Cevizci), 1. Cilt, İstanbul: Etik Yayınları.