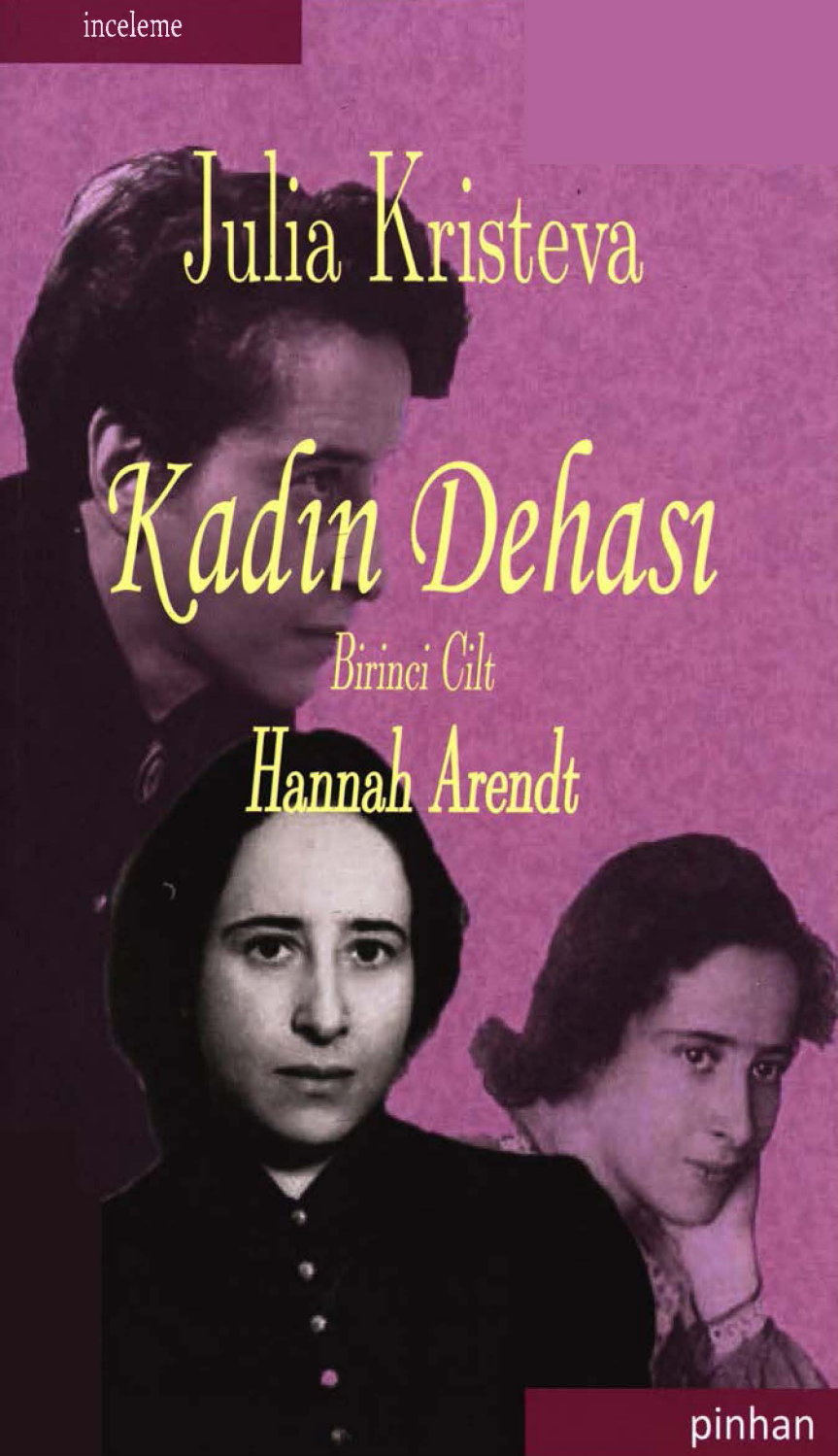
inceleme

Julia Kristeva

Kadın Dehası

Birinci Cilt

Hannah Arendt



pinhan

JULIA KRISTEVA, Dilbilim, edebiyat eleştirisi, felsefe, estetik, kültürel çalışmalar, feminizm, psikanaliz gibi çeşitli alanları kuşatan eserleriyle tanınan bir isim. 1969'da *Semeiotike* isimli ilk kitabının ardından kültürel çalışmalar ve feminizm alanlarında da etkili olmaya başladı.

1973 yılından beri Denis Diderot Üniversitesi'nde ders veriyor. Roland Barthes, Lévi-Strauss, Lacan, Althusser ve Kolombiya Üniversitesi'nde Yazınsal Göstergebilim Kürsüsü'nü paylaştığı Umberto Eco ve Tzveton Tedrov gibi isimlerle birlikte önde gelen yapısalcılar arasında yer alıyor. 1997 yılında on ayrı dile çevrilen eseri için Fransa'da Légion d'honneur nişanına layık görüldü. Diğer eserleri: *Au commencement était l'amour, Pouvoirs de l'horreur, Les Nouvelles Maladies de l'âme, La Révolte intime, Sens et non-sens de la révolte.*

ZEYNEP MERTOĞLU OĞUR, 1978 yılında doğdu, Saint-Benoit Fransız Lisesi'ni bitirdi. Lisans eğitimini İstanbul Bilgi Üniversitesi Siyaset Bilimi'nde tamamladıktan sonra ise Université de Paris II'de yüksek lisans eğitimi gördü. Pek çok çevirisi bulunan Zeynep Mertoğlu Oğur, ayrıca Taraf gazetesinin Politika ve Dış Haberler bölümlerinde editörlük yaptı.

PiNHAN YAYINCILIK
Litros Yolu, Fatih San. Sitesi No: 12/214-215
Topkapı/Zeytinburnu İstanbul
Tel: (0212) 259 27 60 Faks: (0212) 565 16 74
www.pinhanyayincilik.com
info@pinhanyayincilik.com
Sertifika No: 20913

Julia Kristeva
Le Génie Féminin,
Tome premier, Hannah Arendt
© Julia Kristeva, 1999
© Pinhan Yayıncılık, Ekim 2012
Türkçe çeviri © Zeynep Mertoğlu Oğur, 2012

Yayım Yönetmeni: Süleyman Özkul

Birinci Basım: Ekim 2012
Yayıma Hazırlayan: Nilüfer Akalın
Dizgi: Meltem Çağlayan

Teknik Hazırlık, Baskı ve Cilt:
Yaylacık Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu Fatih San. Sitesi No: 12/197-203
Topkapı-İstanbul Tel: (0212) 567 80 03
Sertifika No: 11931

Kataloglama Bilgisi:
Julia Kristeva
Kadın Dehası

1. İnceleme 2. Biyografi 3. Hannah Arendt

Pinhan Yayıncılık: 38 İnceleme Dizisi: 12

ISBN 978-605-5302-18-4

KADIN DEHASI

HAYAT, DELİLİK, KELİMELER

CİLT-1

HANNAH ARENDT
MELANIE KLEIN
COLETTE

JULIA KRISTEVA

Çeviren: Zeynep Mertoğlu Oğur

PİNHAN

İÇİNDEKİLER

GENEL GİRİŞ 7

BİRİNCİ CİLT
HAYAT: HANNAH ARENDT
ya da Doğum ve Yabancılaşma Olarak Eylem 21

I. HAYAT BİR ANLATIDIR 23
1. "Son Derece Teşhir Olmuş" Bir Biyografi 27
2. Aziz Augustinus'a Göre Sevmek 51
3. Bir Örneğin Anlamı: Rahel Varnhagen 73
4. Arendt ve Aristo: Anlatının Savunması 100
5. XX. Yüzyılı Anlatmak 122

II. BEYHUDE İNSANLIK 141
1. Yahudi Olmak 141
2. Yapının Unsurları/Öğeleri Arasında 156
3. Fransa Örneği 161
4. Modern Antisemitizm Nedir? 168
5. Emperyalizm 175
6. Ve Totalitarizm 182
7. Kötülüğün Sıradanlığı 191
8. İman/İnanç? ve Devrim 204
9. Toplumda, Bu Ev Hanımı 210

III. DÜŞÜNMEK, İSTEMEK, YARGILAMAK 223
1. "Kim" ve Beden 223
2. Düşünen Ben'in Diyalogu: "Çatlak,"
Melankoli, Tiranlık 237
3. İç/Dahili İnsandan, Yaşam Sürecinin Şiddetine 257
4. İzleyicinin Beğenisi: Siyasi Bir Felsefeye Doğru 278
5. Yargı: Bağışlama ve Söz Verme Arasında 291

DİZİN 303

GENEL GİRİŞ

Dahi insandaki en büyük tutkulardan biri hakikat aşkıdır.
Laplace

"Ne deha!": İnsanoğlunun, yetenek, Tanrı vergisi, hakikatin müstesna arayışı biçimlerinde 'deha'yı kendi içinde bulma iddiası, kişiliğin antik tanrılaştırılmasını ortadan kaldırdı. Müstakbel kahramanın doğumuna nezaret edeceği varsayılan Kutsal Ruh[1], dikkat çekici bir yenilik aracına dönüştü: "Tanrıların vergisi gibi görünen bu icat, bu *ingenium quasi ingenitum**, bir tür tanrısal ilham" (Voltaire). Daha sonra ise mecaz-ı mürsel ya da kıyas yoluyla, "deha"nın, "dehaya sahip" ya da basitçe birinin üzerinde etkisi olan kişiye denmesi üzerinde mutabakata varıldı.[2]

Bu üç ciltlik kitabın kahramanlarından biri olan Hannah Arendt, mucitlerinin Rönesans insanları olduğunu düşündüğü "deha"yla coşkulu bir şekilde alay ediyor. Yaptıkları işlerin ürünlerine indirgenmekten hayal kırıklığına uğramış bu insanlar, giderek daha müsrif olmaya başladılar ve Tanrı'yı kaybetmekte olduklarından, onun aşkınlığını aralarından en iyilerine aktardılar. Bu kaybın tesellisi olarak da, "deha" kılığına girmiş olan *tanrısal*, ta o zamandan itibaren yaradanı eşsiz birine dönüştüren gizemi belirledi. Burada, içimizdeki mutlak olanın düşüşünü mü görme-

---

1 Yunan daimôn'u, Latin genius'u erkeklerin ve onların eserlerinin doğumuna nezaret ediyor; kadınların ise derin bir çifte benlik olarak onları koruyan bir *junon*'u var.

* Doğuştan gelen Tanrı vergisi yetenek –çn.

2 Le Robert. Tarihi Fransız Dili Sözlüğü (s. 880) bu son evrimi 1689'a kadar götürüyor.

liyiz? Yoksa insanlığa bir tür meydan okuma mı? Üstün İnsan'ın hak iddiasını mı? Ya da kendimizi "tüketim" ya da "gösteri" toplumunda "ürünler" veya "görünümler" seviyesine alçaltmamızın bir reddini mi? Daha ziyade, "dehanın" ötesi olmayan bir dünyada eşitlikten ölmemizi engelleyen tedavi edici bir icat olduğunu söyleyelim.

Tüm hünerini Descartes'ı tuzağa düşürmek için sergileyen "kötücül dehayı" unutmadan, "dehadan" söz etme cüreti göstermek mümkün müdür? Bana göre "deha" sözcüğü günümüzde, giderek daha da standartlaşan evrenimizde her şeye rağmen vuku bulan çelişkili hadiseleri, eşsiz deneyimleri ve beklenmedik aşırılıkları tanımlamak için kullanılıyor. Sarsıcı, son derece güç, hatta imkânsız tezahürleri, insan varoluşunun manasını açıyor. Deha hayatın anlamını meşru kılıyor mu? Bu kitabın kahramanlarının bu soruya cevabı 'hayır', zira daha sonra göreceğimiz üzere hayat kendini daha mütevazı biçimde meşrulaştırıyor. Bunun yanı sıra, bu dehalar varoluşumuzun olağanüstü olan tarafından belirsizce yenilenebilir olduğunu öne sürüyor: ben ya da siz eyleme geçmiş birer sözüz. Öte yandan- ki bu çok önemli - burada söz konusu olan olağanüstülük, Tarih'in zorlu rekabeti olan bu Büyük Okul'un sınavını geçebilmiş bir üstünlük değil. Eski Çağ'ın Yunan kahramanları gibi dehalarım da birçoğumuzda mevcut olan olağanüstü vasıflara sahipler. Üstelik "onlar" (dehalar) – burada "dişil onlar" (üç kadın) hata yapmaya ve bize sınırlarını göstermeye hep devam ettiler. Onları farklı kılan şey, kamuoyuna –yani bizlere– deneyimleriyle iç içe geçmiş eserler bırakmaktan başka bir şey değil. Dehanın eseri, bir konunun doğuşunu gerçekleştirir.

Herkesin bir hayatı var ve pek çoğumuz eğlenceli sayılabilecek, aile dedikodularını, bazen yerel gazeteyi, hatta kimi zaman haber bültenlerini besleyen maceralara sahibiz; ama bunlar anılmaya değer bir biyografi oluşturmaya yetmez. Bizi hikâyelerini anlatmak zorunda bırakanlara

"deha" diyelim, zira bu hikâyeler, onların icatlarından, düşünce ve varlıkların gelişimine katkı sağlayan yeniliklerden, esin kaynağı oldukları soruların, keşiflerin ve hazların yeşermesinden ayrı tutulamaz. Katkıları bizi öyle içtenlikle etkiler ki, onları yazarlarının hayatlarına demirlemeden üzerimize alamayız.

Bazı eserlerin etkisi, parçalarının toplamına indirgenemez. Bu etki, açtıkları tarihsel yarığa, arkalarından gelenlere ve onların takipçilerine, kısacası *bizim* onları nasıl aldığımıza bağlıdır. Bu kesişme noktasında bulunan ve bunun nimetlerinden faydalanan kişi dehanın ta kendisidir. Doğmaktan, çalışmaktan ve ölmekten başka bir şey yapmamasının bir önemi yoktur. Onu, hayatındaki aşırılıkları, haz düşkünlüğünü ve ihlallerini anlatmayan bir biyografiyle donatırız. Bu biyografiyi herkese değil de dehalara atfetmemizin amacı kendimizi teyakkuz halinde tutmak: İcadın, eserin ya da eylemin ötesinde birisi var, yaşamış biri. Bizler birisi miyiz? Siz birisi misiniz? Birisi olmayı deneyin!

Mozart'ın bir konçertosu, Chaplin'in komik bir sahnesi ya da Marie Curie'nin laboratuvarında radyumu keşfetmesi: Bunlar, önlenemez olduğu kadar alışılmadık, öngörülemez olduğu kadar vazgeçilmez hadiseler. 'Bu' gerçekleştiğinden beri, 'bunsuz' bir dünya hayal edilemez; sanki 'bu' hep oradaymış gibi. Bu eylem ve eserlerin yarattığı geçici sarsıntı öyle bir boyuttadır ki, bunu insanüstülüğe atıf yaparak aklileştirmek, bireylerin doğumuna yön veren kader ya da genetiğe yorup ehlileştirmek isteriz. Yani Buffon gibi "Deha, sonsuz bir sabırdır" ya da daha romantik biçimde Valéry gibi "Deha! Ne sonsuz sabırsızlık!" diyerek sıradanlaştırmadığımız zaman. Yine de, kendimizi onlara "dehalarının" indirgenemeyeceği bir hayat vermeye zorladıkça, dehalar bize bir oyun daha oynarlar: Aynı dehayla bize olağanüstü karakterlerinin, ayrıksılıkları *ile* onları kabul eden, benimseyen insanların öngörülemez ka-

naatlerinin kesişme noktasında durduğunu gösterirler. Onlar, bizim için, *hinc et nunc*[3] birer deha; farz edin ki biz de sonsuzlukta dehalarımıza eşlik eden bir tür dehayız.

Peki ya kadınlar? Tıpkı La Bruyère ve diğerlerinin de yazdığı gibi "kadınlar yalnızca el becerileri açısından mı yetenek ve dehaya" sahip? Uzun zaman kadınların yalnızca sabırlarının dehasına sahip oldukları, tarzın ise erkeklere ait bir alan olduğu iddia edildi...

20. yüzyıl, kadınların, memelilerin doğurma yetisine sahip yarısı olduğu inancına son verdi. Sanayinin gelişimi ve kadının işgücüne talip olması, ardından bilimin gelişmesi ve üreme sürecinin önüne geçmesi kadınları hayat döngüsünden özgürleştirdi. Bu eğilim birkaç bin yıldır devam etse de yalnızca bazı ayrıcalıklı sosyal azınlıklar ya da istisna oluşturan belirli kişiler dışında bundan faydalanan olmadı. İçinde bulunduğumuz yüzyıl, bu özgürleşmenin en azından gelişmiş ülkelerde çok sayıda kadına ulaşmasını sağladı ve görünen o ki Asya, Afrika ve Latin Amerika'da da kadınlar benzer bir yol izlemeye hazırlanıyor. İyisiyle kötüsüyle gelecek yüzyıl kadın yüzyılı olacak. Bu kitapta göründüğü haliyle kadın dehası, her şeyin iyi olacağına dair bize umut veriyor.

Kadınların uyanışında üçüncü aşama (19. yüzyılın sonundaki seçme ve seçilme hakkı ile erkeklerle her alanda eşitliği savunanların mücadelesinin – ki Simone de Beauvoir'ın İkinci Cins kitabı bunun manifestosudur – ardından) olan 1968 Mayıs ve sonrasındaki feminist hareket, bu yepyeni özgürlük ile gözler önüne serdiği beklenmedik farklar üzerine etkili bir şiddetle yoğunlaştı: Başka bir cinsellik, başka bir dil, başka bir siyaset. Ancak geleneğin bu reddi, aşırılıkları önleyemedi. Bunlardan en ciddi olanı, anneliğin kadim zamanlardan beri olası ve hayal edilebilir tüm ataerkillikler tarafından sömürülmesinin bir kanıtı olarak damgalanmasıydı. Tıpkı özgürlükçü 'hareketler'

3 *Lat. Burada ve* şimdi –çn.

gibi, feministler de "bütün kadınları" özgürleştirici güç –ya da işçi toplulukları veya üçüncü dünya ülkelerinde olduğu gibi devrimci güç içinde birleştirdi. Bu sapmalar, geçmişte kalmak bir yana, baştan çıkarma (yani üreme ve tüketim) fikrinden gayrı bir kadın özgüllüğü ve özgürlüğü fikrini itibarsızlaştırmayı başaran tepkisel bir konformizmle örtüldü.

Bu arada, toplumsal eğilimlerin alışık olduğu bu sarkaç hareketinin de ötesinde pek çok olay, kadın özgürleşmesinin yeniden dönüşünü doğruladı.

Bunlardan biri de kadınların demokrasilerdeki siyasi hayatta giderek daha fazla oynadığı rol. Üstelik bu siyasi ve ekonomik yetkinliğin, yalnızca bizimki gibi ülkelere değil, gelişmekte olan ülkelere de genişleyip kabul göreceğine bahse girebiliriz.

Bir zamanlar bazıları tarafından karalanmaya çalışılan annelik, bilimin de yardımını alarak, en temel kadınlık yeteneği olarak yeniden kendini dayattı: Annelik, anne, baba ve çocuk için bütün olumlu imkânlarla arzu ediliyor, kabul görüyor ve gerçekleştiriliyor. Kadınlar bundan böyle, insanların otomatikleştirilmesinin önündeki tek korkuluk mu olacak?

Her bir kadının, kişiliğinin, bir topluluk ya da cinsel bir mevcudiyet paydasına indirgenemez tekil gerçekleşmesi, yalnızca mümkün olmakla kalmadı, aynı zamanda gururla üstlenildi de. Ben, ben olduğum, özel olarak ben olduğum için dünyanın çoğunluğuna kadınların katkılarını takdim ediyorum.

İşte kadın dehasının pırıltısı tam burada karşımıza çıkıyor. Hayatları ve eserleriyle bu yüzyılın tarihine damga vurmuş birkaç olağanüstü kadının sağladığı önemli katkıyı kabul etmek, her birinin tekilliğine yapılan bir çağrıdır. Kendini aşmak, ister cömertçe özgürlük doktrinini ileri sürsün, ister akıllıca konformist olsun kitleselleştirmelerin en iyi panzehiri değil midir?

Yine de bilim ne kadar ilerlerse ilerlesin, kadınların insanlığın anneleri olmaya devam edeceğini kabul edelim; erkeklere olan aşkları sayesinde çocuklar doğurmaya devam edecekler. Farklı tekniklere başvurulması ve dayanışma sayesinde yükünü azaltan bu kader, tekelci ve ikame edilemez bir yetenek olmayı sürdürecek. Kadınların, kendilerini erkeklerden farklılaştıran türle etkileşimleri nedeniyle dehalarını gösterme, örneğin karınlarında sakladıkları insanlığın kültürüne, dahiyane, özgül bir yetenek kazandırmak konusunda ciddi engeller miras aldığını herkes biliyor. Pek çokları, kadınları dehadan kesin olarak ayıran bu aşılmaz doğal koşulu küçümsedi. Bu karikatürcüler her zaman sefil kadın düşmanları değildi. Tehlikeli İlişkiler adlı oyundaki Mme de Tourvel gibi bazı kadınların "türlerin bir türü"nden fazlası olamayacağını düşünen harikulade Mme de Merteuil'ü hatırlayalım. Eşsiz kelimebaz, Molly'sini içeriden tanıyan Joyce'un kendisi de zamanı erkeklere atfederek, kadınlara mekân-türü ayırarak doğru yolda olduğunu düşünüyordu: "*Father times and mother spacies*" (Baba zamanlar ve anne türler). En talepkârları Baudelaire ise "anneliğin çocuksu yönüyle" alay etti. Bunların hepsi yanlış değil ama hepsi bu da değil. Anneler yalnızca sevgiden, incelikten, fedakarlıktan, dayanıklılıktan hatta nazar ve büyücülükten değil, aynı zamanda aklın hayatını yaşama tarzından da birer deha olabilirler. Bu anne ve kadın tarzı – bazen coşkuyla kabul gören bazen de inkâr edilen veya çatışmalarla paramparça edilen- onlara özel bir deha bahşeder. Sayıları 20. yüzyılda daha fazla ve geçmiş zamanlara göre kendilerinden daha çok emin olan kadınların kuvvetle gösterdikleri işte tam da bu: Mekân ve türde çocukça kıvrılsalar da, yenilikçi eşsizlikler içinde harekete geçebilir ve insanlık durumunu derin bir biçimde değiştirebilir.

Burada sözü geçen üç kadın, yüzyılımızın gittikçe çeşitlenen uğraşlarına damga vurabilmiş yegâne kadınlar

değil kuşkusuz. Hannah Arendt'i (1906-1975), Melanie Klein'ı (1882-1960) ve Colette'i (1873- 1954) kişisel ilgim nedeniyle okudum, sevdim ve seçtim. Umarım, okur, kitabın sonunda bu kişisel seçimin objektif bir seçim olduğuna ikna olur.

20. yüzyıl, ivme kazanmış teknik ilerlemelerin, insanoğlunun hem mükemmeliyetini hem de içinde taşıdığı özyıkım risklerini eskiye göre daha etkili biçimde gözler önüne seren bir yüzyıl oldu. Holokost bunun bir kanıtı, buna bir de atom bombası ile küreselleşmenin tehlikelerini eklemeye gerek bile yok.

Değerler sistemlerinin yıkılmasından sonra yaşam artık bizim için nihai iyilik olarak ortaya çıktı. Tehdit edilen yaşam, arzulanan yaşam: Ama hangi yaşam? Hannah Arendt, iki totalitarizm safına karşı, saygın ve "doğurganlık mucizesi"nden ortaya çıkan bir siyasi faaliyete bel bağladığında bu tefekküre dalmıştı.

Ama bir dilin aklını yitirebileceğini ve insanlığa ait "sağduyunun" bir cinnet tehdidini gizleyebileceğini düşünmek istememişti. İnsan aklının bu uçurumlarının sorgulamasını yapmak ise Melanie Klein'a kalmıştı. Tıpkı inek bir öğrenci gibi, doğar doğmaz konuşan varlığa can veren ölüm dürtüsünü durmak bilmeden araştırıyordu, melankoli ve şizo-paranoya ise üstünlüğü kapmak için birbirleriyle kavga ediyordu.

Kayısının etinden, sevgilinin cinsel organının arum bitkisinden ya da metresinin leylak kokulu memelerinden sarhoş olan duyumcu, baştan çıkaran kadınlar yine de atom çağını terk etmediler. 20. yüzyıl, yalnızca uğursuz bir anıdan ibaret olmadıysa, bunu aynı zamanda özgür kadınların hazzını ve utanmazlığını, bir başkaldıran olarak küstah bir lütufla bize anlatan Colette'e borçlu. Bizim gibi robotlaştırılmış bireylere sunulan sözcüklerin lezzeti, bir kadın yazısının anadile hediye edebileceği belki de en güzel hediye.

New York ve Londra'da, siyasetin çekim merkezini ve

insanoğlunun sınırlarını İngilizce keşfeden ve anadili Almanca olan iki Yahudi kadın ile maddecilerin ve sofistike ahlaksızlığın ateşini yeniden yakan köylü bir Fransız kadını. Bu kadınların dehaları sayesinde modern Zamanlar'ın farklı farklı yüzleri, karmaşıklıkları ve tamamlayıcı hakikatleri içinde bize geri verildi.

Bu üç kadın yaşadı, düşündü, sevdi, erkeklerle, erkekleriyle çalıştı: Kimi zaman bir efendinin otoritesine tahammül ederek ya da aşkına bağımlı olarak; kimi zaman da masumiyetinin temyizsiz olduğu bu başkaldırıların riskini alarak ama daima az çok saygın bağımsızlıklarını söküp alarak.

Bu kitapta, diğer yazılarının yanı sıra Hannah Arendt'i meşhur yapan antisemitizm ve totalitarizmle ilgili siyasi kitapları bulmak sizi şaşırtabilir. Çalışmalarının başlangıcını, siyasi katkılarının övüldüğü ya da yerildiği bu kadındüşünürün portresini burada yeniden anlatmak bizim açımızdan hayati öneme sahipti. Bunun yanı sıra Heiddeger'e göre Dasein'ı nasıl incelediğini ve 'fırlatılmış varlığın' yalnızlığının yerine nasıl tehlikeli ama bir o kadar da vazgeçilmez, yeniden başlayan ilişkilerde "görünüm" ustalığını koyduğunu da göreceğiz. "Herkes" (das man/on) anonimliğinin içinde Heideggerci 'yanlışlık,' "insani meselelerin kırılgan yapısı" yani siyasi alan içinde "her insanın doğumu" olan bu mucize üzerine yoğunlaşan Arendtçi iddiada birden tanınmaz hale gelir.

Büyük filozofun eserlerine daima ilgili bu düşünce aşığı kadın, eşsiz –tartışılan ancak vazgeçilmeyen- bir siyasi kuramcı olmak için ondan kurtulmayı başarır. Arendt, her iki totalitarizmi, insani yaşama yönelik ortak yıkımları itibariyle birleştiren ilk kişi olmakla kalmadı, aynı zamanda görünümün insanlığa içkin bir durum olduğunu da ilk kabul ettiren oldu....

Hem sonra, Arendt'in ölümünün ardından dünyayı çalkalayan medya çılgınlığı yalnızca bir lanet olmayabilir; en

azından politik anlamı, göstermenin, incelemenin, anımsamanın ve anlatmanın bir "beğeni" olarak yeniden değerlendiren bu kadının dehasıyla düşündüğümüzde.

Freud bilinçdışı ile akıl hastalığı ve cinsellik ilişkisini henüz yeni keşfetmişti. Hazzın önündeki engelleri araştırıyor ve insan bedeninin birer arzu varlığı olduğunu kabul etmeyi istemeyen – bu düşüncesini hâlâ sürdüren- sosyal konformizmle hesaplaşıyordu. Psikanalizin efendisinin Eros ve Thanatos ilgisine, talebeleriyle yaptığı Oedipal şiddetli tartışmalar da ekleniyordu. Bu sırada Melanie Klein kendini *déliaison*[4]'a adamıştı. Çocuk bakımı ona başlangıcın yıkıcılık olduğunu, bunun doruk noktasının ise delilik olup, sonsuza kadar arzunun taşıyıcı dalgası olduğunu öğretmişti. Freud bunu söylemişti, ancak sonuçları ortaya çıkaran Klein'dan başkası değildi. Anna Freud'la birlikte, hatta ondan daha radikal biçimde çocuk psikanalizinin öncüsü olan Melanie Klein, Freud'a karşı aynı alanda kendini ortaya atan Jung'un spiritüalizmini alt edebilecek gerçek bir psikoz psikanalizi imkânı yarattı. Acımasız kaşif dogmatizmiyle suçlansa da eserleri büyük oranda paylaşıldı. Çalışmaları, gerektiğinde doğruluğunu teyit eden özgün ve verimli gelişmelerle devam ettirildi: W. R. Bion ve D. W. Winnicott talebeleri değil, takipçileri oldular. Onlar ve Melanie Klein'ın çalışmalarına damga vuran psikoz ve otizmin modern psikanalizi olmasaydı, modern kültürü yani delilik ve onu bertaraf etmemize yardımcı olacak tedavilerin çeşitliğini belirleyen bu izden yoksun kalacaktık.

Eğer haz, yalnızca organik değil de, hissedilmeleri şartıyla kendini sözcüklerde de gösterse, kimse onu Rabelais'den sonraki Fransız dehası özellikle duyumcular ve özgürlükçüler kadar güzel dile getiremez. Bir yandan

4 Yaşam güdüsü bağlanma eğilimi izlerken, ölüm itkisi bağlanmanın olumsuz hali olarak, kopma eğilimi sergiler. Ölüm itkisi yaşayanı yok etmeyi, onu anorganik duruma indirgemeyi amaçlar.

bu nefis düşkünlüğünün nasıl soyluların cinsel yaramazlıklarına ya da basit insanların yumuşak hazlarına kök saldığını anlatırken, Fransız dilini, medeniyetimize cazibesini kazandıran pagan tatlarla doyurma ayrıcalığı ise Collette'e aitti. Hannah Arendt ve Melanie Klein'ın aksine Colette'in dehasını gerçekleştirmek için aşması gereken bir ustası yoktu- kocaları Willy ve Jouvenel önceleri onun için bir yardım ve koruma kaynağıydı ancak sonunda ona köstek oldular. Anadilin otoritesi onu hem akla hem de kadınlığa meydan okumaya, onları eşit değerde sevmeye, dönüştürmeye sevk etti. Onun tek gerçek rakibi Proust'tu, zira anlatısal araştırması, Claudine ve suç ortaklarının maceralarının ötesine geçen bir sosyal ve metafizik karmaşıklığa sahipti; ancak Colette, asla kaybolmamış zevkleri yakalama sanatı konusunda Proust'u çok gerilerde bırakmıştır.

Bu üç deneyim, bu üç hakikat gösteren eser hem yüzyılın kalbinde hem de dışında üretildi. Tam anlamıyla dışlanmadan ve marjinal kalmadan, Arendt, Klein ve Colette "sıra dışı"ydı. Keşfetme özgürlüklerini, baskın akımların, kurumların, partilerin ve okulların dışında gerçekleştirdiler. Arendt düşüncesi disiplinlerin (felsefe? siyaset bilimi? sosyoloji?) kesişme noktasında duran, dinlere ve etnik veya siyasi aidiyetlere doğru genişleyen ama hem "sağ" hem de "sol" *establishment*'a başkaldıran bir düşünce. Klein'ın araştırmaları Freudçu konformizme meydan okudu ve çağın psikanalitik ortodoksluğuna ihanet riskini göze alarak Oidipus'un, fantazinin, dilin ve dil-öncesinin keşfinde çığır açtı. Taşralı ve skandalcı, sonrasında ise dünyevi ve daima popüler olan Colette, sosyal komedi anlayışı ile duyumcu başkaldırısında direnerek edebi akademi geleneğinin bir parçası oldu. Aykırı oldukları için yenilikçi olan bu kadınların dehalarının bir bedeli vardı: İsyankârlar, coşkunluklarını dehalarından alıyor, ancak bunun karşılığını da aforoz, anlaşılmama ve küçümsenmeyle ödüyorlar. Dahilerin, kadınların ortak kaderi mi?

Yaşam, *delilik*, *sözcükler*: Bu kadınlar, varoluşlarını olduğu kadar düşüncelerini de seferber ederek, zamanımızın temel meselelerini eşsiz bir ışıkla aydınlatarak bu kelimelerin aklı başında ve tutkulu kâşifleri oldular. Onları, kamuoyunun hemen anımsayacağı ünlü temalara takılıp kalmadan okumaya çalışacağız. Hannah Arendt "kötülüğün sıradanlığı"na, "Eichman davasına" ya da Nazizmin ve Stalinizmin özdeşliğine indirgenemez. Melanie Klein "erken paranoyak yansıtma" ya da anne memesi olan "kısmi nesne" tarafından emredilen "haset ve şükran" ya da içsel psikozu yaratan "çoklu bölünme"yle sınırlandırılamaz. Académie Goncourt'da daha fazlı saygı görmek için skandal yaratan asi kızın kışkırtmaları da Colette'in büyüsünü tüketemez. Bunlar yalnızca, daha da çekici, aynı zamanda tehlikeli biçimde karmaşık olan ormanları gizleyen birkaç ağaçtan başka bir şey değil.

Şüphesiz kamuoyu klişeleri, uzmanların büyük çabalarıyla çoktan düzeltildi zira yaşarken kıymeti bilinmeyen hatta hırpalanan bu üç kahramanımız kendi yorumcuları ve fanatiklerine sahip. Burada, büyük bir titizlikle, tartışmaları yeniden kurmaya ve bu üç kadının yürüdüğü yola serpiştirilmiş kaçınılmaz yanlış yorumları aydınlatmaya kendini adamış uzmanların çalışmalarını ayrıntılı biçimde takip edemeyeceğiz.

Bu kadınların özgüllüğünü yeniden kurmak ve her birini kendi perspektifine yerleştirmek için yalnızca sarihlik ve sadakat içinde onları okumaya çalışalım. Bunu, eşsiz olanı karşılaştırmak için değil, bu üç müzik arasında hiç durmayacak olan yankılarda 20. yüzyıla ait kültürün karmaşıklığını ve kadınların bu yüzyılın en hassas alanlarında oynadıkları -yaşam, delilik, sözcükler- büyük rolün resmini çizmek için yaptım.

Bu sıra dışı dehalar, bu unutulmaz yenilikler, aslında bu üç kişiden bir o kadar farklı olan kadınlıktan mı ileri geliyor? Soru son derece meşru ve bu üçlemenin adı da bu

soruyu sorduğumuzu ima ediyor. Daha ilk başta bu soruya cevap vermek istemiyorum. Bu tefekküre, bu konuyla ilgili hiçbir şey bilmediğim, "kadın"ın bir bilinmez olduğu ya da en azından kadının ne olduğunu "tanımlama"yı tercih etmediğim varsayımıyla kalkıştım. Böylece cevap, örneklerin sabırlı bir şekilde biriktirilmesi sonucunda ortaya çıkacaktı. Her birine kendi dehasında eşlik ederek belki de onları birbirine yaklaştıran bir tını duyacağız. Temel akortların ötesinde eşsizliklerden, ahenksizliklerden ve melodilerin birbirine uydurulmasından oluşan bir müzik. Eğer varsa kadın dehası belki de bu.. Sonucu, yolculuğun sonuna saklayalım.



Hannah Arendt, 1927



Hannah Arendt, 1933

BİRİNCİ CİLT

HAYAT
HANNAH ARENDT
YA DA DOĞUM VE YABANCILAŞMA OLARAK EYLEM

I

HAYAT BİR ANLATIDIR

"Öyle görünüyor ki bazı insanlar kendi hayatlarında (ve sadece orada, kişiler olarak değil) öyle teşhir olmuşlar ki sanki hayatın somut kavşakları ve nesnelleştirmeleri haline gelmişler."[1] Hannah Arendt (1906-1975) henüz yirmi dört yaşındayken kaderini müjdeleyen bu satırları yazar. Hayatı boyunca büyüleyici bir mevcudiyet olarak kalacak olan Heidegger'le tanışmış ve onu sevmiştir. Doktora tezini Heidelberg'de çoktan savunmuştur: İçini açtığı Karl Jaspers yönetimininde *Augustin'de Aşk Kavramı*.[2] Daha en baştan, "hayatın somut kavşakları ve nesnelleştirmeleri" olarak kendini görünür kılma derecesinde "teşhir olduğunu" bilir.

Önce hayatını teolojiye adamayı düşünür, fakat daha sonra kendini metafiziğin incelemesine ve "parçalanmasına" vakfeder. En sonunda ise *ya*şam genç filozofun tefekkürünün esası olur. Önce *kısaca* hayat; zira Hannah Arendt hayatta kalmak için 1933'te Almanya'yı terk etmek zorunda kalmış, üstelik bu sürgün sayesinde Holokost'tan da kurtulmuştur. İlk önce Paris'e yerleşir, ardından da on yıl

1 Hannah Arendt'in Karl Jaspers'e gönderdiği 24 Mart 1930 tarihli, 15 numaralı mektup. Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance, 1926-1969*, Payot, 1995, s. 45. İngilizce baskısı için bkz. *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Correspondence*, s. 11.

2 Springer Verlag, 1929; Fransızca çevirisi Tierce Yayınları, 1991; yeniden basım Payot&Rivages, 1996.

sonra ABD vatandaşlığını elde edeceği New York'a gelir. Siyaset bilimci olan Arendt burada antisemitizmin tarihi ve totalitarizmin kökenleri üzerine kapsamlı bir çalışma kaleme alır. Sonraki durağı ise zihnin yaşamı üzerine temel düşünceler olacaktır.

*Ya*şam ve *dü*şünce*n*in bir olduğu bu eşsiz tutkunun etki alanına giren çalkantılı ancak son derece tutarlı yolculuğu, *yaşamı* – kendi içinde ve aydınlatılması gereken bir kavram olarak– merkeze koymaktan hiç vazgeçmedi. Zira "profesyonel bir düşünür" olmaktan uzak olan Hannah Arendt düşüncesini yaşamının tam kalbine yerleştirdi. Bunu, bizatihi Arendt'e özgü nitelikte kadınsal bir özellik de görürüz, zira kadınlarda "problematik" olduğu söylenen "bastırma" onun saf düşüncenin takıntılı saraylarında kendini soyutlamasını engellemiş, bedensel deneyimler ve başkalarıyla ilişkiler alanına sıkı sıkıya bağlanmasını sağlamıştır.[3]

Daha da önemlisi, *ya*şam te*ması* yazılarında düşüncesine rehberlik etti ve siyasi tarih kadar metafiziğin tarihini de tartışarak arındı ve ince ince işlendi. Arendt, büyük –ve ne kadar tartışılan!– bir entelektüel cesaretle, Nazizm ve Stalinizm'in *insani yaşamın aynı inkârı*nda birleşerek aynı dehşetin, yani totalitarizmin iki ayrı yüzü olduğunu göster-

3 Birçok yayın, kolokyum ve pek çok derginin özel sayısı Hannah Arendt'in eserlerinin incelenmesine ayrıldı. Bunların arasında en önemlileri: *Social Research* no 44, 1977; Esprit, Haziran 1980; *Les Etudes phénoménologiques*, no: 2, 1985; *Les Cahiers du Grif*, Güz 1986; *Les Cahiers de philosophie*, no 4, 1987, Napoli Felsefi İncelemeler İtalyan Enstitüsü Kolokyumu, 1987; *Politique et pensée*, Collège international de philosophie Kolokyumu Bildirileri, 1988, Tierce, 1989, yeniden basım, Payot&Rivage, 1996; *Hannah Arendt et la modernité*, Université libre de Bruxelles Felsefe Enstitüsü, Vrin, 1992; Uluslararası Kolokyum, Cenevre, 1997: c.I, *Les Sans-Etat et le droit d'avoir des droits*; c. II, *La Banalité du mal, comme mal politique*, Paris-Montréal, L'Harmattan, 1998.

diğinde bu tema tefekkürünün temelini oluşturdu. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından teknolojik ilerlemelerle birlikte daha önce başka medeniyetlerde de rastlanmış yaşamın bu yıkıcı küçümsenmesi görülmemiş bir şiddete ulaştı: Aynı inkârın farklı şekilde yön verdiği bu iki totalitarizm, toplama kampı fenomeninde buluştu. Ve şöyle yazar Arendt: "Kitle insanını niteleyen işe yaramazlık hissi, kitlesel işsizlik ve son 150 yılda nüfusun arttığı Avrupa'da tamamen yeni bir fenomen olsa da, yüzyıllardan beri *insan yaşamı değerinin* hor görüldüğü oralarda [geleneksel Doğu despotizmi ülkelerinde] yaygındır.[4]"

Ya da: "Yoksullar ve mazlumların zincirlerinden başka kaybedecekleri bir şeyleri olmadığını söyleyen eski söyleyiş artık kitle insanlarına uygulanamazdı, zira kendi refahlarıyla ilgilenmeyi bıraktıklarında zincirlerinden daha fazlasını kaybettiler: İnsani yaşamını üzücü ve kaygı verici kılan tüm endişelerin, tüm tasaların kaynağı kurumuştu. Materyalin varlığını reddeden doktrinlerine kıyasla, Hıristiyan bir rahip, kendini dünyevi meselelere kaptırmış bir adam gibi görünmektedir.[5]

Arendt, Kantçı bir anlamda "insanları beyhude" kılmaya yönelik "sapkın iradenin" "radikal kötülüğün" kaynağı olduğunu keşfettiğinde, öfkenin ironiyle boyandığı bu ciddi hava, kıyamet vurguları olan bir endişenin habercisidir. Başka şekilde söylersek, kaybolmuş ve gizli totalitarizm insanı, yaşamın *anlamını* ortadan kaldırdıktan sonra kendisininki de dahil olmak üzere insani *yaşamı* yok eder. Daha da kötüsü, bu tarihçi kadının ısrarla emperyalizmin gelişiminde izini sürdüğü insani yaşamın bu "beyhudeli-

4 Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, üç ciltlik baskı: *Sur l'antisémitisme, L'Impérialsme, Le Système totalitaire,* üçüncü cilt: *Le Système totalitaire* (1951), Fransızca çevirisi Seuil Yayınları, "Points Politique" koleksiyonu, 1972, s. 31. Altını çiziyoruz.

5 *Ibid.*, s. 38. Altını çiziyoruz.

ği" –aksine- otomasyonun ele geçirdiği modern demokrasilerde kaybolmuyor: "Radikal kötülük, bütün insanların eşit biçimde fuzuli olduğu bir sistemle bağlantılı olarak ortaya çıktı. Bu sistemin manipülatörleri, başkalarının fuzuliyetine inandıkları kadar kendininkilere de inanıyorlar. Ve totaliter katiller giderek daha tehlikeli hale geliyor, zira kendileri yaşıyor mu, ölü mü ya da hiç yaşamışlar mı veya doğmuşlar mı, umursamıyorlar bile. Ceset fabrikaları ve *unutulmuşların* tehlikesi şudur, nüfus ve evsizliğin her yerde artışıyla birlikte, eğer dünyayı faydacı şekilde düşünmeye devam edersek, insan kitleleri de sürekli fuzuli kılınacak. Politik, sosyal ve ekonomik olaylar, insanları fuzuli kılmak için her yerde totaliter araçlarla sessiz bir komplo içindedir."[6]

Bu tehdit karşısında, İnsanlık Durumu'nda ateşli bir yaşam savunusu yükseldi[7]. Tüketim kültürünün yaşamsalcı gözü dönmüşlüğü ile "yaşamsal sürece" tahsis edilen modern teknoloji tarafından yeniden üretilen yaşamın çok uzaklarında, Arendt, "yaşam mucizesi" olarak adlandırmakta beis görmediği şeyi başlatma yetisine sahip her bir doğumun eşsizliğine ilahi okudu: "Dünyayı, insani meseleler alanını normal, 'doğal' yıkımından selamete çıkartan bu mucize, nihayetinde eylem melekesinin ontolojik olarak kökenlerini bulduğu doğarlık [doğuyor olmak, doğmuş olmak] olgusudur. Başka bir deyişle bu mucize yeni insanların doğmasında, yeni başlatıcıları olmasında, doğmak suretiyle muktedir oldukları eylemdedir. Beşeri maslahata, Yunan Antikitesi'nin tümden ihmal ettiği insani varoluşun iki temel özelliğini oluşturan insani meselelere inancı ve umudu kazandıracak olan, yalnızca bu yeteneğin eksiksiz gerçekleşmesidir [...]. Dünyaya duyulan bu inanç ve umut belki de en görkemli ve özlü ifadesini İncil'de yer alan şu

6 *Ibid.*, s. 201.

7 Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, İletişim Yayınları, 2000, çev. Bahadır Sina Şener.

birkaç sözde bulmaktadır; 'Müjdeler olsun': 'Bu çocuk bize geldi'."[8]

Bugün, Hıristiyan ve Hıristiyanlık sonrası demokrasilerin kutsal değeri olan *yaşamın*, tarihsel bir evrimin son meyvesi olduğunu kabul etmek ve tehdide maruz kalacağını düşünmek bizim için çok zor. Arendt'in bütün eserlerini bir uçtan diğerine kuşatan da bu temel değer ile bu değerin Hıristiyan eskatolojisi içindeki biçimlenişi ve modern dünyada maruz kaldığı tehlikeler üzerine yaptığı sorgulamadır –Aziz Augustinius hakkındaki tezinden yargılama yetisi üzerine tamamlanmamış el yazmasına kadar– tabii onu gizlice yapılandırmadıysa.

1. "Son Derece Teşhir Olmuş" Bir Biyografi

Arendt'te *ya*şam kavramı keşfinin başlıca aşamalarına geçmeden önce, biyografi yazarlarının aktardığı şekilde *onun* yaşamının kilit anlarını hatırlayalım.[9]

1930 yılında Jaspers'e de yazdığı gibi, Hannah Arendt'i, hayatı ve eserleri birbirine girmiş şekilde bir "nesneleşme" ya da "*ya*şa*m*ın" bir "kavşağı" haline gelmeye *ko*şul*lamış* (İnsanlık Durumu'nda[10] betimlendiği haliyle "bu durum"un anlamına yeniden döneceğiz) gibi görünen "teşhir olmuş" bir varoluş bu.

1906'da, Hannover yakınlarındaki Linden'de doğan Hannah, Paul Arendt ve Martha Cohn'nun kızıdır. Filozofun, 1964'te Günter Gauss'la yaptığı televizyon röportajında da anlattığı gibi Arendt'ler "Königsberg'in köklü

8 Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, İletişim Yayınları, 2000, s. 356.

9 Bkz. Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, Yale University Press ve Sylvie Courtine-Denamy'nin monografı, *Hannah Arendt*, Belfond, kol. "Les Dossiers Belfond," 1994 ve Hachette Littérature, 1997.

10 Bkz. aşağıda, Bölüm III.

bir ailesidir."[11] Reformcu Yahudiler olarak, Almanya'daki liberal Yahudi cemaatinin en ünlü liderlerinden biri olan Hermann Vogelstein'a hayran olan aile, Siyonistleri eleştirse de Alman Siyonist Örgütü'nün müstakbel lideri Kurt Blumenfeld'i sık sık evinde ağırlıyordu. Blumenfeld, küçük Hannah'yla büyükbabası Max'ın evinde oynuyor ve Yahudi kimliğinin olumlanmasında onu yönlendiriyordu. Hannah'nın anne tarafından büyükbabası Jacob Cohn (şimdiki Litvanya'da doğmuştur) aile şirketini, yalnızca İngiliz çayı ithal eden Königsberg'in en önemli Rus çayı ithalatçısı haline getirdi. Cohn ailesinde, Slav elbiselerine bayılan ve Almanca'yı Rus aksanıyla konuşan, Jacob'un ikinci karısı Fanny Spiero-Cohn gibi "cömert ve hassas" çok sayıda dul da vardı.

Königsberg Üniversitesi Albertina'dan mühendislik diploması alan Paul Arendt, bir elektronik aletler firmasında çalışıyordu; Martha ise Paris'te üç yıl Fransızca ve müzik eğitimi almıştı. Her ikisi de Alman sosyalistlere sempati duyuyor, Alman Bildungselite'in (eğitimli seçkin sınıf) Goethe'ci ideallerini paylaşıyordu. Yahudi kimliği ailede doğal olarak kendini gösteriyordu. Hıristiyan kültürü ise çocuk bakıcısı Ada'nın varlığıyla eve girmişti. Arendt'ler, kızları doğar doğmaz, gelişimini kaydettikleri *Unser Kind* adında bir defter tutmaya başladılar. Defterde gözünden hiçbir şey kaçmayan dikkatli anne Martha'nın zeki yorumları yer alıyordu: bir yaşında Hannah "köpüklere bayılıyor;" bir buçuk yaşında, "neredeyse hâlâ kendi dilini konuşuyor, telaffuzu son derece akıcı. Her şeyi anlıyor;"

---

11 Bkz. Hannah Arendt, "Seule demeure la langue maternelle" (Geriye kalan yegane şey anadildir) (G. Gauss ile televizyon röportajı, 1964), *La Tradition cachée. Le Juif comme paria*, Christian Bourgois, kol. "Détroits," 1987, kol. "Choix-Essais," 1993, s. 221-254. İngilizce baskısı için bkz. Arendt, *Essays in Understanding*, Harcourt Brace s.1-23.

iki yaşında, müzisyen anne için hayal kırıklığı: "[Hannah] ne yazık ki yanlış şarkı söylüyor;" ama üç yaşında "hangi konu hakkında olursa olsun düzgün bir şekilde konuşabiliyor... söyledikleri alışkın olmayanlar için her zaman anlaşılır olmasa da [şimdiden bir filozof mu?]." "Son derece canlı ve coşkun; yabancılara karşı bile çok sıcak;" altı yaşında "her şeyi kolayca öğreniyor, özellikle matematik alanında yetenekli olduğu çok belli."

Bu mutluluk Paul Arendt'in frengiye yakalanması nedeniyle kısa sürdü. Gençliğinde yakalandığı ve uzun süre belirli bir seyirde tutulan hastalığı, kızının doğumundan iki yıl sonra iyice ilerledi ve 1911'de yaralar, denge kaybı ve kısmi felç (bir tür bunama) ile dramatik bir aşamaya ulaştı. Paul Arendt işini bırakmak zorunda kaldı; aile ise Paul'ün hastaneye yatırıldığı Königsberg'e yerleşti. Büyükbaba Max bu hüzünlü zamanları, torunuyla yaptığı yürüyüşlerde hikâyeler anlatarak neşelendirmeye çalıştı. Filozofun kaleminin ucunda, biyolojik ve dilsiz hayatın (*zoe*) karşısına koyduğu anlatılmış hayata (*bios*/biyografi) dair övgü bulduğumuzda; Paul Arendt amansız düşüşünü yaşarken, Hannah'yı hayata bağlayan başka bir babanın bu anlatıcı sihrini hatırlayacağız.

1913: Max Mart ayında, Paul ise Ekim'de hayatını kaybeder. Martha, *Unser Kind*'e Hannah'nın iki ölümden de etkilenmediğini yazar. "Bana, mutsuz şeyleri bu kadar düşünmemek gerektiğini söyledi, insanın kendisini üzmesinin anlamı yokmuş. İşte hayata duyduğu coşkunun tipik bir yansıması. [...] Bunun özellikle benim için üzücü bir şey olduğunu düşünüyor. Ölümün kendisine karşı duyarsız. [...] Cenazelerde "şarkıların güzelliği nedeniyle" ağlıyor (bana öyle söylüyor)..."

Bu yedi yaşındaki küçük bir kızın saflığı mı? Ya da daha o zamandan düşünceye açılan ve kendi iradesine göre düşünmenin mümkün olduğunu bilen bir yaşam: tercihen üzücü şeyler mi –ki, hiç tavsiye etmiyor–, yoksa şarkılar

mı? Düşüncenin içinde olduğumda, hiçbir şeye özlem duymuyor muyum? Annesinin yorumlarını okuduğumuzda bunun böyle olduğunu varsayabiliriz: "Şimdi büyükbabasını yeniden düşünmeye başladı. Ondan aşk ve coşkuyla söz ediyor, ama onu gerçekten özlüyor mu? Hiç sanmıyorum." Düşünce, ölülerle yaşamanın, onları kaybetmemenin ve yasın üstesinden gelmenin yegâne yolu değil mi? Ölümün, hiçbir şeyin özlenmediği bir düşünce sayesinde bu erken biçimlendirilişinin izini, Hannah Arendt'in Heidegger'in "ölüme-yönelik-varlık"ıyla yürüteceği örtük tartışmada buluruz. Trajik şaşkınlığından kaçmadan, görünümün ortak alanını düşünmek için yeni perspektifler açtı: ilişkiler, paylaşım, eylem.

Ne var ki sükûnet yalnızca bir yıl sürdü: Birinci Dünya Savaşı ve genç kızın cinsel gelişimiyle birlikte sıkıntılar başladı. *Unser Kind*'den öğrendiğimize göre Hannah artık hiç de neşeli bir kız değildi. Yan çıkan dişleri onu çok rahatsız eden özel bakımlar gerektiriyordu; üstelik yazılı çalışmaları her zamanki mükemmeliyet seviyesinde değildi. Hatta sözeli daha da zayıftı – fazla söze ne hacet! Son derece alıngan, değişken ruh haliyle gerçek öfke krizleri yaşıyordu. Bunun yanı sıra sık sık tekrarlayan küçük hastalıklara da yakalanıyordu: ateş, burun kanamaları, baş ve boğaz ağrıları. Ergenlik kendini göstere göstere geliyordu ve Hannah... babası kadar, "babası gibi" sağlam olup olmayacağına bir türlü karar veremiyordu diye yazdı Martha. Onun da sırası gelecek!

Sekiz yaşında bir kız çocuğunun (1914 yılındayız) öylesine yaptığı bu yorum, gerçekleşmekte olan eril özdeşleştirmeyi ele veriyor: "Şimdi bize bir çocuk gelse, babasını tanıyamayacak" diyor Hannah annesine. Tuhaf sözler! Hannah'nın bu ifadesine göre, çocukların nereden geldiğini bilme ve anne-babası tarafından tanınarak, onları tanıma arzusu, iki kadının beden bedene mücadelesini ve var olmayan erkeğe duydukları arzuyu ortaya koyuyor – o ada-

ma sahip olmak, o adam olmak. Bu arzunun altında aynı zamanda ikisi arasındaki yerini sorgulaması da var: Bir çocuk yapsaydık baba kim olurdu? Madem Paul ve Max öldü, erkek nerede? Erkek kim? Sen? Ben? Kimse? Şimdi bize bir çocuk gelse, babasını tanıyamayacak: Baba kim? Bu iki kadın arasında erkek "ihtiva eden" yoğun bir suç ortaklığı oluştu. Öyle ki, anne-kız "çifti" 1937'de Martha-Paul çiftinin yirmi beşinci yıldönümünü kutladı. Hannah o sırada 21 yaşındaydı ve Heidelberg'de doktorasını hazırlıyordu.

Martha 1920'de Clara ve Eva adlı iki kızı olan işadamı Martin Beerwald'le evlendi. Hannah'nın bu üvey aileyle, özellikle üvey babasıyla ilişkisi beklendiği üzere fırtınalıydı. "Çılgın kaçışlarla" evden sıvışmaya bayılıyordu: Bu, arzu ve arkadaşlığın birbirine karıştığı yaşamın ergen versiyonu muydu? Ernst Grumbach'ın sevgilisi Anne Mendelssohn'la (Aydınlanma sırasında Yahudilerin sosyal ve kültürel özgürleşme hareketinin lideri Moses Mendelssohn'un torunu besteci Felix Mendelssohn'un soyundan geliyor) tutkulu bir arkadaşlık kurdu. Beş yaş büyük olan Grumbach, Heidegger'in derslerini takip ediyor ve Arendt'e Marbourg'un parlak hocasına duyduğu hayranlığı anlatıyordu. Birkaç yıl sonra, Hannah'nın "yaşamını" yazacağı Rahel Varnhagen'in eserlerinin nadir bulunan baskılarını arkadaşına veren ise Anne'di.

Bu sırada Hannah'nın entelektüel keskinliği ve derin birikimi pek çok arkadaşını hayran bırakıyordu. Ne var ki lise hocasıyla arası açıldı ve okuldan kovuldu! Her zaman olduğu gibi annesi onu korumasına aldı, ele avuca sığmaz öğrenci bitirme sınavı olan *Abitur*'a dışarıdan girecekti. Hannah 1924 yılında (arkadaşlarından bir yıl önce) sınavı başarıyla geçti ve Prusya Dükü I. Albert'in suretinin olduğu bir altın madalyayla ödüllendirildi. Anne, Allenstein'a gidince Hannah, Ernst Grumbach'ın sevgilisi oldu. Bu yüzden cemaat dedikodularına da konu olan Hannah bir

yandan– yine yaşam! – güzelleşiyor ve serpiliyordu. Tabii, Hannah'nın Gauss'la röportajında, "her türlü sosyal bağın dışında kalma" ve "mutlak biçimde önyargısız olma" yetisine sahip, "özgül Yahudi insanlığı"nı cisimleştiren bir kişi olarak tasvir ettiği annesinin onaylayan bakışlarının altında.[12] Topraktan ve siyasi kavramlardan mahrum, bu yoksunluğuna paralel olarak "çok özel bir ateşlilik" geliştiren, ancak İsrail Devleti'nin kurulmasıyla bu özelliği tehlikeye giren Yahudi halkının "evrensizliğine" ilişkin Arendtçi düşünceye geri döneceğiz.[13]

Kierkegaard tutkunu, Berlin'de teoloji okuyan bu öğrenci kısa zamanda bir açmaz bulur karşısında: "Yahudi olan biri, teoloji üzerine nasıl çalışır? Nasıl davranır?" diye içini döker Gauss'a, "En ufak bir fikrim yok." Bunun üzerine ülkedeki bütün üniversitelerde felsefeyle ilgili konuşulan her ilginç şeye kulak verme kararı alır: Marbourg ve Heidegger de (1889-1976) hayatına bu sayede girer. "Heidegger'le ilgili söylenti basitçe ortaya koyuyor: Düşünmek yeniden canlandı *[sic]**; öldüğüne inanılan geçmişin kültürel hazineleri konuşturuluyor ve kendimizi sakınarak inandıklarımızdan farklı şeyler öneriyorlar. Bir öğretmen var; belki düşünmek öğrenilebilir [...] Düşünme ve hayatta olmanın bir olduğu *[sic] tutkulu* düşünme fikri bizi biraz şaşırttı [...] Dünyaya-doğmuş-olma olgusundan *[sic]* [...] ortaya çıkan tutkulu düşünmenin [...] yaşamın kendisinden başka bir nihai amacı olamaz."[14]

12 *Bkz.* Hannah Arendt, "Seule demeure la langue maternelle" (Geriye kalan yegane şey anadildir), a.g.e., s. 248.

13 *Bkz. aşağıda*, Bölüm II

* Metindeki birebir haliyle –çn.

14 Hannah Arendt, "Martin Heidegger a quatre-vingt ans" [Martin Heidegger seksen yaşında], (1969) *Vies politiques*, Gallimard, 1974; yeniden basım koleksiyon "Tel," 1986, s. 310-312. İngilizce baskısı için bkz. Arendt, "Martin Heidegger at Eighty" s. 51-52. Arendt bu metni kırk beş

Ateşli ve hayat dolu, "Bayan Yeşil" lakaplı Hannah – mütemadiyen bu renkte güzel bir elbise giyerdi– profesöre âşık oldu; Heidegger de kendi payına Arendt'in güzelliği ile düşüncesinin derinliğine tutkulu bir şekilde kapıldı. Gizli aşkları Şubat 1924'te başladı; Hannah 18, Martin Heidegger ise 35 yaşındaydı. Yakın zamanda yayımlanan Hannah Arendt-Heidegger yazışmaları, Elzbieta Ettinger'in polemik yaratan kitabıyla birlikte, bu ilişkinin ancak imkânsızlığıyla boy ölçüşecek bir güce sahip olduğunu yeniden anlamamızı sağladı.[15] Elfride'yle – Nazi inancına sahip, son derece feminist, dinamik bir kadın– evli ve iki oğlan babası Heidegger'in kesinlikle boşanma gibi bir niyeti yoktu. Bununla birlikte bu yoğun tutku profesöre hayat vermişti. 13 Mayıs 1925 tarihli mektupta bunu Heidegger'in kendi elinden okuyalım: "Bu defa söyleyecek söz bulamıyorum. Ve elimden yalnızca ağlamak ve tekrar ağlamak geliyor. Niçinin cevabı yok -ben onu boşuna beklerken. Bu soru şükran ve inancın ifadesinde kayboluyor.

Bir azize olduğunda, kendini bütünüyle açtığındaki o zafer... Hayatının maruz kaldığı bir kefaretin (*Sühne*) iç gücüyle yüzündeki çizgiler gerilmiş. Çocuğum, bunu nasıl başarıyorsun? Ya bu saygı ve vakar? Hayat saygıya (Ehrfurcht) açılır ve ona büyüklüğünü bahşeder."[16]

Gizli buluşmaların şifreli kuralları; Hannah'nın – apa-

---

yıl sonra yazdı ve o sıralar "yaşamı" hâlâ "düşünme" ile özdeşleştiriyordu, tıpkı gençliğinde ve Heidegger'le ilişkisi boyunca yaptığı gibi. Bkz. ayrıca Heidegger'e yazdığı 22 Nisan 1928 tarihli mektup, *Heidegger Correspondence.*, doc. s. 65-66.

15 Bkz. Elzbieta Ettinger, Bir Aşkın Anatomisi Hannah Arendt Martin Heidegger, Oğlak Yayınları, 1996. Yazışmalar artık Almanca olarak da mevcut: Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Briefe, 1925-1975*, und andere zeugnisse, Vittorio Klostermann, Ursula Ludz, 1998-1999.

16 Bkz. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe*, a.g.e., belge 15, s. 30.

çık sosyal ve deontolojik nedenlerle – Heidegger'in yazışma arkadaşı ve dostu Karl Jaspers yönetiminde tezini hazırlaması için Heidelberg'e giderek uzaklaştı. İlişkinin karmaşıklığı bu genç öğrenciyi tüketmişti. Yaralanmış ama gururlu bu esin perisi kadın, elinden geldiğince kendini savunuyor ve arkadaşları ile sevgililerinden oluşan bir kalkanın arkasında kendini korumaya çalışıyordu: Siyonist Hans Jonas; dışavurumcu denemeci ve yazar Erwin Lœwenson; nasyonal- sosyalist ve savaştan sonra Bonn Üniversitesi'nin önde gelen Alman edebiyatı profesörlerinden biri olacak Benno von Wiese ve 1929'da evlendiği Günther Stern. Kendisi de Heidegger'in öğrencisi olan Günther Stern, nasyonal-sosyalizmin yükselişi üniversite kariyerine kastetmeden önce, Theodor Adorno tarafından kabul görmeyen, müziğin felsefesi üzerine bir doktora hazırlamıştı.

Heidegger, onun karşılık vermesinin söz konusu olmadığı bu aşkta, bu savunma stratejisinin onun mutlak aşkına ateşli bir çağrı olduğunu anlamazlıktan geldi. Yetişmekte olan genç filozof bu defa kendini melankoliye verdi, tıpkı daha önce Ernst Grumbach'la ilişkisini ima eden "Düş," "Yorgunluk," "Elveda" şiirlerinde yansıttığı gibi. 1925 yılında Hannah, Heidegger'e *Die Schatten* (Gölgeler) isimli bir otoportre gönderdi. Bir yıl sonra ise bunu başka şiirler izledi. Üçüncü tekil kişiye göre, Heidegger lügatiyle yazılan bu dizeler, sıkıntılarını, dünyaya yabancı olma (*Fremdheit*) ve yabancılaşma duygusu ile eşsizliğinin acı bilincini (*Absonderlichkeit*) yatıştırmaya çalıştı. Şiddetli bir sıkıntı, çıldırtıcı bir fobi – "Gerçekliğin korkusu savunmasız yaratılmışı alt etti – körlüğü, gözünü diktiği her şeyi bir hiç haline getiren bu boş, temelsiz, anlamsız korku, delilik, kederlilik, felaket, yıkım anlamına gelen ... Gaddarlığın yarı maddi beklentisi... Solgun ve renksiz, uysal bir bağlılık içinde, gizli gölgelerin saklı tuhaflıklarıyla [*Unheimlichkeit*] tutunmaya çalışmadığı sürece." Bu gölgeler, aşk

hikâyesinin, insanların onun "daha çirkin ve daha sıradan, hatta donuk ve ahlaksız"[17] olduğunu düşündürteceğinden korkan aşığın işvesi tarafından değiştirildi.

Rahel Varnhagen'in yaşamını yazma fikri tam zamanında geldi: Bu biyografiye girişerek, hayal kırıklığına uğramış bir başka âşık kadının, sonunda "bilinçli bir parya" olmuş ve kökenleriyle barışmış asimile Yahudi bir kadının yaşamını anlatarak Arendt, katartik hatta oto-analitik bir edim gerçekleştirmişe benziyordu. Aynı şekilde, Kurt Blumenfeld ve Siyonist arkadaşlarının sayesinde Almanya'daki siyasi durumun ciddiyetinin bilincine vardı ve direnişçilerin safına katıldı: Berlin'de rejim muhaliflerinin kurtarılması çalışmalarına iştirak etti, 1993 baharında komünistlere yardım etti, Alman Siyonist Derneği'nin özel görevini kabul etti, polis tarafından tutuklandı, mucize eseri kaçmayı başardı ve sonunda 1933 Ağustos'unda Fransa'ya sığınmak üzere Almanya'yı terk etti.

Bu 1933 baharında Heidegger, Yahudilerin ders vermesini yasaklayan ilanı asmayı reddettiği için görevinden uzaklaştırılan sosyal-demokrat selefinin yerine Freiburg Üniversitesi'nin rektörlüğüne atandı. Heidegger, Nasyonal Sosyalizm projesi ve halk kültüne, başlangıçta felsefi tefekkürünün yegâne konusu olan bu "Varlığın Kurtarılması"nı transfer ederek kültürü kurtaracağına inanıyordu.

Hannah 1929'da evlendi ve Martin'le ilişkileri 1930'da sona erdi.[18] "Artık gelmeyeceğini anladığımı sanıyorum, diye yazdı Nisan 1928'de. Bana gösterdiğin yol düşündüğümden de uzun ve çetin. *Koca bir yaşam, uzun bir yaşam* gerektiriyor." Hannah, yalnızlıkla döşenmiş bu yoldan gitmeye hazır olduğunu söylüyordu, çünkü ona göre bu, "*yaşamanın* tek ihtimaliydi." Onun için yaşamak, Heidegger'i sevmek demekti: "Sana olan aşkımı kaybet-

17 Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, s. 65-66.

18 Bkz. Elzbieta Ettinger, Bir Aşkın Anatomisi Hannah Arendt Martin Heidegger, Oğlak Yayınları, 1996.

seydim, *yaşama* hakkımı da kaybederdim." Her zamanki Deine Hannah (senin Hannah'n) imzasını koymadan mektubunu şöyle bitirdi: "Ve Tanrı'nın iradesiyle seni öldükten sonra da seveceğim."[19]

Hannah Arendt, anlamı zaman içinde ve zamanla değişecek bu sözünü tutacaktı: İlk önce Heidegger'in felsefi çalışmasıyla hiç ilgisi olmayan mücadele ve siyasi tefekkür yoluna girdi; daha sonra hayatının son kısmında teyakkuzda, belki ironik, kesinlikle farklı bir yakınlıkla temel tefekkürüne geri döndü. Bu yakınlık da onu Varlık düşüncesinin esaslı bir yapıbozumuna girişmeye yöneltti. Boyun eğmiş bir edilgenlik anlamında bir tür kadınca bir bağımlılığın, yolculuğuna sinsice eşlik edip etmediği sorusu sorulabilir. Aslında savaşın ardından Arendt, Husserl'in Freiburg Üniversitesi'nden gönderilmesinden sorumlu tuttuğu Heidegger'le[20] –ki Jaspers bu yanlışı yazışmalarında düzeltecektir[21]– arasına ciddi bir mesafe koydu. Heidegger kişiliğinin hastalığını ve Heidegger'in, bir kadın olarak çalışmalarına gösterdiği ilgisizliği kesinlikle kabul etmediğini Jaspers'in bilmesi Arendt için çok önemliydi: "Heidegger istifa etmeliydi. Ona atfedilen delilik derecesi ne olursa olsun, bu meseleyi anlayabilirdi: [...] Nasyonal Sosyalizm ve Antisemitizm [...]; Heidegger'i potansiyel bir katil olarak görmekten kendimi alamıyorum [...]. Yalnızca anlamsız yalanlar ve açıkça hastalıklı bir iz[22] (9 Temmuz 1946).

"Hayatım boyunca, deyim yerindeyse onu kandırdım,

19 22 Nisan 1928 tarihli mektup, bkz. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe*, belge 42, s. 65–66.

20 Bkz. makalesi "What is *Existenz Philosophy*?" Partisan Review, no. 13, 1946, Fransızca çevirisi için bkz. Deucalion 2, Cahiers de philosophie, Fontane dergisi, 1947.

21 Bkz. 40 no'lu mektup, 9 Haziran 1946, Hannah Arend, Karl Jaspers, Correspondance, s. 85. İngilizce baskısı için bkz. 9 Haziran 1946 tarihli mektup, Hannah Arendt/Karl Jaspers: Correspondence, s. 43.

22 Mektup no 42, *ibid.*, s. 91-92.

sanki bunlar hiç yokmuş, ben üçe kadar saymayı bilmiyormuşum gibi davrandım, tabii söz konusu olan eserlerinin yorumlanması olmadığında. O zaman üçe hatta dörde kadar saymamdan çok mutlu oluyordu. Sonra kandırma hevesimi kaybettim ve aniden burnumun ortasına bir yumruk yedim. Bir süre çok öfkeliydim ama artık hiç değilim. Başıma geleni hak ettiğimi düşünüyorum – çünkü onu kandırmış, sonra da oynadığım oyuna aniden son vermiştim" (1 Kasım 1961).[23]

Yine de Heidegger'i önce 1950'de, sonra da 1952'de ziyaret etti. Yeniden yazışmaya başladılar ve 1967'den, öldüğü 1975'e kadar Arendt, her yıl onu görmeye Almanya'ya gitti. Sakladığı mektuplar Heidegger'in duygulandığını, özellikle de Arendt ile karısı Elfriede arasında teşvik ettiği ilişkiden tahrik olduğunu gösteriyor. Karısının çalışma atölyesinin (*Hütte*) yapımındaki rolünü hatırlattıktan sonra Elfriede ve Hannah arasında varsayılan/arzu edilen yeni uyuma gönderme yaparak 8 Şubat 1950'de şöyle yazıyordu Heidegger: "Oluşan bu ahenk gelecekte bu odanın ahşap duvarlarının sıcaklığını alsın. Düşüncelerinin artık bu çalışma atölyesine ve onun baktığı dağlara ve kırlara ulaşacağını bilmek beni mutlu ediyor."[24]

Bir ay sonra 19 Mart 1950'de, Heidegger Hannah'nın savaştan sonraki ilk ziyaretine geri döndü: "Seni 6 Şubat'ta karşımda bulduğumda bunu biliyordum ve sana 'sen' dedim. Bu anın ikimiz için yeni bir yeşermenin başlangıcı olduğunun ve aşkımız süresince her şeyi mutlak bir güvene hapsedeceğimizi biliyordum. Eğer sana karıma duyduğum aşkın berraklığına ve uyanışına henüz şimdi kavuştuğunu söylüyorsam, bunu onun sadakatine, bize olan güvenine ve senin aşkına borçluyum."

Heidegger, Hannah'yı karısına yaklaşması için yü-

23 Mektup no 297, *ibid.*, s. 614

24 Bkz. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe*, a.g.e. belge 47, s. 74.

reklendiriyordu: "Onun, tüm bu yıllar boyunca tahammül eden ve yine de büyümeye devam eden aşkına ihtiyacım var. Hâlâ ilk tohumlarında yaşamaya devam eden ve onun aşkını derinliklerden çıkaran senin aşkına ihtiyacım var. Ve bu ıstırap yılları boyunca sana yoldaş olmuş kocana karşı da kalbimde gizli bir dostluk beslemek istiyorum."[25] Bu dört kişilik saf aşka Almanya'nın doğal güzellikleriyle ilgili klişeler eklendi: "Hannah, şehir, fazla şiddetiyle yüreğini parçaladığında, öğle vakti tepeleri yalayan yumuşak havada, karlı dağların üzerinde önümüzde yükselen devasa çamları düşün."

Yeşil elbise artık kahverengi olmuştu. 12 Nisan 1950'de sadık olmaya çalışan sevgili, tuhaf bir şekilde rengin sembolizminde ısrar ediyordu... kahverengi ve dünyaya/toprağa dair çağrıştırdıkları... Freiburg'da birbirlerine kavuşmalarını, yirmi beş yıl önce Marbourg'daki karşılaşmalarıyla kıyaslayarak: "Birbirimizi yeniden gördüğümüzde ve sen en güzel elbisenle bana doğru yürüdüğünde, sanki son yirmi beş yılı kat ederek gelmiş gibiydin. Hannah, tanın ışığıyla yıkanan, yeni sürülmüş tarlanın kahverengi tonunu bilir misin? Her şey tamamlandı ve her şeye hazırız. Kahverengi elbisen, buluştuğumuz bu anın sembolü kalsın benim için. Bu sembol bizim için giderek daha fazla manidar olsun."[26]

Arendt 1969 yılında, "Heidegger'in düşüncesinden esen rüzgârı" ve tehlikelerini öven, ancak Platon ve Heidegger gibi düşünürlerin tiranlar ve diktatörlerle yaptığı rezil uzlaşmaları zar zor gizleyen metni, "Martin Heidegger Seksen Yaşında"yı[27] yazdı. Yıllar boyunca Arendt,

25 Id., *Briefe*, belge 55, s. 89-90.

26 Id., *Briefe*, belge 57, s. 95.

27 Arendt, "Martin Heidegger at Eighty" (Martin Heidegger Seksen Yaşında), s. 54. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *Vies politiques*, a.g.e, s. 307-320. Bkz. *aşa*ğıda, Bölüm III.

Heidegger'in düşüncesini savunmaya ve ABD'de tanıtmaya çabaladı, hedefinde bulunduğu saldırılara direndi ve hocasının eserleriyle çok yakın ilişki içinde kendi eserlerini inşa etti. "Bu her şeyini, her bakımdan neredeyse size borçlu olan bir çalışma" diye yazdı İnsanlık Durumu[28] için ve göndermediği ayrı bir kâğıdın üzerine de şu notu düştü: "*Vita Activa*'dan/ Bu kitaba, ithaf yok./ Sadık kaldığım/ ve sadakatsiz /sevmekten hiç vazgeçmediğim/ sen, benim öylesine yakın dostum,/Onu sana nasıl ithaf ederim ki?"[29] "Tilki"nin "tuzağını" sorgulamaktan da vazgeçmedi.[30]

---

28 28 Ekim 1960 tarihli mektup, *bkz.* Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Briefe*, belge 89, s. 149.

29 *Ibid.*, belge 89, s. 319.

30 "Heidegger büyük bir gururla söylüyor: 'İnsanlar Heidegger'in gerçek bir tilki olduğunu söylüyor. İşte tilki Heidegger'in gerçek hikâyesi:

Bir zamanlar hiç de kurnaz olmayan bir tilki varmış ve sürekli tuzağa düşermiş. Üstelik neyin tuzak olduğunu da ayırt edemiyormuş. [...] Bir gün kendine in görünümünde bir tuzak hazırlamış, içine yerleşmiş ve sanki sıradan bir tuzakmış gibi davranmış (kurnazlığından değil başkalarının tuzaklarını onların yuvaları sandığından). Bununla birlikte kendi tarzında kurnaz olmaya ve kendisi için hazırladığı tuzağı kurmaya karar vermiş. Tuzak yalnızca onun boyuna göre olduğu için diğer tilkiler için de kullanabileceğini düşünmüş. Bir kez daha tuzaklar konusunda ne kadar cahil olduğunun farkına varmış: O içerideyken kimse tuzağına giremiyormuş [...]. Bunun üstüne tilkimizin aklına tuzağını mümkün olan en görkemli şekilde süslemek ve her yanına açıkça "Hepiniz bu tuzağı görmeye gelin, dünyanın en güzel tuzağı" yazan işaretler koymak gelmiş. [...]

Onu evinde görmek isteyenler, tuzağına girmek zorunda kalıyormuş. O hariç şüphesiz herkes geri çıkabiliyormuş. Ama tuzağının içinde yaşayan tilki gururla şöyle diyormuş: "Tuzağımda öyle çok kişi var ki tüm tilkilerin en büyüğü benim." Bu sözlerin bir doğruluk payı var. Kimse tuzakları, hayatı boyunca içinde kalanlardan daha iyi bile-

"Sadık ve sadakatsiz": Entelektüel deneyimi üzerine yaptığımız okuma boyunca Arendt'i tam da bu şekilde keşfediyoruz. *Dasein*'a paralel olarak, Arendt'in yazıları, Varlık'ın gelişimi içindeki görkemiyle kıyaslandığında alçakgönüllü görünebilecek bir yaşam-ve-eylem düşüncesi işliyor. Arendtçi macera, "profesyonel düşünür" ve "eserleri" dünyanın çoğulluluğuna meydan okumaya kalkıştığında ortaya çıkan açmazlara karşı gözü daha az pek değil.

Şimdilik 1933 yılındayız: Genç filozofun hayatı, halkının ve 20. yüzyılın halklarının tarihine karışıyor, ancak bu durum Hannah'nın tutkularını anlatan arzulu bir kadın varoluşu sürmesine engel olmuyordu. Rahel'in[31] tutkuları aracılığıyla dolaylı olarak itiraf edilen bu tutkular, yadsıma ve yüceltmenin olağanüstü harmanı sayesinde, "insanlık durumu" diye adlandıracağı tefekkürüne dahil oldu. Bir entelektüel olarak deneyimi, düşünülmüş bir yaşam – yani biyolojinin elinden, *iş*, *eser* ve özellikle *eylem*le kurtarılan ancak çeşitli ve çelişkili bir dünyada paylaşılması kaydıyla çoğul ve tamamlanmamış düşünce olan insani varoluşun bu üstün biçiminin doruk noktasına vardığı bir yaşam olarak kendini gösteriyor. *The Life Of Mind*'da da (Zihnin Yaşamı) yazdığı gibi "Yaşayan şeylerin dünyeviliğinin anlamı, aynı zamanda nesne olmayan ve kendi 'nesnel' gerçekliğini garanti eden bir başkasına da öyle görünmeyen bir öznenin olmamasıdır... Çoğulluk, yeryüzünün kanunudur."[32]

---

mez." Belge A5, Ağustos ya da Eylül 1953, *Denktagebuch*, defter XVII, Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Briefe*, s. 382-383.

31 Bkz. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen*. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande* à *l'époque du romantisme* (Rahel Varnhagen. Romantizm çağında Yahudi bir Alman Kadının Yaşamı), 1986.

32 Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking," s. 19. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, 1977-78, cilt I: *La Pensée*, PUF, 1981, s. 34.

Arendt, 1936 baharının başında Paris'te Heinrich Blücher'le (1899-1970) tanıştı. Onu nasıl algıladığını, Rosa Luxemburg'un sevgilisi Leo Jogisches hakkında yazdığı portrenin taslağına bakarak kestirebiliriz: "O kesinlikle bir *masculini generis*'ti* ve bu [Rosa Luxemburg için] son derece önemliydi [...]; çiftlerin ilişkisinde, her birinin kişisel düşüncelerini anlamak her zaman kolay değil."[33] Bir sınıfa sokulmayan Blücher sırasıyla komünist, spartakist, başarısız sözde devrimci, Kurt Blumenfeld'in arkadaşı ve Yahudi olmadığı halde Siyonizm taraftarıydı. Biyografi yazarları onu *anar*şist olarak tanımlamakta mutabık kaldılar. Hannah'yla evlenmeden önce iki kez evlenen, siyaset ve sanat kültürü konusunda kendini yetiştirmiş bu *Drahtzieher* ("ipleri çeken," "kuklacı") – kimlik belgelerinde belirtmeyi sevdiği meslek – ABD'de felsefe profesörü oldu. Blücher – *masculini generis* – Hannah'ya Marx ve Lenin okutarak siyasi eğitimini kusursuzlaştırdıysa da, yakında karı-koca olacak bu iki sevgilinin yazışmalarının[34] da ortaya koyduğu üzere ona en büyük katkısı, duygusal hayatını dengede tutmasını ve dış dünyayla ilişkisini kaybetmeden kendini bütünüyle düşünceye adamasını sağlamasıydı. Bohem kuklacı, babasının ölümünden önce taşkın küçük kızla telepati mi kurmuştu? *Unser Kind*, Hannah'nın altıncı yaşgünü için bir kukla tiyatrosu hediyesi aldığını yazıyor. Küçük kız öyle karmaşık, öyle tutkulu bir gösteri hazırlamıştı ki, oyun bir gözyaşı kriziyle son buldu!

Sahip olduğu hünerlerin yanı sıra – bir süre Adlerci psikanalist Fritz Fränkel'in de asistanlığını yapmamış mıydı?-

---

* Latince olan bu kelime eril cinsiyet anlamına geliyor.

33 Bkz. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, 1970, Mariner Books, s. 45-46. Fransızca baskısı için bkz. id., "Rosa Luxemburg," *Vies politiques*, s. 56-57.

34 Hannah Arendt, Heinrich Blücher, *Briefe*, 1936-1968, Münih, Piper GmbH&Co, KG, 1996.

yorumlama kullanmadan depresif histerik bir kadını tedavi etmiş olmakla böbürleniyordu: Hastanın içinden bir türlü çıkamadığı yatağa gaz döküp ateşe vermişti. Yine gayet etkili bir biçimde Blücher, Hannah'nın, annesini çok üzen sabah melankolilerini de iyileştirmeyi başarmıştı: Ona en ufak bir ilgi göstermiyor, tereddütsüz bir şekilde huzurlu bir uykuya dalıyordu. Hastalık, annesine karşı kullandığı bir şantajdı: Blücher ise buna kanmıyordu. Halbuki herkesin bildiği üzere Hannah Arendt psikanalizi hep hor gördü...

"Alman kökenli yabancılarla" Gurs kampına kapatılan Arendt beş haftanın sonunda kaçmayı başardı ve ikinci kocası olacak Blücher'le evlendi. "Gölgesi" genç Hannah'nın çocukluğu ve ergenliğini üzüntüye boğan namevcut adam sonunda bulunmuştu. Tuhaf, yabancı: Yahudi olmayan, Alman ve proleter; Hannah'yı boğmayacak ve cinsel gücü ile hakiki dişiliğini ortaya çıkaracak koşullar bunlar değil miydi?

"Biliyordum – ta çocukluğumdan beri – yalnızca aşk bana gerçek anlamda var olduğum duygusunu verebilir. Bu da bende eskiden, içinde yok olup gideceğim korkusu yaratırdı. Seninle tanıştığımda bu korku kayboldu... 'Büyük aşkı' içinde kimliğimi kaybetmeden yaşayabiliyor olmak bana şimdi daha da imkânsız geliyor. [...] Çünkü aslında birine sahip olduğumda diğerine de sahibim. Sonunda mutluluğun ne olduğunu idrak ettim."[35] Aşk ve güven, Hannah'ya babasının ölümünden bu yana eziyet eden ve Heidegger'le ilişkisinin, hafifletmek bir yana daha da körüklediği arkaik korkuyu dağıtmıştı: "Seninle tanıştığımda, yetişkin yaşımda dahi içimde taşımayı sürdürdüğüm bu çocukluk korkusundan sonunda kurtuldum."[36] Utanma ve açık yürekliliğin karışımı içinde Hannah cinsel ve kişisel

35 Bkz. Hannah Arendt'in Heinrich Blücher'e mektubu, 18 Eylül 1937, *ibid.*, s. 83.

36 *Ibid.*

uyanışını, kendisine karşılık veren sevgiliye gösteriyordu: "Sana mutluluğun ne olduğunu mu gösterdim? Beni mutlu ettiğin gibi ben de seni mi mutlu ediyorum? Benim mutluluğum sen olduğuna göre, yoksa sana senden bir şeyler mi gösterdim? Zaten olduğun kişi mi olacaksın? Ben de. Yani küçüğüm, küçük bir kız çocuğundan bir kadın mı yarattım? Ne harika! – ben bunu nasıl becerdim, çünkü ben senin sayende gerçek bir erkek oldum."[37] Bir yıl önce ona olan saygısını şefkatle ifade ediyordu: "Evet, elbette, kendine sorduğunu bana sorabilir, kendine davrandığın gibi bana davranabilirsin – yalnızca kendine iyi davranmalısın; en azından bunu yapmak istiyorum: Sana, senin kendine davrandığından daha iyi davranmak [...]. Neye sahip olduğumu, senin nasıl bir kadın olduğunu, olmakta olduğunu ve olacağını biliyorum; bu yüzden bırak bunun muhakemesini ben yapayım, çünkü sen bunu nereden bilebilirsin ki? Ve Hannah: "Bana âşık olup, beni soğuk bulanlarla ilgili hep şöyle düşündüm: Bunun benim açımdan yarattığı ya da yaratabileceği tehlike hakkında bir fikriniz var mı?"[38] Ya da kadınının her iki yüzüne vurgu yapan Blücher: "Ben ikisine de sahibim. Seni bir insan olarak değerlendirdiğimde, takdir edebileceğim kadar bağımsız ve özgür, seni bir kadın olarak arzulayacağım kadar da bağımlısın."[39] Annesinin onay vermemesine rağmen –tam da bu nedenden değilse bile – Hannah tatmin olmuştu: Kaprisli Blücher sevgili, arkadaş, koca, kardeş ve baba olmayı başarmıştı. Öldüğünde, Yahudi olmamasına rağmen Hannah onun için kadiş dualı bir cenaze töreni istemişti.

Özgür ve bağımsız olan Blücher ve Arendt, ilişkilerini

---

37 H. Blücher'in H. Arendt'e mektubu, 19 Eylül 1937, *ibid.*, s. 84.

38 H. Arendt'in H. Blücher'e mektubu, 18 Eylül 1937, *ibid.*, s. 83.

39 H. Blücher'in, H. Arendt'e mektubu, 4 Ağustos 1941, *ibid.*, s. 130.

hem cinsel ve entelektüel bağımsızlık hem de derin bir ortaklık üzerine kurdular, tehlikeleri ve zorlukların ötesinde bu seçimlerinin getirdiği mutluluğu kanıtlamaktan hiç vazgeçmediler. Bununla birlikte Blücher'in başka kadınlarla olan ilişkileri Hannah'nın sadakatini yaralasa da kendini kontrol etmeyi ve asli olanla yetinmeyi hep başardı. "Güzelim, hayat boyu süreceğini, hiç değişmeyeceğini, yalnızca güçleneceğini hissettiğim bir duyguyu yaşamak Tanrı'nın ne büyük bir armağanı."[40] Ya da: "Sana olan aşkımın temel nedenlerimden biri daha: Hayata dair büyük meselelerle ilgili bakış açılarımız hep aynı. Aramızda hiçbir fark yok. Bu böyle ve hep öyle kalacak."[41]

Sürgün bu ortaklığı daha da kaynaştırdı ve Hannah'nın, ilişkilerinin "dört duvar" arasına sığınması ihtiyacını haklı çıkardı: "Stups,[42] Tanrı aşkına, sen benim dört duvarımsın."[43] "İnan bana, kalbim, kadınlar çift olduklarında yaşayabilir."[44] Ve yazmaktan hiç hoşlanmayan Blücher, çiftin bu güzel tanımını yapar; tereddütlü, ironik ama kendinden son derece emin bir tanımdır: "[...] Sihirli bir formül olarak benim çift tanımım: Çift her şeyi ikiyle çarpar. Bu gerçekten yaşayan bir formüldür, zira hayatın kendisi gibi, ciddiyeti ve ironiyi içinde barındırır. İkiyle çarpılmış bir hayat yaşayabiliyorsa, yalnız yaşamayı kim neden istesin ki, üstelik kim böyle bir şeye cesaret edebileceğine inanır? [...] Kesin olan bir şey var. Bir kere ikili yaşamaya başladığınızda, ayrılık sizi ortadan ikiye böler. Seni ne

40 H. Blücher'in, H. Arendt'e mektubu, 31 Ekim 1939, *ibid.*, s. 99.

41 H. Blücher'in, H. Arendt'e mektubu, 4 Kasım 1939, *ibid.*, s. 106.

42 Hannah'nın Heinrich'e taktığı lakap: "Çekiç" ya da "Kalkık burun".

43 H. Arendt'in, H. Blücher'e mektubu, 8 Şubat 1950, *Briefe*, s. 208.

44 H. Arendt'in, H. Blücher'e mektubu, 25 Mayıs 1958, *ibid.*, s. 471.

kadar özlediğim hakkında hiçbir fikrin yok, benimse hiç yok. Bu defa yalnız olmaktan neşe duymuyorum. [...] Birbirimize karşılıklı olarak güvencesini verdiğimiz haliyle yalnızlık ve tüm dünyaya karşı birlikte içinde olmaktan hoşlandığımız yalnızlık – her ikisi de iki-olma'nın örtük temelleri üzerine kuruldu."[45]

Blücher'in, Hannah ile Todtnauberg bilgesinin arasındaki ilişkiyi fark etmesi biraz zaman aldı. Bunu kuşkusuz Heidegger'in Nazizmle suçlandığı İkinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra anlamıştı. Blücher, bu ilişkinin yoğunluğunu azımsamış görünüyordu, belki de bu ilgisizliğinin altında ilişkisinin sonsuza kadar sürmesi ve Hannah'nın, aşağıdaki satırlarda betimlediği şekilde, Heidegger'in düşüncesiyle olan sürtüşmesini çözmesi için gerekli "kuklacı" stratejisi yatıyordu: "Açık açık, bir süredir metafiziği parçalamaya çalışanların safına katıldım."[46]

Ne var ki "safına katılma" tarzının pek "katılmış" bir hali yoktu. Hiç de itaatkâr olmayan Arendt, özellikle ve özellikle Heidegger'e karşı düşünce ve yargı farklılığını dayatarak pek çok türde çoğul eylemlerle kendini ortaya koydu. Bu eşsizlik arzusu[47] ona göre insani yaşamın doruk noktasını oluşturuyordu (hatta kökenini, yazılarında sık sık methettiği Duns Scot'a kadar götürüyordu) ama bunu asla kadınsal farklılığa yönelik bir talep yönünde formüle etmedi.

Siyaset tutkusu ve Arendt'in doğduğundan bu yana parlayan yüzü olan *görünüm*e dair beğenisi, Blücher'le ilişkiye girmesiyle uyanışa geçti. Tarihte yolunu kaybeden bilge filozofun (Heidegger) yalnızlığı ile siyasette yolunu

45 H. Blücher'in, H. Arendt'e mektubu, 15 Aralık 1949, *ibid.*, s. 176-177.

46 Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking," s. 212. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, s. 237.

47 Bkz. aşağıda, Bölüm III, 1: "'Kim' ve beden,"

kaybeden ve bir yandan başkaldırmış bir hayatın hakikiliğini gösteren taşkın kötü oyuncunun ateşliliği (Blücher) arasında bazen seçim yaptı, bazen de basitçe ikisini harmanladı. Aynı zamanda onun-için-varlık olmaları hasebiyle bu beden ve zihin arkadaşlarının yaratıcısıydı. Siyaset "profesörü" Heinrich, karısının felsefi derinliği ile yaşamsal kesinliğinden çok şey öğrendi: Mektupları, bu karşılıklı zenginleştirici diyalogların birer şahidi. Buna karşılık, Heidegger'in Arendt'in çalışmalarını okumaya karşı gösterdiği – tereddüt değilse de - pek az coşku, "profesyonel düşünürün" genç öğrencisinin sorgulamalarından faydalanmadığını düşündürüyor. Yine de yazışmalarının yayımlanması, hayatlarının sonlarına doğru bazı entelektüel ve siyasi fikir alışverişleri yaptıklarını ortaya koyuyor: Todtnauberg bilgesi savaştan sonra metresinin Nazizm öncesi sosyal konumunu düşmanca kullanmadı mı? Arendt'in, düşüncesini ana geleneğe dahil etmek, oraya izini bırakmak ve oradan farklılaşmak için Heidegger'in düşüncesiyle olan bu yakınlığa ihtiyacı var mıydı? Ne olursa olsun, tıpkı bir Yunan *agora*sı ya da seyircinin bir yandan yargıladığı, diğer yandan da piyesi yeniden yaratarak doğaçlama yaptığı ve iştirak ettiği şu sahnelerden birindeki gibi Hannah Arendt özgün düşüncesini "ikisi-arasında" oluşturdu: hem *geri çekilmeye* karşı koruma hem de eyleme *dahil olma.*

Pek çok çağdaşı onun kadın cazibesinin kanıtıydı – kimileri New York salonlarında Weimar flapper'ıyla[48] ilgili dedikodu yaparken, Hans Jonas gibi başkaları da "arkadaşlarının, erkeklerin gösterdiği ilginin tadını çıkarırken" aynı zamanda "yüzyılımızın en büyük akıllarından biri olduğunu" söyleyerek hayranlık besliyordu. Ne "düşünür" (parça, bütüne aittir tanımlamasına denk gelecekti), ne "kişi"

48 Weimar Cumhuriyeti ile geleneklerden özgürleşen, kariyer yapmak için cinselliklerini kullanmaka itham edilen kadınlara gönderme.

(cinsiyetsiz bir sözcük), ama "kadın" diye vurguluyordu Jonas Arendt hakkında.[49] Buna rağmen, Hannah kadınlık durumuna yalnızca mecbur kaldığında değiniyordu: Sıklıkla söylendiği gibi feminist olmaktan ziyade kadınsı mıydı? Kadınların "davasını" savunmanın doğru olmadığına inanıyordu.[50] Filozofluk mesleğinin hâlâ çoğunlukla erkekler tarafından icra edildiği yorumu yapıldığında, "Bir gün kadın bir filozof olması ihtimali çok güçlü" cevabını vermekle yetinmiş, bu kişinin kendisi olup olmadığı konusuna açıklık getirmemişti, çünkü filozoflar onu aralarına kabul etmiyordu. Kendisi de "siyasi gazeteci" olduğunu söylemediği zamanlarda kendini "siyaset teorisi" alanına dahil ediyordu! "Emir vermek, bir kadına yakışmıyor ve eğer bir kadın, kadınsı özelliklerini muhafaza etmek istiyorsa, böyle durumlardan kaçınmaya gayret etmelidir. [...] Bu sorun, benim açımdan kişisel anlamda hiçbir rol oynamadı" demiştir, ısrarla kadınların özgürleşme mücadelesi hakkında ne düşündüğü sorulduğunda.[51]

Bununla birlikte, emir *vermek* kadar emir *almak* da

---

49 Bkz. Sylvie Courtine-Denamy, a.g.e. s. 19.

50 Yine de 1933'te genç Arendt, kadın meselesi üzerine sosyal psikoloji hakkında bir çalışma için kısa bir makale yazdı. Yazısında kadınları vuran ekonomik ayrımcılığa hassasiyetle yaklaşırken, onları basit proleterler olarak görmeyi reddetti ve soyutlanmış bireyden çok aile üzerine bir analiz yapılmasını önerdi. Bkz. "On Emancipation of Women" (1933), Essais in Understanding 1930-1954, ed. Jerome Kohn, Harcourt Brace&Co., 1994, s. 66-68. Zihninin politik meşguliyeti daha o zamandan mevcuttu: "Bu koşulların ikircikliği, özellikle siyasi bir bakış açısından değerlendirildiğinde aydınlığa kavuşuyor. Kadınlar... erkeklere özgü olan siyasi cephelere doğru henüz ilerlemedi." Ibid., s. 67.

51 Bkz. Hannah Arendt, "Seule demeure la langue maternelle" (Geriye kalan yegane şey anadildir), ag.e. s. 224-225.

onun için söz konusu değildi. Aslında, kimilerinin "kadınca" olarak niteleyeceği edilgen uysallık, Kudüs'teki yargılanması sırasında Eichmann'daki düşünce eksikliğini, bir diğer adıyla "kötülüğün sıradanlığı"nı karakterize ediyor. Arendt'in, bu Nazi'nin tamamen akılsız olmadığı halde sıradan ve gülünç bir şekilde düşünceden yoksun olduğunu tespit ettiğinde onda gözlemlediği şey bu sözde kadınlık olabilir mi? O aşağılık emirleri kendisine o vermemiş, ama o emirlere boyun eğmek ve onları iletmekle yetinmiş, öyle mi? Acaba Eichmann bir erkek-olmayan tür ve bir çeşit sahte kadın, bir palyaço mu? "Polise verdiği 3600 sayfalık ifadeyi çok dikkatli okudum. Kaç defa güldüğümü, hem de kahkahalarla güldüğümü bilmiyorum! [...] Son nefesimi vermeden önce de muhtemelen üç dakika güleceğim."[52]

Peki o halde, madem ne emir verebiliyor, ne onları yerine getirebiliyor, ne nüfuz uygulayabiliyor ne de ona boyun eğebiliyor, o zaman kadını nasıl tarif etmeli? "Bana göre esas olan anlamak: Ben anlamalıyım. Benim için yazı aynı şekilde bu anlama arayışından ileri geliyor: Anlama sürecinin bir parçası, [...] diğer insanlar da anladığında, insanın dostlarının yanındayken duyduğu hisse yakın bir tatmin duygusu yaşıyorum."[53]

Bu "anlayan kadın" tavrının mütevazılığı, gizli anlamların büyük zenginliğini saklıyor.

An-layan kadın bekliyor, kabul ediyor, karşılıyor: açık alan, içinde yaşanılmasına izin veriyor, onunla yakınlık kuruyor, onun*la* birlikte (*cum-*, *com-*), döllenmeye izin veren

52 *Ibid.*, s. 245 ve Liliane Weissberg (ed.), Rahel Varnhagen, *The Life of a Jewess*, Hannah Arendt, Johns Hopkins University Press, 1997, s. 25. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen. La Vie d'une Juive allemande* à *l'époque du romantisme*, Tierce, 1986, yeniden basım, Presses Pocket, 1994.

53 Bkz. Hannah Arendt, "Seule demeure la langue maternelle" (Geriye kalan yegane şey anadildir), *a.g.e.*, s. 225.

soğukkanlı "boşverme"nin dölyatağı. Bu arada anlayan kadın aynı zaman da *alıyor* da: seçiyor, söküyor, yoğuruyor, parçaları dönüştürüyor, kullanılır hale getiriyor ve yeniden yaratıyor. Diğerleriyle olduğunda ise kendi seçimiyle donanmış olan anlayan kadın, başkalarının dönüşmüş haldeki anlamını barındıran bir anlam doğurandır. Kendini kuran ve yapıbozumuna uğratan düşüncenin eyleme dönüşme sürecini çözmek de bize kalsın.

Burada eserden bahsedebilir miyiz? Elbette. Akademik ve editoryal alışkanlıklarımız, en ufak şüpheye yer bırakmayacak şekilde Hannah Arendt'in bu yüzyılın en önemli çalışmalarının (siyasi? felsefi? kadına özgü? sorunun ucunu şimdilik açık bırakalım) sahibi olduğunu teyit edecektir. Keskin tarzının, özlülüğünün, çabukluğunun, yazılarındaki muazzam ama asla yeterince eksiksiz olmayan bilgi birikiminin hakkı verildi; yazılarındaki yinelemeler ve tarzlarının heterojenliği her kesimden uzmanı rahatsız etti. Ama en çok da kişisel deneyime ve yüzyılın hayatına demirlemeleri nedeniyle daha az *eser*, daha çok *eylem* izlenimi veriyorlar. Arendt'in tartışılmaz eşsizliği tam da burada gözler önüne seriliyor: ne titiz ne de eksiksiz, söylemini de kavganın üstünde tutmuyor. Anlayan kadın fırsatı kaçırmıyor, "verileri" sorguluyor, "yazarlarla" müzakere ediyor, apaçık ya da gizli, diğerleriyle ve her şeyden önce kendi kendiyle sürekli ilişkide bulunuyor. Bu polemik labirentinde düşünce belki keskin bir arınmadan yoksun kalıyor, ama bu geçmişe ait belleklerde (çoğul halde) daha iyi yankı bulmak ve mevcut dünyaya daha iyi bir çizik atma amacı taşıyor.

50'li[54] yılların sonuna ait bir fotoğraf bana göre "anlayan kadının" en allak bullak edici imgesidir. Nüfuz etme, açığa çıkarma gerilimi, yüzüne erkeksi bir hava ve ironik bir açgözlülük veriyor. Bir yandan da fethedici gülüşü ve bakışı, güven olduğu kadar suç ortaklığı ifade telkin eden

54 Fotoğraf Fred Stein. Bkz. resim 4. bkz. sf. 67

belli belirsiz bir yumuşaklıkla aydınlanıyor. Ama olgunluk ve entelektüel mücadele, on sekiz yaşında Marbourg'un Platonu'nu[55] baştan çıkaran uzun saçlı tatlı genç kızı yok etmiş. Halkı 1944'te[56] New York'taki bir konferansa güçlü bir profil görüntüsüyle çağıran sigaralı asi kız, büyük bir şiddetle dikiş tutturmuştu.

Hannah Arendt şöhretten nefret ediyordu ama görünümü ve gösteriyi yüceltmekten hiç vazgeçmedi: Bize bıraktığı görüntülere takılıp kalmamıza itirazı olmazdı kuşkusuz. Bu fotoğraf karşısında ebedi soruya geri dönüyoruz: Nedir kadın? Bu yalnızca, psikanalistlerin tereddüt etmeden 1927'deki (Resim 1) ve 1933'teki (Resim 2) "güzel genç kızın" baştan çıkarıcı tazeliğinde buldukları "girl-fallus" mu – erkeklerin fallik iştahını kabartan bir kadın modelinin ereksiyonu? Çünkü baştan çıkaran kadın, özellikle düşündüğünde, androjenin ikircikliklerinden nadir olarak yoksundur.[57] Ya da rüyalarımızın cömert memeli annesi, yoksunluğumuzu – her şeyden önce oral yoksunluğumuzu – telafi eden mi? Hannah'yı birinci klişede bulsak bile, o ikinciyi reddedecektir. Yoksa sonuç olarak "güzelliğinize" göz kulak olan kadın dergilerinden korkutup kaçıran "anlayan kadın" imgesi mi? Yüzü, onu anlamaya ulaştıran sert mücadelenin adeta bir karikatürüydü. Bu çetin taahhüt olmadan zihin gerçekleşmemiş, görünmez kalır; ama belirdiğinde de kadınlık – Varlık gibi? – geri çekilir ve iki

55 1927 ve 1933 yılına ait fotoğraflar. Bkz. sf. 19.

56 Resim 3. Bkz. sf. 67.

57 Eichmann davasıyla ilgili çalışmasının başlattığı tartışma sırasında kendisini "Freudçuların deyimiyle penis arzusuyla suçlayan" Aufbau grubuyla dalga geçerek onlardan şikâyetçi oldu. Bkz. Gertrud Jaspers'e 12 Ağustos 1964 tarihli, 356 numaralı mektup, Hannah Arendt, Karl Jaspers, Correspondance, a.g.e., s746. İngilizce baskısı için bkz. 12 Ağustos 1694 tarihli mektup, Hannah Arendt/Karl Jaspers: Correspondence, s. 562. Bu "çirkin" tartışma, onun için hassas bir konu olarak kaldı.

cinsiyetten yalnızca erkek olan gösteriyi fütursuzca ele geçirir. Psişik biseksüelliğinin bu müzakeresinde, 50'li yılların sonundaki Hannah Arendt imgesi erkeksi bir uyanışın kanıtını sunar. Burada ne bir kadının erkek mesleğine entegre olmasını kolaylaştırma amacı taşıyan aldatıcı bir maske göreceğiz ne de kendinden habersiz bir eşcinselin bilinçsiz hakikatini. Göreceğimiz şey, Arendt'te yaşamla eşanlamlı olan bu eylem halindeki düşüncenin, bu düşünülmüş eylemin zaruri yoludur.

2. Aziz Augustinus'a Göre Sevmek

Hannah Arendt, 28 Kasım 1928'de tezini[58] savundu, *Augustinus'da Aşk Kavramı*. Tez hocası K. Jaspers, ihtiyatlı değerlendirme raporunda şu ifadeleri kullanır: "Öğrenci ana hatları vurgulama yeteneğine sahiptir ancak en basitinden Augustinus'un aşk hakkında söylediklerinin tamamını bir araya getirmemiştir. [...] Alıntılarda birtakım hatalar göze çarpmaktadır. [...] Yöntem, metnin anlamını zorlamaktadır. [...] Yazar, felsefi bir fikir çalışması sayesinde yine de kendisini cezbeden Hıristiyan kaynakların üzerinden özgürlüğünü meşrulaştırmak istiyor. [...] Ne yazık ki en yüksek dereceyi *[cum laude]* hak etmiyor." Aslında Arendt, Augustinus'daki filozofu, içindeki ilahiyatçı aleyhine ayrıcalıklı kılmışa benziyordu. Tezinin üç bölümü (arzu olarak aşk; Yaradan/yaratılmış ilişkisi; toplumda yaşam) Jaspers'in fikirlerine göre düzenlendi: Arendt, Augustinus'un eserlerinde örtük bir sistematiklik aradı, halbuki aradığı şey Augustinus'un dinsel niyetlerine yabancıydı. Yine de eserlerini bir sisteme hapsetmedi ama

58 Bu tez ilk önce Almanca yayımlandı, Springer Verlag, 1929; 60'lı yıllarda elden geçirilen İngilizce çevirisi Arendt'in hiç hoşuna gitmedi. Fransızca çevirisi için bkz. Tierce, 1991, daha sonra Payot&Rivages, 1996 (bizim referansımız bu son baskı). Bkz. ayrıca Sylvie Courtine-Denamy, a.g.e., s. 158-159.

Heidegger'in lügati daha o zamandan oradaydı. İlahiyatçılar hayrete düşmüş ve hayal kırıklığına uğramıştı. Yıllar sonra Arendt Jaspers'e, şimdi çok uzaklarda kalan çalışmada hâlâ kendisini bulmaktan dolayı şaşırdığını yazdı.[59] Aslında bu ilk soyut, bütünüyle felsefi ilk araştırma – Hıristiyan aşkı olan aşkın bağın tam kalbinde – dünyadaki insanları birleştiren bağı sorguluyordu. Yazacağı eserin planı şekillenmişti bile: *aşk* teması aracılığıyla *ya*şam te*ması* başlangıç çalışmasını yapılandırdı ve Aziz Augustinus'u, nihai düşüncesinin ışığında Arendt'le birlikte okuma imkânı tanıdı.

Aziz Augustinus'ta aşk kavramı için pek çok sözcük kullanıldı: *aşk*, *arzu* (iki değişkeniyle birlikte, *appetitus* ve *libido*), hayırseverlik, şehvet, bunların hepsi Arendt'e göre "aşkın takımyıldızı"nı oluşturuyordu ve bu çeşitliliğin taşıyıcısı da *arzu*ydu: "Yani arzu *(libido)*, kendine sahip olmayan ve kendini kaybetme tehlikesine maruz kalmış varlığın temel yapısıdır."[60] Yalnızca *nesne* farklılığı aşkın çeşitli *bi*çim*ler*ini birbirinden ayırır, ama aşk, yaşamla daima aynı sınırlara ve zamana sahiptir: "ki yaşam, yaşamın öz karakterinin kaynağının bulunduğu yerdir [aşktır]."[61] Peki nedir yaşam? Arendt bütün gayretini, Augustinus'a göre aşkın değişkenleriyle yaşamı tanımlamaya harcayacaktır.

Augustinus'a göre Hıristiyan, yaşam, "yüce iyilik," "kaybedilemez bir yaşam"dır: ölüm olmadan, son olmadan ebedidir. *Beate vivere*, mutlak "İyilik," varoluşlarımızın dışındaki "ebediyet"ten başka bir şey değildir. Oysa aşk

---

59 389 no'lu mektup, 16 Ocak 1966, Hannah Arendt, Karl Jaspers, Correspondance, a.g.e. s. 822. İngilizce baskısı için bkz. 16 Ocak 1966 tarihli mektup, Hannah Arendt/ Karl Jaspers: Correspondence, s. 622.

60 Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez Augustin*, a.g.e., s. 30. İngilizce baskısı için bkz. Arendt, *Love and Saint Augustine*, University of Chicago Pres, 1998, s. 35.

61 *Ibid.*, girişin dokuzuncu sayfasından itibaren.

bu dışarıdan-varolana yönelir (Heidegger'in dersini hatırlarsak, bu Varlığa) Yüce iyiliğin *(summum bene)* ebedi ve kutsanmış bütünlüğü, Tanrı'daki ebedi Yaşam'dır. Bununla birlikte, insanın dışına konumlanan bu Yüce iyilik, kendiliğinden varolanın içine bir gerilim yerleştirir, çünkü varolana, geçmişe dönük hatırlama yöntemiyle zaten ve daima aşinadır (filozof burada Augustinus düşüncesi içinde Platon'un düzenlemelerinin altını çiziyor). Varlığın hayatına özgü bu gerilim onu sonluluğu ve ebediyet arasında ikiye bölüyor, aşk burada bölünmenin olduğu kadar olası birleştirmenin de işareti. Aşk, hedefin dışında bulunan bir İyiliği nişan alıyor. Ama madem ki yaşamın dışından gelen her şey, yaşam aşkı tarafından arzulanıyor, o halde yaşama özlem duymalı.[62]

Yaşamın diyalektiği değilse de, ikiye bölünmesi işte böyle ortaya çıktı: ebedi Varlık'ın mutlak dışsallığı ile onun, sevenin içselliğine girişi; bir aşk yaşamı zaten bir Yaşam'dır. Aşk olan Tanrı, zorunlu olarak, *yaşamayı ebedi Varlık*'la özdeşleştiren olarak belirir. Çıkan sonuç ise Tanrı'ya yalnızca... aşkla yaşayarak ulaşılabildiğidir. Ama nasıl?

Yaşamak ve *Tanrı'daki Varlık* arasındaki özdeşleştirme önem vermediği şimdiki hayata karşı koyar: yalnızca açgözlülük bu hayata müstesna önemini bahşeder. Nasıl ki sevgili, sevdiğinin yanında kendini unutur – Arendt daha sonra aşk bağı gibi Hıristiyan "iyiliğinin" de bu "dünyadan" olmadığını söyleyecektir[63] – halihazırdaki yaşam, Yaşam'ın yanında unutulacaktır. Bununla birlikte, özne (inanan) Yaşam'ın (Tanrı'mn: Summum Esse'nin) tadını onu severek çıkarır ve bu keyif, öznenin büyük mutluluğunu Tanrı'nın *bulunduğu* bir dışarıya gönderdiği ölçüde mümkün olabilir.

Zamansal olarak konuşursak, bu dışarısı, geçmişin

62 Ibid., s. 15, İngilizce baskısı için bkz. ibid. s. 13.

63 Bkz. Hannah Arendt, İnsanlık Durumu, s. 124-125.

ayrılmaz geleceğinden başka bir şey değildir. Mutlu yaşam, hatıranın onu mevcut hayata takdim ettiği şekilde zaten geçmiştedir: Dolayısıyla yeniden hatırlamanın rolü merkezîdir, zira büyük mutluluğa erişimi bize sağlayan odur. Arendt, Augustinus'un bellek aracılığıyla, keyfin içinde mutlu Yaşam'ı, halihazırdaki yaşamı ve hatırlamayı birbirine bağladığını vurgulamaktan hoşlanıyordu: Mutlu yaşam, dışarıya ve geleceğe doğru yöneltilmiş bir yaşamdır, bunun da yegane nedeni, onu geçmişte bulan (yeniden hatırlamayla) "arzunun geçmişe dönük telaffuzu"dur; dünyevi yaşamın kökenine erişmek bütün insani özlemlerin temelidir.[64] Bir başka deyişle yaşam, varlığı, Varlık'ın fırlatılmış sonluluğundan çekip çıkaran ve onu ebediyete bağlayandır: yalnızca ve yalnızca yaşam aşkla özdeşleşirse.

*Bellek*ten vazgeçmese de, yaşam saf bir geçmişi hatırlama değildir. Daha ziyade kendini, *arzu* gibi, mutlu yaşama özlem gibi tanıtır. Tabiata ve daha da fazla "beni Yaratan Kişi"ye bağımlı olmasına rağmen aşkın içindeki yaşam, bünyesinde bir tür bağımsızlık barındırır: tasarlar, aşar, yetiştirir, bir kelimede belleği *arzular*. "Bu doğal yeteneğimi de aşarak derece derece beni Yaratan Kişi'ye çıkacağım. Böylelikle belleğin o geniş saraylarına, ovalarına gireceğim" diye yazar Augustinus İti*raflar*'da (X,12), Arendt de yorumlar.[65]

Böylece, aşk yaşamı olan Varlık'a bu geri dönüşte, varlık ebedi süreklilikle karşı karşıya kalır ve kendi için bir ebedi süreklilik edinir: İnsani yaşam değiştirilemez, varlığı sabittir.[66] Bu belirli yerde, ebedi olanla uzlaşı olarak Hıristiyan pozisyonu ile başkaldıran insanın çağdaş pozis-

64 Id., Le Concept d'amour chez Augustine, a.g.e., s. 47. İngilizce baskısı için bkz. Love and Saint Augustine, s. 48.

65 Ibid., s. 48.

66 Ibid., s. 51.

yonu arasındaki fark başlar. Modern insanı tanımlayan ve Arendt'in daha sonra aydınlatıcı bir düşünüm[67] ayıracağı devrimlerin gözler önüne serdiği bu başkaldıran dönüş, kopma arzusu, yenilenme ya da yeniden doğma, "Tanrı'ya karşı" bir dengeleyici yatıştırıcı değildir. Ebedi Varlık'a yönelik özlemin yerine artık değişim ve aralıksız yer değiştirme ideali geçmiştir. Yine de Hannah Arendt'in okumasına göre Augustinus'un düşüncesi, devingenlik, başkalık ve değişim olarak yaşam kavramının başlangıcını sunuyor. Aslında mutlu yaşamın amaçladığı sabit olanın homeostazisinde, Augustinus'a göre yaratılmış, kendi özgül payını ekliyor. Özne, eşzamanlı ve ebedi evrene, Arendt'in deyimiyle "Augustinus'un şaşırtıcı bükümü"nü[68] katar: İstikrarlı eşzamanlılığa doğan insan zamansal ardışıklığı fiiliyata geçirir.

Burada hayatın başka bir veçhesi başlıyor: ebedi Yaşam olmayan, ancak *do*ğum*un* içinde ve *do*ğumla *gelen* bir hayat. Zamanın taşıyıcısı ve zaman tarafından taşınan "doğum" (sık tekrarlanacak Arendtçi bir tema olacaktır), doğum ve ölüm arasındaki yaşam Varlık'ın ebediyetinde, hayatın tıpkı irademizin eseri gibi yayıldığı bir "dünya"yı eğip büküyor: "Dünyada olan her şey, dünyada yaşayan insan tarafından meydana getiriliyor."[69]

Yaşamın yeni tanımına dikkat kesilelim: Yaşam dünyayı meydana getirir; Varlık'ın içinde doğan insanın onun içinde yaşaması ve onu sevmesi olgusuna ilave bir boyut eklendi: *başlangıç* ve *yapmak* boyutu. Tanrısal *principium*'dan (temel prensip) başlamak üzere insani *initium* (başlangıç), do-

---

67 Bkz. Hannah Arendt, On Revolution, 1965, The Viking Press. Fransızca baskısı için bkz. Essai sur la révolution, Gallimard, 1967, yeniden baskım, koleksiyon "Tel", 1985.

68 Id, Le Concept d'amour chez Augustin, a.g.e., s. 55. İngilizce baskısı için bkz. Love and Saint Augustine, s. 58.

69 *Ibid.*, s. 59.

ğumlar ve eylemler ihtiva eder. Bu şekilde algılandığında yaşam, "Yaratılış"ı "dünya"ya dönüştürür: Yaratılan kuşkusuz dünyayı benimser ama daha da önemlisi onu kurar; onu zaten orada bulur *(invenire)* ama aynı zamanda onu yapar da *(facere)*. Oysa bu verimli bölünmeden, varlık-insanın kendi öz varlığını *sorgulaması* ihtimali doğar.

Arendt'in Augustinus'tan çıkardığı sonuç yaşamın yeni bir zenginliğidir. Başlangıç olarak, doğum önceyle *(ante)* ilişkiye geçer ve ölümdeki sonunun ötesinde, seven yaşayan varlık, (Varlık'ta, ebedi olanda) gelecek zamanın süresini haber verir. Başka bir deyişle insanın doğuşu, zamanı olduğu kadar Varlık'la birlikte-olamama'yı da meydana getiriyordu ve her ikisi de birer soru kaynağıydı: "İnsani yaşam, dünyayla eşzamanlı olmaktan çok, bir kez daha onun tarafından çevrelendi. Zira doğum sonrasına, ölüm sonrası devam etmek olgusu tekabül ediyor."[70] Hayatın bu yeni anlamı üzerinde duralım: Ne ebedi kusursuz mutluluk ne de sevgilinin kusursuz mutluluğundaki Tanrı Varlığı'nın hatırlanması; yaşam artık bir *sorgulama*. "Henüz değil" ve "daha şimdiden" ile sınırlandırılmış, doğuma bahşedilmiş hayat kendini sorgulayarak dünyanın ötesine geçer. *Quaestio mihi factus sum* – "kendim için soru oldum": Arendt'in The *Life of Mind*'da keşfettiği Augustinusçu formül, *irade* ve insanın *içselli*ği ile aynı anda doğan *aşk*ın deneyimine bağımlı. Bu deneyim Varlık'a doğru yönelir ve bu gerilimden ötürü Yaradan tarafından yaratılmış "bir kez daha" kendini oluşturur.[71] Bu şekilde Varlık'tan Varlık'ın içine, ebediyetten ebediyete geçerek yaşam nihayetin anlamını ortadan kaldırır.[72]

Burada Arendt'in, Augustinus'u okuyarak nesnel/öznel karşıtlığını aşmaya ve insani özgürlüğü içsel bir psi-

70 *Ibid.*, s. 65.

71 Id, Le Concept d'amour chez Augustin, a.g.e., s. 70. İngilizce baskısı için bkz. Love and Saint Augustine, s. 75.

72 Ibid., s. 71; İngilizce baskısı için bkz. ibid., s. 75.

şik yeteneğe değil, dünyadaki insan varoluşunun doğasına mühürlemeye çabaladığını görüyoruz. *Principium*'un ardından *initium*, "oto-başlangıç" olarak insani özgürlüğün bu öznel öncesi kararlılığının işaretleri. Kant da şöyle tanımlamıştır: "İnsanın başlayabileceği bir başlangıç olduğundan ve doğarak başlayarak, özgürlük eylemleri olarak yenilenebilir doğumlara yönelir." Heidegger'in Dasein'ın "dünyasallığı"[73] ile ilgili satırları kadar "başlangıç"la ilgili yazdıkları da bu Augustinus okumasında arka planda kalmıştır. Heidegger'den esinlense de Arendt başlangıca ve doğuma, Augustinus'un âşık Hıristiyanlığı'na daha yakın çağrışımlar atfederken, Heidegger'in son polemiğinde ifade ettiği Batı vatanseverliğinden radikal biçimde ayrılıyor.[74]

Bununla birlikte, Antik düşünceye nazaran yenilikçi olmasına karşın, doğum/ölüm ardışıklığı, ebedi Yaşam'ın mutlak değerlenmesi çerçevesinde halihazırdaki yaşamın aleyhine Aziz Augustinus'ta kısmen varlığını sürdürmüştür. Yaşamın cereyan etmesi, kusursuz mutluluk içindeki Varlık'ın ebediyetiyle uzlaşma karşısında gerçek bir öneme sahip değildir. Filozof Arendt kendini, neoplatonculuk ve otarşiye bağımlı, "Augustinus düşüncesinin Hıristiyanlık öncesi alan" olarak adlandırdığı şeyi terk ederek, kaynağı Yunan değil İncil olan Augustinusçu yeni bir muhakeme

73 Bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çeviren: Kaan H. Ökten, 2008, Agora Kitaplığı-Bahçeşehir Üniversitesi, § 43: Dasein, Dünyasallık ve Gerçeklik.

74 Bkz. Hölderlin üzerine 1942 tarihli metin: "Bugün biliyoruz ki Amerikancılığın Anglo-Sakson dünyası, Avrupa'yı ortadan kaldırmaya kararlı, yani vatanı, yani Batı'nın başlangıcını (Anfang). İlk olan (Anfänglishes) yok edilemez [...]. Batıda ilk olanın saklı aklı, başlangıcı olmayanın özyıkım sürecine hor gözle bile bakmayacak; kendini, ilk olanın huzurlu istirahatına teslim ederek yıldız saatine ulaşacak." Bkz. Martin Heidegger, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, 1989, cilt: 53 (1942), s. 68.

yöneliminin başladığını kanıtlamaya adar: Burada söz konusu olan Yaradan'ı dahil eden bambaşka bir mantıktır.

Kozmik bir varlık olmayan, ancak insanbiçimci bir davranışa sahip olsa da yaratılmışın *Başkası* olan bu Tanrı, Yaradan aşkıyla seçer ama aynı zamanda *talep eder* ve *yasaklar*. Bundan böyle *kanun* sorgulayan ve dolayısıyla karşılaştığımız önceki sorgulamayı yeniden başlatan bir otorite olarak insanın kalbine kazınır: Öyle ki kendini sorgulamayan yaşam, alışkanlık olarak yaşam, İncil düşüncesine göre arzudan daha fazla "gerçek günah" gibidir.[75] Öte yandan, eğer kanun dünyayı yasaklarsa ("İmrenmeyeceksin") Tanrı, dünyadaki yaşama karşı çıkar ve simetrik olarak dünyadaki yaratılmış da Tanrı'ya karşı çıkar. Tanrı'nın otoritesi sürekli olarak karşıtlıkta mevcuttur: Tanrı, "hayatını yaptığı yaratılmışın karşı çıktığıdır."[76]

Arendt, bir Tanrı Yaradan'ın İncil konumundan ileri geldiği haliyle *hayatı çatışma olarak* göstermekten hoşlanıyordu. Bu karşıtlık ve başkaldırı fikrinin modern insanı giderek daha fazla tanımlayacağını ekleyelim: Modern insan buradan yalnızca dünya nimetlerinden faydalanma isteğini (Arendt'in sonraki eserlerinde sık sık dile getirdiği üzere bunun en yüksek noktası sekülarizmdir) değil sorgulama kabiliyetini geliştirme yetisini de elde edecek. Sorgulamanın bu psişik alanı zevk taşıyıcısıdır, temsil etme kapasitesiyle yaşayan varlığın hayatta kalmasını temin eder, tek şart öznenin *Başkası*'nın otoritesine ya da basitçe sınırlarına karşı gelebilmesidir. Bu aşkın, ancak şüphesiz ki çatışma olarak aşkın zevkidir: Hepsi birlikte kabul ve ret, neşe ve keder.

Freud bu çatışmayı, insanın anlamla olan ilişkisine devrim niteliği kazandıran çalışmalarında aydınlattı. Augustinusçu hatırlamanın bize önerdiği, insanın Tanrı'ya

75 Id, Le Concept d'amour chez Augustin, a.g.e., s. 80.

76 *Ibid*, s. 85. İngilizce baskısı için için bkz. *Love and Saint Augustine*, s. 51, 87.

karşı tecridindeki uzlaşmasına paralel olarak psikanalitik anamnez*, psişik hayatın koşulu olarak çatışma sürekliliğini gözler önüne serer. Aziz Augustinus bu perspektifi, İncil okumasını Helenik otarşiye katarak daha önce açmıştı. Onun ardından, habersiz bir şekilde yine İncil'e atıf yapan ve açıkça Oedipus trajedisine dayanan Freud da dramatik, uzlaşmaz bir varlığa kulak verdi. Ne var ki Hıristiyan eskatolojisi bu çatışmacılığı, yaşamın içinde yaşam aşkıyla yatıştırmak için canlandırdı. Bu yatışma, doğum ile ölüm arasındaki zaman kesitinden bu yana bir Yaşam-mimesis ya da Varlık'la benzerlik ile bir yaşam-*sorgulama* arasındaki kurnaz bir düzenleme sayesinde başarılı oldu. Aksine Arendt bu başarıyı inceleyerek başlıca modern bir meseleyi ortaya çıkardı: Psişik yaşam ve mutlak Yaşam olarak insanlık durumuna içkin çatışma ve başkaldırı meselesi; kökenini ise Augustinusçu düşünceye kadar geri götürdü. Arendt, Augustinusçu keşfin etkilerini saptamadan, hayatının sonuna doğru Aziz Augustinus'un, insan içselliğinin bu şekilde yoğunlaşmış başat melekesi olarak gördüğü şeyi keşfedecekti: İrade.[77] Ve onu yapıbozuma uğratmayı düşünecekti.

Doğum ve çatışmanın ardından Augustinus'ta "yaşam" kavramını -ki Arendt sonraki eserlerinde bu kavramı sürekli "parçalara ayıracaktır"- kesin olarak oluşturan "hemcins"tir. Peki ama eğer dünya yasaklıysa nasıl bir hemcins, bir "öteki" olabilir? Hemcinsi ilk olarak, doğum bağlarının *(cognacio)* bulunduğu "atalar", yani Adem'in soyundan gelenlerin geniş ailesi temsil eder. Burada yine karşımıza, bizi Adem'in soyundan gelmemiz nedeniyle *socius*'un* içine daldıran somut, tarihsel yaşam çıkar.

---

* Sorular aracılığıyla hastanın tıbbi geçmişinin öğrenilmesi –çn.

77 Bkz. Arendt, The Life of Mind, "Willing". Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, La vie de l'esprit, cilt II: Le Vouloir, a.g.e.

Yine de ebedi Yaşam ile halihazırdaki yaşam arasındaki içkin bölünmesinde Augustinus'un insanını ilgilendiren, o belirli atanın eşsizliği değil, yalnızca hepimizde ortak olandır: Ortak günahımız ve Mesih İsa'nın Yaşamı'ndaki ortak kurtuluşumuz. Ben, hemcinsimin eşsiz yaşamına karşı kayıtsızım çünkü bu yaşamda benim için önemli olan *başka bir şey* [...], kendisi kendini ve hemcinsini yalnızca mutlak bir mesafede görebilir.[78] "Gerçekte, onda olduğu şeyi değil, olmasını istediğin şeyi seviyorsun *(quod vis ut sis).*"[79] Ve Augustinus doğruluyor: "*volo ut sis,*"[80] olmanı istiyorum – bu ötekine yöneltilmiş istek, ahlaki bir bireysel mükemmeliyetçilik değil Tanrı'ya yönelik bir kendinden geçme endişesi taşıyor. Augustinusçu formül *volo ut sis*'e Arendt'in yazılarında pek çok kez rastlarız. Bu formül, Heidegger'in Hannah'ya Mayıs 1925'te ve samimi arkadaşı Elisabeth Blochmann'a yazdığı bir mektupta da kullanıldı– sevdiği kadınlara karşı kendini tekrar etme gibi bir kaygısı yoktu.[81]

---

* Lat. Paylaşma, ortaklık. -ç.n.

78 Hannah Arendt, Le Concept d'amour chez Augustin, a.g.e., s. 103. İngilizce baskısı için bkz. Love and Saint Augustine, s. 95, 98.

79 Ioan, Ep. Tr. VIII, 10: "*Non amas in illo quod est; sed quod vist ut sit,*" Epistolam Joannis ad Parthos. Tractatus Decem. Bkz. ayrıca *Saint Augustin commente la première lettre de Saint Jean* (Augustinus, Aziz Jean'ın birinci mektubunu yorumluyor) Desclée de Brouwer, koleksiyon "Les pères de la foi," 1986, s. 150: Düşmanını severek kardeşin olmasını istiyorsan, onu sevdiğinde bir kardeş sevmiş olursun. Çünkü onda sevdiğin, onun olduğu değil, senin onun olmasını istediğindir." Altını çiziyoruz. İngilizce baskısı için bkz. Augustine, *Homilies on the Gospel According to St. John, and His First Epistle* 8 (böl. 10), s. 1199.

80 Hannah Arendt, *Le Concept d'amour chez Augustin*, a.g.e., s. 95-96.

81 Martin Heidegger'den Hannah Arendt'e mektup,

Augustinus'un "yenilikleri," özellikle yaşama sunduğu ve temel mutlulukla harmanlanmış tarihsel olasılıklar, Arendt'te sırasıyla takdir ve rahatsızlık uyandırdı. İnsanların doğumdan *(generatione)* geçmesi, eşitlik, çoğulluk, soy, günahkâr doğa, ölüm, kısacası "insan türünün" hesaba katılması anlamına geliyor ve Helenizm otarşisini gerçek anlamda yıkıyor. Dahası, bu insan türünden doğan bir "hemcins" kavramı, Aziz Augustinus'tan önce telaffuz edilmeyen yeni bir anlamla donanır: doğumun günahkâr eşitliği, herkes için öz*gürce se*çil*miş* ve yeni olarak kısıtlayıcı bir *birlikte-olma* haline gelir. Arendt'e göre Augustinus, İncil, Adem ve Yaradan aracılığıyla yalnızca yabancılığa "fırlatılmış" birinin yaşamı olmayan bir yaşam olasılığı sunar. Burada Heidegger'le, Arendt'in sonraki çalışmalarında belirginleşecek örtük bir tartışma başlar: *Generatione*'ye olan yakınlığıyla Öteki meselesini "yeni yaşam" olarak ortaya koyan ve en uç geçmişi, ölümü ve öte-dünyayı anan tanıdık bir hayata dair bir tartışma. "Eski birliktelik"in *(societas)* bu Öteki'ye olan bağı mümkün olacak mı? Yoksa imkânsız mı? Ya da "herkes"in anonimliğinde değil de karşılıklı bağımlılığı eriten karşılıklı aşkta mı *(diligere invicem)* mümkün?

Yüzyıllar boyunca, Katolik ilahiyatı, Augustinus'un açtığı yoldan ilerledi; Arendt ise bu yolu kendi tarzına göre betimledi ve geliştirdi. İnsan, dünyaya yabancı olarak dünyada yaşamaya devam ediyor: ötekine aşina ve eşit olan insan, ancak eski yaşamı İsa'nın içindeki yeni Yaşam'ın lehine yok ederek ona bağlanabiliyor. "Yeni yaşam ortaklığı" artık mümkün, ancak acı (İsa'nın Bedeni'ne olan aidiyeti abartarak) ve tecrit (öteki, Tanrı'yla olan doğrudan ve başbaşa ilişkide yalnızca "geçiş" işlevine sahiptir) için-

---

13 Mayıs 1925 bkz. H. Arendt, M. Heidegger, Briefe, a.g.e., belge 15, s. 31. E. Blochmann'a mektubu için bkz. Elzbieta Ettinger, Bir Aşkın Anatomisi Hannah Arendt Martin Heidegger, Oğlak Yayınları, 1996.

de. Yaşam bu şekilde yaşandığında, insan için sürekli bir değişim, bir endişedir. Hem kendisi ve soyu tehlike altındadır hem de insanlar, lütuf ve aşk yaşamı içinde hemcinsiyle sahip olduğu ortak tasa aracılığıyla kurtuluşa erebilir: *volo ut sis*. Arendt okumasıyla yenilenen bu yaşam-değişim, bu yaşam-bölünme, temel endişelerden vazgeçmemek kaydıyla vaat ve tarihsel olaylara gebe görünüyor. İnsani yaşamın, "insan türü"ne ve aşk yaşamında "yeni bir birlikte-olma" ya çifte aidiyeti olan "düğüm" üzerinde ısrar eden bu öğrenci, gelecekteki siyasi düşüncesini de hazırlıyordu. Hıristiyanlık felsefesinden ödünç alınan, ancak Antikite'de bilinmeyen ve Arendt'in daha sonra geliştireceği "vaat" ve "bağışlama" gibi kavramlar, çalışmaları boyunca birer başvuru kaynağı ve siyasi varsayım olarak işine yarayacaktır.

Bu gençlik kitabı ve Augustinus'a göre yaşam kavramının ifşa olmuş karmaşıklığı içinde, yalnızca Hannah'nın hayatının bu döneminde yaşadığı "aşkların"-ki "Gölgeler"i (1925) o acıları anlatır – ayrıntılarını değil, sonraki düşüncelerinin tohumlarını da bulma arzusu duyarız. Aslında, Nazizm ve Stalinizm'in yıkıcı güncelliği Arendt'i totalitarizmin[82] sosyo-tarihsel nedenlerini düşünmeye sevk etti. Yaşamın mantığına ise "insanlık durumu" sözleriyle dönecek ve insani deneyimlerin eklemliliğinde bir hiyerarşi kuracaktı: bir yanda *vita activa*, diğer yanda *vita speculativa* ve *vita activa* içinde de üç tür etkinlik: *emek*, *iş*, *eylem*.

Düşüncenin yaşamından destek alan ve tefekkür yaşamını, eylem yaşamı aleyhine ayrıcalıklı kılan metafizik geleneğini eleştiren Arendt, eylemin yaşamın teminatı olduğunu öne sürerek eylem yaşamına değer katmaya çabaladı. Buna rağmen, İn*sanlık Durumu*[83] "yaşam" kavramını, her şeyden önce nihilist bir değer olarak emsalsiz biçim-

82 Bkz. Hannah Arendt, Totalitarizmin Kaynakları, a.g.e.

83 Id., *İnsanlık Durumu*, a.g.e.

de reddediyor. *Homo faber*'e galip gelen ama son tahlilde onu "düşünmeden" "hesaplayan" bir bilginin robotlaştırılmasına hapseden yaşamsalcı eylemcilik şiddetle eleştiriliyor. Böylelikle, *beate vivere* ve *summum esse* aşkına yakalanmadığından, Augustinus'un "ihmal edilebilir" dediği yaşam üzerine düşüncelere yanıt olarak Arendt, insani yaşamın kalıcı ve sürekli olanı unuttuğunda içine gömüldüğü tüketim kültürüne verip veriştiriyordu.[84] Bunun yanı sıra, kendini en yüce modern iyi olarak dayatan, ancak artık ölümsüzlüğe özlem duymayan "bireysel yaşam," dahası "türün yaşamı" kültünü suçluyordu. Yaşam "süreci" ölümsüzlüğün yerine geçti ve temel bir nihilist değer olarak ortaya çıktı. Teknoloji ve bilimden ileri gelen bu uzun paradigmatik değişim boyunca Arendt özellikle, "düşünce sürecinin kendisi bile doğal bir süreçtir"[85] diyerek insanları doğallaştıran Marx'ı işaret etti. Aynı zamanda, Öteki'ne atıf yapmaksızın hayatın kendi içinde kutsallaştırılması maskesi altında *animal laborans*'a (çalıştırılan hayvan) zafer kazandıran bilimadamlarının gözü dönmüşlüğünü de ihmal etmedi.

Arendt bu sapmaların karşısına "insana özgü" bir yaşamı koydu: deyim, bir anlatıyla temsil edilebilmesi ve diğer insanlarla paylaşılabilmesi şartıyla "doğum ile ölüm arasındaki zaman kesitini" anlatıyor. Sonraki kadın-filozof politik deneyimine dayandırılan, Augustinus'un bu gençlik okumasının yeniden elden geçirilmesi şu sözlerle ifade buluyor: "Dünya yüzünde görünme ile yok olmanın dünyasal olayları oluşturduğu insana özgü bu yaşamın ana özelliği, daima sonunda bir öykü olarak anlatılabilecek biyografik olaylarla dolu olmasıdır; Aristo'nun 'bir anlamda bir tür *praxis*' dediği *bios*'u [yaşam], salt *zoe*'den [hayat] ayırt

84 *Ibid.*, s. 155-157

85 Karl Marx, *Kugelmann'a mektup*, Temmuz 1868. İn*sanlık Durumu*, s. 455.

eden budur."[86] Böylelikle doğum ve ölümü hayal edebilme, onları zaman içinde düşünebilme ve başkalarıyla paylaşarak Öteki'ne söyleme ihtimali – kısacası *anlatma ihtimali* – insani yaşamı, ona özgü olan, hayvansal olmayan, fizyolojik olmayanın içinde oluşturur. Yaşam arzusunu "güç iradesinde" gören Nietzsche ile şi*irsel* söze doğru "son metafizikçi" dediği Nietzsche'nin biyolojizminin yönünü değiştiren Heidegger'e örtük şekilde atıf yapan Arendt, anlatının praxis'ine itibar kazandırdı. Şiirsel eserden bu sakin geri çekilişe meydan okuyan siyaset bilimciye göre yalnızca anlatı olarak eylem ve eylem olarak anlatı, hayatı "insana özgü" olan içinde tamamlayabilirdi. Bu Aristotelesçi kökleri olan kavrayış, *yaşam*ın, *anlatı*nın ve *siyaset*in kaderini birleştirdi: Anlatı, sanat eserinin kalıcı özünü koşullandırdı ama aynı zamanda tarihsel bir anlatı olarak da polis yaşamına, onu soyluluk manasında (Yunanlılar'dan bu yana tehdit altında) siyasi bir yaşam kılmak için eşlik etti.

Nihayet, Hannah Arendt'in düşünümü üçüncü evresine ulaştı: *Vita activa* üzerine tefekkür tamamen terk edilmese de, "aklın yaşamı"[87] düşünümünün kalbine demirlemek için geriye çekildi. Onu "parçalara ayırarak" üç bileşenini aydınlığa kavuşturdu: *düş*ünce, *irade*, *yargı*. Ancak başlangıç zaten İnsanlık Durumu'nda yapılmıştı: Eğer, insani etkinlikleri (emek, iş, eylem; *vita activa*/*vita contemplativa*) fütursuzca altüst edebildiğimiz, bu altüst oluşların, düşünceyi olduğu kadar yaşamı da yok ederek her ikisini eşzamanlı olarak tehdit ettiği doğruysa, o halde bölünmesinin, değişmesinin ve ondan doğan karmaşık figürlerin sürekli keşfine geri dönerek yaşamı kurtarmak elzemdir. Hıristiyanlık eskatolojisi ile felsefeye özgü yaşam ve düşünce

86 Id. İn*sanlık Durumu*, a.g.e., s. 155.

87 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*. Fransızca baskısı için bkz. *La Vie de l'Esprit*, cilt I: *La Pensée*, cilt II: *Le Vouloir*, 1977-1978, a.g.e.

giriftliğinin mirasçısı olarak Arendt, hümanist ideolojilerin sandığı gibi yaşamın kendi içinde bir değer olmadığını ve ancak eylemi olduğu kadar anlamı da sorgulamaktan vazgeçmediği zaman gerçekleşeceğini kanıtlamak üzere Tarih'i, Zihnin yapıbozumuyla bağlantılandırdı: "Anlamlılığın insani varoluşa içinden çıkarak girdiği ve onu aydınlattığı kaynağı oluşturan hikâyeler, üretme ve tarihsel olabilme gücünden olduğu kadar eylemin dışa vurucu/ifşa edici karakteri."[88]

Hannah Arendt'in yaşam-ve-anlam ile ilgili sayısız ve kuvvetli endişeleri, güncelliği yazarımızın meşguliyetlerinden uzaklaşan, ancak önem ve değeri, sorgulamasında örtük olan daha ayrıntılı bir düşünüme yöneltiyor.

Eylem, Arendtçi anlamda algılansa bile, insanlara, kendi başına yaratıcı ve özgür bir hayat temin edemez: Teorisyenimizin son çalışmalarında gösterdiği gibi bunu yapacak olan "zihnin yaşamı"nın yeniden açılmasıdır. Psikanalize olan düşmanlığına rağmen (zira onda "zihnin aklı"nın birtakım genellemelere bilimsel indirgenmesini görüyordu) bu zihnin yaşamının, praxis talebini, mütemadiyen sorgulanacak bir anlamın talebine, ancak başkalarının alanına ve dünyaya açılan psişik alan içinde bağlanabileceğini düşünüyordu – Arendt için çok değerli olan çifte talep. Bugün *iş*in, gösteri toplumunun çalışanlarını robotlaştırdığı olgusuna kimse itiraz etmiyor. *Sanat eseri* bile anlamsızlığın çirkinliği ve minimalizmi içinde dağıldı. *Siyasi eylem* ise, bir "ifşaat" (Arendt buna *disclosure* diyor) olmanın ötesinde yozlaşmaya müsait pazarlama mühendislerinin kötü taklidi ve boşluğundan başka bir şey değil. Diğer taraftan, psikanalitik olduğu kadar bilimsel ve felsefi – Arendt'in, "saf felsefe" üzerinde hak iddia etmekten ziyade, melez "siyasi teori," hatta "siyasi gazetecilik"! dediği ve kendi tarzında, tevazuyla benimsediği çokdisiplinli yaklaşımı – soruşturmaların sonrasında "zihnin yaşamı", artık bize

88 Bkz. *id.*, İn*sanlık Durumu*, *a.g.e.*, s. 459.

çoğul tem*siller mantı*ğından meydana gelen çeşitlendirilmiş bir karmaşıklık tarafından oluşturulmuş görünür. Bunlar, düşünceyi, iradeyi veya yargıyı mümkün olan en belirgin şekilde çevrelemek isteseler de yalnızca ve yalnızca onları etkilemezler. Burada söz konusu olan çoğulluk, bu mantıksal kategoriler ya da yeterlilikler vasıtasıyla derin uçurumu duyumsanabilir ve temsil edilebilir olana kısmen yaklaştırıyor.

Anlatı, bir yaşam-öyküsünü sözcüklere dökme kabiliyeti, bu bağlamda problematik olduğu kadar gerekli, heterojen olduğu kadar tehlikeli. Kafka'nın metafizik çatışmaları ve Natalie Sarraute üzerine denemesi dışında filozofumuz, modern edebiyatın tarzıyla, krizleriyle, dramları ve keşifleriyle hiç yüzleşmedi. Uzun zaman Arendt'in zımni başvuru kaynağı olan klasik anlatı artık geçerliliğini kaybetmişti. Bu tür bir anlatı aracılığıyla, zevk ve göz açma arayışında olan bu tarz, modern insanların durumuna tanıklık etmeye çalıştı. Arendtçi "anlatı"nın yayılması gibi, bu yazı tarzı bir yandan psişik alanı keşfeder ve yenilerken, diğer yandan da hatıranın içinde insanın anlama, yaratılmışın ebediyete, öznenin Varlık'a olan geçmiş bağını sorgular, ifşa eder ve bitmek bilmez bir çatışmacılık icra eder: bir başkaldırı. Başkaldırı olarak yaşam, yazının düşünce-olmayan veçhesinde gerçekleşir. Aynı zamanda şansını, hatıraların, hazların, kesinliklerin ve her tür kimliğin sorgulanmasında dener, ki bu sorgulama da dünyevi tuzaklara rağmen psikanalitik deneyimin temelini oluşturur.

Arendt'in arayışında olduğu anlam ve anlaşılabilir olanın sürekli görünüm kazanmasının, değişebilirliğin modern figürleri olacak başka söylem ve eylem türlerini hayal etme yetisine sahip miyiz?



Hannah Arendt, New York 1944



Hannah Arendt, 1950

Arendt'ten başka kimse modernitede Aziz Augustinus'u okuyarak, *doğum*u eşsiz bir hikâyenin ebedi olarak yeni-

den başlaması, alışılmadık bir anlatı, bir biyografi olarak düşünmedi.[89] Nietzsche'nin, bezdirici bir yineleme değil, "olumlamanın mümkün olan en yüksek biçimi"[90] olan "ebedi dönüş" üzerinde ısrar ettiği noktada Arendt İncil, evanjelik ve Augustinus geleneği doğrultusunda bir bir vezin araştırmasını olumlar: Her doğum, bu yenileyici, tehlikeli ve vaat edici "ebedi dönüş"ün "mucize"sidir. Arendt'in yazılarında doğum temasına eşlik eden döngüsel efsuna, Nietszche'deki "ebedi dönüş" fikri hakkındaki yorumunu tatbik edebiliriz: "Onu [Nietszche'deki "ebedi dönüş" fikri ile –bu da eklenebilir – Arendt'teki doğum fikrini] modern kılan şey, bir zamanlar Platon için felsefenin başlangıcı olan hayranlık uyandırıcı ve olumlayıcı şaşkınlığı *[thaumazein]* yeniden bulmak için modern insanın ihtiyaç duyduğu gönüllü yoğunluk derecesini belirten ve ifade eden dokunaklı tondur.[91]

Yine de, insanlık doğumları programlamayı ve genetik mirası değiştirmeyi başarabilir, hatta yenilik tehlikesini de otomatizme kaydırırsa o halde soru başka şekilde sorulur: Sürprizin parıltısına, başlangıcın lütfuna açık kapı bırakmak mümkün mü? İlerleme ve başarı için yaşamcı yarışın dışında "insana özgü" yaşamı sevmek mümkün mü? Bazen vasat ya da talihsiz (hastalık, engel ya da aptallık) bir hadise olsa da, hadise olarak bütün yaşamların anlamı üzerine yapılan sorgulamanın nihai başlangıcı – bel-

89 H. Arendt ve doğarlık üzerine bkz. Françoise Collin'in öncü çalışması "Du privé et du public," Les Cahiers du Grif, no. 33, 1985 s. 47-67 ve "Agir et dormir", Hannah Arendt et la modernité, Vrin, 1992, s. 27-46.

90 Friedrich Nietzche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Ecce Homo, Paris, 1974, no.1, s. 105. Bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*, a.g.e. s. 35. İngilizce baskıları için bkz. Arendt, *The Life of Mind*, "Willing", s. 21, *Also Sprach Zarathustra'dan* alıntılanmıştır, Ecce Homo (1889), no.1.

91 *Ibid*, s. 35.

ki de tek? – olan bu "doğum mucizesi"nin şaşkınlığı ve endişesi, talihi ve vaadiyle kaçışı heceleyerek daha fazla vurgulayabilir miyiz? Ya da teknoloji yaşamı güvence altına aldığı, tektipleştirdiği ve sıradanlaştırdığına göre hadise ve sorgulama olarak yaşam artık geçerliliğini yitirdi mi?

Doğumlar – genetik mühendisliğin ürünleri olmadan önce erkeklere ve kadınlara özgü birbirini sevme, düşünme ve yargılama özgürlüğünün meyveleri – gerçekleştiği için irade ve özgür olma ihtimali de var oluyordu. Özgürlüğümüz psişik bir inşa (ya da sadece) değil; özgürlüğümüz, bizim olan, doğmuş olmaktan kaynaklanan varoluşun sonucu: *initium*. "Fırlatılmış" olmak der Heidegger. "İnsani meselelerin kırılganlığı" içinde tamamen yeni bir şeylere başlamak, diye düzeltir Arendt: Başlangıcın gücü kesinlikle yaratıcılıkta değil doğarlıkta, verilmiş yetenekte değil insanların, yepyeni insanların yeniden ve yeniden doğum suretiyle dünyaya gelmeleri gerçeğindedir. Argümanın, Augustinusçu biçiminde bile sarih olmaktan uzak olduğunu, bizim doğumumuz itibariyle özgür olmaya mahkûm olduğumuzu söyler göründüğünün farkındayım."[92] Ancak Arendt iradeyi, doğuma bağımlı kılarak her türlü psikolojik karardan ayırmakla yetinmez, o doğum ki aşkın geriliminden belirdiği için her türlü iradi programlamadan kurtarılmıştır. Heidegger'in geç bir çalışmasını yeniden ele alan Arendt, buraya ölümü de dahil etti, ancak yaşamın geleceği olarak değil, oluşunun iç ve kişisel boyutu olarak, bir "zaman kesiti" olarak anlaşılan yaşam-öyküsü deneyimi içinde "çerçevelenmiş" "çerçeve" olarak; ve Goethe'den alıntıladı:

> Ebedi olan kendini her yönüyle hissettiriyor
> Zira her şey Hiçlik'in içine düşmelidir

92 Hannah Arendt, *The Life of Mind*, Willing, s. 217, 93. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, Le Vouloir, s. 247.

Şa*yet Varlık içinde sürüp gitmek istiyorsa.*[93]

Bu alıntı ve gözden geçirmelerin kesişmesinden, biyolojik bir deneyim olarak değil, yenilebilir anlamın en yüce deneyimi olarak Arendt'in yaşam ve doğum kavrayışı ortaya çıktı. Çocuğu olmayan bir kadın olarak Arendt, yaşam aşkına olan Yahudi-Hıristiyan bağlılığın modern bir versiyonunu bize, başlangıcın tehlikesi ile insanların sevme, düşünme ve yargılama özgürlüğünün birleştiği "doğum mucizesi"nin tekrarlanan ezgisiyle miras bırakıyor.

Bu düşünce bize paylaşılmak için teslim edildi ve öyle olacağına dair güvence verelim; özellikle de "filozof" olsun olmasın, "siyasi kuramcı" olsun olmasın diğer kadınlar arasında. Aslında kadınların mevcut görece özgürlükleri, onlara çok uzun zamandan beri yapmadıkları bir şeyi, anneliklerini düşünme olanağı sunuyor. Aynı zamanda kadının, varlığını tamamlamaktan ziyade devrettiği yeni doğmuş bebeğin fiili mevcudiyeti sırasındaki annelik sınavı onu savunmasız kılıp dönüştürüyor. Bu sınav, insani varoluşta eşi benzeri olmayan olağanüstü bir bağla anneyi çocuğa bağlar. Zira burada söz konusu olan bir nesneye (ya da bir özneye) duyulan arzu değil, öte*ki*ne duyulan aşktır. Analık aşkı, âşık ve mistik olanın daha sonra yeniden keşfedeceği; annenin ise kendi doğurucusuyla olan hesabını cinsel partneri aracılığıyla görmediği sürece esas kâşifi olacağı ötekine yönelik bağın seheri olabilir. Üstelik bu öteki bir seçilmiş değil, "herhangi biri"[94]: Hiçbir şekilde

93 Goethe, "Eins und Alles" (1821), yukarıdaki eserde alıntılanmıştır, s. 210 ve 223. İngilizce baskısı için ibid., s. 194.

94 "Gelen varlık herhangi bir varlık. Aşkın değerlerin (*quolibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, herhangi bir varlık tek, hakiki, iyi ya da mükemmeldir) skolastik listesinde her bir kişide düşünülmemiş kalan ve diğer hepsinin anlamını belirleyen sıfat *quolibet*'tir [...]; *quolibet ens*, "hangisi olduğu önemli olmayan varlık" değil, "her

üstün olmayan, basitçe yeni olan, dramatik, sıklıkla da trajik biçimde başlayan ve ölümle karşılaşmamızı paylaşan. Düşünülebildiği takdirde –ki Arendt tam da bizi buna davet ediyor – bu zorlu sınav, kadınları, yaşamın olasılığının bizatihi kendisinin birer koruyucusuna dönüştürecek.

*Ya*şam sözcüğünü Arendt gibi anlamaya çalışalım. (Hile ve başka tür "klonlama"ları misliyle katlayan bilimsel gelişmeler ışığında doğurgan kadınlarla olduğu onlarsız da mümkün olduğu müjdelenen) "Türün varlığını sürdürmesi" olarak değil; onu daha ziyade, ölüm karşısında benim kadar kırılgan olan ve benim kadın-anne olarak aşkımla bana karşılık olarak verdiği çoğul yaşamların sonsuz anlamını durmadan yeniden icat eden hemcinsimize, *herhangi birine aşk olarak* anlayalım.

Doğum kontrol yöntemleri, kürtaj ve suni döllenme sayesinde bugünün kadınları doğurganlık ya da kısırlık kaderinden kendini koruyor; aynı şekilde insanlık durumunun bilimin hükümranlığı altına girdiği ve aşkın yasalardan azade kılındığı modern çağa bütünüyle katılarak kişisel gelişimlerini gerçekleştirebiliyorlar. Bununla birlikte bilimsel çağa bu denli batmış olmak, döllenme ve analık *arzu*sunu engellemiyor – süreç tam aksine işliyor. Çoğunlukla bir *sahip olma* şeklini alsa da bu şiddetli, hatta acı veren analık arzusu analiz edilebilir olmasının yanı sıra artık kutsal görülmeyen insani meselelerde ötekine duyulan aşktaki Öteki'nin endişesini temsil etmeye muktedirdir. Her doğumda yeniden başlayan ve baba aracılığıyla, analık kaygısında daimi sorgulamanın manasını yeniden bulan bir aşk. Bu sorgulamanın bir öte ebedilik ya da aşkın bir *summum esse* ile ilgisi yok; dayandığı şey hemen yakınımızda

---

koşulda önemli olan varlıktır"; başka bir deyişle iradeye (*libet*) yönelik bir gönderme varsayıyor: herhangi bir varlık arzuyla özgür bir ilişki sürdürür." Bkz. Giorgio Agamben, *La Communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Ed. Du Seuil, 1990, s. 9.

olan, benim ötekim, benim benzerim, herhangi biri. Analık aşkında saklı bu psişik sırlarında, *homo religiosus*'un [dinsel varlıklar olarak insanlar –çn.] giderek kendisini yok eden homo laborans'a [çalışan insan] aktarmayı başardığı kutsalın nihai ışıkları parlıyor. Doğan varlığın, konuşan ve düşünen bir varlık olabilmesi için analık psişizminin *zoe*'den *bios*'a, psikolojiden biyolojiye, doğadan zihne bir geçiş yeri olarak teşekkül etmesi gerekiyor. Bu anlamda, şayet kadınlar bunu yaşamayı ve düşünmeyi başarırlarsa, Yahudi-Hıristiyanlık'tan miras kalan vasiyet korunmuş, ayrıksılaştırılmış ve modernleştirilmiş olacaktır.

Psikanaliz, heterojen bir özneyi –itki *ve* anlam, bilinçdışı *ve* bilinçli, somatik *ve* sembolik– sorguladığı ölçüde, aynı sınır üzerinde konumlanacak ve analık refakatiyle, hem birlikte hem de ondan gayrı, anlam olarak yaşam, yaşam olarak anlam meselesini açık tutmaya katkı sağlayacak. Analistler ancak ve ancak doğum ve ölüm karşısındaki her bireyin psişik işlevlerini ortaya çıkararak, aile üçgeninin yapı ve dramlarını analiz ederek ve bu üçgenin, her bir öznenin psişik cinselliği ile eşsiz düşünce stratejileri üzerindeki sonuçlarını bilerek insani türün sürdürülmesinde anlamlı olma kaderini muhafaza edebilirler.

Herhangi bir yaşam için duyulan aşk – ne bu aşkın etrafını çevreleyebilecek yaşamcı teknolojik ilerlemeler ne de tam tersi olarak bu ilerlemelerin, şiddetli biçimde doğum taraftarı olan muhafazakâr dinler tarafından geçmişe dönük bir reddi – orada olmanın anlamından endişelenen varlıklar olarak insanlık durumumuzu güvence altına alacak güçtedir. Bu bakış açısı ve ona kasteden tehditler (bazılarının "tam özgürlük" içinde teknik olarak yeniden üretmeye kalkıştıkları, öte yandan diğerlerinin de hiçbir özgürlük içermeyen dinsel olarak dayattıkları bir hayat) itibariyle Arendçi anlamda yaşamın kadınsı olup olmayacağı öngörülebilir. Kuşkusuz, psikanalizin her insanda keşfettiği psişik biseksüellik, bir erkeğin bu kadınsılığı üstüne

alabileceğini hatta *zoe* ve *bios* arasındaki aşkın gerilimi olarak tanımlanan analık duygusunu deneyimleyebileceğini varsaymaya izin veriyor. Ve bu, teknoloji ölüm tehdidini ortadan kaldırana dek sürecek: Böyle bir şey mümkün olabilir mi?

Holokost'un gölgesinde, var olmanın özgürlüğüne yeni bir anlam üfleyerek doğum meselesini yeniden açma girişiminde bulunanın, bir kadın, Yahudi bir kadın olarak Hannah Arendt'in olması manidardır. Modern kültürün krizine tam kalbinden, yaşam ve ölüm kaderinin söz konusu olduğu yerden dokunan dehasının en önemli parıltısı da budur.

3. Bir Örneğin Anlamı: Rahel Varnhagen

"Anlatılan yaşam"ın, *bios-grafi*nin ateşli bir taraftarı olan Hannah Arendt ne bir otobiyografi ne de bir roman yazdı. Yalnızca tek bir metin: *Rahel Varnhagen. Romantizm çağında Yahudi bir Alman Kadının Yaşamı*,[95] filozof-siyaset bilimcinin, Aristo'yla birlikte "yaşam"ı "eylem" saygınlığı bünyesinde tamamlama ayrıcalığı bahşettiği bu anlatı türüne yaklaşabildi. Eser, 1938 yılında sonradan eklenen son iki bölüm dışında 1933 yılında Aziz Augustinus üzerine yazılan tezin ardından ve aynı yıl Arendt, Berlin'den ayrılmadan önce tamamlandı. Bir ithafla birlikte bu eser 1958'de yayımlandı: *Anne'a, 1921'den beri*[96]

---

95 Hannah Arendt, Rahel Varnhagen. La Vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme, Tierce, 1986, yeniden basım, Presses Pocket, 1994. Liliane Weisseberg tarafından elden geçirilen ve tamamlanan son Amerikan baskısı için ise bkz. Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess, ilk tamamlanmış baskı, Johns Hopkins University Press, 1997.

96 Bkz. yukarıda, s. 35 ve 39. İngilizce baskısı için bkz. s. 81. Hannah Arendt'in Rahel Varnhagen'i Anne Mendelssohn sayesinde keşfettiği ve Mendelssohn'un ona yazılarının nadir bulunan baskılarını temin ettiği hatırlanacaktır.

ve yazarının niyetleri hakkında bilgi veren ancak gerçek önemini ifşa etmeyen bir önsözle birlikte - "Benim ilgimi çeken, Rahel'in hayatını, onun anlatacağı şekilde anlatmaktı."[97] İmalarla dolu bu açıklama, şaşırtıcı, dolu dolu, Rahel'in mektuplarında ve günlüklerinde anlattığı ve yazarın da çoğunlukla tırnak içine almadan, bir kadının aşk hayatı, Yahudi olmanın, daha da ötesinde Yahudi bir kadın olmanın zorluğu, manevi hayatı, siyasi ve sosyal seçimleri ve gördüğü baskılar üzerine felsefi düşüncelerle harmanladığı sayısız detayın serpiştirildiği bir esere buyur ediyor. Etkileşim içinde olmak bir yana, Arendt kahramanıyla hesabını görüyor adeta: Hannah'nın kuşkusuz hiçbir zaman olamadığı ama tehdidini hissettiği ve mahrem derinliklerinden acımasız olduğu kadar ortak olan bir sertlik ve gözü dönmüşlükle çıkarıp attığı bir yakın varlık, bir *alter ego*.

Bu yazının kaleidoskopu kuşkusuz ne bir günah çıkarma ne de bir "romanlaştırılmış otobiyografi" – günümüzde bu her şekle girebilen türün geniş çeşitliliğine rağmen – daha ziyade *harekete geçmiş bir örnek*: Rahel'in "tikel durumu," yazar tarafından kahraman ile oyun yazarı arasındaki, düğünleri olduğu kadar ayrılıkları da gösteren bir tür mizansen ya da senaryoya uygun olarak işlendi hatta manipüle edildi.

Arendt'in sonraki çalışmalarında sık sık geri döndüğü, Kantçı anlamıyla bir ör*nek*: soyut bir kavramı aydınlatan bir "durum" değil, hayal gücünden ortaya çıkan bir birey ya da bir hadise. "Örnek, içinde bir kavram ya da genel bir kural barındıran –ya da barındırdığı varsayılan – bir tikeldir [yani Aziz François, Nasıralı İsa veya Napoléon]. Örneğin geçerliliği, ister çağdaşlarının niteliğinde olsun, ister bu özel tarihsel geleneğin mirasçıları olarak, kişisel bir deneyime sahip olanlarla sınırlandırılacaktır [Napoléon]. Tarih ve siyaset bilimlerindeki kavramların çoğunluğu bu

97 Bkz. Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, a.g.e, s. 12.

kısıtlayıcı tabiattandır; kökenleri özel bir tarihsel hadiseye ait olmakla birlikte biz de buradan hareketle onu "örnek" kılmaya – tikel olanda olayın biricikliğini yakalamaya girişiriz."[98] Bu anlamda bir ör*nek* haline gelen Rahel'in hayatı, pek çok kavramını, "tarihsel geleneği"ni paylaştığı "bu tikel"in etkisiyle oluşturan Arendt'in politik düşüncesinin gerçek bir *laboratuvar*ına dönüştü.

Laboratuvarın, kuklacı Arendt'in iplerini çektiği bir gösteriden aşağı kalır yanı yoktu, hatta Arendt bu defa altı yaşında olduğu gibi şaşırıp bocalamıyordu.[99] Kendisi de olağanüstü bir aktris olan Arendt, çağdaşlarına itibarlı oyuncu Sarah Bernhardt'ı ya da Proust'un Berma'sını anımsatıyordu, "göz kamaştırıcı bir sahne divası," "hava tanrıçasından ziyade yeraltı ya da ateş tanrıçası" olarak konferanslarında bile zihnin draması ile düşüncenin dinamiğini *gösteriyordu*: "Onu bir kitleye doğru konuşurken seyretmek, eylem ve jestlerle görünür kılınan zihnin hareketlerini görmekti."[100] Gösteri Hannah için çok önemliydi ama kahramanı gösteriye ondan daha meraklı, sosyal görünürlük ve kabul görme emarelerine son derece düşkündü: "[Rahel], bizatihi kendisinin dilsiz bir 'savaş alanı', yalnızca ve yalnızca bir gösteri sahnesi olduğuna yönelik korkunç iddiayı ve dolayısıyla bu gösterinin uyumunu sağlayan şeyi içinde taşıyor. [...] Artık kendini bir şeye bulaştırmak istemiyor, her şeyi özümseyen sabit toprak olmak

98 Bkz. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Pres, 1982, s. 84-85. Fransızca baskısı için Hannah Arendt, *Sur la philosophie politique de Kant* (1982), Ed. du Seuil, koleksiyon "Libre examen," 1991, s. 125-126. Bkz. aşağı Bölüm III. Türkçe baskısı için bkz. Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar*, Cogito, YKY, Sayı 41-42, çev. Yasemin Tezgiden.

99 Bkz. yukarı

100 Mary McCarthy, "Saying Good-by to Hannah," New York Review of Books, 22 Ocak 1976, s. 8.

istiyor."[101]

Bu karakter özelliğinin ötesinde, Arendt'in sahneyi sevmesi için birçok entelektüel nedeni vardı, zira "görünüm" onun için yalnızca eylemin en önemli biçimi değil, aynı zamanda eyleme katılmayıp, gözlemekle yetinenlere hakiki yargılarını verme fırsatı sunmaya elverişli en uygun alandı. Bunun yanı sıra Fransız devrimcilerden ziyade devrimcilerin izleyicilerine hayranlık duyan Kant'la da aynı görüşü paylaşıyordu. Buna göre bu gözlemci duygudaşlık Devrim'i "unutlamaz bir fenomen" yapmıştı- ya da bir başka deyişle dünya tarihi için kamusal ve anlamlı bir hadise. Yani: "Bu tikel hadise için uygun kamusal alanı oluşturan aktörler değil, alkış tutan izleyicilerdir."[102]

Biyografi yazarı Arendt'in yargısının oluştuğu çerçeve tam da bu, görünür kılmak ve uzaktan katılım arasındaki simyadadır. Psikolojik keşif, gerçek ve daimi olmasına rağmen, siyasi denemenin lehine hep geri planda tutuldu. Yazar, bariz şekilde kendini yönlendiren ve (tırnak içinde ya da tırnaksız yalnızca Rahel'e atfedilen) içebakış tarzını değersiz addeden karakteriyle özdeşleşmeyi inkâr etti, bunun yerine aynı zamanda sosyolog da olan bir psikoloğun yorumcu tarzını benimsedi.

Sonuç olarak Arendt'in bir daha kalkışmayacağı, ancak başından beri kuramcı olarak etkinliğinin sıradışılığını ortaya koyan tuhaf bir tür bu *Yaşam*. Heidegger'in, Aristo üzerine verdiği derslerden birinin başında filozofun, felsefesi için kendini yok etmesi gerektiği manasında söylediği "Doğdu, çalıştı ve öldü" sözleriyle ifade ettiği ideal düşünürün aksine Arendt, Rahel'den alınmış ve kişisel yargı-

---

101 Bkz. id. *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande* à *l'*époque *du romantisme*, a.g.e., s. 106. İng. baskısı içi bkz. *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess,* s. 144-145.

102 Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi* Üzerine *Notlar*, Cogito, YKY, Sayı 41-42, çev. Yasemin Tezgiden.

sıyla özgürleşen bu "örnek"te, sonraki yazılarında görülmeyen *düşüncenin tiyatrosu*nu sunar. En çok sevdiği bu tür hakkında İnsanlık Durumu'nda da yazmamış mıdır zaten: "Muhtemelen tiyatronun bir siyasi sanat olmasının nedeni de budur; insan yaşamının siyasi kertesinin sanata aktarıldığı tek yer orasıdır. Aynı nedenle tiyatro, insanın başkalarıyla ilişkilerinde benzersiz bir özne olduğu tek sanattır."[103]

Peki ama niçin Rahel?

Çok zengin olmasa da hali vakti yerinde Yahudi bir çevreden, mücevherci bir babanın kızı olan Rahel Levin (1771-1833) ne güzelliğe ne de zarafete sahipti. Son derece rahat yaşadı; burjuvazi ve soylu sınıfın düşmanlığıyla karşılaşana dek ise Prusya Kralı II. Frederik'in Yahudi dostluğundan faydalandı. 1810'daki rejim değişikliğinden itibaren eşitlik talepleriyle birlikte milliyetçilik de yayan Aydınlanmacı fikirler, gizli kalmış Antisemitizmi yeniden alevlendirdi. Kendisi bir yazar olmasa da edebiyat ve felsefe tutkunu olan Rahel, 1790 ve 1806 yılları arasında Berlin Jägerstrasse'deki çatı katında, Humboldt kardeşler, Friedrich Schlegel, Friedrich Gentz, Pastör Schleiermacher, Prusya Prensi Louis-Ferdinand ve metresi Pauline Wiesel, Helenist Friedrich-August Wolf, Jean Paul, Brentano, Ludwig ve Friedrich Tieck kardeşler, Chamisso, Fouqué ve diğerlerinin takıldığı en gözde romantik salonlardan birini yaratmayı başardı. Hatta Goethe'yi de ağırladı, ziyaret davetini kabul eden büyük şairin kendine bir mektup yazmasını bile sağlamıştı. Salonunun yanı sıra kısmen kocası August Varnhagen tarafından, *Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde* (Anı Kitabı) adıyla, üç cilt halinde yayımlanan mektupları ve kişisel günlüklerinden ileri gelen bir üne de sahipti.

Hem büyüleyici hem de sinir bozucu bir kadın olan Rahel Levin kendisini ilk önce, laik mistisizm olarak dene-

103 Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, İletişim Yayınları, 2000, çev. Bahadır Sina Şener, s. 275.

yimlediği yaşamın tutkusuna verdi. Varoluşunun sonlarına doğru, eskiden hor gördüğü Yahudi kökenlerine dönmek için dokunaklı bir hassasiyet ve âşığın terk edişindeki benliğin kaybı arasında gidip gelerek acıyı, doğayı ve vatanseverliğe dair sorumlulukları yüceltiyordu. "[Rahel'in] istediği, diye yazar Arendt, kendisine tıpkı şemsiyesiz bir sağanak gibi isabet edecek şekilde kendini yaşama açmaktı ('Ne yapıyorsunuz? Hiçbir şey. Yağmurun üzerime yağmasına izin veriyorum...' [...] Artık ona kalan tek şey, hadisenin 'megafonu' olmak ve gerçekleşmekte olan hadiseyi dönüştürmekti. Bu, kendi hikâyesini anlatarak ve durmadan tekrarlayarak başarılabilirdi. '[...] Ama bana göre hayat, bana bahşedilen alandı.' Hayatı tıpkı bir sanat eseri gibi yaşamak..."[104]

Müstesna, tamamlanmış ve androjen romantik kişilik kültünü gerçekleştirme arzusu taşıyan Rahel'in inancı da bu olurdu - Hannah Arendt'in "Rahel'in ve çağdaşlarının ortak hatası" olarak değerlendirdiği bir amaç. Kitabını, Hitler'in iktidara gelmesinden hemen önce Yahudiliğin yok edilmesi perspektifinden Alman Yahudilerinin tarihine yönelik bir katkı olarak betimleyen Arendt, Aziz Augustinus'da aşk kavramı üzerine yazdığı tezden doğan yazgısal yaşam için bu müdafaanın vurgularına başvurmaz. Rahel'e, onun yaşayanlara dayattığı yaşam ve tarihten çok "kendi kişisini" daha fazla ciddiye alma gerekliliğiyle karşı çıktı. Ve "insani yaşam" ile "manevi ve dünyevi yaşamın" kavşağında "bir kişinin kaderini" kurtarmaya çalıştı: "Burada asimilasyon sorununun yalnızca tek bir veçhesini ele almaya çalıştım: çevrenin manevi ve dünyevi yaşamına asimilasyon sürecinin bir insan yaşamını somut olarak nasıl etkilediğini ve böylece nasıl bir insanın kaderi haline

104 Bkz. id. *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande* à *l'*époque *du romantisme*, a.g.e., 1958 basımının önsözü, s. 13. İng. baskısı içi bkz. *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, s. 81.

geldiğini."[105]

Arendt, kahramanının çeşitli tutkularını aralara serpiştiren psikolojik ayrıntıları ifşa etmekten hoşlansa da, kendisini büyüleyen, bir o kadar da tiksindiren bu dokunaklı kadını asla bireysel bir hastalık olarak betimlemedi, aynı şekilde ne histeriye ne de depresyon veya paranoyaya dair bir imada bulundu. "Doğumunun kara lekesi"nden[106] sık sık üzüntü duyan Rahel'in yakınmalarını anlatmaya çalıştığında ise Arendt, romantizm ve Alman tarihinin içinde biçimlenmiş bu kaderi, bir asilimasyon trajedisi olarak yorumladı.

Arendt, bunun için Kurt Blumenfeld tarafından aktarılan, ancak Bernard Lazare'a (1865-1903) ait olan *parya,*[107] *sonradan görme*, *bilinçli parya* ve *bilinçsiz parya*[108] kavramlarını kullandı. Peguy'in arkadaşı, *L'Antisémitisme, son histoire et ses causes* (1894) [Antisemitizm, tarihi ve

105 *Ibid.*, s. 15. İng. baskısı için bkz. s. 81, 82.

106 *Ibid.*, s. 75, İng. baskısı için bkz. s. 90.

107 "İlkel insanlık kurban verme gereği hissetti. Daha sonra barbarlık iyice şekillenince, yalnızca paryalara ihtiyaç duydu. [...] Bu insanlar ayrı bir sınıf, bir millet oluşturdular ve bir gün lanetlenmiş ırkların tarihini yazmak mümkün oldu, bu tarihe sahip olanlar için habis ırkların; zira onlar bütün kötülüklerin bu sefillerden geldiğine ikna olmuşlardı [...]. [Yahudiler] Hıristiyan medeniyetinin başlıca paryalarıdır" diye yazdı Bernard Lazare 1897-1899 yıllarında, Yahudiler ve antisemitler'de yeniden kullanıldı, Allia, 1992, s. 127. Buna karşılık, "Bazıları asimile olmak için zihinleri ve kalplerinden on yedi yüzyılın kazıdığını silip atmayı başardı" (1897-98), ibid., s. 143.

108 "Özgürleşme bana ne verecek? [...] Yeni hissetme yetileri ve acı çekerken daha da büyük bir zorluk. [...] Özgürleşme, sefaletinden uyuşan bir sefilden, her darbeyi iki kere hissedecek ve varoluşu bin kat daha dayanılmaz olacak zeki bir varlık yaratacak. Çoğunlukla bilinçsiz olan bir paryadan, bilinçli bir parya yaratacak" (1897-98), ibid., s. 151.

nedenleri] kitabının yazarı, Dreyfus ailesinin bu hukuk danışmanı Fransız Antisemitizmi'nin yeniden uyanışını "laik devletin Hıristiyan devlete olan zaferi olarak açıklıyordu. Kilise, Yahudileri ve kâfirleri yenilgisinin sorumluları ilan etmişti [...] ve işe İsrail'e saldırmakla başladı [...]. Demokrasi ise Antisemitizm'e karşı çıkmadan büyümesine izin verdi."[109] Kendini Herzl'in resmî Siyonizmi'nden ayırarak asimilasyonu açıkça reddediyordu ("Kendi gibi olarak, kişiliğini koruyarak ve yüce vasıflarını daha da geliştirerek insanlık eserine katılabilmek" amacıyla Yahudilerin, kendileri için, içinde yaşadıkları halklar için Yahudi kalmaları gerek." "Peki çözüm ne? Siyonizm mi? Entelektüel türün[110] muhafaza edilmesi"). Daha sonra "Herzl ve Lazare" adlı önemli çalışmasında Arendt, Lazare'dan yana saf tutar."[111] Bernard Lazare'a göre "saklı bir geleneğin taşıyıcısı ve gururla birlikte mazlumların büyüklüğü duygusundan beslenen" *bilinçli parya*, doğa ve sanata sığınan *Schlemihl*'in[112] ayrıcalıklarından vazgeçmeli, aynı zamanda bizi "zehirleyen" bir "çürük"[113] gibi "sonradan görme"yi de reddetmeli ve devrimle zulüm gören bir halkı ve milletini savunmalıdır. Bu kavrayıştan destek alan Arendt, inkâr, yansıtma ve çoğunlukla gönülsüz ya da bilinçsiz itiraflardan imtina

109 Bkz. Bernard Lazare, "Contre l'antisémitisme" (Antisemitizm'e karşı) (1896), *Juifs et antisémites*, a.g.e., s. 93.

110 Bkz. id., Le Fumier de Job (ölümünde sonra yayımlanan yazılar), Circé, 1990 ve 1998, s. 84, 85 ve 87.

111 Bkz. *Jewish Social Studies*, vol. IV. No:3, Temmuz 1942, s. 235-240. Fransızca baskısı için bkz. Bernard Lazare, *Le Fumier de Job*, a.g.e., s. 149-156.

112 Konuşma dilinde Almanca ve Amerikan İngilizcesi'ne girmiş Yiddişçe sözcük: "kötü şansı olan," "bahtsız" anlamında. Bkz. Adalbert Chamisso, L'Histoire merveilleuse de Peter Schlemihl (1814).

113 Bkz. Bernard Lazare., *Le Fumier de Job*, a.g.e., s. 76 ve *Juifs et antisémites*, a.g.e., s. 149.

etmeden psikolojiden uzaklaşır ve Rahel aracılığıyla kendi psişik çalkantısını aşmaya ve kökeni deneyime dayanan bir siyasi düşünce geliştirmeye girişir. Kitap böylece siyasi düşüncesinin, etimolojik olarak Yunan sözcük istôr'la– yani yargılayan, yeter ki tıpkı duyarlı bir izleyici gibi örnek hadiselere ilgi duysun - anımsatmayı sevdiği gerçek bir *tarih* (*histoire*, *history*) olarak ortaya çıkar.

Eserin bu oluşma süreci, Arendt'in savaş sonrasında Alman mahkemelerine, Yahudi bir Kadının Hayatı'nı, *doçentlik* tezi olarak kabul ettirme inadına ışık tutuyor. Tezini, Almanya'yı 1933'te terk etmeden önce neredeyse bitirdiğini, ancak dönemin akademik çevrelerinde kadınlara, özellikle de Yahudi kadınlara yönelik düşmanca tutum nedeniyle savunamadığını ileri süren Arendt, Batı Almanya devletine tazminat davası açtı. Dilekçesi için Jaspers – gerçi önceki yazışmalarında Jaspers kitabı acımasızca eleştirmiş ve Almanca yayımlanmasına karşı çıkmıştı[114] – ve Benno von Wiese tarafından desteklenen, metninin de Heidegger ve Dibelius tarafından beğenildiğini ileri süren Arendt, 1967'de ret cevabıyla karşılaştı; ancak Kasım 1971'de temyizde mahkemeden olumlu bir karar elde etti. Doçentlik unvanı 1 Temmuz 1933 itibariyle tanınan Arendt tazminat ile birlikte 1933'ten bugüne işleyen maaşını da almış oldu. Böylesi bir prosedür, eserin semptomatik yönüne vurgu yaparken, onu Arendt'in biyografisinin içine daha tutkulu bir şekilde dahil ediyor.

Kitabın son Amerikan baskısı Arendt'in, karakterine birkaç rötuş yaptığını gösteriyor: Karısının mektuplarını daha "saygın" kılmak için bazı cümleleri atan ya da Yahudi isimleri silen August Varnhagen'ın hatalarını düzelten Arendt de, başka makaslamalarla kendisine bir tür "koca

114 Mektup No: 134, 23 Ağustos 1952, *Hannah Arendt, Karl Jaspers, Correspondance,* a.g.e., s. 277-282. İngilizce baskısı için bkz. *Jaspers Correspondence* a.g.e., s. 192-196.

rolü" atfetti.[115] Özellikle ölümünden kısa bir süre önce Yahudi kökenleriyle barışan Rahel'in Hıristiyan inancına sadık kaldığını görmezden geldi. Hannah Arendt kendi payına savaş yıllarında uzaklaştığı Hıristiyan ilahiyatına olan eski ilgisinin yeniden değerlendirmesine yalnızca *The Life of Mind*'ın ikinci cildinde, The Willing[116] bölümündeki keskin sayfalarda değinir. Rahel'le birlikte asimilasyonu iki eğilim altında kınamak gerekiyordu: Katoliklik ve Aydınlanma'nın evrenselciliği. Yahudiliğe ihanet etmeden nasıl vatandaş gibi davranabilir? Kadın ve Yahudi olmak: kendini kaybetmemek, kendi insanlarını da kaybetmemek değil mi? Aydınlanma kültüründen, romantizm kökenli felsefeden, kendinden uzaklaşmak değil mi? Hannah Arendt bu rönesansı, başka bir kadının etinde aşkla kesikler açarak gerçekleştirdi.

Yine de ilk dokuz bölümde her şey, sanki Rahel ve Hannah yaşam deneyimini – âşık bir kadının bireysel yaşamı – eşsizleştirmeye çalışırmış gibi geçer. Yahudi olan doğum ve ondan kaynaklanan inkâr silikleşir ve sonunda ikinci plana geçer ve yerini aşkla ilgili düş kırıklıklarına bırakır. Rahel, bu düş kırıklıklarından öyle dostça besleniyordu ki okur, sosyal durumunun bu sınır hastalığının tek ve yegâne kaynağı olup olmadığını merak ediyordu. Bu, yazarın da dikkatinden kaçmamıştı: Rahel'in olgulara, özellikle de Yahudi olarak doğmuş olma olgusuna karşı mücadelesi, çok kısa zamanda kendine karşı bir mücadeleye dönüştü."[117] "Ötekiyle doğrudan ilişki eksikliği", "insanlara yaptığı muamele ve onları yargılama biçimi" ("gerçek birer hayvan"[118]) arasında bölünmüş kişiliği, söz konusu olan

115 *Ibid.*, s. 15.

116 1978 yılında yayımlandı.

117 Bkz. id. *Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande* à *l'*époque *du romantisme*, a.g.e., s. 30. İng. baskısı içi bkz. *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, s. 92.

118 *Ibid.*, s. 36. İng. baskısı içi bkz. *ibid.*, *s.* 96.

intihar olmadığında küstahça burnunu sokma eğilimi vs. – Bununla birlikte Rahel yine de zihninin müthiş canlılığı ve berraklığıyla çekici bir kadındı: Bütün kara çalanlardan önce kendisini en acımasız şekilde, safça ve en ufak sinsilik göstermeden eleştiren ilk o değil miydi?

Rahel'deki kontrol ve soğukkanlılık eksikliği, kahramanına ciddi darbeler vurmaktan geri durmayan yazarı sinir ediyordu. Aynı şekilde, Rahel'in "özgür ve bağı olmadan" yaşadığını, bağımsızlığının "amaçsız, saçma yeteneklerden" ileri geldiğini ve "tarihsel olarak verilmiş hiçbir dünyaya bağlı"[119] olmadığını tespit ettiğinde Arendt, her yere uyum sağlayan ve pot kıran, sonradan görme veya dilenci *(schnorrer)*, "tanımlanabilir hiçbir hiyerarşi, hiçbir düzen" tanımayan Yahudilerin olumsuz imajını içselleştirdi; Rahel'in "özgünlüğü hakiki", "fethedici ateşliliği" son derece çarpıcı da olsa "tarz yoksunluğu, düzensizliği, nedensiz çelişki avından aldığı zevk" onu öfkelendiriyordu; "her bir görüşü elde etmek için koca bir ömre ihtiyaç duyması ne acıydı"![120]

"Her tür tesellinin yasak olduğu" *bilinçli parya*nın özellikleri, tamamıyla olumsuz olmaktan çok aynı zamanda bir hakikat ve bireyselleştirme kültürü için olağanüstü bir uyarıcı olmuştu, öyle ki Rahel bu özelliği, ondan öğrenmek için salonuna gelen romantiklerden daha iyi taşıyordu. "Rahel bu dünyada kadere karşı sığınacağı hiçbir vatan toprağı tanımıyordu; ona karşı koyacağı hiçbir şeyi yoktu. "Hakikati söylemek," tanıklık etmek, "çaresizliğin en verimli hasadını biriktirmekten" başka yapabileceği bir şey kalmamıştı. Yahudi salonları, özellikle de Rahel'in salonu, gelenekten uzakta, dış sosyal bir alan olarak biçimlendi ve sanatçıların dünyanın ve geleneğin dışında olma arzularını okşadı. Oysa bu, misafirleri ona son derece kayıtsızken, onların kendi gerçekliğine resmiyet kazandırdığına inanan

119 *Ibid.*, s. 53. İng. baskısı içi bkz. *ibid.*, s. 97.

120 *Ibid.*, s. 54. İng. baskısı içi bkz. *ibid.*, s. 109.

Rahel'in başını döndüren bir illüzyondu. "Kendini ölümden bu yoğun insan ilişkileriyle koruyordu."[121]

Finckenstein'dan ayrıldıktan sonra Paris'e kaçmak Rahel'e, kişiliksizleşmekten ileri gelen yabancılık duygusunu şaşırtıcı bir haz olarak betimlemek fırsatı vermişti: "Yurtdışında olmak ne büyük zevk,"[122] ama sonraki sözleri tırnak koymadan ekleyen Hannah'ydı, "kendini silmek, kimse olmamak, anıları canlandıracak ne ismi ne de bir şeyi olmak ve neşe uyandıracak şeyi denemek, deneyimlemek..."[123] Çocuklar konusunda alışılmadık (bu iki kadına mı özgü?) bu algıyı da ekledi: "Çocuklarla ilişkilerin, insani hiçbir yönü olmamaları gibi bir avantajı vardır.[124] Bunu, temeli tesellisiz bir acıda bulunan ve buradan hareketle "önemli olanın insanlar değil, başlarına gelenler (acıları, yaşamları, ölümleri)" olduğu bir hayranlık olarak anlamalı. Bu yaşam ve ölümden haberdar olmak onun için kâfiydi, kendisine gelince, istediği bir şey yoktu, ne acı ne de sevinç. İşte azmi buydu."[125] Bahsi geçen bu son sözcük, Heidegger'in "karar" ve "kararlılık" *(Entscheidung, Entschlossenheit)* terimlerini anımsatsa da Arendt'in Rahel "örneğiyle" içinde yer aldığı psikolojik bağlam, muhakemesini ontolojiden çok psikanalize yaklaştırıyor. Rahel biyografisinin yazarı, aynı dönemde kadın çözümlemecilerin de irdelemeye başlayacağı histerik kişiliğin çözülmesi üzerine keskin bir analiz yaptı: Joan Riviere'deki[126] "mas-

121 *Ibid.*, s. 54. İng. baskısı içi bkz. *ibid.*, s. 124.

122 *Ibid.*, s. 97. İng. baskısı içi bkz. *ibid.*, s. 128.

123 *Ibid.*

124 *Ibid*

125 *Ibid.*, s. 105, İng. baskısı içi bkz. *ibid.*, s. 138-39.

126 "Olumsuz tedavi tepkisi"ni analiz eden Joan Riviere henüz 1936'da şöyle yazıyordu: Narsistik dirençler güç kazanıp, karakteristik kavrayış eksikliği ve ihtilaflı tedavi neticelerinin yokluğuyla sonuçlandığında, bu dirençler, hastadaki az çok bilinçsiz depresif hale karşı son derece iyi örgütlenmiş bir savunma sisteminin parçaları haline gelir

ke/sahtelik" veya Helen Deutsch'taki[127] "mış-gibi kişilik-

ve depresyonu gizlemek üzere bir maske ve kamuflaj olarak iş görürler"; altını çiziyoruz. Riviere bu maskeyi, bu kamuflajı, manik savunmaya, her şeye kadirlik duygusuna ve entelektüel aklileştirmeye bağlıyor ve psişik hakikate ulaşma inkârını, "daha kötüsünü" keşfetme korkusuyla açıklıyordu. Hastalık ya da bu hastaların imkânsız analizi olarak aldatmaca, son tahlilde hastanın içsel nesnelerine (içselleştirdiği ebeveynlerine) duyduğu aşkı gizleyen bir uzlaşı gibi belirir: "Dayanılmaz suçluluk duygusunun ve acının, uğruna kendi hayatını feda etme ihtiyacının ve aynı şekilde bu direnci bu kadar inatçı kılan ölüm olasılığının ardında yatan ve onu üreten tam da hastanın içsel nesnelerine duyduğu aşktır." Riviere, "A Contribution to the Analysis of Negative Therapeutic Response," International Psychoanalysis, XVII, s. 304-320, s. 307 ve 319. Fransızca çevirisi için bkz. Psychanalystes, no: 26, s. 3-19.

127 Duygusal bozuklukları şizofreni bölünmesini hatırlatsa da ikisini ka-rıştırmamak gerekir. Bu bozukluklar belli başlı olarak siyasi kişiliklerde ve özellikle de kadın histeriklerde rastlanır: "Psikanaliz, bireyde "mış gibi"nin artık bir bastırma edimi değil, nesne yükleniminin gerçek kaybı olduğunu gözler önüne serer. Dünyayla görünüşte normal bir ilişki, çocuğun taklit aklına tekabül eder ve bu da çevreyle özdeşleşmenin bir ifadesi, nesne yüklenimi yokluğuna rağmen gerçeklik dünyasına görünüşte iyi bir adaptasyonla sonuçlanan bir taklitçiliktir. Bkz. Helene Deutsch, "Some forms of emotional disturbances and their relationship to schizophrenia" (1934), Fransızca baskısı için bkz. La Psychanalyse des névroses, Payot, 1970, s. 225. Psikanalist, pek zekice ve Arendt'le paralel olarak (ki Arendt, Deutsch'un çalışmalarından haberdar gözükmemektedir) "mış gibi" kişiliklerin, siyasi bir eylemin "elverişli koşulları"na bütün enerjilerini vermeleri durumunda psikopatolojilerini önleyebileceklerini (ya da gizleyebileceklerini?) belirtiyor. Bkz. Helene Deutsch, "L'Imposteur," ibid., s. 275. Bu çalışmalar, D. W. Winnicott'ın "sahte benlik" (false self) ile ilgili sonraki araştırmalarının da ha-

ler." Rahel'in, Arendt'in "gölgelerinin" çoktan uzaklarda kalan anılarıyla belli belirsiz renklenmiş tutkuları ve aşk hayatındaki başarısızlıkları çalkantılı tarihini ince dokuyordu: İsveçli Karl Gustav von Brickman, Wilhelm von Burgsdorff ve David Veit; Kont von Finckenstein (1795-1796'dan 1800'e kadar nişanlısıydı); Friedrich Gentz; daha sonra İspanya elçiliğinin yakışıklı sekreteri Don Raphael d'Urquijo, ki onunla da nişanlandı (1801-1802); Alexander von Marwitz ve nihayet 1814'te evlendiği Varnhagen - kendi deyimiyle "yol kenarındaki dilenci."

Aristokrat Finckenstein, Rahel Levin'in salonunda son derece vasat bir duruş sergiliyordu ve sonunda bunu fark ederek uzaklaştı ancak ayrılığı ilk aklına getiren metresiydi. Bir erkeğe, erkeklere ve "genelde yaşam *tiyatrosu*na"[128] bağımlı bir kadın olmak ne büyük acıydı! Gerçekte, "Finckenstein'ın aşkı onu tanımlı– tanımlı, etrafında ne tanımlı bir dünya ne de tanımlı projeler vardı, yalnızca aşkının çizdiği sınırlardı bunlar- bir kişilik haline getirdiğinden, içinden çıktığı umutsuzluğa ve beyhudeliğe geri fırlatılmıştı."[129]

Ya da Rahel-Gentz ilişkisi hakkında: "[...] Onu resmî olarak sevmek ya da resmî olarak inkâr etmekten başka seçeneği yoktu [...] Onda, gerçeğe yaklaşmak için yeni bir şans bulabilirdi [...], sonunda dünyaya meydan okuyarak her şeye sahip olma şansı. Gerçekliğin karşısına, öyle eşsiz, öyle biricik, öyle ahenkli bir ikinci gerçeklik koyabilirdi ki, gerçek dünya onu yenemezdi."[130] Ama bunu yapma-

---

bercisiydi. Bkz. Winnicott, "Ego Distortion in Terms of True and False Self".

128 Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, a.g.e., s. 70. İng. baskısı içi bkz. *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess,* s. 121.

129 *Ibid.*, s. 69. İng. baskısı içi bkz. *ibid.*, s. 120.

130 *Ibid.*, s. 113. İng. baskısı içi bkz. *ibid.*, s. 149-150.

dı... Heidegger'den daha fazla değil!

Yine de Gentz ilişkilerinin istisnai tabiatından habersiz değildi: "Bizim iki kişi olarak bildiğimizden hiçbir ölümlü en ufak şüphe duyamaz. Şimdi, sizin, kendi azıcığınız olarak adlandırdığınız şeyin tadını çıkarmak için şiddetle ısrar etmediğim için kendime kederle kızıyorum. Zira, içinde gizli varlığın kendini dışarıya kapattığı, iki insanın fiziksel ilişkileri gibi bu kadar yeni ve bu kadar alışılmadık bir şey hiçbir zaman varolmamış olmalı..."[131]

Gentz'in, Arendt'in doğrudan kitabına aktardığı bu yorumları, Elzbieta Ettinger'in sözünü ettiği Heidegger mektuplarıyla paralellik arz ediyor: "Ona yazdığı lirizmle dolup taşan, kitsch'liğin sınırında, güç bela heyecanlı bir tutku ihtiva eden mektuplar, Hannah'yı, Heidegger'in kendisine duyduğu arzu konusunda şüphe ve kararsızlık içinde bırakmış olmalı. Heidegger'in kullandığı dil, aklın tutkuya teslim olduğunda yaşadığı altüst oluşu ifade ediyor. İlk mektupları son derece sofistike ve ölçülü, üslubu ise özenle tartılmış. Buna karşılık, sonraki mektupları ise, şayet tartışmaya açık bir zevk meselesi değilse, basmakalıp bir duygusallık ortaya koyuyor: Duygunun dizginlenemeyen dilinden konuşuyorlar..."[132] Onu daha iyi sevebilmek için verdiği ayrılma kararının ardından sevgilisine olan olağanüstü bağımlılığını göz önüne aldığımızda Hannah, Rahel'e tuhaf bir şekilde yakın ve ortak olarak belirmiyor mu?: Sana olan aşkımı kaybetseydim, *yaşama* hakkımı da kaybederdim..." (22 Nisan 1928)[133]

Blücher'le yazışmalarıyla birlikte kişisel notla-

131 *Ibid.*, s. 114. İng. baskısı içi bkz. *ibid.*, s. 150.

132 Bkz. Elzbieta Ettinger, Bir Aşkın Anatomisi Hannah Arendt Martin Heidegger, Oğlak Yayınları, 1996. Bkz. E. Ettinger, Hannah Arendt et Martin Heidegger, a.g.e., s. 39.

133 Bkz. H. Arendt, M. Heidegger, Briefe, a.g.e., belge 42., s. 66.

rı, Hannah'ın 1950 ile 1953 yılları arasında, "tilki" ve "yalancı"[134] addedilen Heidegger'in manipülasyonlarının farkında olduğunu ve Blücher'in de kendi hesabına ona *Hosenmatzdeutcher* ("kısa pantolonlu Alman yumurcağı)[135] muamelesi yaptığını gösterse de, Hannah'nın hoca-sevgiliye olan bağımlılığı, entelektüel bir tutku biçiminde sürecekti: İnsanlık Durumu'nun (1958) "neredeyse her şeyini, her bakımdan ona borçlu bir kitap olduğunu" yazmamış mıydı?[136] Buna rağmen Arendt, düşünce... farklılığını yine bu sadakatin içinde ortaya koyacaktı. Tabii birtakım duygusal çıkışlara da karşı koyamıyordu, örneğin elinde Heidegger'in el yazısından bir numuneyle, onun... evli mi (yani nasıl başka bir kadınla birlikte olabilir?) ya da "eşcinsel mi" olduğunu öğrenmek için gittiği şu grafologla yaptığı görüşme gibi![137] 30'lu yıllarda, Rahel örneği üzerinden Hannah bu defa Gentz ile ilgili altını çizerek şöyle diyordu: "Zira hiçbir zaman onu, yalnızca onu istemedi. Onun istediği bir durum, belirli bir ilişki, 'dünyanın nadir olarak tanık olduğu ilişkilerdi'." "O," onun "anlayışını" istiyordu, "onun için her şeyden feragat etmeliydi" – ama bunun anlamı "dünyadaki durumundan feragat etmek" olacaktı ve bunu yapamazdı.[138] Rahel-Gentz çiftinde, Hannah-Heideg-

134 Bkz. yukarı, dipnot no: 30.

135 H. Blücher'in H. Arendt'e mektubu, 1 Haziran 1958, Elizabeth Young-Bruehl tarafından alıntılandı, Hannah Arendt, a.g.e., s. 393.

136 H. Arendt'ten M. Heidegger'e mektup, 28 Ekim 1960, bkz. H. Arendt, M. Heideger, Briefe, a.g.e, belge 89, s. 149.

137 Bkz. Blumenfeld'den H. Arendt'e mektup, 21 Mayıs 1958, Hannah Arendt et Kurt Blumenfeld, Correspondance, 1933-1963, Desclée de Brouwer, 1998, s. 279; ve Elizabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, a.g.e., s. 399-400, İngilizce baskısı için bkz. Young-Bruehl, a.g.e., s. 307.

138 Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, a.g.e., s. 114. İngilizce baskısı içi bkz. *Rahel Varnhagen.* The Life of a

ger çiftinin bir başka özelliği zuhur ediyordu: "erkek" ne kadar gerçeğin ve aslında basit bir zaaf olan uyanıklıktan "taraf" ise, "kadın" sürekli dünyayı değiştirmek istemekten kendini alamıyordu, çünkü o "anarşistti."[139]

"Kendi insaniyetinde bir sığınak" sağlayan yabancı Urquijo'yla, Rahel kendine, doymazlığının mutlak hali olarak bir çıplaklık ve güzellik kültü bahşetti. Bunun yegane amacı ise "*schlemihl* hayatı"nı daha iyi terk edebilmek ve ruhunu kabul ettirmeye çalışmaktı, ki bu Urquijo'nun hiç de arzu ettiği bir şey değildi. Erkekten daha fazla seven bir kadın, bu diplomat için arkadaş çevresinin önünde yalnızca küçük düşürücü olabilirdi, hatta aşırıya kaçan Rahel, "hadise"nin kendisinden ziyade "erkek"le daha az ilgileniyormuş gibi görünüyordu: Humbold ve Gentz, Rahel'in bireysel farklılıklara yönelik kayıtsızlığıyla alay ediyordu; Rahel, abartı ve budalalıkla "taklit eden" bir muhteris, aynı zamanda "çelişkili ve anlaşılmaz" biriydi.[140] Çok sonraları, tez hocası Jaspers'le yazışmalarında Arendt kendi "abartma" eğilimini de alaya alır: "Düşünmek daima abartmaya sevk eder [...]. Öte yandan gerçeklik yüzyılımızda gerçekten o kadar abartıya kaçtı ki gayet rahat gerçekliğin 'abartıldığını' söyleyebiliriz."[141] (25 Ocak 1952) Sonuç olarak abartan kim: Hannah mı yoksa Rahel mi?

Son bir ateş daha Rahel'i alevlendirmeyi başardı: Alexander von Marwitz. Seçkin bir Junker [Prusya ve Doğu Almanya soylusu] olmasının yanı sıra, toplum tarafından hayal kırıklığına uğratılmış, kendi sınıfına kapanmış ve

---

Jewess, s. 150.

139 *Ibid.*, s. 112. İngilizce baskısı içi bkz. *ibid.*, s. 149.

140 *Ibid.*, s. 116-121. İng. baskısı içi bkz. *ibid.*, s. 152, 155.

141 Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance, 1926-1969*, Payot, 1995, s. 255-256. İngilizce baskısı için bkz. *Hannah Arendt/Karl Jaspers: Correspondence*, s. 175-176.

mevcut dünyaya aidiyet konusunda dertli olan Marwitz ne yaşayabiliyor ne de intihar edebiliyordu. "Kendinden olduğu kadar ondan da endişe duyan"[142] Rahel, doğal olarak kendini ona yansıttı. Biyografi yazarı Arendt, Rahel'in androjen özdeşleşmesine ve "asimile olmuş" pek çok Yahudi'de görülen, ancak Marwitz'in reddettiği soyluluk fantazmına işaret ediyor. Marwitz radikal biçimde farklıydı ve kendini meşrulaştırma gibi bir derdi de yoktu, "tiksinmiş" bir şekilde "hor görüyordu." Arendt ise bu "tiksinme" üzerinde ısrarla durdu. Heidegger, *Metafizik nedir?* (1929) adlı eserinde Varlık'ı iğrenmeyle özdeşleştiriyordu. Buna karşılık Rahel asi olsa da, rolüne ve "insan hakları eşitliği"ne sahip çıkıyordu.[143] Pek bir eğlenen okur, Arendt'in bu iki sevgiliyle alay etmesine sinsice sevinmekten kendini alamaz. "Daha dingin, daha az kişisel ve aklın en yüce kavrayışlarına bağlı olarak" yaşamaya özlem duyan ve metresini Tanrı'ya havale eden Marwitz.... Zira Marwitz bu denli yüce bir kadın için fazla endişe duymuyordu! O, kendi istisnai yalnızlığı içinde kalmalı ve Tanrı'ya yönelmeliydi! "Ben ki, beni havale ettiğiniz Tanrı'dan başkasını bilmiyorum [...]. Böylelikle, daha ölmeden sürgün mü edilmiş olacağım?"[144] diye inliyordu acılı Rahel, yazarının iğneleyici bakışları altında.

Zira yazarı, "isyan ve kaygının içinde kaybolmuş", bunun gibi ölçüsüz iddialara eğilimli bir başka Rahel'i tercih ediyordu: "Yeryüzündeki en önemli fenomen kadar eşsizim."[145] Aynı Rahel, yaşıyla birlikte gelen bilgeliğiyle "yaşam deneyimlerini"; kendi deyimiyle "aldatmacala-

142 Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, a.g.e., s. 199. İng. baskısı içi bkz. *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, s. 207.

143 *Ibid.*, s. 199-201. İng. baskısı içi bkz. *ibid.*, s. 207-209.

144 *Ibid.*, s. 212. İng. baskısı içi bkz. *ibid.*, s. 217.

145 *Ibid.*, s. 123.

rı" sert biçimde eleştirme yetisine de sahipti. Ya da sahte bir kişiliğin maskeleri mi demeli? "Yalan söylüyordum. En büyük yalan, gerçek büyük bir tutkunun yalanıdır."[146] Rahel, kendi ve "hayaletvari" iç sıkıcı fantazmalarla dolu hayatıyla arasına mesafe koydu: "Hayatı, önünde durarak, dışarıdan, sanki onu yaşayan o değilmişçesine bir oyun gibi uzaktan seyrediyordu [...]. Hayatı onun için bir öykü haline gelmişti."[147] Aslında Arendt'in kahramanı, hayatının dramlarını, kendisinin geliştirdiği ve Rebecca Friedländer ve Pauline Wiesel'le olan yazışmalarının yanı sıra siyasi olayların seyrinin elverişli hale getirdiği, anlatısal bir berraklıkla keskinleşen bir tür oto-analiz sayesinde canlı bir organizmaya dönüştürmüştü.

1785'te doğan, Rahel'den 14 yaş küçük Karl August Varnhagen, karısının asimilasyonunda oynadığı belirleyici rolü, onu başkaldırıya götüren inkişafta da oynadı. Bu "yol kenarındaki dilenci"[148] ona sınırsız bir hayranlık besliyor ve hayatının anlamını, karısının hayatına tanıklık ederek buluyordu. Gentz gibi bir Aydınlanma insanı olan, ancak onun vasıflarına sahip olmayan ya da Finckenstein gibi mutevazı, ancak onun asaletinden yoksun Varnhagen'in tek istediği, "kendini bir Yunan klasiğine adar gibi benliğini ona vakfetmekti."[149] Arendt ise "kendini bir kadının peygamberi kılma gülünçlüğüyle" açık açık alay ediyor ve "rahibin putuna zincirlendiği gibi karısına zincirlenen" "papaz sadakatindeki" bir kocaya yönelik küçümsemesini saklamıyordu. Varnagen, Rahel'den "hayatı boyunca işleyeceği bir anekdot yaratmıştı" ve "onda muazzam bir tuhaflık,"[150] İsa ve Spinoza'dan sonra "Yahudi milletinin" üçüncü tecessümünü görüyordu. Bu çok fazlaydı! Rahel'in

146 *Ibid.*, s. 124.
147 *Ibid.*, s. 134.
148 *Ibid.*, s. 184.
149 *Ibid.*, s. 187.
150 *Ibid.*, s. 185-187.

yazarı bir erkeğin erkek olmasını ve yerini bilmesini istiyordu. Arendt, aynı zamanda bu cömert eşin manipülasyonlarını da gözler önüne serdi. Bu, Rahel'in karşı koyması, üstesinden gelmesi gereken bir tehditti. Buna rağmen Rahel, onu gerçekten sevmeden, kendini Varnhagen'ın "her zaman yanında olan tek arkadaşı"[151] olduğuna ve kendisini "anladığına"[152] inandırdı. Bu da, biyografisinin yazarından, kişilerin ötesinde "dil" ve "arkadaşlığın" görkemli saraylarının kapısını açan anlayışın insani gücü üzerine bu harikulade satırları ondan koparıp almak için yeterliydi: "Şayet çağrı duyulmadıysa, şayet öteki, argümanlarınıza kulak vermediyse, insanlardan geriye ebedi farklarından ve açıklanamaz çeşitliliklerinden başka bir şey kalmaz: Doğanın oluşturduğu maddelerin farklılığı ve çeşitliliği. Güzel biçimlerin dayattığı tutkulu bir şefkatle size yabancı olanı sevebilirsiniz. Bir mahlukun biçimsizliğinin uyandırdığı kayıtsızlık veya iğrenmeyle sırtımızı bir yabancıya dönebiliriz. Bunların hepsi, reddedilen çağrının dönüp dolaşıp size gelmesini, sizi mahlukat seviyesine indirgemesini ve aklı da farklılık sınıfına sokarak küçültmesini engellemez. [...] Dilin insaniyeti sayesinde – bu, [tuhaflık] kendini bir arkadaşlık tarihine dahil olmaya bırakır."[153] "Gölgelerini" dağıtmış yeni bir Hannah artık bir dostluk sihirbazı olarak ortaya çıkmıştı, ki tüm "öfkesine" ve "abartılarına" rağmen onu tanıyan herkes buna şahadet ediyordu.

Varnhagen, diplomatik çevrelere girmeyi başarmış, elçilik sekreteri-gazetecisi olarak çalışıyordu. Herkesi vatan ve asimilasyon ateşi sarmıştı. Rahel, 1810'dan itibaren tıpkı vaftiz olan ağabeyi gibi, 1814 yılında kendisi vaftiz olmadan ve Varnhagen'le evlenerek Antoinette Friedrike Varnhagen von Ense ismini almadan önce adını ve soyadını değiştirerek, Friederike Robert oldu. Böylece, bazen

151 *Ibid.*, s. 192.
152 *Ibid.*, s. 192-193.
153 *Ibid.*, s. 191-192.

bilinçli, bazen bilinçsiz *parya*, gerçek bir *sonradan görme* oldu. "Yahudilerin kökünü kurutmak ve bizden uzağa kovalamak gerek, işte kutsal bir hakikat", bunun için hayata da kastetmek gerekse bile."[154] Fichte'nin Alman Ulusuna Söylevleri'ni (1806-1807) okudukça, Rahel, bu hakikate bağlı kalmak için geçerli nedenler buldu ve olağanüstü deneyimlerde gözü olan paryanın küstahlığını bir yana bıraktı.[155] Ne var ki, Yahudilerin özgürleştikçe yalnızlaştığının farkına vardı. Ne yapmalıydı?

Rahel'in önce "tek başına" henüz aşağı sıralarda olan ancak yukarı doğru yükselme potansiyeline sahip birinin yardımıyla kurtulmaya karar verdiğini anlatıyor biyografi yazarı.[156] Onun Alman ulusuna uyum sağlamasına fazla yardımcı olmayan sosyal ve vatanperver eylemleri sayesinde Rahel bir süre melankolisinden kurtuldu ve ta içinde "kati biçimde kovulduğunun" farkında olsa da görünüşte "bir kişilik" haline geldi.[157]

Görünüşte sonradan görme, silinemez şekilde bir parya olduğunun farkındaydı, ki bu bile onu Arendt'in alaycılığına maruz kalmaktan kurtarmadı, özellikle de Rahel kadın cinsiyetinin teşvik edeceği bir dünya barışının hayalini kurduğunda: "Kalbimde bir planım var: Avrupa'nın bütün kadınlarını, bir daha savaşa katılmamaya karar vermek üzere davet etmek..."[158] Feminizmin bu öncüsüne yönelik hiçbir sempati göstermeyen yazarın alaycılığı ve sertliği karşısında insan şaşırıp kalıyor. Hem, Rahel'in feminist ve barışçıl saflığı o kadar da umutsuz olmayabilir? Ama Arendt'i ilgilendiren bu parkur değildi, vaktinden önce oluşan Avrupalılığıyla dalga geçtiği gibi ondan, bir sonradan görmenin Yahudi isyancılığını da sabırsızlıkla bekliyordu.

154 *Ibid.*, s. 151.
155 *Ibid.*, s. 164.
156 *Ibid.*, s. 221.
157 *Ibid.*, s. 216.
158 *Ibid.*, s. 237.

Başkaldırı, iki değerli sırdaşı sayesinde gelecekti: Rebecca Friedländer ve Pauline Wiesel. 1805 ve 1810 yılları arasında vasat romancı Rebecca Friedländer, sonunda birine açılmaktan ve "merakını" onu "dinlemeyi" bilen biriyle paylaşmaktan son derece mutlu Rahel'den yüz elli tane mektup aldı: "Meraktan dahi olsa, hayatını sonuna kadar yaşamaya, acı ve sevince dikkat kesilmeye değmez mi?"[159] Yıllar geçtikçe yazılarına sığınan Rahel, Goethe'nin şiirinin ve dehasının gücünü keşfetti. Goethe'nin Yahudiliğinin bahsi hiç geçmese de, onun halkından bir kadın üzerinden kelimelerinin gücünü deneyimledi, sonrasında ise Goethe'nin sözel sihrinde şiirin ve hayatın gerçek asimilasyonunu yeniden keşfetti ve onu derhal, fütursuzca kendine mal etti: "Benim *[sic]* hayatım da bana aynen böyle görünüyor." "Sözcükler" onun içinden, yalnızca ne vuku buluyorsa onun büyüsünü çıkardı. Bunları telaffuz edebildiği için de bu dünyada sığınak buldu."[160] O kim: Rahel mi Hannah mı? Rahel, Wilhelm Meister'i bir çırpıda okuyup bitirdi ve onu, "insanların içinde insan olmak", yani Alman ya da daha ziyade sonradan görme olmak için özgünlüğünden kurtulma yolunda büyük bir uyarıcı olarak yorumladı. Arendt burada Goethe'nin, Alman Yahudilerinin tarihindeki rolünün, onların Alman kültürüne girişini, eğitimli Yahudi kimliğiyle kolaylaştırmak olduğunu öne sürüyor: Sonraları "Rahel'in başlattığı Goethe kültünün [...] bir tür sonradan görme mitolojisi, tıpkı Goethe gibi meşhur olarak Yahudi kaderinden kaçılabileceğine dair bir illüzyon yarattığı" söylenecekti.[161]

Rahel'in dışlanmışlık duygusu, yönetici çevreler ve diğer sınıfların giderek artan düşmanlığıyla güçlenirken,

159 *Ibid.*, s. 139.

160 *Ibid.*, s. 146.

161 Bkz. Martine Leibovici, Hannah Arendt, une juive. Expérience politique et histoire. Desclée de Brouwer, 1998, s. 59-60.

o sonunda kökenlerine kavuştu. Bu geri dönüş özellikle Jägerstrasse salonuna takılan Louis-Ferdinand'ın metresi Pauline Wiesel'le olan yazışmaları üzerinden tezahür ediyordu. Hafifmeşrep bir kadın olan Pauline, kocası Varnhagen'ı baştan çıkarmaya çalışıyordu. Rahel'i rahatsız etmek bir yana, bu canlılık onu eğlendiriyordu; bu da onun düzen karşıtlığının kanıtlarından biriydi. Arendt bu kadınsı bağlanmayı, Rahel'in sonradan görme olmayı kabul ederek *parya* kalma arzusu olarak yorumluyordu. Asimilasyonundan giderek daha fazla paniğe kapılan Bayan Antoinette Friederike Varnhagen von Ense kendine soruyordu: "Gerçekte olduğumuz şeyden kendimizi tamamen koparabilir miyiz?[162] [...] Ne de olsa, toplumda dışlanmış marjinalin bu kadar övülen özgürlüğü, nadir olarak umutsuzluğa düşmek, bütünüyle hiçbir şey olmamak hakkından fazlasıdır. Ne kız, ne kızkardeş, ne sevgili, ne kadın, hatta bir burjuva bile değil."[163]

Bu psikososyolojik portrede Arendt iyiliksever sırdaş rolünün sınırlarını ihlal ediyor: Kendini kahramanının rüyalarını, tuhaf bir bölümde ciddi ciddi ve kendi tarzında çözümleme zevkinden mahrum bırakmıyor: "Gündüz ve Gece". "Doçentlik" tezi için mahrem ve tuhaf bir bölüm. Başkahramanın bütün rüyaları, cinselleştirilmiş dışlanma ve küçümseme haykırıyordu. Bunlar Arendt'in gece evreninde bir sığınak olarak yorumladığı rüyalardı: dışlanmadan koruyorlardı ama özellikle de Rahel'in, aldatmaca ve uzlaşmalardan oluşan günlük varoluşunda üstesinden geliyormuş gibi yaptığı çatışmaları ifşa ediyorlardı. "Böylece, gündelik hayatının seyri mütemadiyen gece tarafından sorgulamaya tabi tutuluyordu."[164]

Yarı koyun, yarı keçi beyaz bir hayvanla ilgili rüyada, Arendt, Rahel'in "en sevdiği canlısına, hayvanına", ki as-

162 *Ibid.*, s. 254.
163 *Ibid.*, s. 256.
164 *Ibid.*, s. 179.

lında bu kişi Finckenstein'dan başkası değildi, hitap ederken telaffuz ettiği aşk sözcüklerini kopyalamaya çalıştı. Bu sözcükler tuhaf bir şekilde Hannah'nın[165] gençlik şiirlerinden bazılarını hatırlatıyor: "Kendilik/Benlik Uçurumunda" ve "Gölgeler".

Bu ikiyüzlülük sembolünün ardında (yarı koyun, yarı keçi), sevgilinin hayvansı görünümü, sevgililerin insanlıktan kovulduğu inancına işaret ediyor –aşkı dünyanın dışında konumlandıran Augustinusçu Arendt için değerli olan bir başka tema. Bu rüyanın iç sıkıcı yinelemeleri de, doğaçlamacı çözümlemecimizin incelikle teşhis ettiği üzere tahammül edilemez bir gerilimi ifade ediyor.[166]

Bir başka rüya, reddin yeni bir mizansenini ortaya koyuyor: Rahel, Atina halkının kendisini bir kalenin tepesinden aşağıya ittiğini görüyor.[167] Atmalılar, Arendt için model halk oldukları kadar, Yunanlıların Germenliğin özünün sembolü olduğuna inanan post Romantiklerin de idolü değil mi? Yahudiler için daha yabancı bir rüya tasavvur edilemez. Başka bir rüyada ise Rahel, Bettina Brentano ve Tanrı'nın Anası Meryem'in arasında yatıyor.[168] Rahel sonunda Hıristiyanlar'ın Anası tarafından şahsen kabul edilecek mi? Rüyaların cinsel anlamına kayıtsız olan –buradaki örnekte eşcinsel anlama sahip– Arendt burada yalnızca, rüyayı görenin acılı bir şekilde ve fakat boşuna özlem duy-

---

165 Şöyle yazar Hannah: "Elime baktığımda / Bana yakın bu tuhaf şeye/ Hiçbir ülkeden değilim..." ya da "Bana neden elini veriyorsun / Endişeli ve gizlice?" Bkz. Elizabeth Young Bruehl, Hannah Arendt, a.g.e, s. 50, 54. Ve bu da Rahel'den: Ellerimi, patileriyle sıkıyordu... Elimi tuttu, patileri parkenin altındaydı, derin ve önemli bir sır saklar gibiydi...", Hannah Arendt, *Rahel Varnhageb...*, a.g.e., s. 170-171. İngilizce baskısı için *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, s. 187.

166 *Ibid.*, s. 173.

167 *Ibid.*, s. 174.

168 *Ibid.*, s. 258.

duğu *goyim*in çekici, ancak tehditkâr evreninin takıntılı mevcudiyetini görüyor.

"Bütünü anlama, ilişkileri ayırt etme ve kendinden başka bir şeyle ilgilenme konusundaki yetersizliğiyle, *sonradan görme* Rahel, paryanın pek çok kusuruna – ama birçok vasfına da – sahipti. Mesela, onun kandırılmış basit bir sonradan görme olmasına engel olan durumunun sahteliğinin bilincinde olması gibi. "Hayatın iflas ettiğini" sonunda kabul eden Rahel, sonradan görmenin kaçamak sözlerini "bütünün temaşasıy"yla telafi etmeyi bilecekti.[169] "Bütünün temaşası" olarak otobiyografik anlatı, oynamaktan ve eğlenmekten vazgeçmediği aldatmacanın yegâne mümkün panzehiri değil mi?

Arendt buna ikna olmuştu, *do*ğ*um*unu unutmamak kaydıyla. Asimilasyona kaçış, "umutsuz bir yeniden doğma denemesidir", fakat "insan ikinci kez doğmuyor."[170] Augustinusçu doğum kavramı burada yeniden ele alınıyor, ancak ilk defa Yahudi varlığın bir tanımı olarak. Daha sonra belirteceği üzere Arendt kendini, bir dine olan aidiyeti nedeniyle değil, "doğuştan" Yahudi olarak addediyordu: "Yahudiliğimi daima hayatın gerçek ve tartışılmaz verilerinden biri olarak gördüm ve bu türde olguları değiştirmeyi ya da inkâr etmeyi hiç düşünmedim. *Phusei* [doğadan gelen-çn.] olup, *nomô* [insan eliyle konmuş] olmayan, olduğu gibi olan şeyler için bir tür temel minnet duygusu vardır.[171] Bunun yanı sıra, Aziz Augustinus üzerine yaptığı

169 *Ibid.*, s. 259.

170 *Ibid.*, s. 259.

171 Bkz. Gershom Scholem, "Le procès Eichmann: un débat avec Hannah Arendt" (Eichman Davası: Hannah Arendt'le bir söyleşi), Fidélité et utopie. Essais sur le judaïsme contemporain, Calmann-Lévy, koleksiyon. "Diaspora," 1978, s. 222. İngilizce baskısı için bkz. Arendt, The jew as Pariah, s. 246. Aslında Arendt'e göre, Yahudi halkının istisnai koşulları dahilinde, bu doğum verisi en azından olumsuz "siyasi sonuçlar" elde edebilse de, "gizemli şekilde

çalışmanın ardından Arendt'in burada Rahel'in Yahudiliğini belirtmek için kullandığı doğum kavramı, kabul edilse ve takdiri hak etse bile biyolojik bir veriye hapsedilemez. Benzer bir okuma filozofun paylaştığı, ancak bir geri çekiliş ve geçici çare olarak gördüğü siyasal öncesi bir tutumdan kaynaklanacaktır. Doğum, Varlık'ın saf bir verisi de değildir; sürekli olarak yeniden keşfedilen ve yeniden düşünülen bir çoğul*luğ*un kalbindeki bir *yenili*ği ifşa eder. Burada Arendt'in, Rahel örneğine uyarladığı biçimde doğum temasıyla, temel ontolojinin yönünü, siyaset sosyolojisi ve anlatının şiirselliği arasında – bu entelektüel değişikliğin utanç verici "gölgesi"ni işgal eden psikoloji (ya da psikanaliz) – bir düzenlemeye doğru nasıl çevirdiğini görürüz.

*Do*ğu*m*un bu anlamı, Rahel'in biyografisinin finalinde yavaş yavaş aydınlanıyor. Aslında düşmanlarına bir kere entegre oldu mu "[asimile olmuş] hayat, izzetinefis yaralarının arkası kesilmez bir ardışıklığına dönüşür."[172] Arendt, her asimilasyonun içinden, Antisemitizm asimilasyonu tuzağını çıkarır: Aydınlanma'nın evrenselliği, ona göre Yahudi'yi "halknın tarihsel olgusundan", "ötekine yardım etmekten" ve "Doğa'nın çemberi"nde yok olmaktan vazgeçmeye götürür ve hemen ardından ise "bu yüce yükseklikten, toplumsal ve tarihsel uyumlarını terk eden bu Yahudileri, Yahudiliğin özü olarak gören düşmanlarının ellerine düşürür. Arendt de *Totalitarizmin Kaynakları*'nın habercisi olan bir analizde asilime olanın ikircikliğini vurgular: "Yahudiliğe, tam, kati ve ikirciksiz bir "hayır" demek, dürüst ve net bir "evet" demekle aynı etkiyi yaratabilirdi; Yahudilik, siyasal ve tarihsel bir olgudan kişisel ve özel bir soruna ancak nedenleri ne olursa olsun, her şey "Yahudi olma ve aynı anda Yahudi olmama iradesinin" ikircikliğinin için-

---

doğumla birlikte bahşedilen hiçbir şeyin" hukuki" ve "siyasi statüsü" yoktur.

172 Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, *a.g.e.*, s. 266.

de muhafaza edilseydi, mümkün olabilirdi (Tıpkı Rahel'in çağdaşı liberal ilahiyatçı H. E. G'in bir gün eşsiz bir beraklıkla formüle ettiği gibi). *Yahudilik, kişisel sorun olarak çözülemezdi...*"[173]

Ne yapmalı? Arendt, Rahel'in köklerine yönelik bu dönüşü onaylar – ve abartır – ve Rahel, Pauline Wiesel'e, hakkından gelinemez itaatsizliğinden söz ettiğinde önünde saygıyla eğilir: "Yahudi doğumundan utanmamak, bu doğum hasebiyle, talihsizliklerini ve kusurlarını daha kesin olarak bildiğiniz, size "Hâlâ o kadar çok Yahudi şeyiniz var ki" denmeyeceği umuduyla bu ulusu boş vermemek!"[174] Fethe değil, eşitlik -ki Arendt bu konuya sonraki yazılarında fazlasıyla yer verecektir- üzerine kurulacak, Saint-Simon'cu bir Avrupa vizyonunu benimseyen Rahel, kardeşine İbranice yazmaya başladı. Genç Heine'yi coşkuyla karşıladı ve onda "Yahudiler ve eşitlikleri davası" için kendini öfkeyle ortaya koyan adamı gördü. Arendt ise Rahel'in Hıristiyanlığını, Aydınlanma kültüne ve Alman vatanperverliğine, hatta Alman dostlarına duyduğu bağlılığı unutmayı tercih etti ve Rahel'in Heine'ye "bir iflasın tarihi ile asi bir ruh" hakkında güvenle yazdığı mektupla biyografisini tamamladı.[175] Kendisini, kahramanı konusunda "deformasyon ve hata"[176] yapmakla eleştiren Jaspers'e ise bu kitabın "asimilasyonun Siyonist eleştirisi perspektifinden yazıldığını" söyledi.[177]

Gerçekte, kitabının tartışmasız biçimde arkaplanı-

173 *Ibid.*, s. 267. Altını çiziyoruz.

174 *Ibid.*, s. 269.

175 *Ibid.*, s. 274.

176 134 no'lu mektup, 23 Ağustos 1942, Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, a.g.e., s. 278. İngilizce baskısı için bkz. 23 Ağustos 1942 tarihli mektup, *Jaspers Correspondence*, a.g.e., s. 195.

177 135 no'lu mektup, 7 Eylül 1952, ibid., s. 284. İngilizce baskısı için bkz. 7 Eylül 1952 tarihli mektup, Jaspers Correspondence, s. 197.

nı oluşturan bu siyasi seçenek itibariyle, Rahel'e eşlik eden Arendt için söz konusu olan *bir kadının histerisinin* içinden geçmekti: Amacı bu histeriyi tasfiye etmek değil, alıntılamayı çok sevdiği Aristocu ideal "iyi yaşam"a dönüştürmekti. Bu simyayı bir süblimasyon olarak adlandıralım; hem Arendt, Rahel'den doçentlik bir "tez" yarattığına göre neden olmasın! Tiyatrallaştırılmış ve başkalarına sunulmuş anlatı, böylesi bir başkalaşım için vazgeçilmez bir arabulucudur. Romantizmin kalbinde Yahudi bir kadının hayatının mal edilmesi sayesinde, başka bir kadın ve kuramcı hayatı artık deneyimlenebilir ve anlatılabilir, ancak yalnızca siyasi bir tefekkür dahilinde. Hannah belki de, Rahel'in rolünü oynayabilecek bir Berma'ydı. Rahel'le olan bu oto-analizin ardından Arendt, kavramın Berma'sı oldu. "Profesyonel düşünürlere" elveda!

4. Arendt ve Aristo: Anlatının Savunması

Bu gençlik metinlerini, totalitarizm hakkındaki ünlü eserlerine bağlayan kayıp halka, Arendt'in, bir hikâyenin *(story, history)* içinde ifşa edilmiş bir siyasi eylem olarak insan yaşamını kavrayışı gibi görünüyor. O halde olgunluk çağına ait siyasi metinleri okumadan önce bize düşen, Hannah Arendt'te anlatının savunması gibi görünen şeyi, tüm çalışmalarını kapsayacak şekilde ele almak. Böylece bu metinler, eleştirmeye bayıldığımız pek çok zorluk ve ikircikliği ortadan kaldıracak felsefi ve etik amacına kavuşmuş olacak.

Yaşamını anlatmak, son kertede ona bir anlam vermek için gerçekleştirilen temel edimdir. Arendt, Rahel'in, "hayatın sıradan sürerliğinden" ya da "unutmadan" kaçmasına ve "Tarih'e dahil olmasına, kendi küçük tarihini kurtarmasına" imkân veren anlatma yeteneğinin önünde eğilir.[178]

178 Hannah Arendt, *Rahel Varnhagen...*, a.g.e., s. 135. İng. baskısı içi bkz. *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, s. 164.

Filozofumuz, burada eserin savunmasını mı yapıyor? Tam olarak değil, zira biyografi yazarı anlatma sanatını göklere çıkardıktan sonra onu yok sayıyor. Bunun nedeni Rahel'in "son derece vasat" anlatılarının "umutsuz bir oyunun" sonucu olması değil, daha temel olarak, sonraki muhakemesinin de gösterdiği gibi, tek başına anlatının, ne kadar parlak olursa olsun, bir yaşamı kurtaramayacak olmasıdır. Arendt'in, İn*sanlık Durumu*'nun habercisi niteliğinde, asıl övdüğü eylemdi: [...] Böyle bir bayağılıktan sizi kurtaracak yegâne şey insanlarla dayanışmadır [...] Bir örnek olmak yetmez: Birisi için örnek olmak gerek."[179] Anlatı önemlidir ancak eylem, anlatılan bir eylem olması kaydıyla üstün gelir. *Nikomakhos'a Etik* ve *Poetika*'ya dayanan bu Aristotelesçi pozisyona paralel olarak Heidegger'in Platonculuğu'nu tartışır.

Arendt'i eleştirenler, Arendt'in sözde siyasi akıldışılığını, Heidegger'in siyasi düşüncesinin etkisine atfetmediğinde, Aristotelesçiliğini ve Kantçılığını bu defa Heidegger'in Platonculuğu'nun karşısına memnuniyetle koyarlar! Birbirine tezat ve bir o kadar şematik bu iki okuma tartışıldı:[180] Aslında Arendt, Heidegger'in yapıbozum *(Abbau)* ve metafiziğin yinelenmesi stratejisinin yanı sıra Heidegger'in *if*şa (Erschl*ossenheit)*, açığa çıkarma *(Unverborgenheit)* ve aleniyet *(Offentlichkeit)* kavramları ile birlikte onun, insani özgürlüğün içsel yapıları olarak bitimlilik, olumsallık ve dünyasızlık ısrarını benimsedi. Üstelik onları siyasi bir çerçeveye aktarmak üzere, varoluşsal bağlamdan çıkardı. Bu-

179 *Ibid.*, s. 269. İng. baskısı içi bkz. *Rahel Varnhagen. The Life of a Jewess*, s. 167.

180 Bkz. özellikle Dana R. Villa, *Arendt and Heidegger. The Fate of the Political*, Princeton University Press, New Jersey, 1995. Kitap, Arendt'in Heidegger felsefesine olan borcunu büyük bir titizlikle ortaya koymuş ve bu felsefeyi kişisel tarzda, belirli bir siyasi bağlamda kendine nasıl mal ettiğini göstermiştir.

nunla birlikte Arendt'i bu kendine mal etme ve aktarma çalışmasında yönlendiren tam da Nietzsche ve Heidegger'le olan yakınlığından ileri gelen Aristo ve Kant okumasıdır.

Nikomakhos'a Etik okuması İn*sanlık Durumu*'nda Arendt'in, *poiesis*'i, yani üre*tim* etkinliğini, *praxis*'ten, yani *eylem* etkinliğinden ayırmasını sağladı. Arendt kitapta eser üretimine has sınırlamalara karşı uyarır: "eserler" ya da "ürünler" bir "amaç" yolundaki "araçlar" gibi kullandığımız "nesnelerin "içindeki insani deneyimin akışkanlığını "şeyleştirir"; insanlık durumunun karşı duramadığı şeyleştirme ve faydacılık, bu şekilde anlaşılan poiesis'in zaten kökeninde var. Buna karşılık, "tezahür sahası" ya da "kamusal alan" olarak *polis*'in ortasında bir *imalat* değil "insanın ehliyetinde bulunan en büyük başarı" olan *eylem (praxis)* gelişir. Aristo[181] tarafından *energeia* (aktüellik/fiiliyat/esna'da oluş) nosyonunda kavramsallaştırılan *praxis*, bir amacın takipçisi olmayan *(ateleis)*, arkasında bir eser bırakmayan *(par'autas erga)* ancak "bütün anlamını gerçekleştirilme anında tüketen" eylemler ihtiva eder.

Arendt'in, Homeros'un Truvalıları'nda, Heredot'ta, Thucydides'te modelini aradığı *polis*, bu şekilde anlaşılan eylem için en uygun yer. Bu *polis*, bir kanun tarafından kurulan Roma kent devletinin aksine fizikî bir konum değil, "insanların, birlikte eylemde bulunmalarından ve konuşmalarından doğan"[182] ve "benim de başkalarına, onların bana göründüğü gibi göründüğümde "her an ve her yerde" tezahür edebilen bir örgüttür.[183] O halde, *iner-esse*, ara-dalık yeri, böyle bir siyasi model yalnızca ve yalnızca "eylem ve konuşma" üzerine kurulabilir ve biri olmadan diğeri asla olamaz. Hangi konuşma?

---

181 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1094a, 1-5 ve diğer metinler; bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, a.g.e., s. 300.

182 *Ibid.*, s. 290.

183 *Ibid.*

Heidegger'in tedrisatına sadık olan Arendt, malzemesi dil olan şiirin, tam da bu nedenle "en insani sanat"[184] olduğunun ve ona ilham veren düşüncenin yakınında durduğunun altını çizer. Buradan hareketle şiir faydacı bir nesnede şeyleşmez. "Yoğunlaştırılmış", "belleğe" dönüşen şiir dilin özünü güncelleştirir;[185] buna karşılık aynı zamanda en az dünyevi olandır, *inter-esse*'nin uzağında durur. Bu şiirsel konuşma, kahramanlarının virtüözlüğünü gözler önüne serecek şekilde *polis*'te nasıl tezahür edebilir?

Konuşmanın "ilişkilerin dokusundaki" dayanağını sunan *phronesis*, pratik bilgelik veya ihtiyat ya da hatta yargılayıcı kavrayıştır – teorik bilgelik olan *sophia*'dan ayrı tutulmalıdır. Şu soruya yanıt verebilecek bir söylem, bir *lexis* bulmak gerekecek: "Sen kimsin", bu, her yeni gelene, eylemlerine olduğu kadar konuşmalarına ilişkin zımni olarak yöneltilmiş bir soru. *Bu, anlatı*nın, yani gerçek tarihe eşlik eden icat edilmiş tarihin görevi olacak. Arendt, Aristo'yu yorumlarken bu iki tarih arasına bir eklemleme önerir ki, özgünlüğü hem formalist anlatı teorilerinden hem de Paul Ricœur'ün teorisinden farklılaşsın.[186]

Gerçek tarih ile icat edilmiş tarih arasındaki uyuşmazlığı kabul eden kuramcı Arendt ilk olarak kent-devletin Yunan modelindeki başarısının özgüllüğünü değerli bulur. Bir "yarı-Tanrı" olmaksızın Homerosçu hērōs'un kendi farklılığını ortaya koyduğu açıktır ama "yine de bu her özgür insanın ihtiyarında olan bir şeydir."[187] *Polis*'in tezahür sahası, herkesten, "eylem ve konuşma istekliliğinden" başka bir şey olmayan bir "ilk cesaret" göstermesini, kendini başkalarına teşhir etmek üzere özel sığınağı terk etmesini ve onlarlayken "açığa çıkma tehlikesine hazır ol-

184 *Ibid.*, s. 248.

185 *Ibid.*

186 Bkz. Paul Ricœur, *Zaman ve Anlatı: İki Tarih ve Anlatı*, YKY, 2011, II. Basım, Çeviren: Mehmet Rifat.

187 Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, a.g.e., s. 273.

masını" talep eder. "Açığa çıkma" siyasetinin ilk koşulu bu olacaktır: *ne* olduğumu değil, *kim* olduğumu ortaya koymak. Sonrasında ise rekabetin agonistik sınavında, "*kim* [olduğum]" başkalarına göre değerlendirilir ve bu rekabet dahilinde de üstünlüğü gözler önüne serilir. Bu üstünlük, saiklere ya da eylemin sonuçlarına göre ölçülmez, o zaferde değil, yalnızca kendi "büyüklüğündedir" (megethos).[188] Ortak olmayan, olağanüstü olan, "büyük ve parlak olan", Demokritos'a[189] göre *ta megala kai lampra* olan insani ilişkiler dokusunun kalbinde tanımlandığından, bu bir siyasi takdir meselesidir.

*Aktör*ün kendisinin, yalnızca aktörün, başarısı ne kadar kahramanca olursa olsun, harikulade eylemi meydana getirmediğinin farkına varıyoruz. Bu eylem ancak ve ancak unutulmaz olduğu takdirde bu vasfa sahip olur. Bellek nerede ikamet eder? Tarihi "tamamlayan" *izleyicilerdir*; bu da *edim*in ardından gelen *düşünce* sayesinde: hatırlama aracılığıyla gerçekleştirilen bir tamamlanma zira hatırlama olmadan basitçe anlatacak bir şey de olamaz. Şayet düşünme ve hatırlama yetilerine sahiplerse, polis'i yaratıcı bir bellek ve/veya tarih(ler) örgütü kılanlar aktörler değil, izleyicilerdir.

İşte Arendtçi kavrayışın tam kalbindeyiz: Gerçek tarihin, anlatılmış bir tarih olabilmesi için birbirinden ayrılmaz iki koşul son derece elzemdir. İlk önce, *bellek* ve *tanıklığın* içinde oluştuğu ve aynı zamanda onları oluşturan bir *inter-esse*'nin varoluşu. Anlatının talihi, *ex post facto* yaşanmışlıktan kopma aracı olarak ezberlemenin yatıştırıcı mantığının ortaya çıktığı bir "ara-dalık"a bağlıdır. Yalnızca bu koşullarla, "olgu", bir "oyunun" dillendirilmesiyle "paylaşılabilir düşünce" olarak açığa çıkabilir.

Arendt, modern kültürün krizini bir "unutma tehlikesi"

188 Bkz. Aristoteles, *Poetika,* 1450b, 25, Can Yayınları, 2010; *İnsanlık Durumu*'nda alıntılanmıştır, s. 299.

189 *Ibid.*, s. 299

olarak damgaladığında, anlatıda saklı bellek olan "insani varoluşun derinliğinin boyutuna" geri döner: "Miras alacak ve sorgulayacak, tefekkür edecek ve hatırlayacak akıl olmadığı ortaya çıkınca [...] trajedi başladı. Meselenin özü şu ki *hikâyeyi anlatacak ve anlamını aktaracak kişilerin kafasında, her canlandırılmış olayın sahip olması gereken "tamamlanma", onların gözünden kaçtı; ve edimden sonraki düşüncenin bu tamamlanması* olmadığı için, *hatırlamayla gerçekleşen* bu te*laffuz* olmadığından da anlatılabilecek hiçbir hikâye kalmadı."[190]

Yaşanmış tarih ile anlatılan tarih arasındaki uyuşmazlığı tespit eden Arendt, anlatışın özünün, anlatıya mündemiç bir tutarlılığın imalatında bulunduğuna inanmıyor. Aristo teorisinin "biçimsel" ya da "biçimci" veçhesinin farkında: güzel olan, tarafların birleşmesi *(taxis)* kadar büyüklük *(megethos)* de talep eder.[191] Ancak Arendt *Nikomakhos'a, Etik*'e daha yakın durmak için anlatının teknik inşası üzerinde fazla durmaz. Ona göre anlatı-tanıklık için önemli olan "tamamlanma anını" ve "hikâyenin failinin" tasdik edilmesidir.[192] Anlatının sanatı, eylemi örnek niteliğinde bir kesitte yoğunlaştırma, onu süregelen akıştan çıkarabilme ve bir "*kim*" ifşa etme gücünde saklıdır. Aşil'in kahramanlığı kısa ömürlü oldu – işte özünde güzel bir anlatı. Anlatının kısalığı adeta bir ifşaat halini alır, zira "*kim*"in beyanı, Herakleitos'un da dediği gibi kehanetvari bir biçimde ortaya çıkar: Kehanetler ne gizlemek ne de açığa

190 Bkz. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 6. Fransızca baskısı için bkz. "La brèche entre le passé et le futur," *La Crise de la Culture* önsözü, Gallimard, koleksiyon "Idées," 1972, s. 15. Altını çiziyoruz.

191 Bkz. Aristoteles, Poetika, 1450b, 34, Can Yayınları, 2010; *İnsanlık Durumu*'nda alıntılanmıştır, s. 299.

192 Burada Bernard Stevens'ın harika analizini benimsiyoruz, "Action et narrativité chez Paul Ricœur et Hannah Arendt," *Etudes phénoménologiques*, no: 2, 1985, s. 103.

vurmak içindir, yalnızca imalı işaretler verir."[193] İşaret, yoğunlaştırılmış, eksik ve parçalıdır: Yorumun sonsuz eylemine yol açar.

Tarih öyle ya da böyle bir "yazar" tarafından düşüncenin içinde yer almadan üretildiğindeBunun yanı sıra, işaretleri "sertleştiren" ya da "şeyleştiren" ve her an bu eylemin ve onun anlatısının (*muthos*) energeia'sını bir karakterin bitimliliğinde dondurabilecek olan konuşmaya özgü bir tehlike her zaman var. Aslında tarih varlığını insanlara borçlu, ama onlar tarafından "yazılmadı" diye düşünür Arendt Platon'la birlikte.[194] Oyunun tutarlılığı hilesine kendimizi çok fazla kaptırırsak, onun başlıca emelinin *ifş*a (disc*losure)* olduğunu unuturuz.[195] İfşanın iki veçhesi var: eylemin buyurduğu başlangıç ve bir *ex post facto* biyografi meydana getirebildiği ölçüde konuşma.

İnsani ilişkilerin dokusunda formüle edilmiş ve siyasi *inter-esse*'ye tahsis edilmiş böylesi bir anlatı, temel olarak eylemin içine yerleştirilmiştir ve ancak kendisi bir eylem haline gelerek bu önemli mantığı ortaya koyabilir: kendini "drama," "tiyatro" gibi göstererek, eyleyerek, "oynayarak". Böylece yalnızca *muthos energeia* kalabilir. Anlatının ifşa olarak kalması ve şeyleşmeye maruz kalarak donmaması için oynanması önemlidir. Statik mimesis'e [taklit] karşı Arendt, en uygun anlatımın *modus operandi*si olarak hareketli tiyatroyu elzem buluyor.

Arkaik çağdan, Katolik liturjisine, bu eylemdeki anla-

193 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, a.g.e., s. 267.

194 Bu anlamda, Platon'daki "Tanrı"nın işlevini yorumluyor: "Bizim icat etmiş olduklarımızdan tamamen ayrı olarak Platonik Tanrı, gerçek hikâyelerin yazarının bulunmadığı gerçeğinin bir simgesinden başka bir şey değildir. Bkz. ibid., s. 273.

195 Arendt'in bu kavramı, Heidegger'in "açığa çıkarma" (*Erschlossenheit, Unverborgenheit*) kavramıyla birlikte okunmalıdır.

tı –canlı konuşma olarak da bilinir– paylaşılabilir özgüllüklerden oluşan siyasi alan projesinde hep var oldu. Ama kültürün modern krizinin kalbinde siyasi bir amaç için ona itibarını iade etme şerefi Hannah Arendt'e ait: "[...] Eylem ile konuşmanın özgül açığa vurucu niteliği, [yani] fail ile konuşanın kendini zımnen ortaya koyuşu, eylemin ve konuşmanın canlı/anında akışı ile öylesine iç içe geçmiştir ki; sadece belli bir tekrar, taklit ya da Aristo'ya göre bütün sanatlar için geçerli olan, ama esas olarak tam da (Yunanca "eylemek" anlamındaki *dran* fiilinden gelen) adıyla oyun/rol oynamanın/yapmanın aslında eylemenin bir taklidi olduğuna işaret eden dramaya uygun düşen mimesis tarzıyla taklit edilebilir ve "şeyleştirilebilir".[196] Anıyı, anlatıyla eylemek, görmek, hatırlamak, tamamlamak: Arendt'te gerçek bir anlatma siyasetine karşılık gelen "kim"in ifşasının en emin ve görkemli yolu bu görünüyor.

Aristo'yu yeniden okuduğunda, Arendt'in anlatmaya esas olduğunu düşündüğü, üstelik "teatral" ya da "siyasi" olarak nitelendirilecek anlatıcının bu bakışı, son kertede ölüm olan adlandırılamaz şeyle karşılaşan filozofun sessiz şaşkınlığıyla aynı şey değildir. Bu, ne saf düşüncenin *bios theōrētikos*'u ne de saf şiirin tek başına ifşasıdır; bu, kent-devletin telaffuz edilen eylemlerinin tefekkürüdür. Aristo'nun çok fazla yorumlanmış ve anlaşılması güç bir pasajında,[197] Arendt, teori öncesi ya da sonrası siyasi meselelerden oluşan ortak bir alan, kendi içinde insana ya da ölümlüye değil, anlatılan eylemin canlıları ölümsüzleştirme yeteneğine hayranlık duyan bir alan bulur. Arendt bunu şöyle yorumlar: "Aristo'daki meşhur bölüm": Siyasi yazılarında Aristo, "insani konular ele alınırken, insan olduğu gibi görülmemeli, ölümlü şeylerdeki ölümlü olana bakılmamalıdır, tersine onları ölümsüzlük açısından taşıdıkları

196 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, a.g.e., s. 274.

197 Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, 1177b, 31.

potansiyele göre düşünmek gerekir" sözlerini yeri geldikçe tekrarlar. Çünkü Romalılar için *res publica*, Yunanlılar için *de polis*, her şeyden evvel bireysel yaşamın faniliğine karşı bir teminat, bu faniliğe karşı korunak, ölümlülerin ölümsüzlüklerine olmasa da göreli kalımlılıklarına ayrılmış bir mekân olma özelliğine sahipti."[198] "Biz", siyasi alanda eyleyen bir "kim" haline gelerek ve böylece yalnızca unutulmaz bir anlatı meydana getirerek ölümsüzleşiriz.

Niçin eylemi anlatan konuşma bu ayrıcalıktan yararlanıyor? Çünkü ilk önce bireyselleşmenin insanlık durumu, başlangıç melekesi olarak eylemde gerçekleşir.[199] "Konuşmanın canlı/anında akışı" mimesis'te –Arendt'in de vurguladığı gibi Aristo'ya göre mimesis, soyutlanmış bir karaktere değil, bir "eylem taklidine" işaret eder– hikâyenin akışıyla tezahür eder. Platon'a göre *mimesis*, tıpkı bir görünümler kölesi gibi tuzağa düşürülmesine müsaade eder, Sofist de "oyun" ya da *muthos*'u çocukça bularak reddederken,[200] trajediyi inceleyen Aristo orada bambaşka bir *mimesis praxeos* keşfeder. Karakterler "oldukları halleriyle" şeyleşmez, zira "taklit etmeyen" koro, *hubris*'e (ölçüsüzlük) *phronesis*'le (keskin görüş/öngörü) yanıt veren bir yorum teklif eder. Üstelik "piyesin bestesi ya da metni" ancak ve ancak tiyatro tarafından temsil edildiğinde, yani eylendiğinde vuku bulan bir taklit gerçekleştirir. Bunca eylem dile, yaşamın hareketini ve kamusal hikmeti getirir. "Trajedi insanların oldukları halinin değil, bir eylem, bir var oluş (*bios)*, bir *eudaimonia'*nın taklidi olup, burdaki amaç bir nitelikten ziyade belli bir eylemdir. Dramatik kahramanlarının karakterlerinden (*ethos)* kaynaklanan bazı

198 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, a.g.e., s. 100.

199 Ibid., s. 258-260.

200 Sanki çocuklara anlatır gibi her biri bize bir mit/söylence anlatıyor gibi geliyor bana." Bkz. Platon, *Sofist*, 242c.

nitelikleri vardır. *Praxis*'leri gereği *eudaimones*'tirler, ya da tam tersi. Karakterlerini temsil etmek için eyleme geçmezler. Buna daha ziyadesiyle eylemin kendisiyle sahip olurlar. Tam da bu yüzden eylemlerinde entrika trajedinin amacı, amaç ise var olanlar arasında en önemli olanıdır"[201] diye yazar Aristo. Söze dökülen eylem tarafından gerçekleştirilen bu ifşanın prototipi, gördüğümüz üzere "eylemi" ifade eden *drama*'dır. Arendt ise kendi Aristo'sunu, daha önce anılan şu sözlerle özetler: "Muhtemelen tiyatronun bir siyasi sanat olmasının nedeni de budur; insan yaşamının siyasi kertesinin sanata aktarıldığı tek yer orasıdır. Aynı nedenle tiyatro, insanın başkalarıyla ilişkilerinde benzersiz bir özne olduğu tek sanattır."[202]

Bu bakış açısı, Arendt'in Heidegger'de karşılaştığı, şiirsel konuşmanın ifşa edici kudretinin vizyonuna ters düşüyor: "Oysa düşünce şiirdir (*Dichten*) [...]. Düşünce, varlığın hakikatinin dikte ettirdiğini söyler. Düşünce ilk *dictare*'dir. Düşünce ilk şiirdir."[203]

Yine de Arendt'in kafasındaki, farazi ilk saflığı geri getirmek üzere Aristo'ya naif bir dönüş yapmak değil. İyi bir Nietzsche ve Heidegger okuyucusu olan ve art arda yaptıkları metafizik sökümlerini dikkatle takip etmiş olan Arendt, *phronesis* ve *anlatılan eyleme*, Nietzsche ve Heidegger'in eylem, eylem özgürlüğü ve pragmatik çıkmazlarına ilişkin sorgulamalarına cevaben geri döner. Amacı ise seleflerinin ardından kendi payına paylaşılabilir bir dünyada adacıklar kurmaktı.

Filozofun, yalnız ve köşesine çekilmiş esrik *Dichtung*'u,

201 Bkz. Aristo, *Poetika*, 50, 15.

202 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, a.g.e., s. 275.

203 Bkz. Martin Heidegger, "La Parole d'Anaximandre" (1966, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1962, s. 396. İngilizce baskısı için bkz. "The Anaximander Fragment," s. 583.

Hiçliğini yalnız bir kararla (*Entscheidung*, *Entschlossenheit*) barındıran Varlık'ı gösteriyor; hali hazırda var olanı yeniden ele alıyor ve anın (*Augenblick*) hızlı bir bakışında geleceği tahmin ediyor. Oysa Arendt, eylemin, tecritte asla mümkün olmadığında ısrarcıydı. Yalnızca hükümran tecrit edilmiştir; halbuki yenilikçi aktör zorunlu olarak bir hükümran değildir. Hem aktör hem de hasta olan kahraman yenilikçidir, inisiyatif alır ve daima başkalarının arasında hareket eder. Yeni, sonsuz ve öngörülemez eylem çoğulluğun kalbinde bireyselleşir ve tam tersi olarak yine çoğulluğa, her insana hayatı boyunca eşlik eden, ancak yalnızca başkaları tarafından görülebilen *eudaimonia*'yı, bu büyük talihi ya da daha ziyade bu "huzuru" temin etme imkânı tanır. Mit ve dram –trajedi ve komedi– sayesinde, *polis* alanında, kahraman, "yaşamını eylemin hikâyesine son noktayı ölümüyle koyacak şekilde" tek bir edimde yoğunlaştırarak örnek teşkil edendir. Dolayısıyla eylem ve yaşam, kişinin "kendini başkalarıyla ölçüştürerek ortaya koyma" tutkusuna tanıklık eden anlatıcıya bağımlıdır.[204] Sokratik okul, siyaset ve eyleme karşı çıkar ve yüzünü siyaset öncesi etkinliklere çevirirken, Aristo-Arendt tercihini ondan yana kullanır– "sözlerin ve işlerin paylaşılmasını" salık verir, ki bu da "herkesin kendi farkını koyma, kimliğindeki benzersizliği edim ve sözlerle gösterme şansını arttırma"sına tekabül eder.[205] Ve Arendt de siyasi anlatının, Perikles yüzyılında "eylem ve konuşmanın faniliğine çare" olarak "örgütlenmiş bir bellek" kurmanın tek yol olduğunu ileri sürer.[206]

Arendt'in *Nikomakhos'a Etik* ve *Poetika*'ya yeniden dönmesi, yalnızca Heidegger'in eski bir Aristo okuması bağlamında yorumlanabilir; bu okumanın ardından He-

204 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, a.g.e., s. 284.

205 *Ibid.*, s. 287-288.

206 *Ibid.*, s. 288-289.

idegger 1924 yılında Hannah'nın da katılımıyla Sofist[207] üzerine ders vermişti. Aristo okumasının Heidegger'e, Husserl'in bilinç üstünlüğünün karşısına pratik varoluşun üstünlüğünü koyması imkânı verdiği ve böylece varoluşsal analitiği (temel ontolojinin birinci bölümü) kurmasını sağladığı sıklıkla dile getirilmiştir. Daha az bilineni ise bu Heidegger okumasının, Aristo düşüncesinin temel özelliklerini başkalaşıma uğrattığı, kemikleştirdiği ve tahrip ettiğidir.[208] Heidegger, Aristoteles'in *poiesis/praxis* (imalat/eylem) ayrımını dikkate almış görünmektedir. *Umwelt* ve *Welt* arasında tesis ettiği fark, Aristo'nun ayrımının bir yansıması niteliğinde okunabilir (bir yanda: kamusal çevre, "herkes"in gayrişahsiliği, zihin meşguliyeti, ileri görüşlü ihtiyatlılık, *Wozu* ["ne amaçla?"]; diğer yanda Dasein'ın özgül vasfı, benlik, endişe, azim, Worumwillen ["bizzat kendisi ya da hiç amacıyla"]). *Poiesis*'in özgül keşfetme dünyası, özgül bir geleceği görme gücüyle canlanan *herstellen*'in (üretmek, imal etmek) de anımsattığı üzere *techne*'yse (ustalık), praxis'in, bunun tam aksi olarak kendisinden başka amacı yoktur. Bu aynı zamanda Dasein'ın da durumudur: "*Das Dasein existiert umwillen seiner*". Yine de *praxis*'e ayarlanmış bir geleceği görme Aristo'ya göre bir *phronesis*'tir ("basiret," "ihtiyat" ya da "yargılayıcı kavrayış"). İşte Heidegger'in yapmış olduğu değişiklik de tam da burada duruyor: namevcut *phronesis'in* yeri, "insani ilişkilerin dokusu"na değil, Varlık'a yöneltilen bir bakış manasında *sophia*'yla dolduruldu.

---

207 Bkz. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, a.g.e, 19, § 13-17.

208 Atıf yapacağımız analiz Jacques Taminiaux'ya ait. Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionnel. Arendt et Heidegger*, Payot, 1992, s. 58. Bu analiz Gadamer'in görüşlerini hatırlatıyor, "Erimmerrungen an Heideggers Anfange," Dilthey Jahrbuch, 4, 1986-87, s. 23 (ibid., s. 119-121).

Aslında, Platon'la tartışan Aristo'ya göre *sophia*, insani meselelerin kırılganlığına uygulanamaz: sabit bir bilgi birikimi tarafından kuşatılamayan bu meseleler, uzmanların değil her bir insanın özel alanı olan entelektüel, duygusal ve ahlaki yeterlilik gerektirirler. *Sophia*, adı *polis* olan bu tezahür sahasına içkin çoğul tartışma içinde gelişir. "İçimizdeki bazı ilahi unsurların"[209] tanıklığını yaptığı için tefekkür yaşamının üstünlüğünü sürekli vurgulayan Aristo, teoretik bilgelik olan *sophia*'yı, "insani şeyler ile tartışmaya imkân tanıyan şeyler"[210] açısından vazgeçilmez olan *ihtiyat*tan ayırır. *Phronesis*'in hedefi yalnızca evrenseller olanlar değil, tekillerdir de. Zira o eylemin alanına aittir ve aynı zamanda "bilimin değil, algılamanın konusu olan en ferdi unsurun bilgisidir."[211] Arendt'in, Kant'a ait olan ve hayatının sonlarına doğru Alman filozofla dayanışma içinde siyasi bir felsefenin temeli yapacağı "estetik yargının" üzerinden irdelediği de bu aynı phronesis, yargılayıcı kavrayış değil midir?[212]

Phronein ("sağduyuyla düşünmek") "sağlam bir şekilde entelektüel, duygusal ve ahlaki anlamda sağduyulu düşünceye, doğru ve yerinde bir basirete"[213] işaret eder. Tanrıların *noesis*'ine aykırı olarak insana özgü olan ve sınırlı

209 Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, 1177b, 27 ff.

210 *Ibid.*, 1141b, 10.

211 *Ibid.*, 1142a, 27 ff. Aristo, burada söz konusu olan algılamanın özel duyuların algılaması değil, "filanca özel matematik figürünün üçgen olduğunu algıladığımız" algı olduğunu belirtiyor.

212 Bkz. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, a.g.e. Fransızca baskısı için Hannah Arendt, *Sur la philosophie politique de Kant* (1982), Ed. du Seuil, koleksiyon "Libre examen," 1991. Türkçe baskısı için bkz. Arendt, *Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar*, Cogito, YKY, Sayı 41-42, çev. Yasemin Tezgiden.

213 Bkz. Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, PUF, 1963, s. 162.

olduğu kadar sınırlarının bilincinde olan[214] bilgi, yani *phronesis* trajedi içinde tezahür eder. Aslında bilgelik, aktörler çatışmaları basitleştirdiğinde, yani dolayısıyla abarttıklarında bir felaket olarak trajediyi ortaya koyar. Oysa tam aksine *mesotes*'i, *phronesis*'in ayrılmaz ölçüsünü gözlemek ve herhangi birinin, kendini üstat olarak ilan etmesini ve sistemleştiren bir görüş dayatmasını yasaklamak ihtiyatlı bir davranış olacaktır. Trajik temsil bu anlamda ortak bir yaşam için, içinde, konuşmanın çatışmalarını[215] çözmek amacıyla kamusallık ve eşitlik dahilinde sahneye koyduğu bir *bios politikos* için vazgeçilmezdir.

Arendt, özellikle "düşünen Ben" ile "gerçek Ben" yani *bios theoretikos* ve *bios politikos* arasındaki çatışmanın çözülemez olduğunu göstermek istediğinde ve çatışmayı olduğu haliyle birtakım sahte çözümler ve aldatıcı önemsizleştirme çabaları olmaksızın muhafaza etmek gerektiğinde, trajedi oyuncularını bir araya toplar. Aynı şekilde Shakespeare'in hükümranı III. Richard, ancak suçun *ardından* bir "vicdan", bir "eleştirel düşünce" yetisi sergiler – tıpkı, ateşli bir kamusal hayat savunucusu olması-

---

214 Aristo'nun bu sınırlayıcı *phronesis*'e paralel olarak Arendt'in, siyasi sınırlara saygılı olduğuna düşündüğü hakikat tanımını ele almak yerinde olacaktır: "Madem ki felsefi hakikat, insanoğlunu tekilliği içinde ilgilendiriyor, o halde doğası gereği gayri siyasi [...]. Bununla birlikte [...] bu alan [siyaset], o büyüklüğüne rağmen [...] insanların iradeleriyle değiştiremeyecekleri bu şeylerle sınırlıdır. Ve eylemek ve dönüştürmekte özgür olduğumuz bu alan, yalnızca kendi alanlarına saygı göstererek bozulmadan kalabilir, bütünlüğünü muhafaza edebilir ve sözlerini tutabilir. Bkz. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 263-264. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *"Vérité et politique," La Crise de culture*, a.g.e., s. 313-336. Altını çiziyoruz.

215 Bkz. Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, Cambridge University Pres, 1986, J. Taminiaux tarafından alıntılanmıştır, a.g.e., s. 135.

na rağmen kendisini "suçlayan" Öteki'yi ancak yalnızlık içinde eve döndükten sonra bulan Sokrates gibi.[216] Şayet Sokrates, kendini yalnızca dürten düşünür rolüne adamak için her türlü devlet görevini reddetmek zorunda kalsaydı, *doxa*'yı yok edebilir ve "kelimenin her anlamıyla (görüş, ihtişam, ün ve kendine ait bir dünya) *doxa*'sız bırakılmış" bir Oeidipus'u andırırdı.[217] Benzer şekilde, Arendt Colonne'daki Oidipus'u sorgular ve Sofokles'in ikili mesajını açar: bir yanda trajik yanlış kahramanı dünyadan mahrum eder ve onu, varlık-olmayan, "doğmamışlık" ve oraya geri dönme tehlikesi üzerinde tefekkür etmeye bırakır; diğer yanda Theseus'un ağzından hayatın ağırlığına dayanmaya yardımcı olan sözler dökülür: Hayata ihtişamını veren, İnsan'ın özgür edimlerinin ve yaşayan sözlerinin alanı *polis*'tir.[218] "Çünkü herkese görünen şeye varlık deriz" diye yazar Aristo.[219] Onun ardından, herkese görünen bu Varlık'ı kendine mal eden Arendt ise tezahür sahasının edimsel olarak bir siyasi çoğul eylem ve konuşmalar alanı olduğu neticesini çıkardı.[220]

Buna karşılık, Heidegger'de *Dasein*'ın kararlılığı özeldir, kamuoyunun üstünde, *phronesis*'e özgü ötekini anlama ve bağışlamanın çok uzağında konumlanmıştır. *Gewissen* (bilinç), *Dasein*'ın kendi olma-gücünde yalnızca kendi başına buyruk olduğu ortak alan ve kaygının ötesin-

---

216 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind, "Thinking,"* s. 190-191. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt:I: La Pensée, a.g.e, s. 215-216.

217 Bkz. Arendt, "Philosophy and Politics", s. 90. Fransızca baskısı için bkz. "Philosophie et politique," *Social Research*, vol. 57, 1, 1990, s. 90.

218 Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 285. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *Essai sur la révolution*, a.g.e.

219 Bkz. Aristo, *Nikomakhos'a Etik*, kitap X, 1172b, 36ff, Hannah Arendt tarafından çevrildi, *İnsanlık Durumu*, a.g.e., s. 290.

220 *Ibid.*, s. 290.

de mahrem bir bilgi biçimidir. *Dasein*, çoğulluğu ortadan kaldırarak, *Gewissen*'in kuşattığı "ölüme-yönelik-varlık'ın çözümlenmiş hipotezi" içinde kendiyle baş başa olacağı yere yönelir. Bu noktada *Dasein* artık bu eşsiz anlaşılabilirlik merkezi ve sonuç itibariyle metafizik olan Varlık bilimi için de bir kaide/platform olabilir. Bu bilimsellik, Aristocu *phronesis*'e içkin çoğulluğun çıkarılmasından ve eylem ya da *praxis*'in tek hakiki deneyimi olarak Platoncu düşüncenin yükselmesinden ileri geliyor.

Aslında Heidegger, *Was ist Metaphysik*? [Metafizik Nedir] yapıtından, rektör olduğu dönemdeki metinlerine kadar Platon *Cumhuriyet*'ine sıkı sıkıya bağlı kaldığını iddia eder. Şayet Heidegger, Aristo'nun Varlık'ının, varolan içinde yön değiştirme, Aristotelesçi ontolojinin de bunun sonucu olarak teolojiyle karıştırılma eğiliminde olduğunu belirtirken yanılmıyorsa ya da zamansallığın bütününü – *phusis*'e değil, *Dasein*'a dayalı -canlandırmak amacıyla *phusis*, mevcudiyet, dayanıklılık anlamında bir dünya ontolojisine karşı uyarırken haklıysa da, Aristo'ya göre *praxis*'in çatışmacılığı ve çoğulluğu ile mit, tarih ve trajedi gibi müstesna söylem biçimlerinden hiç vazgeçmedi. Buradan çıkan sonuç eylemin salt düşünce içinde tekbenci (solipsist?) bir birleşmesi değil, *phronesis*'i kamusal alanda ikame edecek *sophia*'nın bu tekbenciliğinin başka bir bağlama yerleştirilmesidir. Buradan hareketle kamusal alanın kendisi Heidegger tarafından geçici ve mütemadiyen uyarlanan bir çoğulluk olarak değil, müşterek ve mistik bir tutku –halkın tutkusu- olarak değerlendirilecekti. Hatta Varlık'ın düşüncesini bir kere *praxis*'le özdeşleştirdiğimizde zorlayıcı, "bilimsel" bir taahhüde ve halkın iradeci yönetim eylemine yöneltiliriz. Benzer bir radikalleşmeyi karakterize eden çoğulluğun, ölçünün ve geçici olanın mutlak şekilde göz ardı edilmesi, bunu zorbacı bir düşünceye ve aşırı uçta da diktatörce bir eyleme dönüştürür.[221] Hatta

221 Dasein'ın tekbenci (solipist) düşüncesi ile

Kehre'den sonra bile, mesela metafizik "biliminden" vazgeçmesi türü hatalarından siyasi değilse de felsefi sonuçlar çıkaran Heidegger, eylem ve düşünceyi asimile etmeye devam eder, zira ona göre düşünce "ilk olarak dile tekabül ediyordu": Düşünmek, tam anlamıyla eylemektir"[222] ve Heidegger, *Nietzsche*'sinde "söküme uğratılmış" bir Platonculuğa sadık kalarak, Aristotelesçi çoğulluğa kayıtsız kalmaya devam etti. Buna karşılık, bütün felsefi ve siyasi çalışmaları boyunca Arendt, bir yanda hem Platoncu İdeaların hem de düşünür, bu idealarını siyasete uyguladığında

---

Heidegger'in Rektörlük vakasındaki politik dahli arasındaki devamlılık için bkz. Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace...*, a.g.e., s. 60-74: "Ama Heidegger Aristo'dan radikal biçimde koparken ya da bir başka deyişle, varlığın bu düşüncesine, praxis ve onun phronesis'inden ayrılma rolü değil onları çoğaltma, yani ontolojik olarak onu kurarken, ölümcül azimli varoluşun bitimli hareketini çoğaltma rolü atfettiğinde onu tepeden tırnağa başkalaştırır. Varlığı düşünmek, artık praxis'in bitimli zamanını düşünmektir. Buradan çıkan sonuç ise varlık düşünürünün son kertede insani meselelerin gerçek yargıcı olduğudur." *Ibid.*, s. 64.

222 "Şayet eylemek *[Handeln]*, varlığın özüne elini uzatmak demek ise, düşünmek tam anlamıyla eylemektir, yani: varlığın özü için, varlığın ortasında, varlığın kendini ve özünü dile taşıyacağı bir alan hazırlamak [inşa etmek]. Her düşünme iradesi için bize yolu açan yalnızca dildir. Dil olmadan, her teşebbüste *[Tun]* onun yöneleceği ve içinde işleyeceği boyut eksik olacaktır. Bu nedenle dil, öncelikle düşüncenin, hissetmenin ya da istemenin ifadesi değildir. Dil *[Sprache]*, içinde, insan-varlığın yalnızca varlığa ve onun gerekliliğine tekabül edebildiği ve bu tekabüliyet içinde varlığa ait olabildiği ilk boyuttur. Bu, kendisine ait olarak gerçekleşen ilk tekabüliyet düşüncesidir. Düşünerek, varlığın özgürlüğünün, *Gestell*'in özgürlüğünün ortaya çıktığı alanda yaşamanın ne olduğunu öğreniriz. Martin Heidegger, "Le Tournant" konferansı, *Questions III et IV*, Gallimard, 1990, 313.

kaçınılmaz olarak gerçekleşen zorbaca gizliliğinin gücü; diğer yanda ise –bir başka "yaşam biçimleri (*bioi*)" filozofu ve dünyanın en tutarlı ve en az çelişkili büyük düşünürlerinden olan– Aristo'nun üzerine düşünen ilk kişi olduğu "otorite"nin açılışı: "hâkimiyet" üzerine değil, "farklılıklardan"[223] oluşan bir "tabiat" kavramı üzerine kurulu bir "otorite". Arendt'in modern sekülarizmin ötesinde yeniden canlandırmaya çalıştığı bu öte*ki* otoriteye özgü söylemin en basit haliyle *anlatı* olduğunu unutmamalıyız.

Heidegger vasıtasıyla Aristo'ya bu hızlı dönüş, yalnızca Arendt'in, eski Marbourg hocasıyla genellikle adını zikretmeden yürüttüğü ve ironik bir havada gerçekleşen zımni tartışmayı anlamak için değil, kesinlikle Voltaire'ci bir alay, bir tür değerini düşürme ya da gülünç bir eleştiri olmaktan uzak olan diyalog ve yer değiştirmenin Platoncu manasındaki etkileşimlerini görmek açısından gerekliydi. Heidegger'in, kitaplarını okumayı ve üzerine yorum yapmayı reddetmesini üzüntüyle karşılayan Arendt, Cicero'nun Platon hakkında söylediği ve kendisinin de yine Platon için kullandığı ifadeleri Heidegger için de sarf edebilirdi: "Tanrı aşkına, Platon'un hasımlarıyla doğruyu görmektense, Platon'la yanlış yola girmeyi tercih ederim."[224] Bununla birlikte düşünceye ve Platon'a olan bağlılığı, insanların doğum/ölüm döngüsünden *praxis*'e katılarak kurtulmalarına,

223 Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 116-117. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, "Qu'est-ce que l'autorité?," *La Crise de la culture*, a.g.e., s. 153-154.

224 *Ibid.*, s. 224. Fransızca baskısı için bkz. "La crise de la culture : sa portée sociale et politique," *ibid.*, a: 287-288. Burada Arendt'in Lessing betimlemesini anımsıyoruz: "Lessing'in düşüncesi, ben ve kendim arasında sessiz bir (Platoncu) diyalog değil, ötekilerle öncelenen bir diyalogdur ve tam da bu nedenle esasen polemikçidir." Bkz. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, s. 10. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, "De l'humanité dans de sombres temps," *Vies politiques*, a.g.e., s. 18.

gündelik meselelerin beyhudeliğinden/faniliğinden kaçmalarına ve tanrısal olana yaklaşmalarına olanak tanıyan *theoria*'ya atfettiği önem dahilinde devam etti. Arendt'in yapmak istediği, düşüncenin ya da *bios theoreticos*'un bu kuşatmasını yok saymadan ya da Heidegger'in katkılarını karalamaya çalışmadan, "*fallacy*"lerini, "yanıltmacalarını" gözler önüne sermek ve özellikle, arkasına Aristo'yu alarak eylemin çoğulluğunu ve paylaşımının bazı söylemsel biçimlerini yeniden kurmaktı.

Arendt'in eylem ve anlatı üzerine yaptığı tefekkür, dilin yaşamına dair bir kavrayışın ana hatlarının belirlenmesinde, Homeros evreninin onun için ne denli vazgeçilmez olduğunu idrak etmemizi sağladı; hem Aşil[225] gibi bir kahramanın mükemmeliyetini kutsayan bir *muthos*-fabl olarak hem de konuşmanın enerjisini ortaya koyan *drama* olarak. Arendt'i, özet olarak, önce felsefi kavramlar, son olarak da bütün insani dillerin, zihnin duyular dünyasına gönderilmesi olarak ifade etmeye sevk eden *metafor* üzerinde derinlemesine çalışması için ilham veren yine tefekkürüydü: "Metafor, imgeden yoksun soyut düşünceye görünümler dünyasından, işlevi kavramlarımızın gerçekliğini tesis etmek olan bir sezgi temin eder ve böylece de zihinsel faaliyetlerin"[226] önkoşulu olan, görünümler dünyasından çekilme hamlesini geri alır ve kavramlara "örnek" üzerinden "sağduyu" sunar. Platon'un, hakikiliği şüpheli Yedinci Mektup'una (ki Heidegger Sofist üzerine verdiği derste bunu yorumlamıştır), özellikle de Aristo'nun *Poetika*'sına dayanan Arendt, metafora, düşünceyi önce fenomene dönüştürme, sonrasında ise "algı" ve "sağduyuyla" uzlaştırma ayrıcalığı bahşeder. "Ezici" ve tehlikeli[227] olabilen, ancak sayesinde görünümler dünyasının, bedenin ihtiyaçlarından ayrı olarak düşünceye yerleştiği – düşüncenin di-

225 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 283-284.
226 *Ibid.*, s. 103. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 121.
227 *Ibid.*, s. 110. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 132.

linin kendisi temel olarak metaforiktir[228]- metafor, şaşırtıcı ve yenilikçi doğumların akışına katılır: "Basitçe şeylerin adlandırılması, sözcüklerin yaratılması, kendine mal etmenin ve hepimizin bir yeni gelen ve yabancı[229] olarak doğduğu dünyayı, yabancılaşmadan kurtarmanın insani biçimidir". Yaşamın zihni daima metaforik, duyumsanabilir ve paylaşılabilir bir dil tarafından kavrandığı için yalnızca bir *thaumazei* ya da Platon'a göre kelimelerle anlatılamaz, sözü edilemez (*arreton)* ya da Aristo'ya göre sözsüz (*aneu logou*) bir şaşkınlık değildir. Bilakis, yabancılaşmaktan kurtulmuş zihin yaşamına en uygun yegane metafor, hayatta olma duyumundan başkası değildir! Bu konuyla ilgili olarak Arendt, Aristo'nun şu tanınmış pasajını alıntılar: "Zekânın edimi (amacını kendi içinde barındıran *energeia*) hayattır."[230]

Arendt, söz ve edim arasında kopmaz bir bağ kurmak için bu ikinci Aristo okumasını, Aziz Augustinus'a yaptığı sık geri dönüşlerle süsler; bu bağ -şiirsel sözün ötesinde ve üstünde– insani çoğulluğu, "benzersiz varlıkların" paradoksal çoğulluğu yapan "benzersizliğin" yüce "ifşasıdır": "Kendimizi insani dünyaya söz ve edimle sokarız ve bu dahil oluş ikinci bir doğuş gibidir; orijinal fiziki endamımızın çıplak gerçeğini olumlar ve üstleniriz."[231] Bu noktada, Heidegger'in, Benliğin çileciliğini dilin açığa çıkarmasında arındıran "ölüme-yönelik-varlık" kavramının ağırlığı Arendt'te, yalnızca beklenmedik yeni gelenlerin doğumuyla yerlerinden edilen, mutsuz olmaktan ziyade neşeli olan bir "fani yabancılar" silsilesine dönüşür: "İnsani eylem, tıpkı kati suretteki siyasi fenomenler gibi

228 *Ibid.*, s. 110. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 129.

229 *Ibid.*, s. 118.

230 *Metafizik*, 1072b, 27. Bkz. Arendt, *The Life of Mind*, s. 123. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 144, n.125.

231 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, s. 259.

insani çoğulluğa bağımlıdır; bu çoğunluk, insani dünyanın, eylemleri ve tepkileri, halihazırda orada bulunanlar ve kısa bir süre sonra gitmeye hazırlananlar tarafından öngörülemeyen yabancılar ve yeni gelenlerce sürekli olarak işgal edilmesine neden olan doğarlık olgusuna dayandığı ölçüde insani yaşamın temel koşullarından biridir."[232]

Şimdi, "söz ve edimi" bir araya getiren tarihsel anlatının (Herodot ve Thucydides'te insani çoğulluk belleği, Aziz Augustinus'ta ise kişisel itiraf) Arendt için ne denli önemli ve kıymetli olduğunu daha iyi anlıyoruz: hiç durmadan yeniden başlayan, kendisi bizatihi bir doğum ve tuhaflığı olan ve ontolojik olasılığı doğumumuzun başlangıç olgusunda verilen eylemin belleği olarak anlatı. Buna karşılık Sein und Zeit, tek bir mite, Cura[233] fablına atıf yapar (Augustus çağında Gaius Julius Hyginus tarafından Roma'ya yazılmış ve Herder'in de aktarması sonucunda Goethe tarafından ikinci Faust'ta kullanılmıştır) ve Thucydides'i yüzeysel ilan eder. Var olanı kendi varlığında kavramak için yalnızca kelimelerin değil, özellikle dilbilgisinin de eksik olduğunu saptayan Heidegger, sadece "kavramların karmaşıklığı" ile "ifade çetinliği"nin çare olacağını ileri sürdü. Filozof ise bunları Thucydides'in "hikâye kısımlarının" aleyhine Platon ve Aristo'nun "ontolojik bölümlerinde" buldu: "Bu metinlerdeki benzersiz formülasyonlara bakıldığında görülecektir ki Yunanlılar filozoflarına gerçekten de çok büyük bir görev yüklemişlerdir [...]; Varolanlar hakkında hikâye ederek takrir etmek başka bir şeydir, varolanları kendi varlığı içinde kavramaksa çok daha başka bir şey."[234] Arendt,

---

232 Bkz. Hannah Arendt, *Between Past and Future*, s. 61. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, "Le concept d'histoire," *La Crise de la culture*, a.g.e, s. 83.

233 Bkz. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, § 42, a.g.e, s. 209, çev. Kaan. H. Ökten.

234 Bkz. id. *Varlık ve Zaman*, s. 39. Heidegger, Thucydides ve Sofokles'in eserlerini okuması için yeterli olan

düşünürün [Heidegger] Kehre'den sonra "artık felsefe ile şiir arasındaki gerilim üzerinde ısrar etmediğini", aksine "başka hiçbir yerde zikretmediği bir şeyi" işaret ettiğine dikkat çekecektir –bilmece: "Düşünce varlığın bilmecesine şiir yazmalı."[235] Peki onun terminolojisinde, mevzubahis olan bir bilmece-drama mı, bir bilmece-anlatı mı?

Oysa Arendt hocasının aksine polis'in, anılmaya değer anlatı (öyle ki "Polis, bütün denizleri ve karaları cengaver iradelerinin sahnesi haline koyanların şahitsiz kalmamalarını ve onları göklere yükseltecek kelimeler bulup çıkarmasını bilen ne Homeros'a ne de bir başkasına gerek duyar halde olmamalarını temin etmekteydi") aracılığıyla kahramanın görkeminde biçimlendirdiği "tiyatroyu" ve "tanığı" övmek için Thucydides[236] tarafından nakledilen, "Perikles'in Cenaze Töreni Söylevi'ndeki meşhur sözlerinden": " [...] Başka bir deyişle, insanların bir arada polis biçimi altında sürdürdükleri yaşam, insani etkinlikler içerisinde en geçici nitelikte olan eylem ile konuşmanın ve insan elinden çıkma en az katı ve en kısa ömürlü 'ürünler' olan edimler ile bunlardan doğan hikâyelerin yok olup gitmemelerinin teminatıydı sanki."[237]

Artık Arendt'in, Heidegger'in düşünceyi, eylemeyi ve dili asimile eden[238] Kehre (Tersine Dönüş) dersine ait, yukarıda bahsi geçen bölümle arasındaki zımni diyalogu anlayabiliriz. Arendt ezcümle şöyle der, "şayet düşünce bir

---

"kayıtsız tasasızlığın firari düşüncesi"ne *Der Spruch des Anaximander*'de (The Anaximander Fragment) (1946) dönmüştür.

235 Arendt, *The Life of Mind*, "Willing," s. 192. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*, a.g.e., s. 221.

236 Thucydides, *Peloponnessos Savaşları*, II, Belge Yayınları, Çev. Furkan Akdemir.

237 Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, a.g.e, s. 288-289.

238 Bkz. s. 117 dipnot 224.

sophia ise, siyasi eyleme ona eşlik eder ve canlıların çoğulluğunda paylaşabilen bir phronesis'e dönüştürür. Temel olarak siyasi eylem, tek başına dil (her ne kadar bir yol ve geçiş sayılsa da) vasıtasıyla değil, anlatı aracılığıyla gerçekleşir. Aslen anlatı olan anlatılmış eylem sayesinde insan, insani yaşam, kaçınılmaz olarak siyasi bir yaşam olduğu sürece yaşama tekabül eder ya da aittir. Anlatı, insanın –bir zoe değil– bir bios, siyasi yaşam ve/veya başkalarına anlatılan eylem üzerinden, içinde yaşadığı ilk boyuttur. İnsan ile yaşam arasındaki ilk tekabüliyet anlatıdır; anlatı, en hızlı paylaşılan ve bu nedenle de ilk siyasi eylemdir. Sonuç olarak anlatı olgusundan hareketle, "ilk olan"ın kendisi anlatımların sonsuzluğunda kendisini tuhaflıklara savurur.

5. XX. Yüzyılı Anlatmak

Daha da somutlaştırırsak, Arendt, XX. yüzyıl yazarları arasında, kurguları itibariyle tarihsel eylemlere tanıklık eden ve çağdaşlarına bu eylemlerin gizli anlamlarını ifşa eden romancıları seçti. Metinlerinde sıklıkla yer verdiği şairler (arkadaşları Randall Jarell ve Robert Lowell'in yanı sıra Rilke, Yeats, Emily Dickinson, W. H. Auden, Mandelstam, Valéry veya René Char), sözcüklerle ustaca oynadıkları için değil, parlak anlatılarının bilgeliği nedeniyle alıntılanıyordu. Kuramcı Arendt'in dikkatini çeken ise ne anlatısal bir cesaret ne de biçimsel bir eşsizlikti, o daha ziyade "anlatım temalarıyla" ilgileniyordu: tarihsel bir deneyimin kişisel tanıklığını yoğunlaştıran ya da metafora dönüştüren kısa anlatısal sekanslar.

Arendt'in, sabır ve tutkuyla okuduğu Marcel Proust; Swann, Charlus ve Guermantes üzerinden, Dreyfus vakasından önceki ve sonraki Fransız salonlarına has, özü itibariyle Antisemitist olan bir Filosemitizm tablosu resmetti. Arendt'in alıntılama zanaati, Kayıp Zamanın İzinde eserinden, Proust'un da çok sevdiği ve asimile olmuş Yahudi'yi –aynı zamanda başka "klanları" da, hatta Fransız toplumu-

nun tamamını– hedef alan "bindirmelerden" birini bulup çıkardı: "Sorun, tıpkı Hamlet için olduğu gibi olmak ya da olmamak değil, ait olup da olmamaktır."[239] Proust'u yorumlayan Arendt, Museviliğin Yahudiliğe doğru sekülerleşmesinin, kimliğin (ya da "olmanın"), aidiyet (ya da "ait olmak") lehine terk edilmesi anlamına geldiğini ve 20. yüzyıl Yahudilerinin kaderi üzerinde Holokost'a varıncaya korkunç etkileri olacağını ileri sürdü: "Dinsel ve siyasal yan anlamlarını yitiren Yahudi köken olgusu, her yerde 'Yahudi olma'ya dönüşerek psikolojik bir nitelik aldı ve o andan sonra ancak erdem ya da erdemsizlik/rezillik kategorileri içinde görüldü."[240]

Devasa bir fotoğrafının, Arendt-Blücher çiftinin New York, 95 Morning Drive adresindeki dairesini süslediği Kafka, Arendt'in düşüncesinde, "düşünen Ben'in zaman algısı" ile "geçmiş ve geleceğin çarpıştığı savaş alanını" betimleyen bir alegoriyle yer alır. Arendt, "Kafka'nın dilinin aşırı tutumluluğunu", ilk önce Nietzsche'nin, altında iki yolun kesiştiği bir geçit tarafından temsil edilen "an" (Augenblick) alegorisine yaklaştırarak yorumladı. Daha sonra ise Heidegger'in yorumuna döndü: An'ın görüşü izleyicilere değil, "kendisi bizatihi an olana"[241] bahşedilecektir. Arendt okuması, adeta gerçek bir edebiyat mozaiği gibi Kafka'nın, Nietzsche'nin, Heidegger'in ve tabii Arendt'in kendisinin anlatılarının iç içe geçmesiyle oluştu. Filozof

239 Marcel Proust, *Kayıp Zamanın İzinde*, cilt III: Sodom ve Gomorra, YKY Yayınları, çev. Roza Hakmen ve Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, cilt I, *Antisemitizm*, İletişim Yayınları s. 159, çev. Bahadır Sina Şener; bkz. ayrıca Julia Kristeva, *Le Temps sensible*, Gallimard, 1994, s. 194-203.

240 Bkz. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, cilt I, *Antisemitizm*, s. 156-158.

241 Bkz. Arendt, *The Life of Mind*, cilt I: Thinking, s. 202-204. Fransızca baskısı için bkz. *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée* [1973-1975], a.g.e., s. 228-229.

yalnızca gözlemlemiyor, aynı zamanda dilinde, düşüncelerin ve yüzyılının tarihinin "savaş alanı" da oluyordu...

Arendt, Kafka[242] üzerinde yaptığı erken bir çalışmada, başlangıç olarak yazarın "tarz eksikliği [sic]" ve "neredeyse soğukluk derecesinde, sözcüklere yönelik bir aşk duymayışını [sic]" övdü.[243] Arendt, "deneyimleme ve yapmacıklığı"[244] nefretle eleştirse de, Kafka yazıları üzerine yaptığı şematik incelemede, yerindeliği kanıtlanan iki önemli saptamada bulundu. Arendt'e göre "Kafka'nın kahramanlarının da maruz kaldığı, dünyanın kötülüğü, tam olarak kendini tanrısallaştırmasından, yeterliliğinden, tanrısal gerekliliğini sergileme iddiasından kaynaklanıyor"[245]: "tanrısal" olan "kötü" olabilir mi? Ancak özellikle ve daha edebi bir bakış açısıyla Arendt, Kafka'daki "soyut ve insani niteliklerden yoksun karakterleri" tıpkı kahramanın yok etmeye çalıştığı makine gibi işleyen dünyanın içinde yer aldığı, bürokratik bir evrenin basit bir yansıması olarak yorumlamadı. Arendt'e göre Kafka gerçekçi kişiler değil –ki bunları burjuva romanlarından gayet iyi tanıyoruz- "modeller" sundu: yazarı ilgilendiren "gerçeklikleri" değil, "hakikatleriydi". Zira hakikat, "duyusal bir deneyimin değil, bir düşünme sürecinin ürünüydü."[246] Hissettiğini düşünmesi hasebiyle natüralist bir romancı olmaktan çok bir düşünür olan Kafka, okurların karakter bulmayı umdukları düşünce şemaları çizdi.

Siyaset bilimci Arendt, Stefan Zweig'ın "Otobiyografi"sinde, Rahel'in hayatındaki dramın bir benzerini mercek altına aldı: En sonunda büyük bir aşağılanmayla bir kenara atılmadan önce Viyana sosyetesinde

---

242 Bkz. Arendt, "Franz Kafka", *La Tradition Cachée*, a.g.e, s. 96-121.

243 *Ibid.*, s. 97.

244 *Ibid.*

245 *Ibid.*, s. 203.

246 *Ibid.*, s. 114-115.

şöhret yakalayarak fark edilmeyi uman asimile Yahudi'nin dramını. Yahudi halkının gerçekliğiyle karşılaşan, ancak siyasi bir taahhüde girmekten aciz bu –kendi deyimiyle– cennetten kovulmuş adamın elinden, kendini intiharın sakin umutsuzluğuna bırakmaktan başka bir şey gelmedi. Zweig, "utanç ve onurun siyasi kavramlar olduğunu" ortaya koyan ve önüne geçilmesi imkânsız bir örnekti.[247]

"Mutlak dünyalı" ve tarzını niteleyen "soyut müzikal kompozisyonu" için Hermann Broch, "kör talihi" ve onu intihara sürükleyen çelişkilerle "şiirsel düşünme yeteneği" için Walter Benjamin; ve – Nathalie Sarraute ve Rosa Luxembourg'la birlikte, bu "karanlık zamanlarda"[248] Arendt'in gözüne girebilmiş nadir kadınlardan Isak Dinesen, nam-ı diğer Karen Blixen, Arendt'in çağdaş anlatıcılar listesini tamamlar.

Isak Dinesen, bir erkek isminin arkasına –bize, Arendt'in 50'li yıllardaki oğlan çocuğu hallerindeki fotoğrafını hatırlatır– hayatı, yorumcusuyla benzerlikler taşıyan Karen Blixen'i saklar. Kadın hakları için savaşan özgürleşmiş bir annenin –Martha böyle bir kadın değildi, ancak Rosa Luxemburg'u tanımamış mıydı?– ve hayatını erken yaşta kaybeden bir babanın (Karen o sırada 10 yaşındaydı, oysa Hannah, Paul Arendt öldüğünde yedisindeydi) kızı olan romancı Blixen frengili bir adamla (Hannah'nın babası gibi) evlendi ve kendi bedeninde bu hastalığın korkunç etkilerine maruz kaldı (Hannah benzer bir şeyi hiç yaşamadı). Karen-Tania ya da Titania, kamusal hayatın bir kadın için uygun olmadığına inanıyor, yazma ve özellikle de kendini

247 Bkz. id. *The Jew as Pariah*, s. 113, 121. Fransızca baskısı için bkz. *Les Juifs dans le monde d'hier*, 1943, ibid., s. 122-139.

248 Bkz. Arendt, *Men in Dark Times*, "Isak Dinesen: 1885-1963," "Hermann Broch: 1886- 1951" ve "Walter Benjamin: 1882-1940". Fransızca baskısı için bkz. Arendt, "Isak Dinesen," *Vies politiques*, a.g.e, s. 122-139.

çok fazla ciddiye alma tuzağına düşenlerden nefret ediyordu –tıpkı Hannah gibi gülmeyi o kadar çok seviyordu ki, aldığı lakap bir erkek ismi olmasının yanı sıra İbranice'de "gülen kişi" anlamına da geliyordu. Arendt, Titania'nın hayatının seyrini, anlatma ve yazma tutkusunu belirleyen şeyin, eşsiz ve imkânsız Denys Finch-Hatton'a duyduğu "büyük tutku" olduğunu ve her şeyi anlatabilmek uğruna her şeyini kaybettikten sonra hayatını yeniden kurabildiğini anımsattığında bu iki kadın arasındaki benzerlikler adeta bir tür ikizlik halini aldı. Kurnaz okurumuz, Şehrazad'ının, Shakespeare'in de dediği gibi, bir eşek kafalıya âşık olduğunu fark etmişti! Okura not: İki kadın arasındaki kıyaslamanın fazla ileri götürülmesi tavsiye edilmez. Yine de bu ikizlik, Arendt'in Isak Dinesen'in, pekâlâ kendisine de ait olabilecek şu düşüncesinin altını çizdiğinde ortaya çıkar: "Hayatı, hayal gücünde tekrar etmeden, tam anlamıyla yaşamak mümkün değildir, 'hayal gücü eksikliği' insanların 'var olmasını' engelliyor."[249] Hannah ise yorumlar: "Felsefesinin (Titania-Isak'ın) de telkin ettiği üzere, hikâyesi anlatılamayan hiçbir hayat düşünülmeye değmezse, hayatın bir hikâye gibi yaşanabileceği, yaşanması gerektiği ve hayatta tek yapılması gerekenin hikâyeyi gerçek kılmak olduğu doğru değil midir?[250] *İnsanlık Durumu*'ndaki "Eylem" bölümünün girişindeki deyiş Dinesen'e aittir: "Hikâye gibi anlatıldığında ya da yazıldığında bütün dertler katlanılabilir olur." Rahel'den Titania'ya kıvrım tamamlanır ve Hannah daha o zamandan (makale 1968'de yazıldı) kendi hayatının, anlatılan bir hikâye kadar gerçek bir hikâye olduğunu artık biliyordur.

Blixen Dinesen'in sevgilisi dünyayı reddeden şu adamlardan biriydi: ister muhafazakâr olsun ister devrimci, ister düşünür olsun ister suçlu, bu aşırı uç görüşteki kimseler

249 Bkz. Arendt, *Men in Dark Times*, s. 95, 97, 101. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 124

250 *Ibid.*, s. 105. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 135.

dünyanın kabul edilmemesinde birleşirler, diye tanımlar Arendt. Okurun aklına eski Nazi, yalnız şair, felsefe hocası gelir. Düzen karşıtı hikâye anlatıcı, bir yandan siyasi yaşamı ne kabul ne de reddederken, diğer yandan ondan konuşarak onu eylemekten memnundur. Ancak bu etkin anlatımda ne de çok tuzak vardır! Bu tuzaklar, Dinesen'le ilgili çalışmasının sonuç bölümünü, onun hikâyeleriyle kotarma kisvesi altında anlatılarının düzeltilmesine girişen filozofumuzun da gözlerini kamaştırmıştır.[251] Bir başka yerde Arendt, kendini edebiyat öğretmeye vakfetmeye hazır ve gönüllü görünmektedir: "Şayet edebiyat eleştirmeni olsaydım [sic], gökyüzünün Brecht'in, özellikle sayıları az da olsa harikulade olan aşk şiirlerinde sahip olduğu o büyük önemden söz ederdim."[252] Ancak o ne Şehrazad'dı ne de edebiyat eleştirmeni: Herkesten çok önce Louis-Ferdinand Céline'i fark eden siyasi bir teyakkuzdan "başka bir şey" değildi.

Aslında Arendt, Céline'in ilk yorumcularından[253] biriydi. Ona göre yazar, "seçkin sınıf ile ayaktakımı arasındaki uzlaşıyı" temsil ediyordu. "[...] Louis-Ferdinand Céline'in, aklî Fransız Antisemitizmi'nde bulunmayan bir ustalık ve ideolojik hayalgücü içeren basit bir tezi vardı," diye yazar, o meşum Antisemitist risalelerden alıntılayarak.[254] Arendt analizini derinleştirdi ve sanatçı seçkinler ya da Bauhaus gibi avangardların biçimciliğinin bir teknik ve anonimlik

251 *Ibid.*, s. 101-109. Fransızca baskısı için bkz. *Ibid.*, s. 129-139.

252 *Ibid.*, s. 231. Fransızca baskısı için bkz. *Ibid.*, s. 221.

253 Céline'in ABD'li profesör Milton Hindus'la yaptığı yazışmaların tarihi Temmuz-Ağustos 1948. Arendt, bu sırada, 1951'de kitaplaşacak *Totalitarizmin Kaynakları* adlı eserinin ilk cildi olan *Antisemitizm*'i hazırlıyordu.

254 Bkz. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, cilt I: *Antisemitizm*, a.g.e. Céline'in Fransa'ya 1 Temmuz 1951'de girdiğini hatırlayalım. Gallimard Yayınları, risaleler haricinde, Céline'in eserlerini yeniden bastı.

kültünün oluşmasına yol açtığını öne sürerek bu analizi tamamladı. Bu seçkinler, Robespierre'in sözünü ettiği "insanın büyüklüğünü" hor görürken, "medeniyetle aynı anda saygınlığı da yok etmeye" hazırdılar. "Seçkinler arasında karşı konulmaz olan ikiyüzlülüğün foyasını ortaya çıkarma arzusuna" "liberallerin filosemitizme duyduğu tiksinti" eklenebilir: Böylelikle, köksüz kitlelere özgü, seçkinlerin "gerçeklik duygusu eksikliğinden" kaynaklanan "kurgusal bir dünya" yaratılır.[255] Kuşkusuz yüzeysel bir yorumlama, ancak "insani meseleler" alanıyla ilgisiz değil.

Kipling ve köken efsanesi, Arabistanlı Lawrence ve İngiliz Benliği, Barrès, Maurras[256] ve diğerleriyle birlikte sık sık adı geçen Péguy,[257] son kertede Totalitarizm'in Kaynakları'nı oluşturan referans evrenini tamamlar.

Nathalie Sarraute, Arendt'in kapsamlı bir çalışma ayırdığı tek çağdaş yazardı.[258] "Karakterlerin 'pürüzsüz ve sert' yüzeylerini çatlatmak" ve kendini "açık bir psikolojik ameliyata" adayabilmek için klasik romanın kurallarına karşı gelen bir anlatımın cazibesine kapılan Arendt, bu romancı tarafından betimlenen bu "içsel yaşamın" yönelimlerini, psikanalist divanının gözler önüne serdiği dalgalanmalara tercih ettiğini kabul eder. Sarraute'un, "egoist ben"in yıkıcı içselliğini keşfetmek için kullandığı acımasızlık ve ironiden büyük bir zevk alır. Her sözcük, bir "beylik laf" ya da

255 Bkz. Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*, cilt: III. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, s. 325-328. Fransızca baskısı için bkz. *Les Origines du totalitarisme*, cilt III: *Le Système totalitaire*, a.g.e., s. 61-62.

256 Bkz. Arendt, Totalitarizmin Kaynakları, cilt II: Emperyalizm, İletişim Yayınları, çev: Bahadır Sina Şener, s. 153-154; 171; 186.

257 Özellikle id., *La Tradition cachée*, a.g.e., s. 108.

258 Bkz. Arendt, *Nathalie Sarraute*, s. 6. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, "Les Fruits d'or: Nathalie Sarraute," *Merkur*, 18, 1964, no: 8, s. 785- 792. *Les Cahiers du Grif*, ilkbahar 1986, s. 17-28.

bir klişe değilse bile, adeta bir "silaha" dönüşür. Oysa aile ve toplum,"onların" beyhudeliğine gömülmek üzere çöker, ki bunların en ehemmiyetsizi de sözde "entelektüellerden" başkası değil! Bir kez daha Arendt'in analizi, sosyal mekanizmaların yani buradaki haliyle psiko-sosyal komedi mekanizmalarının ifşası lehine, tekniği es geçerek anlatıya yaklaşır. Sarraute'ta, iki alt-konuşmanın çarpışmasının bir "başkalaşım" –yani savunulamaz bir başkaldırının geçici algısı– meydana getirdiği "hakikat anı", Arendt'in gözünde çağdaş edebiyatta eşsiz bir dramatik vasfa sahiptir. Bu "kuşku çağı" Arendt'i çok eğlendirse de, o bu çağın hayal kırıklığına kapılmaktan kendini korudu; bunun yerine, antiromancının acı hikâyelerinin ortaya serdiği sahteliğe rağmen "ortak dünyayı" ve "doğal akrabalığı" kurtarmayı tercih etti. Kant'ın Siyasi Felsefesi Üzerine Notlar'ı yazmadan on sene kadar önce Arendt, Sarraute'un, Kant'ın sosyal bağların temeli dediği "beğeni" konusundaki iğnelemelerine rastladı. Ne var ki eserini Kantçı iyimser bir ibareyle sonlandırmayı tercih etti: Sahte "onlara" karşı, bir "biz"in var olması yine de mümkün, okur ve yazarın kırılgan, ancak bir o kadar da güçlü ve dürüst cemaati.

Arendt son olarak Brecht'le yakınlaşır. Bir yandan onun melankolik dehasına hayranlık duyar, ancak diğer yandan düşünmeye ehil fakat yargılama yetisinden yoksun şairlere (filozoflar gibi mi) özgü sorumsuzluktan herhangi bir siyasi doğruluk beklememek gerektiğine karşı uyarır. Arendt'in "şair ve sanatçıların müzmin uygunsuz hal ve gidişatı" olarak adlandırdığı özellik, yaptıkları işin kendisi tarafından cezalandırıldığından, kamuoyunun onayını aramalarına gerek yoktur. Her ne kadar yardımımızı ve affımızı hak etseler de, "öyle büyük günahlar işleyebilirler ki suçluluklarının ve sorumsuzluklarının yükünü taşıyabilmelidirler."[259] Brecht'in de acısını çektiği bu yüklerin ezici olanı ise yete-

259 Arendt, *Men in Dark Times*, s. 219. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *Vies politiques*, a.g.e., s. 205.

neğin yok olmasından başkası değildir...

Örneğin Proust gibi bir anlatıcıya ait şiirsel bir dilin, "düşünen Benlik" ile "dünyada görünen ve devinen Benlik"i bir araya getirme gücünde olduğunu kavrayamadığı için Arendt'i eleştirebiliriz. Zira bu dil, hiçbir felsefi kavram ya da mistik vizyonun yapamayacağı şekilde, duyumsanabilir nunc stans'ı [sonsuza kadar süren şimdi] yansıtır ve onu yeniden bulunan zamana aktarır.[260]

Arendt'in, Lukàcks tarzı bir sosyolojiyle Kafka hakkında aceleci bir şekilde "Her tarz, sihri itibariyle hakikatten bir tür kaçıştır"[261] demesine; ya da klasik romanın karmaşık kaderinin, "vatandaşın yavaş çöküşüne", Fransız Devrimi ve Kant[262] bağlamında tekabül ettiğini ilan etmesine; ya da gizli güçlerce yönetilen bir dünyaya karşı Kafka'nın "bir yurttaş", bir "cemaat üyesi"[263] olmaktan başka bir şey istemediğini öne sürdüğünde çok üzülebiliriz. Oysa kabalistik yorumlar, hatta neredeyse satanik bir teoloji telkin etme noktasında "korkutması" gerektiği varsayılan sevgili Kafka, "yurttaş" olmaktan başka bir şey hayal etmemişti!

Arendt'in, hem içruhsal hem de tarihsel olan ve bu yüzyılın avangardlarını anlatı, sözcük ve Benlik yapılarının emsalsiz şekilde yeniden değerlendirmeye sevk eden başkaldırı ihtiyacının kıymetini bilmediğine de üzülebiliriz. Bu başkaldırı ihtiyacına yalnızca melankoli ve "büyük üzüntü" değil, Arendt'in de dediği gibi psikoz da eşlik ediyor. Bireylere olduğu kadar "ayaktakımına" (mob) da özgü olan bu sınır-durumları, en ihtiyatlı veya en bilinçli olmasa da, en semptomatik tanıklığını örneğin Céline'de bulur. Sanat, özellikle de anlatı sanatı ne geçmiş meseleleri ne de eski çözümleri tekrarlayan bir tarihe sahiptir, bunun

260 Arendt, *The Life of Mind*, s. 206. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: La Pensée a.g.e., s. 231.

261 Bkz. Arendt, *La Tradition cachée*, a.g.e., s. 98.

262 *Ibid.*, s. 118.

263 *Ibid.*, s. 120.

yanı sıra günümüzde ahlaki yargılamadan daha fazla klinik protokolle rekabet ediyor. Bize düşen ise bu tarihi damgalamak değil, nedenlerini ve kaderini ortaya çıkarmaktır.

Ne var ki Arendt'in zihnini meşgul eden bu değildi. O, "insani meselelerin kırılganlığına" yönelik en uygun çözümü arıyordu. Ve bu siyasi perspektif üzerinden anlatı sanatı, aydınlatabildiği ya da aydınlatamadığı doğru eyleme bağlanır. Bu sanat bazen doğru eylemi tüketebilir; hiçbir estetik ayrıcalık, hiçbir Eser'in mükemmeliyeti Arendt'in hou heneka idealini unutturamaz: hem güzel hem de iyi yaşam ideali.

Sanatçı, özellikle modern sanatçı, Arendt'in gözünde, insanlığın son derece vasat hali olan homo faber'in ta kendisidir ve çağdaş eserlerin ticarileştirilmesine ve tüketici hareketine yönelik modern eğilimleri zorlar. Arendt için en büyük eser, neredeyse "ürüne" doğru "şeyleşme" zahmetine girmemiş bir eser-olmayan, yazılı olmayan bir eser olmaz mıydı? Sokrates, daimi bir kendilik ve ötekilik sorgulamasının kalbinde, kendini gerçek yargının sonsuz arayışına adadı ve bunu yaparken farklı görüşlerin ve yaşamların çatıştığı bir polis'i göz ardı etmedi. Arendt'e göre, anti-Platon, dürten atsineği, doğurtan ebe, felç eden torpilbalığı olan Sokrates, "Platon'un, Sokrates'in davasından çıkardığı en anti-Sokratik sonuç olan hakikat ve fikrin karşıtlığının [...]" kurucusu sayılamaz.[264] Erdemin öğretilecek bir şey olduğuna inanmasına[265] rağmen kentin hayırseveri olmaktan uzak olan Sokrates, tarihçi Arendt'e, daimi sorgulamasının bizatihi "kamu meselelerine" meydan okuyacağı, devinim halinde bir düşüncenin, bios theoretikos'un örneğini bıraktı: "Sokrates'in yaptığı şeyin anlamı etkinliğin kendisinin içinde. Bir başka ifadeyle: Düşünmek ve

264 Arendt, "Philosopy and Politics", s. 75.

265 Arendt, *The Life of Mind, "Thinking"*, s. 171. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 196.

tam anlamıyla hayatta olmak aynı şeydir, bunun anlamı ise daima yeniden, sıfırdan başlamaktır."[266]

Bir "paylaşılabilir bilgi" arayışı olarak düşünülen anlatının yaşamı üzerinden Arendt'in aradığı, bütün ve bütünleştiren bir eser değildi. Ama özlemini çektiği, kendi içinde bir "sanat eseri", "ortak bir başyapıtın" yaratılması da değildi. Siyaseti, kucaklayıcı bir fenomen, tahakküm şablonlarından özgürleşmiş salt tezahür alanı olarak düşünmek, Arendt'in düşüncesine karşılık gelmeyen bir estetikleştirme anlamına geliyor.[267] Nasyonal Sosyalizm'de rastlanan, siyasetin estetik olarak şeyleşmesi, kimilerinin öne süreceği gibi siyasetin siyasi olmayan özü değil, daha ziyade ölümüdür. Arendt'e göre, şayet siyasi yaşam, çatışmalarını herkese görünür kılan anlatısından ayrılmazsa da, yalnızca bu siyasi yaşamın kendi estetikleştirilmesine karşı direndiği ölçüde kendi "ürününe" (poiesis) indirgenemez bir "etkinlik" (praxis) olarak algılanır ve kendini canlıların indirgenemez çoğulluğu tarafından paylaşılmaya bırakır.

Başka bir deyişle, sanat, Batı siyasetinin özü sayılan ulusal-estetizmin zorunlu olarak özü değildir. Eğer, ulusal deyişin dehasını ortaya koyan belirli bir şiir ve mitin kaçınılmaz olarak ulusal-estetizme sevk ettiği doğruysa, Arendt bu tezi "yıkar". Anlatı ve romana olan ilgisi sayesinde anlatmanın, başka bir politikaya, açık, yenilenmiş, paylaşılmış ve kendisinin "kim" in yaşamı diye adlandırdığı bir politikaya benzediğini ortaya koyar. Anlatıcının (Céline ya da Brecht) yanılması ya da doğru değerlendirmesi, interesse'nin yargılayıcı kavrayışına sunulan açılmış ve sonsuz siyasi eylem olarak anlatının yapısal potansiyeline dokunmayan başka bir sorundur.

---

266 *Ibid.*, s. 178. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 203. Altını çiziyoruz.

267 Bkz. Philippe Lacoue-Labarthe'in tezleri, *La Fiction du politique*, Paris, Bourgeois, 1988: siyasetin tamamlanması olarak sanat eseri.

Öte yandan, hayatı boyunca[268] ateşli bir şiir okuyucusu olan Arendt'i asıl harekete geçiren, eylemle ayrılmaz bir şekilde bağlı olan anlatıdır –ki eylem de son kertede siyasidir. Arendt'in de özellikle gençliğinin zor dönemlerinde, çetin aşk sınavlarında ve akabinde gelen depresyon anlarında şiir yazdığını unutmayalım.[269] Bu şiirsel deneyim kuşkusuz onun için kısmen bir dayanak, kısmen de, çok ayıpladığı ve hem Rahel Varnhagen'in tekbenci yazılarını eleştirerek hem de "felsefe taifesine" özgü melankoliyle alay ederek kurtulmaya çalıştığı "yıkıma" hapsolmaydı. Yine de Arendt'in anlatıya olan yakınlığı, aslında tarzı ve vezninin zorluklarını keşfetmeye hiç kalkışmadığı, ancak yine de anlatılan söze içkin gördüğü şiiri inkâr etmesi olarak anlaşılmasın: Arendt'e göre "başarının" prototip sözcüğü Homeros'unkiyle aynı iken, şiir anlatıdan nu kadar şiddetle nasıl ayrılır?

Aynı zamanda, bize göre, Adorno'nun o meşhur sözlerine de katılmamalıydı: "Auschwitz'den sonra şiir yazmak barbarcadır..."[270] Üstelik Arendt'in bu itirazı, filozofa duyduğu ve açıkça ifade ettiği nefretinden bağımsızdı.[271] Bila-

---

268 Son derece manidar olarak, işbirliği içinde yazdığı yegane metin, ilk kocası Günther Stern Anders'in de imzasını taşıyan ve Rilke'nin *Duino Ağıtları* üzerine olan bir incelemeydi. Çalışma, Tanrı yolundan ayrılma, sevgilinin özyıkımı ve ağıt şiirini kuran beyhudelik üzerineydi.

269 Bkz yukarısı Bölüm I.

270 Bkz. Theodor W. Adorno, "Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft", Berlin, Frankfurt am Main, 1955. Adorno bu sözleri, özellikle *Negative Dialektik* adlı kitabının "Auschwitz'in ardından metafizik üzerine tefekkür" bölümünde gözden geçirdi: "Bitmek bilmeyen acının, tıpkı işkence gören adamın çığlık atması gibi kendini ifade etme hakkı vardır; bu nedenle Auschwitz'den sonra şiir yazılamayacağını söylemek yanlış olmuş olabilir."

271 Arendt, Frankfurt Okulu Marksistleri'ne saygı duymuyordu, özellikle de –ilk kocası Günther Stern'in müzik

kis Arendt'e göre, anlatıdaki şiirsel yayılımı da ihtiva eden ve bizim hayali dediğimiz şey yalnızca dehşeti tasavvur etme yetisine sahip olabilir. Öte yandan Arendt, Adorno'ya zıt olarak yalnızca şiirin, cehennem hapsinin üstesinden gelebileceğini savunan Primo Levi'nin[272] pozisyonunu da

üzerine yaptığı tezden "tatmin olmayan" bir okur ve kötü Marksist olarak addedilen Walter Benjamin'in açıkça düşmanı değilse de kuşkulu arkadaşı gördüğü- Adorno'yu mutlak biçimde reddediyordu. Bkz. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 80, 167. Anlatı üzerine görüşlerini ifade ettiği *Totalitarizmin Kaynakları* (1951) ve *İnsanlık Durumu*'nun (1958) ardından Arendt 1964 yılında bir Frankfurt öğrenci gazetesinde Adorno'yla ilgili bir tartışmaya rastladı. Söz konusu tartışma, şiirin Nazizm'den sonra imkânsız olduğunu ileri süren aynı adamın 1934'teki sözlerinin Hitler'e ithaf edilen bir derlemeden alman şarkıları övdüğünü ortaya koyuyordu. "Pişmanlık duyduğunu" söyleyen Adorno ise kendini Heidegger'i suçlayarak savundu ve şiirin imkânsız olduğunu ifade ederken, Heidegger'in şiir savunmasına atıf yaptığını iddia etti. Arendt ise Adorno'ya ve onun "1933 yılı Nazileri'yle beyhude işbirliği çabalarına" karşı büyük öfke duydu: "İtalyan asıllı annesinin adıyla (Adorno- Wiesengrund) bu işten sıyrılabileceğini umdu. (Jaspers'e yazılan, 4 Temmuz 1966 tarihli, 399 no'lu mektup, Hannah Arendt, Karl Jaspers *Correspondance*, a.g.e., s. 850. İngilizce baskısı için bkz. ibid., s. 644.) Daha sonra Heidegger savunmasıyla Adorno meselesine geri dönen Arendt, "Heidegger'in bu 'saçmalığı' (Dummheit) kısa bir süre sonra fark ettiğini ve o dönemde Alman üniversitelerinde pek alışıldık olmayan biçimde çok büyük riskler aldığını, ancak aynı şeyin sayısız entelektüel ve sözde âlimler için söylenemeyeceğini" ileri sürdü. Bkz. Hannah Arendt, *Martin Heidegger at Eighty*, s. 54; ve Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 83. Fransızca baskısı için bkz. *Hannah Arendt, Vies politiques*, a.g.e., s. 319.

272 "1945-46'da şiirin, içimdeki ağırlığı düzyazıdan daha iyi ifade edeceğine inanıyordum [...]. Auschwitz'den sonra Auschwitz üzerine olmayan hiçbir şiir yazılamaz."

benimser görünmemektedir. Levi'nin bu çığlığı, onu intihara sürükleyen trajik kederini ve insani çoğulluğa yönelik dermansız düş kırıklığını gözler önüne seriyor. Kendisi de melankoliden mustarip olan ve intihara karşı mücadele eden Arendt ise hubris [kibir, kendini beğenmişlik] ve ölme saplantısını, anlatılan bir eylemin -sürekli olarak yeniden doğan, tuhaf ve tam da bu nedenle dirilişe özgü bir eylemin- phronesis'ine [sağduyu] dönüştürmeyi önerdi.[273]

Şayet anlatı –mit, trajedi veya hikâye– profesyonel filozofların bilgelik tuzağından ve sanat objesi üreticilerinin faydacılığından yakasını kurtarabilecekse, bu ancak bios theoretikos ile bios politikos arasındaki gerilimin muhafaza edilmesiyle mümkün olur. Arıtılmış bir spekülasyona sığınmadan, yaşam sürecinin sıradanlığından zevk almadan, birini diğeriyle etkisizleştirmeden. Nerede bu dürtenebe-atsineği anlatılar? Belki de bunlar Arendtçi deneyimin kendisinden başka bir şey değildir: kendini sorgulamaktan vazgeçmeyen bir eylemin çoğulluğu ve çelişkileri.

O andan başlayarak Arendt, Holokost'un dehşetini tasavvur etme yetisini, ne idüğü belirsiz bir anlayışa, analize ya da aklileştirmeye değil, bizatihi anlatıya emanet etti. Cehennem üzerine mümkün tek düşünüm, Ausschwitz'in hatırasını anlatabilmiş kişilerin "dehşete düşmüş hayal

---

Bkz. Primo Levi, 28 Ekim 1984 tarihli Corriere della serra söyleşisi. Myriam Anissimov tarafından *Primo Levi ou la tragédie d'un optimiste* kitabında alıntılanmıştır, Jean-Claude Lattès, 1966, s. 54. İngilizce baskısı için bkz. Anissimov, *Primo Levi*, s. 368-69.

273 Cehennemden gelen ya da "hayvani bir keder"in sesi olan şiir Arendt için dünyaya övgü ve acının kabulüydü – ya da inkârı?-: "O Happy Grief!" (Bkz. "Remembering Wynstan H. Auden", *The New Yorker*, 20 Ocak 1975, s. 39-40, 45- 46.) Bu, anlatıya (story-history) özgü hazırlık etkinliğinden farklılaşıyor, ancak "İngilizce'nin ebedi zaferini" de kanıtlıyor. Arendt'teki bu dil kültüre III. bölümde geri döneceğiz.

gücüdür."[274] Akıldışılığın uzağında, kuramcı Arendt'in savunduğu, kılı kırk yaran aklın sınırlarının ötesinde anlatının kapsamı genişletilmiş akliliğidir.

"Çocukluğumdan beri Tanrı'nın var olduğundan hiç şüphe etmedim" diye itiraf eder Arendt, Totalitarizmin Kaynakları'nı Harcourt Brace yayınevinde basmasını öneren arkadaşı Alfred Kazin'e.[275] Yine de anlatılan eylem ve eyleyen anlatı ısrarı son kertede nihilizmden yoksun bir ateizm ifşa ediyor. Arendt bu ateizmi, Aristo'ya ve tanrıların geri çekildiği nous'un ötesindeki insani praxis alanı olan logos-phronesis'e verdiği kıymete göz kırparak zekice ileri sürüyor. "Nous'tan farklı olarak logos ilahi değildir."[276] İşte Arendt'in kendini adadığı, bu ilahi olmayandır, zihin yaşamını siyasi yaşama doğru geliştiren canlı sözdür.

Heidegger'in kafasındaki ise bambaşkaydı. 1938'de felsefesinin "resmî" versiyonu uyarınca "Varlık'la birlikte,

---

274 Bkz. aşağı, Bölüm II.

275 Alfred Kazin, *New York Jew*, A. Knopf, 1978, s. 199.

276 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 137. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée* a.g.e., s. 159. Arendt'in bu eksiltili ifadesine, Platon ve Stoiklerden son derece farklı olan Aristo'daki Tanrı kavramını ekleyeceğiz. Buna göre, Aristo'nun temel sezgisi, bir ayrılık ya da Tanrı ve insan arasındaki ölçülemez mesafe sezgisidir. Dahası, şayet Aristo'nun bilgesi otarşik ise, bu konuda yalnız değil: "Tanrı için iyilik yalnızca kendisi iken" bizim için iyilik ötekiyle bir münasebet gerektirir." Bkz. *Eudemos'a Etik*, VII, 12, 1245. Bkz. ayrıca Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, a.g.e., s. 81. Arendt kendi payına Aziz Augustinus'un meşhur formülünü hatırlatıyor: "Socialis est vita sanctorum" (Azizlerin hayatı bile insanlarla birlikte bir hayattır"). Bkz. Arendt, *Between Past and Future*, s. 73. Fransızca baskısı için "Le concept d'histoire," *La Crise de la culture*, a.g.e., s. 99.

hiçbir şeye sahip değiliz" dese de, 1936 ile 1938 yılları arasında yazılan ve hiç yayımlanmayan Felsefeye Katkılar'da günah çıkarır: "Lafı dolaştırmadan söylemeye cesaret edelim: Varlık, Tanrıları'na kalırsa tanrıların kararından önceki gürültüden önceki[277] tanrılaştırmanın sarsıntısıdır." Daima hocasının yakınlarında duran öğrenci bu defa mesafesini korur.

Peki ya kadın? Isak-Titania Dinesen-Blixen'le birlikte mi, yoksa onsuz mu? Arendt'in anımsattığı uzunca bir listeden alman bir başka mitsel anlatı, Orfe ve Eurydike'nin meşhur hikâyesini anlatıyor: Hayal gücü insanı, müzisyen-ozan-düşünür, ölü sevgilisini Cehennem'den kurtaramadı, zira yaşayanların dünyasına geldiğinde, arkası ona dönükken birden ona bakmasıyla sevgilisi kayboldu, yok oldu gitti. Arendt'in analizi şöyleydi: "Bir romanın hayali karakterlerini" düşünmek, aynı zamanda yaratmak için duyusuzlaştırmak şart. Yaratıcı hayal gücü, görünür dünyanın unsurlarını yönlendirebilir ancak tıpkı Eurydike'nin duyumsanabilir-görülebilir bedeni gibi yalnızca onları duyusuzlaştırdıktan, buharlaştırdıktan, öldürdükten sonra.[278]

Arendt-Orpheus, Hannah-Eurydike'yi imha ediyor mu? Bu yorumu okuduktan sonra yazarımızın kendini kurban edilmiş Eurydike'yle özdeşleştirdiği ya da Orpheus'un "üretici hayalgücünden" hayıflandığı izlenimine kapılmıyoruz. Çünkü belki de "görünür unsurları" ve başlangıç olarak kadınlığı kurtarmanın tek yolu Eurydike'yi,

---

277 *"Wagen wir das unmittelbare Wort: Das Seyn ist die Erzitterung des Götterns (des Vorklangs der Götterentscheidung über ihren Gott)."* Martin Heidegger, *Gesamtausgabe,* a.g.e., cilt 65, s. 239. Safranski tarafından alıntılanmıştır, *Heidegger*, s. 307- 308. Fransızca baskısı için bkz. *Safranski, Heidegger et son temps*, Grasset, 1996, s. 326.

278 Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 86. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée,* a.g.e., s. 103-104.

duyusuzlaştırmanın hikâyesini anlatmaya muktedir bir Orpheus'a dönüştürmekten geçmektedir. İşte yalnızca bu anlatma yoluyla duyusuzlaştırmanın hikâyesi, eylemin tüm katılımcılarına duyumsanabilir hale gelir. Fazlasıyla siyasi bu edimi gerçekleştirmek için aynı anda iki tarafta da olmak ve kuşkusuz uygun dozda tefekkür bilgeliğine ve en önemlisi siyasi phronesis'e sahip olmak gerek.

Böylece, Eurydike, duyumsanabilir ve dişi olan, siyasi anlatıcımızın kalemiyle buharlaşmaz. Bilakis geri dönerler, ancak "kavramlardan" ziyade Arendt'in düşüncesini düzenleyen ve yine düşüncesinin en güçlü yönlerini ve dönüm noktalarını oluşturan yinelenmiş metaforlar olarak. Köken, durum, doğum, Arendt'in yazılarında, hem "vita contempletiva" ile "vita activa" arasındaki gerilimin hem de bir kadından dahi bir düşünür yaratan duyulaştırma-duyusuzlaştırmanın izini taşır.

Yine de, madem ki hiçbir etiket Arendt'in enerjisini ve hiç durmaksızın yapıbozuma uğratma yönünde onu motive eden kaygısını karşılamıyor, "dahi" sıfatı da bu özelliğe daha fazla haiz değil. Arendt bu sıfatı daha önce reddetti: Antik çağın bilmediği, Rönesans'ın icat ettiği deha fenomeni, homo faber'in en büyük meşruiyet kaynağı. "Kim'i" silip atan imalatlarında bütünüyle kaybolmaktan hüsrana uğramış modern insan, mesleğini ve nesneyi aşabilecek bir şey arayışında ve hâlâ daha "dahiyi" imal ederek bu aşkınlığın kendisini şeyleştiriyor: "Ticari bir toplumda geçerli diğer akideler gibi dahinin putlaştırılması da insan bireyinin değer kaybını içinde taşır."[279] "Dahi" öldü! Geriye, "herhangi birinin kimliğine dair özün yine kendisi tarafından şeyleştirilmesinin mümkün olamayacağını"[280] anlatan Arendt'in enerjisi kalıyor.

Nietzsche, dolu dolu yaşanan bir yaşam felsefesi öne sürmüştü: Yalnızca büyük insanların hayat üzerine felse-

279 Bkz. Arendt, İn*sanlık Durumu*, a.g.e., s. 306.
280 *Ibid.*

fe yapmalarına izin veriyorum"; "büyük sorunları beden ve zihinle yaşamak istemek gerek."[281] Hannah Arendt bu yaşam felsefesini, kadın ve Yahudi kimliğince yaşanan bir siyasi felsefe olarak kendi tarzında gerçekleştiren 20. yüzyılın belki de tek filozofuydu. Bir siyaset bilimci olarak eserleri, anlatılan yaşam üzerine tefekkürü ya da yaşamı, durumu ve sureti için vazgeçilmez olan anlatı bunun en büyük kanıtı. Siyasi yaşam dışında bir yaşam yok (Arendt'in Aziz Augustinus sayesinde ikna olduğu gibi). Anlatının içinde ve anlatı üzerinden yeniden doğum olmayan bir yaşam (bios) da yok.

281 Bkz. Friedrich Nietzsche, *La Volonté de puissance*, I, § III-XII, 1884 ve § IX, 1885- VI, 1886, Gallimard, 1995, s. 7.

II

BEYHUDE İNSANLIK

1. Yahudi Olmak

Hannah Arendt şöhretini, *Totalitarizmin Kaynakları*[1] adlı siyasi antropoloji eserine borçlu. Söz konusu çalışma, mutlak kötülüğün billurlaşmış halinin kökenine inmeye çalıştı: insanlığın beyhude olduğu fikri ve XX. yüzyıldaki uygulaması. Ekonomi, siyaset, sosyoloji hatta sosyal psikolojiden destek, edebiyat ve felsefeden ödünç alan Arendt, kişisel ve müşterek hikâyelerden oluşan bir Tarih anlattı. "Veriler" hayali olanın üzerinden aktarıldı ve insanlığın tanık olduğu en ölümcül ideoloji tarafından araçsallaştırıldı, zira bu ideoloji, bazı insanların fuzuli olduğunu ilan etmeyi başarmıştı. *Bazıları* mı, yoksa faydacılık ve otomasyonun baskısıyla ve zaman içinde *bütün* insanlar mı? Arendt'in hiçbir şekilde gizli olmayan kaygısı işte tam da buydu.

Arendt'in bu dehşetin "kaynaklarının" ya da "tabiatının" izini sürme hırsını entelektüel kavrayışı yatıştırdı. "Nedensellik" kategorisi tarih ve siyaset bilimine yabancı olduğundan Arendt, "yalnızca sabit ve belirlenmiş biçimlerde billurlaştığında olayların kaynağı haline gelen 'unsurları' saptadı. O halde, yalnızca o halde tarihin izini geriye doğru sürebiliriz. Olay kendi geçmişini aydınlatır, ancak

1 1945-1949 arasında tasarlandı, 1951'de New York, Harcourt, Brace and World'de basıldı; yeni basımları 1958, 1966 ve 1968'de yapıldı.

ondan çıkarsanamaz."[2] Yazar böylece, olayların tersine geçmişte haberci "unsurları" arayarak keşfettiği "billurlaşmanın", hayali bir sürece benzediğini teslim etti. Stendhal, aşkın doğuşundan, bir "billurlaşmadan" bahseder gibi söz etmiyor muydu? Arendt bir başka yerde niyetinin, totalitarizmin "temel yapısını" (*the elementary structure*) gözler önüne sermek olduğunu açık ediyor.[3] O sıralar Claude Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de parenté* (Akrabalığın Temel Yapıları) (1949) adlı kitabını yeni yayımlamış; yapısalcılık, "yabanıl düşüncenin" asli unsurlarını analiz ederek gitgide yaygınlaşıyordu.

"Unsurların" son kertede salt bir şekilde "olaylara" dönüşmesi, unsurların içinde olayların bileşenlerini gösterir. Bizatihi "billurlaşma" sürecine gelince, araştırmacı bu sürecin yalnızca, tartışma götürmez olgulara ve kendi çıkarımlarına, siyasi seçimlerine ve illa ki ahlaki olmayan, ancak birtakım etmenlerin sonucu olan kişisel yargılarıyla belirlenen yorumlarına dayanan hikâyesini anlatabilir. Arendt, Sartre ya da bir "yeni sol" tarzı her türlü angajmanı reddediyordu, çünkü onun gözü eylemin dışındaki "izleyici"nin yerindeydi; yalnızca izleyici eylemi tarafsız bir şekilde yargılayabilirdi. İşte yargının en uygun[4] eyleme dönüşebilmesi için zorunlu koşul buydu. Arendt'in bu çıkarımdaki öngörüsü, onun, hem kişisel bir hakikat olarak (Holokost'tan kaçan bir Yahudi olma hakikati) hem de evrensel tarihsel bir gereklilik (tutarlı olmakla yetinmediği ve ötekine duyulan aşk gibi ahlaki bir zorunluluk üzerine inşa edildiği için en donanımlı ve en kesin olan yargı ha-

2 Bkz. "The nature of totalitarianism", New School for Social Research'te konferans, New York, 1954. Elizabeth Young-Bruehl tarafından alıntılanmıştır, *Hannah Arendt*, s. 203.

3 Bkz. *The Review of Politics*, XV. Cilt, 1953, s. 78.

4 Bkz. aşağı, Bölüm III; ve bkz. *Sylvie Courtine-Denamy, Hannah Arendt*, a.g.e., s. 137.

kikati) olarak hakikat tutkusu, bu kitabı eşsiz bir tanıklığa dönüştürüyor. Bugün, geriye dönüp baktığımızda, tarihsel analizlerin yerindeliğini ve – yayımlandığı andan itibaren hem alkışlanan hem de eleştirilen - ahlakçı yergilerinin gücünü göz ardı etmeden, bu metnin temel vasfının her şeyden önce yüzyılın romanını anlatmak olduğunu görürüz. *Totalitarizmin Kaynakları* aslında, kendisi de "billurlaşmaya" karşı mücadele eden anlatıcının[5] kişisel hikâyesiyle iç içe geçmiş bireysel ve müşterek bir hikâyeler dizisi görünümündedir.

"'Yahudi' sözcüğü, ben küçük bir kızken aramızda hiç telaffuz edilmezdi" diye anlatır Arendt bir söyleşide.[6] "Bütünüyle dinsiz" bir anne tarafından yetiştirilen Hannah, Yahudi kimliği hakkında sokaktaki çocukların antisemitist sözleriyle "aydınlandı;" annesinin bu gibi durumlarda verdiği öğüt ise başını eğmemesi, kendini savunmasıydı. Martha, lise öğretmenlerinin antisemitist ifadelerini daha fazla ciddiye alıyordu: "Hemen yerimden kalkmam, sınıfı terk etmem ve eve dönerek neler olup bittiğine dair eksiksiz bir rapor [*zu Protokol... geben*] yazma talimatı almıştım."[7] Bunun üzerine annesi sayısız protesto mektuplarından birini yazıyor, Hannah da bir günlük tatil hakkı kazanıyordu.

---

5 Kitabı, Ocak 1954'te *Critique* dergisinde yorumlayan Raymond Aron, Arendt'i "gerçek tarihin yerine, her anı ironik ve trajik bir tarih koymakla" eleştiriyordu. Yine de bu anlaşmazlık iki yazarın ortak görüşlere sahip olmasına engel değildi. Bkz. Raymond Aron, *Démocratie et totalitarisme*," Gallimard, 1965. Bkz. ayrıca M. I. Budnyde Launay, *La Nature du totalitarisme'in önsözü*, Paris, Payot, 1990 ve Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt,* a.g.e., s. 229.

6 Bkz. Hannah Arendt, "Seule demeure la langue maternelle" (Geriye kalan yegâne şey anadildir) (1964), G. Gauss ile televizyon röportajı, *La Tradition cachée*, a.g.e., s. 230.

7 *Ibid.*, s. 222-232.

Arendt'in kimliğinin dindar olmayan, laik bir Yahudi kimliği olduğunu öne sürmek yeterli değil: Kendimi bir dinin parçası gibi tanımlamıyorum ama kendimi tek başıma savunarak kimliğime sahip çıkıyorum ve resmî mektuplar yazıyorum –yazıyoruz– çünkü önyargıları yargılamanın mümkün olduğuna inanıyorum –inanıyoruz– Eichmann davası hakkında yazdığı yazının yarattığı skandalın ardından Scholem'le geçen meşhur bir diyalogda Arendt, bazı Siyonistler'in dinin ruhunu, Tanrı'dan gelen devlet ve halk kültüne açıkça aktarmak için faydalandıkları dinin laik reddine karşı çıktı: Tanrı olmaksızın, halk Tanrımızdır. Bu tutumun aksine Arendt özgün bir yaklaşım benimsedi: bir yandan nihilizmi reddederken, geleneği (Tanrı'ya inanmak), aşkınlığı sürekli surette sorgulayarak yeniden değerlendirdi. Arendt'e göre, her bir bireyin saygı görmesi ve çoğul siyasi bir topluluğun içinde yeniden doğabilmesi için vazgeçilmez koşul tam da buydu.[8] Düşüncemizin her ediminde doğduğumuzu varsayan Arendt, kendini ebeveynlerinin verdiği eğitimin ve anadilinin bir mahsulü ola-

8 "Size İsrail'de önde gelen siyasi bir kişilikle yaptığım konuşmayı anlatmama izin verin [Bu kişi Golda Meir'dı, ancak ismi Scholem'in isteğiyle yayımlanan baskıdan çıkarıldı]. Bu kişi, İsrail'de din ve devletin ayrılmaması gerektiğini savunuyor, ki bu benim nazarımda tam bir felakettir. [...] 'Benim bir sosyalist olarak Tanrı'ya inanmadığımı anlıyorsunuzdur, ben Yahudi halkına inanıyorum..' Ben bu beyanatı bir *skandal* olarak değerlendiriyorum [...] Bu halkın büyüklüğü, bir zamanlar Tanrı'ya inanmasından ileri geliyordu ve ona öyle inanıyordu ki, ona duyduğu güven ve aşk, korkusundan daha güçlüydü. Ve şimdi bu halk yalnızca kendine mi inanacak? Bundan nasıl bir iyilik çıkabilir? Bkz. Gershom Scholem, *Fidélité et utopie. Essais sur le judaisme contemporain*, a.g.e., s. 223-224. Ve Elizabeth Young Bruehl, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 332-333. Fransızca baskısı için bkz. ibid., s. 435.

rak görüyordu.[9] Buna, Yahudiliğin bir "veri/olgu?", bir "hava"[10] -yani onu, ötekilerin, tabii ki siyasi, alanında *öyle* gösteren "hava"- olduğu inancını da kattı. Ne üstüne asla düşmediği bir biyolojik bir belirleme (Arendt bu unsuru, her varlığın insanileşmek için *bios*'a dönüştürmesi gerektiği basit bir zoe olarak değerlendirmiş olmalı), ne psikolojik bir özellik (ki Arendt buna, asimile olmuş Yahudileri ve sahte Yahudiseverler olarak onları asimile edenleri, uygun an geldiğinde davetsiz misafiri kolayca kovalamaktan zevk almakla eleştirerek "ahlaksızlık" diyordu), Arendt'e göre Yahudilik, doğarak sahip olunan, minnettar olunması gereken ve düşünülmesi ve yargılanması icap eden şu verilerden biriydi. Yani Arendt'in "siyasi sorun" olarak tanımladığı bir meseleydi: "Bana Alman mıyım yoksa Yahudi miyim diye soruyorsunuz. Dürüst olmak gerekirse, bireysel ve kişisel bir bakış açısından bunun benim için tamamen önemsiz olduğunu söylemeliyim [...]; siyasi açıdan ise daima ve yalnızca Yahudilerin adına konuşacağım"[11] diye yazar Jaspers'e. Sonraları pozisyonunu daha da sağlamlaştırır: "Yahudiliğe olan aidiyetim açıkça kendi meselem haline gelmişti ve meselem siyasiydi. Tamamen siyasi!"[12]

Yahudi halkının düşmanlarına karşı son derece acımasız olan Arendt, hemcinslerine karşı da farksızdı: Eichmann davası bunun kanıtı olacaktı. Zira, şayet yalnızca kamu-

9 "Anadilimi kaybetmeyi daima bilinçli olarak reddettim." Bkz. Hannah Arendt, *"Seule demeure la langue maternelle"* (Geriye kalan yegâne şey anadildir) (1964), *La Tradition cachée*, a.g.e., s. 240.

10 "Ötekilerden farklı", "biraz marjinal", "Yahudi bir havam vardı". *Ibid.* s. 231.

11 17 Aralık 1946 tarihli, 50 no'lu mektup, Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, a.g.e., s. 121. İngilizce baskısı için bkz. ibid. s. 70.

12 Bkz. Hannah Arendt, "Seule demeure la langue maternelle" (Geriye kalan yegâne şey anadildir), *La Tradition cachée*, a.g.e., s. 239.

sal alanın içinde ve ötekiyle birlikte yargılayabildiğimiz doğruysa, "yargılamak", "düşünmenin" bir biçimidir; oysa düşündüğümüz zaman "hiçbir yerdeyizdir". Düşünmenin mutlak gerekliliğini muhafaza etmek ve tikel olan için endişe duymak: Arendt'in entelektüel serüveni bütünüyle bu zirvenin tepesindeydi. Burada Arendt'i harekete geçiren, çoğunlukla da ikircikli olarak yorumlanan çetrefillik ve gerilimi kavrayabiliyoruz. Aslında onun için önemli olan temel mesele, entelektüel namustan da öte, tek başına sorgulamanın arındırıcı (hakikati söylemek) gücü *ile* daha büyük bir yargılama cemaatini (insanlığın kalbinde halkına adalet sağlamak) birleştirmekten ibaret olan yaşamın zihninin özüne sadık kalmaktı. Tüm bunların sonucu ise kimliksel ya da topluluğa özgü saklı kutsal alanları rahatsız eden ve Arendt'in kendi kimliği ve bağlarından vazgeçmeden sahip çıktığı radikal bir yabancılaşmaydı. Onları oldukları gibi koruyabileceğinden emindi ve onlara adalet sağlayarak, onları daha adil kılacağından da... Ama asla onlara "hizmet etmeyecekti". Ezcümle gerçek adalet, çoğunlukla nahoş olsa da, yargılayanı ve yargılayanları adil kılar. Bu düşünce yaklaşımı, Arendt'in fazla hâkim olmadığı[13] anlaşılan İbrani geleneğine başvurmasa da, siyaset

13 Yiddişçeyi anlıyor ve İbrancie öğreniyordu, ancak yazılarında İncil'den alıntılar nadiren yer alıyordu. Nitekim İbrani geleneğinden, çalışmayı/işi itibarsızlaştırmadığı, aksine "ona hayat vermek anlamında yaşamla içsel bir bağıntısı olması" ölçüsünde Antikite'ye karşıt olarak söz eder. Bkz. İn*sanlık Durumu*, s. 166. Davut ve Golyat ile aynı şekilde Zebur güç ve tezahür alanına göre konumlanmıştır. *Ibid.*, s. 297. Ya da "İbrani hakikati *işitilirken*" Yunan hakikati "*görülüyor*". Bkz. Arendt, *The Life of Mind*, s. 111. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 130. Ve yahut Yaradan-Tanrı, Yehova'ya ("olduğum kişiyim") borçlu olunan Yahudi "kuruluş" fikri, bkz. *ibid.*, *The Life of Mind*, "Willing," s. 208. Fransızca baskısı için *ibid.*, cilt II: *Le Vouloir*, a.g.e., s. 237.

bilimcinin Judah Magnes'ten söz ederken tanımladığı Yahudilik özüne ayrılmaz bir şekilde bağlıdır. "Eşi bulunmaz bir adam: sağduyu ve dürüstlüğün, hakiki ve hastalıklı, yarı dinsel bir Yahudi adalet duygusunun tuhaf bir harmanı."[14] Bu sözler kusursuz biçimde Arendt'i de anlatıyor.

Bu noktada iki anekdot Arendt deneyiminin gerilim ve taleplerini ifade edebilir.

Arendt, savaşın ardından (9 Şubat 1950) Heidegger'e yazdığı ilk mektupta şöyle der: "Kendimi hiçbir zaman Alman bir kadın gibi hissetmedim. Uzun zamandır Yahudi bir kadın gibi de hissetmiyorum. Kendimi gerçekte olduğum gibi hissediyorum –uzaklardan gelen bir genç kız."[15] *Ein Mädchen aus des Fremde*, Heinrich Blücher'in de karısına hitap etmekten hoşlandığı, Friedrich Schiller'in[16] bir şiirinin adı. Heidegger de bu temayla ilgili Hannah için bir şiir yazmıştı.[17]

İkinci anekdot ise bir Yahudi hikâyesi. Sultan Selahaddin Eyyubi'nin "Yaklaş Yahudi" buyruğuna, Bilge Nathan şöyle yanıt verir: "Ben bir insanım!"[18]

Farklılığını inkâr etmek bir yana, farklılığının siyasi

---

14 Karl Jaspers'e 73 no'lu, 31 Ekim 1948 tarihli mektup, Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, a.g.e., s. 181. İngilizce baskısı için bkz. *ibid.*, s. 117. Altını çiziyoruz.

15 Bkz. H. Arendt, M. Heidegger, *Briefe*, a.g.e., belge 48., s. 76.

16 O bu vadide doğmamıştı: nereden geldiğini hiç kimse bilmiyordu ve ne zaman birazcık uzaklaşsa, izini hemen kaybettiriyordu. Onun yanındayken insan kendini mutlu hissederdi, bütün kalpler ferahlardı. Bunun yanı sıra görkemli ağırbaşlılığı her türlü laubaliliği kovardı.

17 Bkz. Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Briefe,* belge, s. 79-80.

18 Bkz. Sylvie Courtine-Denamy, "To be or not to be: Hannah Arendt était-elle boîteuse?," *L'Infini*, no: 62, 1998, s. 41.

olarak tanınması için mücadele eden Arendt, aynı zamanda herhangi bir kimliğe hapsolmayı ve seçilmiş bile olsa, bir halk kültüyle bütünleşmeyi reddediyordu. Bir Aristo okuyucusu olarak, tefekkür yaşamının kent-devlette her şeyin üstünde tutulmasını takdir ediyordu: burada amaç, bir halkı Tanrı'nın buyruğu altında daha iyi yönetmek için bir arada tutmak değildi, aksine siyasi alana bireyselliklerden oluşma güvencesi veren bu mesafeyi muhafaza etmekti. Yunanca "herbir kişi" anlamına gelen *hekastos* kelimesinin *hekas*'tan, (uzak, uzakta)[19] geldiğini ve *bios theoretikos*'un temel olarak bir *bios xenikos*, yabancı bir yaşam olduğunu, bunun da "ilk önce arkadaşlarını terk etmek anlamına geldiğini"[20] hatırlattı. Arendt bu soyutlamaları siyasi ve çağdaş terimlere tercüme etmeye çalıştı: "[...] Hiçbir yerde kendini evinde hissetmemek, hiçbir halka güvenmemek en doğrusu, zira bu halk bir saniyede bir güruha ve gözü hiçbir şey görmeyen bir ölüm aracına dönüşebilir."[21]

Kendisini "Yahudi halkına" (*Ahavat Yisrael*) karşı sevgi beslememekle eleştiren Scholem'e yanıtı şu olur: "'Sizi halkımızın bir kızı, bütün haklarına sahip bir kızı olarak görüyorum, başka türlü değil' şeklindeki sözlerinizi entrikacı buluyorum. Gerçek şu ki, hiçbir zaman başka bir şey olduğumu iddia etmedim, ne de olduğumdan farklı biri olduğumu ve böyle bir arzuya da asla kapılmadım. Bu sanki, kadın olduğum halde bana erkeksin denmesi gibi bir şey; yani tam bir saçmalık."[22] *Kadın ve Yahudi*: öyle görünüyor

19 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, a.g.e., s. 284.

20 Bkz. Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 94. Fransızca baskısı için bkz. *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 112.

21 30 Haziran 1947 tarihli, 59 no'lu mektup, Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, a.g.e., s. 148. İngilizce baskısı için bkz. *ibid.*, s. 91.

22 Bkz. Gershom Scholem, *Fidélité et utopie*, a.g.e, s. 222. İngilizce baskısı için bkz. Arendt, *The Jew as Pariah*,

ki bu iki vasıf da Arendt'in nazarında birer "siyasi olgu".

Sevgi meselesine gelince; Arendt'e göre ondan yalnızca, Yunanlılar'ın olduğu kadar Barbarların da başarılarını takdir eden Homerosçu bir tarafsızlığı muhafaza etmek için değil, şunun için de uzak durmalıyız: "Hayatım boyunca hiçbir halka ya da hiçbir cemaate sevgi beslemedim –ne Alman, ne Fransız, ne Amerikan halkına ne de işçi sınıfına, hiç kimseye. 'Yalnızca' arkadaşlarımı sevdim; tek bildiğim ve inandığım sevgi türü, kişilere duyulan sevgidir."[23] Daha da temel olarak, sevilen kişinin hasletleri ve kusurlarına kayıtsız kalan sevgi, ötekine yaklaştıran ve ötekinden ayıran "ara-dalığı" yok eder; bu nedenle sevgi, "gayri dünyevidir" ve yalnızca "apolitik değil, antipolitiktir de"[24]. Dolayısıyla, az önce okuduğumuz Yahudilik Arendt'e göre siyasi bir meseledir, yani dünyada var olan diğer her şey "sevgi" bağlamında değil, daha sade olarak, "dostluk" ve "saygı" bağlamında ele alınabilir.

Acaba bu cömert hümanist kendini sevebildi mi? Yine Scholem'e verdiği yanıtta yer alan bu sözleri nasıl yorumlamalıyız: "Ben kendimi ya da kişiliğime ait olduğunu bildiğim bir parçayı sevemem." Yahudi olarak doğmuş olma "verisinin", "benliğin bir parçası" olduğunu ve karmaşık "kişinin", özellikle başkasına yönelik dostluk, saygı ve *philia politike* içinde veriden teşekkül ettiğini kabul etsek bile, Arendt burada zımni olarak "kendinden nefret etmekten" zevk almaya yönelik bir eğilimin itirafında bulunmuyor mu?

Pek çok hadise bu varsayımın tersini söylüyor. Örneğin 1932-1933'te Arendt, Heidegger'e profesörü öfkelendiren bir mektup gönderdi. Mektupta "Yahudi" sözcüğü ilk olarak Arendt tarafından, daha sonra da Heidegger tarafından

---

a.g.e., s. 246

23 Bkz. *ibid.*, s. 223. İngilizce baskısı için bkz. *ibid.*

24 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, a.g.e., s. 349.

kullanıldı. Hannah'nın öğrenmek istediği, Heidegger'in Yahudi öğrencileri seminerlerinden kovduğu, Yahudi meslektaşlarını yok saydığı, Yahudi öğrencilerin tezlerini yönetmeyi reddettiği, kısacası antisemitist biri gibi davrandığı yönündeki dedikoduların doğru olup olmadığıydı. Heidegger öfkeden deliye dönmüş bir şekilde cevap verdi: Yalnızca onu, yani Yahudi bir kadını sevmekle kalmıyor, Yahudilere de istisnai yardımlarda bulunuyordu. Bu, "Almanlar ile Yahudi Almanlar arasında net bir ayrım yaptığını" tasdik etmenin alaycı bir biçimi değil mi?[25] Hocasını bu denli idealize eden Hannah'nın, bu iki türlü yorumlanabilecek mektuba ne cevap verdiğine dair yalnızca spekülasyon yapabiliriz; yine de "bu mektubun, Arendt'in Ağustos 1993'te Almanya'yı terk etme kararını durdurduğunu düşünmek yanlış olmaz."[26]

Arendt, sekiz yılını geçireceği Paris'te, "halkını daha iyi tanımak" için İbranice öğrenmeye başladı.[27] Önce, genç Yahudiler'e teknik konularda eğitim vererek, Filistin'e göç etmeleri için yardım eden Agriculture ve Artisanat (Tarım ve Zanaat) örgütünde sekreter olarak çalıştı, sonrasında ise gençlerin *Aliyah*'ında (Yahudilerin İsrail'e göçü -Yükseliş) görev aldı ve Paris bürosunun genel sekreteri oldu. 1935 yılında Filistin'e gitti. Yahudi yerleşimcilere sunulan fırsatları memnuniyetle karşılasa da, sonraları adını koyacağı "Filistin odaklı Siyonizmi"[28] asla onaylamadı. Arendt, Paris'e döndükten sonra Fransız edebi ve siyasi kültürüyle

25 Hannah Arendt'in mektubu muhafaza edilemedi. Heidegger'in cevabı için bkz. H. Arendt, M. Heidegger, Briefe, a.g.e., belge 45, s. 68-69.

26 Bkz. Elzbieta Ettinger, Bir Aşkın Anatomisi Hannah Arendt Martin Heidegger, Oğlak Yayınları, 1996.

27 Bkz. Elizabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, a.g.e., s. 119. Fransızca baskısı için bkz. ibid., s. 152.

28 Bkz. *ibid.*, s. 139. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 179.

haşır neşir olmaya başladı; Proust, Clausewitz, Simenon'a özel bir ilgi duyuyor, aralarında meşhur Berdiaeff'in de bulunduğu Rus entelektüellerle tanışıyordu. Aynı şekilde solcu Alman entelektüel gruplarla da arkadaşlık kuruyordu, bunlardan biri de, 1968'de oğullarıyla tanışacağı Cohn-Bendit'lerdi. Walter Benjamin ve Heinrich Blücher'e karşı ise özel bir sevgi besliyordu.

Fransız hükümeti erkek Alman vatandaşları toplama kararı alınca, Blücher Orléans yakınlarında bulunan Villemalard'daki "yükümlüler" (Fransız ordusu için çalışanlar) kampına götürülmesi yönünde emir aldı. Bitkin düşen ve hastalanan Blücher, "yüksek yerlerdeki" arkadaşlarının araya girmesiyle serbest bırakıldı. Âşıklar, Ocak 1940'ta evlendi. Mayıs ayında Arendt –ilk evliliğinin ardından Stern adını alan Arendt, ikinci evliliğinden sonra Yahudi kökenlerine dikkat çekmek için kızlık soyadını koruyacaktı– Paris Valisi'nden gelen bir bildiriyle Vélodrome d'Hiver'e (Yahudilerin Auschwitz kampına götürülmeden önce Paris'te gözaltına tutuldukları yer –çn.) çağrıldı ve 1939'dan beri İspanyol sığınmacıları ve Uluslararası Tugayları barındıran Gurs kampına gönderildi.[29] Yaz boyunca, gözaltına alınanların üçte ikisi kamptan ayrıldı: Hannah kaçtı ve Montauban'daki arkadaşlarının yanına gitmeye karar verdi. Tesadüf o ki, güneybatıda dolanıp duran Blücher de o sırada Montauban'dan geçiyordu. Yeniden görüşme umudunu çoktan kaybetmiş çift şimdi birbirine kavuşmuştu. Lizbon üzerinden gemiyle New York'a gitme kararı alan çift, Mayıs 1941'de karaya ayak bastı. Bir sonraki yıl ise ölüm kamplarının varlığından ve Gurs'ta tutulanların Auschwitz'e götürüldüğünden haberdar oldular.

New York'ta annesi Martha Beerwald ve kocası Heinrich Blücher'le yaşamaya başlayan Hannah artık evin reisiydi. İngilizce öğrendi, iş aradı ve Columbia Üniversitesi'nden

29 Bkz. *ibid.*, s. 153. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 199.

Yahudi tarihçi Salo Baron'un yüreklendirmesiyle Dreyfus Vakası üzerine çalışmaya başladı. Manfred George'nin yönettiği Yahudi Alman Kulübü'nün Almanca çıkardığı *Aufbau* gazetesinde yazar olduğunda şans ona gülmeye başlamıştı. Bu gazetede çok önemli makaleler yayımladı: "Yahudi ordusu –Bir Yahudi siyasetinin başlangıcı" ve "Yahudi-Arap sorunu çözülebilir mi?"[30] Filistin sorunu (kısa bir süre sonra İsrail-Filistin sorunu olacaktı) üzerine bu düşünümler, *Totalitarizmin Kaynakları*'nı yaratan tefekkürünün arkaplanıdır.

Özetlersek, Arendt'in, *Totalitarizmin Kaynakları*'nı ithaf ettiği Kurt Blumenfeld'den esinlenen Siyonist düşünceleri, Biltmore Konferansı'nda Judah Magnes tarafından dile getirilen görüşleri temel aldı. Manfred George'nin, Araplara azınlık statüsü veren Yahudi *Commonwealth*'i (Milletler Topluluğu) teklifine karşı çıktı ve "faşist bir düzenleme"[31] olarak gördüğü Arapların yerlerinden edilmesi önerisine itiraz etti.

Bunun yanı sıra Judah Magnes, Yahudilerin İngiliz-Amerikan himayesindeki bir federasyonun bünyesinde azınlık olduğu iki milletli bir devlet fikrini ileri sürdüğünde Arendt bu defa ondan uzaklaştı ve "çoğunluk ya da azınlık statüsü ayrımı yapmayan bir Filistin *varlığı/mevcudiyeti/entitesi*" oluşturulmasını salık verdi.[32] Zira ona göre bir Arap federasyonu "bir imparatorluk maskesinden/kisvesinden başka bir şey" olmayacaktı; tıpkı ABD ya da SSCB'deki gibi çoğunluğu ya da azınlığı olmayan bir federasyonun, hatta Britanya İmparatorluğu'na benzemezse

30 1941 ve 1966 yılları arasında Siyonizm ve Yahudi-Arap sorunu üzerine yazdığı makalelerin çoğu, *Auschwitz et Jérusalem* kitabında Fransızca'ya çevrildi, Deux Temps Tierce, 1991; yeniden basım Presses-Pocket, 1993.

31 Bkz. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 239. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 183.

32 *Ibid.*

bir *Commonwealth*'in hayalini kuruyordu! Bu bağımsız ve fazla gerçekçi olmayan yaklaşımı, onun siyasi çevrede muhatap bulmasına engel oluyordu. Aynı zamanda entelektüel nüfuzu giderek yayılıyordu: Önce Columbia Üniversitesi'ndeki Brooklyn College'da, daha sonra askerî eğitim programları kapsamında New School for Social Research'te ve en sonunda ilk kadın profesör unvanını alacağı Princeton Üniversitesi'nde ders verdi. ABD'nin her yanından gelen davetlerin sayısı giderek artıyordu: RAND Corporation, Berkeley, Yale, Chicago ve diğerleri.

Arendt, 1944'te başladığı "Mihver Devletleri tarafından işgal edilen ülkelerdeki Yahudi kültürü hazineleri" araştırmasının sonuçlarını önce makaleler halinde *Jewish Social Studies*'de, sonra da *Totalitarizmin Kaynakları*'nda kullandı. Öte yandan Schocken Books'un yayın yönetmenliğini görevini de kabul eden Arendt, Walter Benjamin'in el yazmaları üzerinde çalıştı ve Bernard Lazare, Kafka ile Scholem'in kitaplarını bastı. Bu edebi ortamda akademisyen Arendt, kurlarından kaçmayı başardığı Hermann Broch'la arkadaşlık kurdu. New York'un entelektüel çevreleriyle, özellikle de pek çok makale yayımladığı *Commentary* ve *Partisan Review* dergileriyle yakın ilişkiler kuran, hatta entegre olan Arendt aynı zamanda Fransız neokatolik akımlara (Action Française, Georges Bernanos, Jacques Maritain) da ilgi duymaya başladı.

Totalitarizmin Kaynakları'nın oluşmaya başladığı bu dönemi üç temel ilgi alanı biçimlendiriyordu: Filistin-İsrail tartışması; Amerika realitesi ve iki blok arasındaki çatışma; sevapları ve günahlarıyla Avupa kültürü.

Arendt'in "Filistin" (sonra İsrail-Filistin) sorununa yönelik müdahaleleri, Judah Magnes'le sürdürdüğü eleştirel diyalog bağlamında artarak devam ediyordu: Magnes'in, güçlü Yahudi Ajansı'na (İsrail'e göçü teşvik eden dini kuruluş –çn.) karşı siyasi muhalefeti temsil ettiğini düşündüğü partisi *Ikhud*'a saygı duyuyordu. Birleşmiş Milletler'in

(BM) Filistin'in bölünmesine yönelik kararının (bu karar, iki milletli bir devleti savunan ve Magnes'in de desteklediği, Sovyetler Birliği'nin BM temsilcisi Andrei Gromyko'nun teklifine aykırıydı) ardından Magnes, İsrail devletini kabul etti, ancak Yahudi-Arap işbirliği hayalinden vazgeçmedi. Arendt, Mayıs 1948'de *Commentary*'de, Magnes'in de hoşuna giden "Yahudi anayurdunu kurtarmak: Hâlâ zaman var!" adlı bir makale yayımladı. Arendt bu yazıda yeni devletin yaydığı resmî söylemlerin tehlikeli tarafgirliğini eleştiriyordu. Bu söylemlerin hem anti-Amerikancılığına hem de "çocukça" bulduğu Sovyet yanlısı tutumuna karşı çıkıyordu; bunun yanı sıra ne "kinizmi", ne "seçilmiş bir ırk" fikrinden ileri gelen "ırkçı şovenizmi" ne de "bir anlaşmanın sonucu olarak değil, bir fanatizm ve histeri ifadesi olarak, fethe değil intihara rehin eden kitlesel birliği" eleştirmekten geri durdu. Sözlerinin dramatik, hatta alaycı tonu, saldırılarının hem incelikten hem de diplomasiden yoksun hoyratlığı infial uyandırdı. Örneğin, Ben Halpern'in Ağustos 1948'de *Jewish Frontier*'de çıkan cevabı, Arendt'in, Eichmann davası hakkındaki kitabının yayımı sırasında hedefi olacağı şiddetli eleştirilerin adeta habercisiydi: "Arendt *enfant terrible* kompleksine (kötü çocukluk kompleksi) sahip bir 'işbirlikçi'; yazdığı metin 'hakaret dolu skandal satıcılığından/işportacılığından başka bir şey değil', (bilinçaltındaki) yegâne amacı ise Herzl, Weizmann ve Ben Gurion gibi 'başarılı' Yahudi figürlerini itibarsızlaştırmak" vs.

Sanık, savunduklarından geri adım atmadı. Bir yandan, Yahudi devletininin kurulması, Yahudi geleneğini karakterize eden siyasetsizliğe çare olmak için son derece gerekliydi. Sonradan adlandıracağı üzere, "evrensizlik" (acosmism) önceleri sürgün, sonra da parya statüsü nedeniyle kişisel adalet, cömertlik ve yardımlaşma vasıflarının gelişmesini sağlarken, bütün demokrasilerin temeli olan tekillik ve insani ilişkilere saygı duyan bir "tezahür sahasının"

gerekliliğini göz ardı etti. Diğer yandan ve aynı zamanda, Arendt'i eleştirenlerin, onu, Nazilerle "işbirliği yapanlarla" kıyaslayarak suçladıkları işbirliği fikrini reddetse de, genç Siyonist devletin, "Fas'tan Hint Okyanusu'na kadar milyonlarca insandan oluşan tehditkâr bir muhalefete" karşı daimi bir askerî seferberliğin arkasına sığınamaması için İngilizler ve Araplarla yapılacak bir "işbirliğinin" elzem olduğuna inanıyordu.[33]

Fazlasıyla bilinçli, ne gerçekçi ne de diplomatik olan Arendt artık Scholem'e ilan ettiği şeydi: "*I don't fit*" (Ayak uyduramıyorum) [...] "Bağımsızım [...], hiçbir örgüte mensup değilim, yalnızca kendi adıma konuşuyorum [...], Lessing'in, ne herhangi bir ideolojinin, ne kamuoyunun ne de "inançların" yerini doldurabileceği Selbstdenken kavramına çok güveniyorum."[34]

1952 yılında yeniden açıkça pozisyon almaktan çekinmedi. İsrail hükümetinin, İsrail'de yaşayan Arapları vatandaşlıktan çıkaran vatandaşlık yasasının onaylanmasından ve akabinde çıkan olaylarda İsrail Savunma Bakanlığı'nın müdahalesinde 52 Arap'ın hayatını kaybetmesinin ardından Arendt çok sert bir tepki verdi: "Yahudi siyasetiyle hiçbir ilgimin kalmamasını istediğime karar verdim."[35] Bu

33 Bkz. Hannah Arendt, "Portrait of a period," Menorah Journal, 31, Güz 1943.

34 Bkz. Gershom Scholem, "Le procès Eichmann: un débat...," *Fidélité et utopie*, a.g.e, s. 227. Bkz. Arendt, *Jew as Pariah*, a.g.e., s. 237-38, 250.

35 Bkz. Sylvie Courtine-Denamy tarafından kaleme alınan kronoloji. *Le Magazine littéraire*, no: 337, özel sayı "Hannah Arendt," Kasım 1995, s. 20. Bkz. ayrıca Arendt'in 1946'dan itibaren "Yahudi siyasetini" reddetmeye başlaması (Jaspers'e yazılmış 11 Kasım 1946 tarihli, 47 no'lu mektup: "Küçük bir kültürel siyaset şansıyla yetinmekten başka çarem yok", Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, a.g.e., s. 115; İngilizce baskısı için bkz. *ibid.*, a.g.e., s. 65.) Gerçi Arendt, İsrail Devleti'nin kuruluşunun

uzlaşmazlığı/katılığı, onun *United Jewish Appeal* (Birleşik Yahudi Çağrısı) ve *Israeli Emergency Fund*'a (Acil İsrail Fonu), özellikle Ortadoğu'daki 1967 savaşı sırasında cömertçe katkıda bulunmasına engel olmadı.[36]

2. Yapının Unsurları/Öğeleri Arasında

Evsahibi, misafirperver ve dokunaklı Amerika, yeni vatandaşının dikkatli gözlemlerinden kaçamadı. Avrupa gelenekleri ve kültürünün içine işlediği, yine de Amerikan federalizminin bahşettiği özgürlüklerden etkilenen Arendt daha en baştan şu faydalı ayrımı formüle etti: Amerikalılar siyasi olarak bağımsızlar ancak sosyal olarak konformistler.[37] Hem Cumhuriyetçilerin Antikomünizminden hem de kendine Antistalinist diyen ancak komünizmi, bir

---

hemen ardından Araplar'ın savaş ilan etmesi üzerine fikrini değiştirdi ("Filistin savaşı yüzünden yeniden siyasi olarak etkinleşmeye başladım", 16 Temmuz 1948 tarihli, 71 no'lu mektup, *ibid.*, s. 175; İngilizce baskısı için bkz. *ibid.*, s. 175.

36 Bkz. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 391. Bkz. ayrıca 10 Haziran 1967 tarihli, 419 no'lu mektup: "Yaklaşık 10 gün önce Şikago'dan son derece yorgun döndüm ve o günden beri neredeyse tüm zamanımızı radyonun başında geçiriyoruz. Nasır tam bir kâğıttan kaplan olsa da İsrailliler bu işi (6 Gün Savaşları) çok iyi başardı. Ayrıca Dayan'ın açıklamalarını da çok beğendim. Ve dün Kudüs'ten gelen -bir yerlere gizlenmiş- bir haber okudum. Dediklerine göre Dayan, Ürdün'e federasyon ya da konfederasyon teklif etmiş. İşte bir sürü sorunu tek bir anda çözebilecek bir öneri." Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, a.g.e., s. 885. İngilizce baskısı için bkz. ibid., s. 672

37 Bkz. Mary McCarthy, "America the Beautiful: the humanist in bathtub" ve "Mlle Gulliver en Amérique", *Humanist in the Bathtub*, New York, Farrar-Strauss&Co., 1951, Elizabeth Young-Bruehl tarafından alıntılanmıştır, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 274.

siyasi-ekonomik seçenek olarak reddetmeyen ve onun totaliter doğasını kınamayan solun körlüğünden endişe duydu. Dahası bu sol, bizatihi Amerikan sisteminin potansiyel Totalitarizmine de karşı çıkmıyordu (kendilerini işleriyle özdeşleştiren ve başarıdan başka hiçbir şey düşünmeyen bireylerin konformizmi, reklama aşırı değer verilmesi vs.). Paralel olarak, komünist partilere ve milliyetçiliğe bağlılık gösterdiği ve Amerikalılar'ın Antistalinizm'ine sistematik muhalefet sergilediği için Avrupa solunu da eleştirdi. Arendt'e göre bütün bu yaklaşımlar uluslararası siyasetin inceliklerinden yoksundu ve pek çok entelektüeli birer "yoldaşa" dönüştürüyordu. Eugen Kogon'ın (*Ideologie und Praxis der Unmenschlichkeit* –Frankfurt 1946 [Gaddarlığın ideolojisi ve pratiği]; *David Rousset'nin, L'Univers concentrationnaire* [Toplama Evreni] (Le Pavois, 1946) ve *Les Jours de notre mort* [Öldüğümüz Günler] (Le Pavois, 1947) ile birlikte Rus kampları Gulag'tan *The Dark Side of the Moon*'un [Ayın karanlık yüzü] (T. S. Eliot önsözüyle -New York, 1947) anonim yazarının eserlerinden beslenen bu analizler onu Nazizm ve Komünizm arası bir kimlik varsayımına götürdü. Böylece Arendt yeni bir kavrama yöneldi: aynı fenomeni (toplama kampları) ve aynı şekilde insani yaşamı hor görmeyi üreten *iki yüzlü totalitarizm*.[38] Bugün hâlâ tartışma konusu olan bu yaklaşım, Arendt'i, faşizmin her türüne karşı savaş açan ve her eğilimden düzen karşıtlarına ilham veren bağımsız ve cesur bir akıl ola-

38 Bkz. François Furet, *Le Passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXe siècle, Laffont-Calmann-Lévy*, 1995, s. 497. İngilizce baskısı için bkz. Furet, *The Passing of an Illusion*. Yazar, "Totaliter Devlet" üzerine 1940'ta yapılan American Philosophical Society kolokyumunu hatırlatıyor. Bu toplantıda sunulan bildiriler (özellikle de J. H. Carlton Hayes'inki) çoğunlukla Franz Neumann'a (*Behemoth. The Structure and Practice of National-Socialism*, 1933-1934, Oxford University Press, 1942) atfedilen görüşleri önceler.

rak ortaya koydu.

Arendt'in Amerikan toplumuyla ilgili endişeleri yalnızca McCarthyizm ve Blücher'e de ulaşan şiddetli antikomünist kampanyalarından kaynaklanmıyordu. Avrupa'da maruz kaldığı antisemitizmin muadili olarak gördüğü siyahlara yönelik ırkçılığı, "Reflections on Little Rock"[39] başlığını taşıyan tartışmalı makalesinde kınadı. Arendt bu makalede *Totalitarizmin Kaynakları* ve *İnsanlık Durumu*'ndaki görüşlerine geri döndü, ancak fikirleri bu yazıda belirli ve daha güncel bir meseleye yönelik olması itibariyle daha somut olarak ifade edildiğinden infial yarattı: "antipatik" ve "duyarsız" ilan edilmişti –bu yaftalar Eichmann davası üzerine yayımladığı kitabın ardından Arendt'e bir kez daha yapıştırılacaktı. Arendt'in özet olarak savunduğu, ırksal farklılığın *sosyal* alanda kabul görmesi ve böylece, yıkıcı bir hal alacağı *kamusal* ve *özel* alandan uzak durmasıydı. Irklar arası evliliği yasaklayan yasalara karşı mücadele ediyor, çocukların okullara zorla entegre edilmesine karşı çıkıyordu zira ona göre çocukları entegrasyonun öncüsü yapmak bir suistimaldi. Arendt siyahların "kimliklerinden gurur duymalarını" istiyordu ancak bunu ırksal, etnik ve ulusal kibirden ayrı tutuyordu. Bu argümanlar bugün de geçerliliğini koruyor, özellikle de Fransa'daki, farklılıkları evrensellik adına ortadan kaldırmadan, onlara saygı duyma amacı taşıyan "yeni laiklik" tartışması bağlamında. Pek az yorumcu, o dönemde aşırı muhafazakâr ve aşırı Cumhuriyetçi addedilen bu konumlamaların hakiki düzen karşıtı gücünü takdir etti.

Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'ndan çok sonra, ancak kitabın genel havasından kopmadan, Amerika'sının

39 *Dissent*'te yayımlandı, Kış 1959. Bu metinle ilgili olarak *Commentary* ile olan tartışma için bkz. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 308-18. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 404-414.

dikkatli bir izleyicisi olmaya devam etti: Kennedy[40] suikastı ve İsrail-Arap çatışmasının sonuçları üzerine pek çok söyleşi[41] ve makalede yorumları yer aldı. Jefferson ve Tocqueville okumaları üzerine kafasında kurduğu güzel Amerika imajını korumaya çalışsa da bu ülkeye duyduğu kızgınlık, özellikle Vietnam Savaşı sırasında İsviçre vatandaşlığına geçme ya da yeniden Alman vatandaşı[42] olma ihtimalini düşündürttü.

Ne var ki *Totalitarizmin Kaynakları*'yla ilgili olarak billurlaşmanın merkezi hâlâ Avrupa'ydı: Arendt'in düşüncesinde asla terk etmeyeceği ve 1949 Ağustos'u ve 1950 Mart'ı arasında yapacağı ilk özel yolculukta yeniden kavuşacağı büyüleyen-Avrupa ve tiksinç-Avrupa. Almanya, "What is Existenz Philosophy?"[43] makalesinin de tanıklık edeceği üzere kuşkusuz en acı verici duraktı. Arendt bu yazısında, filozofun tutumu ile "Alman romantizmi" arasında "paralellik" çizen Heidegger'in güzergâhının "apaçık komedisini" tenkit etti. Bu zehir zemberek "paralellik", arkaplanda bir başka kıyaslama (Hannah ve romantik Rahel arasında!) belirdiğinden hiçbir tesadüfi yöne sahip olmadığını düşündürüyor. Heidegger, tıpkı bir Friedrich Schlegel ya da bir Adam Müler gibi en yetenekli romantiklerin so-

40 Bkz. *ibid.*, s. 386. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, 541.

41 Arendt'in Fransızca'ya çevrilmiş siyasi yazılarının derlemeleri için bkz. *La Crise de la culture*, a.g.e.; *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, Calmann-Lévy, koleksiyon "Liberté de l'esprit", 1972; *Penser l'événement*, Berlin, 1989; *La Nature du totalitarisme*, a.g.e.; *Auschwitz et Jérusalem*, a.g.e.; *Considérations morales*, a.g.e.; *Qu'estce que la politique?, Editions du Seuil*, 1995.

42 Bkz. Lotte Köhler, Hannah Arendt, Heinrich Blücher, *Briefe*'ye önsöz, a.g.e., s. 11.

43 Bkz. *What is Existenz Philosophy*, s. 46. Partisan Review, 1946, a.g.e., bkz. yukarı.

nuncusu (umarız öyledir) olarak betimleniyor ve "mutlak sorumsuzluğu ise kısmen deha yanılsamalarına, kısmen de umutsuzluğa atfediliyor". Arendt, insanları ve cemaatlerini göz ardı etmekle suçladığı bu katı ve tumturaklı egoizmin karşısına, ahlaki meselelerde akıl hocası olacak Jaspers'in eserlerini koydu.

Jaspers, *Schuldfrage* [Suç Sorunu?] (1946) adlı kitabında "suçlunun daima birey olduğunu", ancak "her vatandaşın da mensup olduğu devletin eylemlerinde ortak sorumluluğu bulunduğunu", bununla beraber ortada ne "müşterek ahlaki bir suçluluk" ne de "müşterek metafizik bir suçluluk" olması gerektiğini öne sürdü. Yanlış anlaşılan bu sözler kuşku uyandırdı, hatta iftiralara maruz kalmasına neden oldu.[44] Jaspers ve Thomas Mann arasındaki tartışma gerilimi tırmandırdı ve daha karmaşık bir hal almasına yol açtı. Nazi karşıtı, Hitler'in iktidara gelişiyle gönüllü olarak sürgün olan ünlü Alman romancı 1945'te Almanya'nın ikiye bölünmesinden yana olmadığını, ancak "Alman felaketine karşı dayanışma göstermek" istediğini açıkladı. Jaspers'le "gayet mutabık" olduklarını söyleyen Arendt ve Blücher ise öte yandan Almanya'nın bir sonraki anayasasına, bütün Yahudilere, nerede doğarsa doğmuş olursa olsun "Yahudiliğinden feragat etmeden Cumhuriyet'in eşit bir vatandaşı olma" hakkı veren bir hüküm eklenmesini istiyorlardı.[45] Yine 17 Aralık 1946'da Arendt Jaspers'e yazdığı bir mektupta, karısının aksine "kendini hiçbir zaman kendiliğinden 'Alman'mış gibi hissetmediğini" ve kendini bu şekilde ilan etmediğini, geriye kalan tek şeyin ise dil olduğunu" söyledi.[46]

---

44 Bkz. Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, a.g.e, s. 86.

45 17 Ağustos 1946 tarihli, 43 no'lu mektup, Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, a.g.e., s. 98-99. İngilizce baskısı için *ibid.*, s. 52-53.

46 17 Aralık 1946 tarihli, 50 no'lu mektup, Hannah

3. Fransa Örneği

"Kudretli büyücü" Disraeli nedeniyle gerçek bir romanı hak eden ve Arendt'in iki partili sistemiyle sempati beslediği İngiltere'den de fazla, Fransa, *Totalitarizmin Kaynakları*'ndaki "billurlaşmada" ayrıcalıklı yere sahip tek ülkeydi. Yüzünü, mutlak dehşetin hasıl olduğu Yaşlı Kıta'ya dönen Arendt, "vatan hasretini" yalnızca Fransa için çektiğini söylüyordu. Her 8 Mayıs'ta Paris'in kurtuluşunu anmak üzere "Monsieur" -Blücher'e samimi olarak böyle hitap ediyordu- ile şampanya içmeyi adet edinmişti. Fransa "en üstün milletti": iyisiyle, kötüsüyle. Hannah'nın dilini konuştuğu bu Fransa ve memnuniyetle andığı yazarları -Bernard Lazare, Péguy, Clemenceau, Zola, Proust ve Céline ile birlikte Maurras, Barrès, Bernanos, Gabriel Marcel, Raïssa ve Jacques Maritain gibi Neokatolikler- 19. ve 20. yüzyıldaki antimsemitizmin "billurlaşmasının" kökenine inebilmek için kaçınılmaz işaretlerdi.

Bu modern Antisemitizm'in başlangıcı Dreyfus davasıydı. Arendt ise *Totalitarizmin Kaynakları*'nın ilk bölümü olan Antisemitizm'e Roger Martin du Gard'ın bir deyişiyle başlıyordu: "Bu yüzyıl devrimle başlayıp, Dreyfus Davası ile kapanan dikkate değer bir yüzyıldır! Ama belki de çöplüğe atılacak bir yüzyıl olarak anılacaktır." Doğal olarak, Dreyfus davası sırasında Antisemitizm'e olan bağlılıklarında birbirleriyle yarışan ordu ve Cizvitler, Arendt'in seçilmiş hedefleriydi.[47] Şaşırtıcı olan ise –ki bu Arendt'in en özgün ve dürüst duruşlarından biridir– hedefinde Fransız solunun da olmasıydı. Yazar, davadan elli yıl önce 1845 yılında, Toussenel'in Rothscild'leri hedef alan ve gerçek bir hakaret sağanağı olan *Les Juifs, Rois de l'Epoque'u* [Yahudileri Çağın Kralları] yayımladığını ve "duygularının genç

Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, a.g.e., s. 121. İngilizce baskısı için *ibid.*, s. 70.

47 Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, cilt I: *Sur l'antisémitisme*, a.g.e., s. 219.

Marx'ınkinden çok farklı olmadığını" hatırlattı.[48]

İnananlara karşı laikler: Fransa'ya özgü bu tartışmanın Antisemitizm'i beslediği ise Arendt'in gözünden kaçmamıştı. "18. yüzyılın sonlarına uzanan Fransız Yahudileri'nin kurtuluşu gibi Fransız Antisemitizmi, Avrupalı muadillerinden çok daha eskidir. Fransız Devrimi'ni hazırlayan Aydınlanma Çağı'nın temsilcileri için Yahudileri küçük görmek doğal bir şeydi; Yahudilerde Karanlık Çağlar'ın tortularını görürler ve aristokrasinin mali temsilcileri oldukları için onlardan nefret ederlerdi. Fransa'da Yahudiler'in yegâne dostları, Yahudi karşıtı tutuma "18. yüzyılın gözde tezlerinden biri" olarak dudak büken muhafazakâr yazarlardı." Alıntı, Arendt'in bu vesileyle Charles Fourier'a karşı savunduğu Joseph de Maistre'e ait.[49] Tocqueville'in tarihsel analizini paylaşan Arendt, yükselen Fransız Antisemitizmi'ni ifşa etmekten keyif alıyordu: Asil, Cermen ve savaşçı olduklarını iddia eden Frankları, doğuştan Galyalılar'a karşı kışkırtarak ülkeyi iç savaşa hazırlayan özgür düşünür ve antimilliyetçi –bizatihi Almanlar'dan ve İngilizler'den önce Cermen üstünlüğü[50] sabit fikrinin çelişkili destekçisi Boulainvilliers'den, Arthur Gobineau ve onun *Essai sur l'inégalité des races humaines*[51] (İnsan ırklarının eşitsizliği üstüne deneme) adlı makalesine ve hatta Fransa'da sayıları yüz bini bulan Yahudiler için yeni düzenlemeler benimsemek isteyen subayların yaptığı çağrıya, "*non sans réflexions*" (düşünmeden hayır) imza attığını bir dipnotta ele verdiği Valéry'ye kadar.[52]

Yine de bu antisemitik envanterde istisnalar da mev-

48 *Ibid.*, s. 112.

49 *Ibid.*, s. 110.

50 Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, cilt 2: *L'Impérialisme*, a.g.e., s. 75.

51 *Ibid.*, s. 89.

52 Bkz. ibid., cilt 1: *Sur l'antisémitisme*, a.g.e., s. 234.

cut: Coşkuyla selamladığı Zola'nın[53] yanı sıra Diderot, Yahudiler'e düşmanca tutum beslemeyen yegâne Aydınlanma filozofu olarak öne çıkıyor. *Ansiklopedi*'ye Yahudi maddesini ekleyen Diderot, Yahudiler'in farklı Avrupa ulusları arasındaki yararlı bağını da kabul etti. Arendt, Almanlar cephesinde ise, Yahudiler'in Fransız Devrimi'yle birlikte özgürleştiğinde, Fransızlaşarak evrenselliklerini kaybedeceğine dikkat çeken kavrayış sahibi Humboldt'tan ve Yahudileri "iyi Avrupalılar" olarak addederek "ucuz filosemitizm ya da sözde ilerici tutum"[54] tuzağını bozan Nietzsche'den söz etti.

Arendt'ün bütün yazıları boyunca Fransız kültürünü oluşturan tüm parçalar ya dikkatle incelendi ya da üzerinden şöyle bir geçildi: Pascal, Fontenelle ve Fustel de Coulanges'dan, Yunanlılar ve Romalılar üzerine yazdıklarıyla Jean-Pierre Vernant'a,[55] Marksizm ve Bergsonizmi birleştiren Georges Sorel'den, Alain Touraine'in sosyolojisine; ve filozoflar Henri Fray, Bertrand de Jouvenel, Jean Wahl, Malraux ve son olarak Sartre'a tercih ettiği Camus'ye kadar.

En saygıdeğer yer ise "büyük Montesquieu"ye ve "ilahi yazılarına" ayrılmıştı: Tiranlığın, Aristo için çok önemli olan kamusal alanda paylaşım üzerine değil, yalıtlanma üzerine kurulması nedeniyle, kendi yıkımının tohumlarını yeşerten yegâne rejim olduğunu keşfeden o değil miydi?[56] Arendt, Montesquieu'nün *Kanunların Ruhu Üzerine* adlı eserinin Devrim'den on sene önce "siyasi özgürlük anayasası" konusunu işlediğine dikkat çekti; ancak burada anayasa kelimesinin iktidarın negatif sınırlanmasına ilişkin bir çağrışımı yoktu. Aksine, "gücün doğru kurulumu

53 *Ibid.*, s. 240

54 *Ibid.*, s. 63.

55 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, a.g.e, s. 89, 134.

56 *Ibid.*, s. 295

ve dağıtımı" temeline dayanan "federal özgürlüğün yüce tapınağına" bir gönderme söz konusuydu.[57] Bu siyasi kavrayış, Montesquieu'nün Amerikan Devrimi'nde oynadığı baskın rolü açıklıyor, oysa Fransız Devrimi Rousseau'dan büyülenmişti. Arendt, Montesquieu ve Amerikan "aşkıncılarını" karşı karşıya getiren tartışmada yüzünü yine Montesquieu'ye dönmüş ve büyük bir sevinçle Kanunların Ruhu Üzerine'den şu cümleyi alıntılamıştı: "İnsan, toplumdaki düşüncelere ve intibalara boyun eğen ötekilerin varlığı kendisine gösterildiğinde esnek tabiatını tanıma ve ondan çalındığını hissetmeme derecesinde kaybetme yetisine sahiptir."[58]

Yazık! Arendt, zavallı Voltaire'den yalnızca bir kere ve ironik bir şekilde bahsediyor (Antisemitist şöhreti yüzünden mi?). Lucretius'un ardından, son derece insani bir özellik olan görmek (dolayısıyla *bilmek, üzerine düşünmek, görünmek*) istemeyi, insanların maymunlar ve köpeklerle paylaştığı kaba bir merak olarak hor gören Voltaire değil miydi?![59] Meşhur hicivciye yönelik bu alayı, onu, mizahtan yoksun ve *durschschauen* ("içinden bakmak, içinden geçmek, nüfuz etmek") değilse de belirli bir *Augenblick* ("an") ya da hatta bir "Rektörlük davasına" karışmış "profesyonel profesörlerle" daha iyi alay edebilmek için kullanan Arendt'in pek sevdiği o iki taraflı keskin kılıçlardan biri olmasın? Bu kişiler, yaşamın zihnini siyasi "tezahürler sahasında" (Yunan olduğu kadar Fransız da olan bir saha) yaşamaktansa düşüncede "görmekten" hoşlanan "uzmanlardı".

---

57 Bkz. Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 148. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *Essai sur la révolution*, a.g.e., s. 219.

58 Bkz. *The Review of Politics*, vol. XV, 1953, s. 84.

59 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 140. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: La Pensée, a.g.e., s. 162.

Arendt daha büyük bir maharetle, modern Antisemitizm'in gizli kaynağının –şayet büyük Fransız sorumluluğundan ileri gelmiyorsa– insan haklarının sekülerleşmesi ve evrenselliği olduğunu söyler. "İnsan haklarının çıkmazlarını"[60] kabul ederek, Edmund Burke'ün eleştirisini geliştirir: Evrensellik bahanesi altında insan hakları ideolojisi bir çelişkidir çünkü "kişiyi", "mesleksiz, uyruksuz, fikirsiz" "genel bir insana" indirger. Aynı şekilde bu ideoloji, kişiyi siyasi cemaatinden, yani kendini ifade edebileceği ve müdahale edebileceği yegâne "müşterek dünyasından" mahrum bırakacak, böylece de kişi önce bütün önemini sonra da haklarını yitirecektir. Evrenselcilik, tarihsel olarak oluşturulmuş dinsel ve siyasi farklılıklar ile hiyerarşileri ortadan kaldırdı ve böylece içinde, zamanla iç içe geçmiş adalet bağlarının değil, yalnızca özel alanın kaba verilerinin (zekâ veya renk farklılıkları) hüküm süreceği, doğal farklılıklardan oluşan bir evrene kapı araladı. Şayet hayvani bir tür olarak yalnızca *İnsan* varsa, bu türe siyasi olarak oluşmuş bireyler değil, Zenciler ve Yahudiler vs. gibi doğal örnekler dahil olabilir.

İnsan haklarının, benzer aşırı natüralist bir yorumu da Aydınlanma'nın uğursuz bir mirasıdır, her ne kadar kökenleri, İn*sanlık Durumu*'nun da (1958) ortaya koymaya çalıştığı gibi, insanın ya da en azından Batı metafiziğinin kalbindeki kaderine uzansa da. İşte bu nedenle Arendt, kitabının Emperyalizm bölümünü, uygarlığın dışarıdan tehdit edilmediğini; küresel, evrensel olarak birbirine bağlanmış bir uygarlığın barbarlığını yaratanın "kendi bağrındaki" vahşilik koşulları olduğunu belirterek sonlandırdı.[61]

Aydınlanma'nın evrenselciliğinin, hatta 20. yüzyıl Emperyalizmi'nin doğurduğu Totalitarizmler'in ötesinde bu kıyametvari gözlemler, üçüncü binyılın başında yalnızca

60 Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, cilt II: *L'Impérialisme*, a.g.e. s. 271

61 *Ibid.*, s. 292.

"küreselleşme" gündemine yönelik olabilir. Arendt'in son çalışmalarında Kant'ın düşüncesine yaptığı dönüş, yine de evrenselciliğin bu eleştirisinin şiddetinin üstesinden geldi ya da de en azından bu şiddeti hafifletti. Arendt'in amacı "sağduyu" ve "kozmo-politikanın" güvencesi/koruyucusu olan bir insanlığın "genişletilmiş zihniyetinin", yargının mümkün tek temeli, adil bir siyasi eylem için geçerli yegâne kıstas olduğunu ortaya koymaktı.[62] Aynı şekilde, Aziz Augustinus'la uyumlu olarak, her doğan insanın vakarına vurgu yaptığı Hıristiyan düşüncesinin keşfi, insan haklarının paylaşılabilir bir miras ve önüne geçilemez bir zafer olduğu Hıristiyanlığın siyasi bir okuması olarak öne çıkıyor.[63]

Arendt tuhaf bir biçimde Fransız Aydınlanması'nın karmaşıklığından bihaberdi ve farklı akımlarını (maddeci, duyumcu, liberten vs.), "sekülerleşme" ve "evrenselcilik" ile birleştirdi. 18. yüzyılın felsefi zenginleşmesi bağlamında suçladığı ise, salt olmasa da, daha belirgin biçimde 1789 Fransız Devrimi'ydi. 1963'te yayımlanan muğlak kitabı *On Revolution*'da [Devrim Üzerine] yazar, Amerikan Devrimi'nin, Protestanlar'ın İncil akdinin üzerine kurulmuş meşruiyetçi ruhunu takdir ediyordu. Birleşmeye hazır bu tuzu kuru mülk sahipleri, sözleşme temelli, ahlaki ve ultra-hukuki bir toplum kurmayı başardılar. Arendt'in en büyük hayranlığı ise herkesten öte tartışılmaz bir kahraman ve siyasi düşünür olarak gördüğü John Adams ve Thomas Jefferson'aydı. Buna karşılık, Rousseau'cu, duygusal ve sefalet edebiyatı yapan bir coşkunluktan cesaret alan, Jakoben merkeziyetçiliğinin tuzağına düşmüş ve terör zamanında dejenere olmuş Fransız Devrimi'ne ise ihtiyatla yaklaşıyordu. Buna rağmen Abbé Sieyès ya da Saint-Just tarafından göklere çıkarılan "kamu" mutluluğu kültünü; "halkın" ve "sefaletin" Fransız devrimciler tarafından ta-

62 Bkz. yukarı, bölüm III.
63 Bkz. yukarı, bölüm III.

nınmasını, Tanrı veya kralın yerine halk ve ulusun kutsal birliğini koyan Robespierre'in devrimci kurumlarının ortadan kaldırdığı geçici "şubeler" ve "kulüpler" tarafından yeni siyasi yaşam biçimlerinin oluşturulmasını büyük bir samimiyetle selamladı. *On Revolution* okuru, Arendt'in kendisiyle hiç durmadan tartıştığı duygusuna kapılır. Sonuç olarak Fransız Devrimi'nin ruhunu tanımlayan şey, kurumsal bir kutsallaştırmadan ziyade siyasi tartışmanın kamusal alanda kırılgan biçimde yeniden canlanması, katılımcı vatandaşlığın halk tabanlı, hatta geçici girişimleri ve devrimin sürekliliği olamaz mı? Kim bilir?

Hiç kuşku yok ki Fransa, "*petit bonheur*" [küçük mutluluk] zevki ve taklit edilemez cazibesiyle Arendt'in özel ilgisine mazhar oldu. Bunun nedeni yalnızca eski aristokratik azametin değerini yitirmesi, gözden düşmesi ve koca bir halkın büyüsü içinde yok olup gitmesi miydi? Ya da "sanki kendi sonuna gelmiş bir dünyada püripak bir insani kuytuluğu temsil eden bu şeyler" bu alan özel kaldığından, "bir kamu alanı oluşturmuyor muydu?"[64] Bu soru en azından sorulmayı hak ediyor. Bu soruyu Arendt'in kendisine de yöneltmek ilginç olabilir: Peki ya bu Fransız "unsurlar", bu özel ve kamusal –tereddütsüz biçimde özel, ancak mümkün olabilmeleri için halka ihtiyaç duyduklarından kamusal alanda sergilenen– "küçük mutluluklar", modern dünyada, tarihçimizin o çok sevdiği müzakereci ve büyülenmiş aklı, Yunan *polis*'inin *eudaimonia*'sını aktarabilecek ender unsurlardansa? Peki ya bu, topyekûn demokratik sistemi itibarsızlaştırma ve yıkma derecesinde günümüzde daha da belirginleşen siyasetçi ve medya manipülasyonları nedeniyle eleştirdiği püriten yasacılıktan farklı, ancak belki de daha verimli bir şekilde vuku buluyorsa?

Bir zamanlar Fransız usulü evrenselciliğin cismanileştiği

64 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, a.g.e., s. 95.

merkeziyetçiliğin, Ulus ve üstün Varlık kültünün açmazlarını ortaya koyduktan sonra "Muzafferler, devrimin idrakine varanlar olacaktır"[65] diye ekler, sanki devrim ve mutluluklarıyla ilgili en önemli şeyi söyleyip söylemediğinden emin değilmiş gibi.

4. Modern Antisemitizm Nedir?

Görünen o ki Arendt, Totalitarizm öncesi Antisemitizm ve totaliter Antisemitizm arasında ayrım yapan ilk kişi: Tanrı katili olduğu varsayılan İncil halkına duyulan nefret ve kıyımlar Hıristiyanlık tarihini allak bullak etse de, Siyon Bilgelerinin Protokolleri gibi "galiz bir saçmalık" var olsa da, bu geçmiş, niçin 20. yüzyılda "gizli bir topluluğun üyeleri tarafından, uygun yöntemlerle tatbik edilen mutlak bir hâkimiyetin totaliter gayesinin cezp edici siyasi bir amaç olduğunu açıklamıyor."[66]

Filozof, kolayca kabul edilen kanının aksine bu modern Antisemitizm'in ne geleneksel milliyetçiliğin ne de eski dinsel ve tinsel değerler arasındaki çatışmanın bir meyvesi olduğunu, bilakis *ulus-devlet geriledik*çe ve Yahudiler *asimile* oldukça geliştiğini ortaya koyuyor.[67] Hat-

65 Bkz. Hannah Arendt, *On Revolution*, a.g.e., s. 8. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *Essai sur la révolution*, a.g.e., s. 20.

66 Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Cilt: I, *Sur l'antisémitisme*, a.g.e., s. 19.

67 Hannah Arendt'in siyasi düşüncesi üzerine bkz. Margaret Canovan, *The Political Thougt of Hannah Arendt*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1974; André Enégren, *La Pensée politique de Hannah Arendt*, PUF, 1984; Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive. Expérience politique et histoire*, Desclée de Brouwer, 1998; Anne-Marie Roviello, *Sens commun et modernité chez Hannah Arendt*, Anthropos, 1990; Stepgen J. Wittfield, Into the Dark. *Hannah Arendt and Totalitarianism, Philadelphia*, Temple University Pres, 1980.

ta Holokost'tan sonra, halklarının bekasından kaygılanan bazı Yahudilerin "Antisemitizmi Yahudileri bir arada tutmanın mükemmel bir aracı olarak gördüklerini"[68] yazmaya cüret ediyor.

Arendt'in, bu mutlak kötülüğe yegâne çare olarak bir Yahudi devleti kurulması gerekliliği görüşünün arkaplanında temel bir mesele vardı: bir Yahudi siyasetinin olmayışı, billurlaşmanın diğer bileşenlerine eklenen bir unsur oldu: "[...] Siyasi yetenek ve değerlendirme noksanlığı, tam da Yahudi tarihinin doğasından; yönetimsiz, ülkesiz, dilsiz bir halkın tarihinden kaynaklanan bir şeydi. Yahudi tarihi, tarihini iyi tanımlamış bir tarih anlayışıyla başlatan, hatları iyi belirlenmiş bir planı yeryüzünde gerçekleştirmek üzere hemen hemen bilinçli bir kararlılık gösteren ve bu planın başarısızlığından sonra, Kudüs'teki tapınağın yıkılışından Basel'deki Birinci Siyonist Kongresi'ne dek iki bin yıl boyunca bütün siyasi eylemlerden uzak duran, benzersiz, olağandışı bir halk manzarası sunar."[69]

Ulus-devletler, Antisemitizmi yaratmak için bu evrensizliği nasıl kullandılar? 17. yüzyıla kadar geri giden Arendt, devletin ekonomik faaliyetlerinin ve sermaye gereksinimlerinin yayılmasının ilk önce Yahudiler'in özgürleşmesini teşvik ettiğini tespit ediyor: Sistem, siyasi ve hukuki eşitliği getirdi ve bunu önce bireylere, sonra soyutlanmış cemaatlere, en sonunda da Yahudiler'in tamamına tanıdı. Saray Yahudileri [17. ve 18. yüzyılda özellikle Alman prensliklerinde önemli pozisyonlarda bulunan ve ekonomik gelişime katkı sağlayan Yahudiler – çn.] devletin ticari faaliyetlerini finanse ediyordu; ancak ulus-devlet Yahudilerin, sınıf toplumuna entegre olmayan, küçük ve yalnız bir topluluk olarak kalmasını tercih etti. Öte yandan, Yahudilerin de ayrı bir topluluk olarak hayatta kalmaları

68 Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Cilt I: *Sur l'antisémitisme*, a.g.e., s. 32.

69 *Ibid.*, s. 33.

işlerine geldi ve doğmakta olan kapitalist teşebbüse katılmadılar (kapitalizmin kilit pozisyonlarından uzak duran ve finans dünyasına yönelen Rothschild'ler gibi[70]) devrimin ardından devletler, sermayelerini belirli Yahudi bankerlere emanet eden Orta ve Batı Avrupa Yahudileri'ne çağrı yaptı. Tek bir aileden ancak beş ayrı milliyete bölünmüş Rothschild Ailesi devlet borçları üzerine kurduğu tekeli elinde tutmayı başardı. Bunun yanı sıra, büyük ölçekte Yahudi sermayesine erişimi kolaylaştırırken, Yahudi zenginliği devletlerin ve yeni Avrupalılık bağının bir parçası oldu.[71]

Bu evre, 19. yüzyılın sonlarında, yani yayılmacı Emperyalizm ulus-devletin altını oymaya başladığında sona erdi; eskiden devletin mali işlerinin tekelini elinde bulunduran Yahudiler'in yerine şimdi, yüzünü yayılmacı Emperyalizm'e dönmüş işadamları gelmişti. "Emperyalist bir dünyada, Yahudiler'in zenginliği önemini yitirmişti" ve Avrupalı Yahudi, siyasi güçten yoksun olduğu için "lüzumsuz olan zenginliği" nedeniyle evrensel bir nefretin nesnesi haline gelmişti. Arendt bu noktada Tocqueville'in analizinden faydalanıyor; buna göre Fransız aristokrasinin, güç kaybetmesine rağmen servetlerinin aynı oranda azalmaması Fransızlar'ın nefretine yol açmıştı; aynı şekilde "Antisemitizm doruk noktasına vardığında, Yahudiler kamusal işlevlerini ve nüfuzlarını yitirmiş, ellerinde servetlerinden başka bir şey kalmamıştı": Servetini değil, nüfuzunu kaybetmekte olan, iktidarsız topluluklar "asalak" olarak görülmeye başladı.[72]

Saray Yahudileri ise soylu sınıfla kişisel bağlılık ilişkileri kurmayı bildi ve siyasi hayata dahil olamasalar da dışlanmamayı başardılar. Emperyalizm bu duruma son verdi ve asillerle yakınlığı olan ve burjuvazinin düşmanı addedilen Yahudiler'e yönelik liberal Antisemitizm nefreti

70 *Ibid.*, s. 45.
71 *Ibid.*, s. 73.
72 *Ibid.*, s. 26-27.

yarattı. Yahudiler'in, iktidarın "finansçısı" ya da "danışmanı" olarak rolleri Bismarck ve Rotschild'e kadar sürdü ve kısa bir süre için yerini "iletişimci" rolüne bıraktı. Bu rol 1870'li yıllarda Disraeli tarafından son derece parlak biçimde oynanmıştır. Disraeli, Arendt'in de daha önce Rahel Varnhagen çalışmasında eleştirdiği, Romantiklerin mirasçısı "müstesna kişilikler" kategorisine mensuptu. "Seçilmiş ırkın seçilmiş kişisi"[73] olan Disraeli dehasını, onun "ayrıksı Yahudiliğinden" ve ırk teorilerinden gurur duyan Britanya Kraliçesi'nin hizmetine tahsis etti.[74] Versailles Antlaşması sırasında Yahudiler, Weimar Cumhuriyeti'nin Dışişleri Bakanı Walther Rahthenau ile birlikte son kez danışman olarak rol oynadılar. Ulus-devletler arasındaki ilişkilerin sertleşmesi bu işlevi lüzumsuzlaştırdı: savaşın amacı, düşmanla barış ya da bir *modus vivendi* değil, düşmanın yok edilmesi olduğu sürece, "Yahudiler'den de artık herhangi bir yarar umulamaz oldu."[75]

Buna paralel olarak, dağıtım ağlarından sorumlu olma konusunda beceri sahibi ve sanayi üretimine katılamayan ya da katılmak istemeyen Yahudiler *kapitalizmin gelişmesinin önünde bir engel* olarak algılanıyorlardı: "Üretici işlevlerde bulunmayan bir orta sınıfı oluşturan" "Yahudiler'in çıkarlarının, olağan şartlarda içinden bir orta sınıfın çıkacağı halk kesimleriyle çatışma halinde olduğu düşünülüyordu."[76] Antisemitizm ilk olarak, Yahudi sermayesine ihtiyaç duymayan ve Yahudiler'e eşitlik tanıyarak aslında onları yok eden tepeden inme bir devrimin akabinde patlak verdi. Üstelik bu özgürleşmeden, halihazırda ayrıcalık olarak vatandaşlık haklarına sahip varlıklı azınlıklar faydalanıyordu. Ancak Yahudiler'in kaderini özgürleştirici devletin kaderine bağlayan reform, Yahudiler'i devrimci

73 *Ibid.*, s. 185.
74 *Ibid.*, s. 164-165.
75 *Ibid.*, s. 60.
76 *Ibid.*, s. 75.

fikirlere ve eşitlikçi devlete, "güçlü Yahudileri" de devletin gücüne indirgeyen ve emsali görülmemiş aristokratik, liberal bir Antisemitizm yarattı.[77]

-Yeterince milliyetçi olmayan ya da fazlasıyla milliyetçi olan– Yahudiler'in *lüzumsuz* olduğu fikri işte böylece kök salmaya başlıyordu. Arendt sonraları bu "lüzumsuzluk" fikrinin, Marx'ın (artı değer üreten) işgücü kavramı ile daha da cömertçe, Nietzsche'nin hayatın lüksü kavramına içkin olduğunu söyleyecekti. Yeni Antisemitik ideolojinin sapkınlığı, bu lüzumsuzluğu bir insan topluluğuyla sınırlamak ve sanki ortadan kaldırılabilirmiş gibi bu grubu imha etmeye tayin etmekti. Her ne kadar Yahudiler'in yerinde başka halklar ve topluluklar olsa ve Arendt'in analizinin çetrefilliği, günah ödeyen bir kurbanın akıldışı tayininden daha karmaşık bir süreç ortaya koysa da o sırada gerçekleşmekte olan sosyo-tarihsel billurlaşma, terör mantığına göre Yahudiler'e günah keçisi rolünü verdi. Arendt'e göre Almanya, Avusturya ve Fransa'yı sarsan ilk finans skandallarının başlıca nedeni, Yahudiler'in yalnızca aracı bir rol oynadıkları sermayenin aşırı üretimiydi.[78] Buna rağmen, kişisel tasarruflarını kaybetmelerine yol açan skandallarla büyük zarar gören küçük burjuvazi, bankerlerin çoğunun Yahudi olması nedeniyle birden antisemitist oldu. İşte ilk antisemitik partiler böyle doğdu; bunlar, aslında uluslarüstü hareketlerdi. Ulusal partilerin çoğalmasına tepki olarak bu hareketler, "Yahudileştirilmiş" devlete direnen mistik bir birlikmiş gibi bütün ulusu temsil ettikleri iddiasındaydılar ve uluslarüstü bir yapıya bağlandılar. Buna karşılık Sosyalist Federalizm için maya vazifesi görebilecek olan Yahudiler'in Avrupa'daki durumundan faydalanılmadı. "Sosyalistler kendilerine miras kalan kavramların siyasi sonuçları konusunda öyle ihmalkârdılar ki siyasi bir etken olarak Yahudiler'in farkına ancak tam gelişmiş bir

77 *Ibid.*, s. 85.
78 *Ibid.*, s. 89.

Antisemitizm'le ülke sahnesinde ciddi bir rakip olarak karşılaştıklarında vardılar."[79]

Bu genel ekonomik-siyasi bağlamda Arendt, çalışmasının hatırı sayılır bir bölümünü Fransa örneğine ayırdı: III. Cumhuriyet'teki otorite noksanlığı, hem Yahudiler'e hem de hükümete saldırılmasına engel olamadı. Aydınlanma Antisemitizmi'ni içselleştiren sosyalistler, antisemitist propagandaya ilk defa Dreyfus Davası'yla karşı çıktılar.[80] Arendt, Aydınlanma evrenselciliğinin mirası olan eşitlikçi ideoloji ve bu ideolojinin izin verdiği asimilasyonun içinde antisemitik yükselişin, ekonomik koşulların ötesindeki tehlikeli gelişim alanını keşfetti: Cumhuriyet tarafından tanınan *siyasi* eşitlik, sosyal bir eşitlik tanınmadığı sürece salt bir soyut kavram olarak kalacaktı.

İşler bu noktaya nasıl geldi? "Yahudilerin siyasi cehaleti" yepyeni bir duruma sebebiyet verdi: "İnsanlar ilk kez bu dönemde birbirleriyle, farklılaştırıcı koşul ve durumların korunmasından yoksun olarak karşılaşmaktaydı."[81] Toplumun gerçek varoluşunda sosyal farklılıklar artık dinsel değerler tarafından kodlanmaz; daha da kötüsü siyasi eşitlikçilik tarafından inkâr edilir; ancak yine de tamamen kaybolmazlar. Bir önceki durumla tek fark, bu farklılıkların hiçbir koruma olmadan doğal halinde işlemesidir. Bu bağlamda Yahudilerin elinden gelen tek şey, biricikliklerini muhafaza ederek ulusal alandan çekilmek ya da asla bir asalak gibi algılanmadan oraya dahil olmaktı. Parya ya da *parvenu*[82] –Bernard Lazare tarafından ortaya konan, Arendt'in de *Rahel Varnhagen*'da yeniden ele aldığı ikilem tam da buydu. Bir kez daha ve bu defa sosyolojik argümanlarla Arendt, dini (Musevilik), psikolojik erdemsizliğe (Yahudilik) dönüştüreceğine inandığı ve bu nedenle hiç

79 *Ibid.*, s. 100.
80 *Ibid.*, s. 109-111.
81 *Ibid.*, s. 125.
82 *Ibid.*, s. 126.

olmadığı kadar feci sonuçlar doğuracağını düşündüğü laik asimilasyonu açıkça suçladı: Yahudiler din değiştirmek suretiyle Musa dininden kurtulabilirlerdi ama Yahudilikten kurtuluş yoktu."[83]

Arendt'e göre buz gibi rasyonel ve yok edici modern Antisemitizm'in yolunu açan yalnızca ulusun gerilemesi değil, dinin de terk edilmesiydi, çünkü dinin yerini tutuyor ve dinsel kodların görece koruması olmadan fanatizmlerini harekete geçiriyordu. Proust'un, kavrayışı diğerlerinin arasında en yüksek olan eseri, Arendt'in, ekonomik ve siyasi unsurları mutlak kötülüğe dönüştüren *sosyolojik* ya da diyelim ki *psikolojik* "billurlaşma" analizini örneklerle daha iyi açıklıyor. Sonuç olarak asimilasyoncu evrenselcilik ve aydınlanmış filosemitizm, geçmişte yaşanan ulus ve din savaşları ya da nefretlerinden daha tehlikeli hale geldi. Bunlar, tarihçi Arendt'in simyasını analiz ettiği mutlak kötülüğün "billurlaşmasının" başlıca mayaları. Daha gizil olan, ekonomi ve tarih yüzeyinde görülemeyen bu mayalar, şair ve romancıların büyük bir incelikle betimlediği "toplumsal etkenlerin" bulanıklığı içine çöreklendi. "Toplumsal etkenler; eğer kendi başına bırakılacak olsaydı yalın bir Antisemitizm biçimi alarak olsa olsa Yahudi karşıtı yasalarla, en fazla kitlesel kovulmalarla (ama hiçbir zaman toptan imha ile değil) sonuçlanabilecek olan bir seyri değiştirmiştir."[84] Yine aynı şekilde: "Toplumsal 'semitikseverlik' daima siyasi Antisemitizm'le son bulmuştur. Gizemli bir fanatizm olmadan Antisemitizm de kitleleri örgütlemek için en iyi slogan haline biraz zor gelirdi."[85]

Arendt'e göre yapılması gereken, evrenselciliğin içinde gizil halde bulunan bu "fanatizmin" psikolojik bileşenlerini analiz etmekti. Bu onun kendi başına yapmadığı, ancak ekonomik-politik nedenselliğe dahil ettiğinden örtük olarak

83 *Ibid.*, s. 127.
84 *Ibid.*, s. 192.
85 *Ibid.*, s. 193.

yapılması gerekliliğine vurgu yaptığı bir çalışmaydı. *Totalitarizmin Kaynakları*'nın üçüncü cildi olan *Totalitarizm*'in, bugün bile pek çok şeye gebe olan meselenin karmaşıklığına girmeden Totalitarizm'in fanatikleştirdiği yığınların psikolojisi üzerine önemli yorumlar sağladığı bir gerçek: Eğer, yasakları, suçlulukları ve tesellileriyle (Arendt bu dönüşü dışarıda bırakmışa benzer) dinler olan geleneksel korumalara geri dönmezsek o halde nasıl bireysel ve müşterek arzular, melankolik yıkım, manik fanatizm ve tiranik paranoyayı önleyebilir? Burada psikanalitik bir antropoloji noksanlığı olduğu çok açık –ve bu konuyla ilgili söylenebilecek tek şey ise üzerinde halen çalışıldığı– fakat, tuhaf bir şekilde Arendt, bunun gerekli bulmuyor gibidir. Daha ziyade onu ilgilendiren, Dreyfus Davası'nın siyasi sonuçlarını çıkarmak, özellikle de "gözle görülebilir" yegâne sonucu ortaya koymaktı: Arendt'in kendisinin de pek çok güçlük ve ikircikliklе katıldığı Siyonist hareketin doğuşu.[86]

5. Emperyalizm

Fransa'nın "par excellence"[87] [mükemmelen, başlıca] temsili olduğu ulus-devlet, Fransız Devrimi'yle kurulmuş, 19. yüzyılda yerini sağlamlaştırmış ve yeni bir sosyal olma biçimi yaratmış özerk bir yapıdır. Birkaç yüzyıllık monarşi ve aydınlanma despotizminin meyvesi olan bu yapı, tıpkı sonuçları gibi müphem. *Evrensel* insan haklarını ilan eden, kendini hükümdar olarak gören, dolayısıyla da kendinden üstün hiçbir güce tabi olmayan Fransız devleti çelişkilerini henüz devrim döneminde göstermeye başlamıştı, diye dikkat çekiyor Arendt: Fransa, henüz 1798 İn*san Hakları Beyannamesi*'nde "insanın" yerine "vatandaşı" koydu ve terör döneminde aristokrasiye saldırmadan önce yabancı-

86 *Ibid.*, s. 260.

87 Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, cilt II: *L'Impérialisme*, a.g.e., s. 229 ve 231.

lara karşı yasalar çıkardı.[88]

Öte yandan, romantiklerin ulus fikrine ve pratiğine dahil ettikleri "sapkınlık", ulus-devletin "ulusal ruh" ya da bir tür "yüce kişi"yle özdeşleştirilmesine yol açtı. Bireyler ve ulus-devlet arasındaki yegâne bağ olan milliyetçilik, merkezkaç kuvvetleri, özellikle de artık inkâr edilen sınıf mücadelesiyle bir arada tutarak "toplumsal atomlaşmanın sonuçlarından koruyor ve aynı anda toplumsal koşullarda hiçbir değişiklik yapılmamasını garanti ediyordu."[89]

Arendt'e göre Hobbes ve eseri *Leviathan* (1651), devletin tiranlığının öncüsü ve meşrulaştırıcısıydı. Birikim için birikim, üretim fazlası artı üretim fazlası ile kapitalizm gelişmeye başlamıştı. Marx bu durumun analizini yapmış ve "sermaye" ile "insanın başka insanlar tarafından sömürüsüne" dayanan ve şahikasına bu yüzyılın sonunda "yeni dünya düzeninin" "sanal" ekonomisinde ulaşan "artı değer" yasası olarak lüzumsuzluğunu gözler önüne sermişti. Arendt'i harekete geçiren "lüzumsuzluk" o sırada yalnızca insani ilişkilerde baskılanmamış, hatta teşvik edilmiş şiddetin lehine sosyal bağların insanilikten çıkarılması biçiminde tezahür ediyordu: Buna *Leviathan*-devletin yardımıyla, en fazla biriktiren sahip olacaktı. Arendt'e göre Hobbes, "kurtlar" arasında her türlü ahlaki kuraldan yoksun, "Hıristiyan ikiyüzlülüğünden arındırılmış" ve "ilkesiz" bu toplumsal bağın kuramcısıydı. İnsanların artı değerlerin birikimini yönetme gerekliliği göz önüne alındığında, siyasi davranış olarak tiranlık kaçınılmaz hale gelir. Hobbes, tiranlığın savunucusu olmadan, ırk öğretileri de dahil olmak üzere her türlü yok edici şiddetin olasılığından

88 Ibid., s. 192ff. Bkz. ayrıca Arendt, *On Revolution*. Fransızca baskısı için bkz. id. *Essai sur la révolution*, a.g.e., s. 217. Ve Julia Kristeva, *Etrangers à nousmêmes*, Fayard, 1988, s. 220-248.

89 Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, cilt II: *L'Impérialisme*, a.g.e., s. 184.

söz eder.

Arendt ise kendi hesabına, ırkçı*lığı*, düzmece bir şekilde bilim olduğunu iddia eden ve 19. yüzyılda sırtını Darwin'e dayayarak ulusun Hıristiyan insaniyetinin üzerine kurulduğu dayanışma ve eşitliği inkâr eden bir ideoloji olarak analiz ediyor. Ona göre ırkçılık, insancıl "ulus" kavramının, Nazilerin "ırkçı milliyetçiliği" olacak "vatanseverlik sicilinin" lehine gerilemesini karakterize ediyor.[90] Bütün sınıflardan dışlanmışlara, marjinallere, "artıklara" duyulan hatırsayarlık, ayaktakımının erotizmi, "esas" olana hayranlık, "derin" olana temayül, bunların hepsi, arkaik, kabilesel ve dürtüsel olanın Avrupa'da, özellikle de Almanya'da rağbet gören baskın bir ideolojinin içindeki "billurlaşmasıyla" benzer özellikler gösterir.[91]

Arendt burada Fransa tipi siyasi milliyetçilik ile mistik ve doğrudan totaliter "kabile milliyetçiliği" arasında önemli bir ayrım yapıyor. Arendt ayrıca ulus-devletin güçlü idaresinin siyasi bünyeye "bir asalak gibi yerleştiğini" ve halkın bunu zorunlu bir kötülük gibi kabul ettiğini, "ancak sonucun kimsenin ülkeyi yönetmemesi de olsa ülkeye egemen olmasına izin vermemekle ölümcül bir hatadan döndüğü" tespitini yaparken, "Fransa'nın yönetimine etkisiz ve aksiliklerle dolu bir iklimin hâkim olduğunu, fakat bu durumun sözde gizemli bir havanın doğmasına yol açmadığını belirtiyor.[92]

Buna karşılık Doğu Avrupa ülkelerinde ve Rusya'da, "vatan ya da vatanseverliğin ne anlama geldiğine dair en ufak fikirleri olmayan" ve "ortak, sınırları belli bir topluluk için duyulan sorumluluk anlayışının izi bile bulunmayan," üstelik Tarih tarafından göçe ve köklerinden koparılmaya zorlanan halklar, Tanrı'ya adanmış geleneksel bir cemaat talep etmek amacıyla siyasi ve hukuki örgütlenmeye, hü-

90 *Ibid.*, s. 65.

91 *Ibid.*, s. 74.

92 *Ibid.*, s. 69

kümetlere ve parlamentolara meydan okuyan bir "kabile milliyetçiliği" üretiyordu. Panslavizm ve *Pangermanizm* (Alman Birliği), Batı Avrupa ülkelerinin faydalandığı sömürgeci yayılma kapısından mahrum pan hareketleri ile aynı anda *dini hareketler* olarak işte bu şekilde gelişti. Haliyle, tanrısal olduğu varsayılan "ulusal ruh" devlete düşmandı: halkın taleplerine bel bağlamış ve vakit kaybetmeden Yahudileri başlıca hedef haline getirmişti.

Arendt'in "din sapkınlığı" diye adlandırdığı bu milliyetçi gizemcilik seçilmiş halkla özdeşleştiriliyordu: Yahudiler, milliyetçi gizemcilerin taklit etmeye can attıkları devletsiz ve gözle görülür herhangi bir kuruma sahip olmayan bir ulus olarak kusursuz bir modeldi: "Kendi gülünç boş inançlarını izleyen pan hareketlerinin önderleri, Yahudi takvasının mekaniğinde, tam bir ters çevirmeyi ve saptırmayı olanaklı kılan küçük bir gizli dişli bulmuşlardır; böylelikle, seçilmişlik, artık ortak bir insanlık ülküsünün nihai olarak gerçekleşmesinin değil, sonul olarak yok olmasının mitiydi."[93]

Buna karşılık Arendt, İngilizler'in iki partili sistemini ve "kudretli büyücü" Disraeli'nin Fransız usulü "İnsan Haklarına" tercih ettiği "bir İngiliz'in sahip olduğu hakları" kayırıyordu.[94] İngiliz milliyetçiliği, Burke'ün yazdığı üzere "atalarımızdan kalan devredilemez bir miras"ın yanı sıra, Darwin'in teorilerini kullanan ve şahikasına, örneğin Arabistanlı Lawrence gibi bir sömürge kahramanı kültünde ulaşan (Arendt'in keskin görüşünden kaçmayan olgular) beyaz adamın ırkçı üstünlüğü üzerine kurulmuş olsa da, Arendt, İngiliz iki partili sisteminin nihayetinde ulus-devletin düzgün işleyişini muhafaza ettiğini düşünüyordu. Ona göre bu sistem, kıtanın ideolojilerine ve "hareketlerine" özgü vatanseverlik ya da ırkçılık aşırılıklarının önünü kesiyordu. Dolayısıyla, işsizliğin diğer ülkelere nazaran

93 *Ibid.*, s. 206.
94 *Ibid.*, s. 185.

daha çok vurduğu İngiltere, bağımsız metafizik varlıkları olan "insanları," suistimal eden ve yok edilmek istenecek devletten ayrı tutmadı. İki partili sistemde partilerden biri geçici olarak Devlet'le özdeşleşir, muhalefette kalan diğeri ise diğeri üstünde etkililiği gelecekte yönetme garantisiyle güçlenen bir kontrol uygular. Yani, bütünün tamamlılığını güvence altına alan muhalefettir. Bu siyasal mantık, tek parti diktatörlüğünü imkânsız kılarken, parlamento ve devlet karşıtı kitle hareketlerini lüzumsuzlaştırır.

Arendt bu analize, *On Revolution*'da Protestan ve Püriten dininin, Tanrı'nın iradesini gerçekleştirmesi anlamında bozulmaz bir sözleşme olarak İngiliz sosyal sözleşmesinin muhafazasındaki rolüne ilişkin söz ettiği gözlemleri de ekleyebilirdi.[95] Aynı perspektifte, bireyin eşsizliğini ve siyasi bağımsızlığını azımsayan ve onu gizemci bir cemaate tabi tutma eğiliminde olan Ortodoks Hıristiyanlığın bazı özelliklerinin, komünist totaliter ideolojiye aktarıldığı fark edilecektir. Bu "unsurlar" Arendt'in, Sovyet Totalitarizmi'ne mündemiç "yığınlaştırma" ve "yıkım" analizini destekleyebilirdi.

İşte böylece Emperyalizm'in tarihi – ekonomik kalkınma, sekülerleşme, evrenselcilik, asimilasyonculuk, sömürgecilik, ırkçılık– Avrupalı ulus-devletlerin gerilemesine yol açtı, ki bunun da en açık tezahürü parlamenter rejimlerin değersizleşmesi, yerlerine geçen hareketlerin çoğalması ve devletçi eşitlik ilkesini yok eden azınlıkların "statüsüydü": Bunca eğilim, Totalitarizmler'in ölümcül kurumlarına kapıyı araladı.

Partilerin, aynı zamanda sınıfların da üzerinde olmak isteyen bu hareketler ilk önce gözden düşmüş siyasi kurumlara düşman yeni bir milli oluşuma giriştiler. Sonrasında ise uluslarüstü, Avrupa'lı, hatta dünya çapındaki

95 Bkz. Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 153-195. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *Essai sur la révolution*, a.g.e., s. 205-263.

misyonlarını ilan ettiler. Sağın ve solun, Hitler'in iktidara yükselişi sırasındaki "pasifizmi," Münih krizi sırasındaki ikiyüzlü tutumları ve sonunda Nazilerle yaptıkları işbirliği, partiler sisteminin derin krizini gözler önüne seriyor.[96] Bu kriz özellikle Alman-Rus Saldırmazlık Paktı vesilesiyle kendini gösterdi ve "faşistler ile komünistlerin esnek birliğini" ortaya koydu.[97] Gerçekte, bu hareketlerin görülmeye değer biçimde yaptıkları dönüşler, ne üyelerini ne de liderlerini şaşırttı, zira fanatik biçimde ideolojinin esiri olduklarından, hem ulusal kimliklerinden koptular hem de ahlaki yargılama melekelerini de yitirdiler. Bu *hareketlerin* siyasi etkisi aynı zamanda göçün, ulusal türdeşliği ciddi biçimde bozması olgusuyla da açıklanabilir: Fransa, sadece birkaç yıl içerisinde yabancı emeğe bağımlı hale gelmişti.[98] Parlamenter güçsüzlüğün bir itirafı gibi algılanan toplumsal ve siyasi statüko, Nazilerin veya komünistlerin saldığı korkuya üstün gelen ve onu ortadan kaldıran bir korku ve panik yarattı.[99] Bu sosyo-politik nedenlere Arendt son derece bilge bir şekilde eserinin üçüncü cildi *Totalitarizm*'de kitlelerin psikolojisini, *hareketlerin* bu kitleleri köleleştirmek için kullandığı, örneğin propaganda ya da iktidara geldiklerinde polis gibi yöntemler, daha sarih biçimde betimleyen analizler ekledi. Bu *hareketlerin* etkililiği, Arendt'in de dikkati çektiği gibi, savaş sonrası toplumlara dek varlığını korudu: "Bu hareketler son savaştan sağ çıktılar ve bugün hayatiyetini sürdüren ve taraftarlarına anlamlı gelen yegâne "partiler" durumundadırlar."[100] *Hare-*

96 "Avrupa'da, üyeleri Naziler'le işbirliği yapmamış tek bir parti bile yoktu". Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Cilt II: *L'Impérialime*, a.g.e., s. 233.

97 *Ibid.*

98 *Ibid.* s. 229.

99 Bkz. *Les Origines du totalitarisme*, Cilt III: *Le Système totalitaire*, a.g.e., s. 121.

100 Bkz. *Les Origines du totalitarisme*, Cilt II: *L'Impérialisme*, a.g.e., s. 238.

ketlerin ve totaliter gizilliklerinin birer sahte din olarak değer kaybetmesinin, Berlin Duvarı'nın 1989'daki yıkılışıyla gerçekleştiği düşünülebilir. Emperyalizmin ya da totaliter versiyonunun sonu mu? Hiç kuşkusuz öyle. Arendt'in insanlık durumuna ilişkin tarihsel değil tarihselleştiren, uyanıklılığımızı savunmasız bırakmaktan uzak analizinin bizi, "lüzumsuzluğun", "şeyleşmenin" ya da "hareketlerin" eski ya da modern, çoğunlukla zararsız görünümler altındaki barbar yüzlerini keşfetmeye teşvik ettiğini göreceğiz.

Nihayet, Avrupalı ulusların, azınlıklar sorununu birlikte çözebileceklerine inandıkları atiklik, "lüzumsuzluğun" korkunç "billurlaşmasında" küçücük bir rol bile oynamadı. İlk haymatloslar ya da devletsizlerin, ki bunlar barış antlaşmalarıyla yaratılmış bir kategoriydi, "yeni kurulan devletlerden gelen Yahudilerdi ve anavatanlarında azınlıklara sağlanan koruma kapsamına girmek istemeyen ya da girememiş kimselerdi."[101] Daha sonraları Almanya, Yahudileri devletsiz olmaya zorladığında, azınlıkların yaşadığı diğer ülkeler "kendi azınlıklarını" göndermeye hazırlandılar ve *par excellence* azınlıktan başladılar: Yahudiler.[102] Bu çarkın sonucunu artık biliyoruz: İlk önce Almanya'da kabul edilmeyen azınlık, sonra da ulus-devletin sınırlarını terk etmeye zorladığı devletsiz halk olan Yahudiler en sonunda toplama kamplarına getirildi. Buna rağmen, 1919 ve 1920 antlaşmalarıyla birlikte azınlıklar ve mülteciler, ulus-devletlerin imgesinde yaratılan yeni devletlerin kaderi oldu. *Totalitarizmin Kaynakları*'nın yayımlandığı yıl olan 1951'de Amerikan uyruğuna geçmeden önce kendisi de bir devletsiz olan Hannah Arendt, ulus-devletlerin devletsizleri, vatandaşlığın hukuki statüsünden mahrum bırakarak onlara tüzel kişilikler olarak muamele edememesinin, ulus-devletin hukuksal eşitlik üzerine kurulu doğasını yok ettiğini ısrarla vurguluyor. Ulus-devleti tedricen "ayrıca-

101 *Ibid.*, s. 269.

102 *Ibid.*, s. 270.

lıklı ve ayrıcalıksız bireylerden oluşan anarşik bir kitlede" çözülmeye götüren azınlık sorunu, Totalitarizm'in billurlaşmasına katkı sağladı.[103]

Bu düşünümler bize kaçınılmaz olarak mevcut "göç dalgalarını" ve "belgesizlerin" "statülerini" anımsatıyor: Şayet bu hadiseler, ulus-devletlerin ve Avrupa Topluluğu'nun aldığı tedbirlere rağmen çözülemezse, İkinci Dünya Savaşı'ndan önceki azınlıklar tarafından kışkırtılanlara benzer "billurlaşmalara" yol açabilir. Arendt'in kıyametvari kavrayışı aceleciliğinden bir şey kaybetmemiş.

6. Ve Totalitarizm

İşte böylece, azar azar, ekonomiden sosyolojiye ve siyaset bilimine Arendt çarpıcı bir tablo çizdi: bildik mekânlarından ve belleğinden temelli olarak "fırlatılmış", kendi toprağından çıkarılmış ve ciddi biçimde yurtsuzlaştırılmış insan, sonradan ölümcül fanatizmler olduğu ortaya çıkan ve gelecek vaat eden fantazilerin gözde avıydı. Ulusal, siyasi ve dinî bağların, hareketlerin ilerleyişi ve "devletsizlerin" statüsü nedeniyle zayıflaması, 20. yüzyılın ortasında Avrupa'da tuhaf bir insanlık türü yarattı. Vatandaşlık görev ve sorumluluklarına ilgisiz ve kayıtsız, yalnızca ve yalnızca ticari başarı ya da başarısızlığa endeksli bir hayatın peşinde koşan kalabalıklar, bireysel zorunluluklarını ve amaçlarını yitirdiler. "İnsan hayatını çekilmez hale getiren bütün endişe ve sorunların kurumuş olduğunu"[104] düşünen "kızgın birey yığını"[105] oluşturarak, bu insanlık kendini kurban etmeye hazır yığınların kişisel çıkar eksikliği"[106] içinde yaşıyor.

Nazi ve komünist hareketlerin propagandası, bunların

103 Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme,* Cilt III: *Le Système totalitaire,* a.g.e., s. 37.

104 *Ibid.*, s. 38.

105 *Ibid.*, s. 71.

106 *Ibid.*

ilk ortaya çıkışı ve daha şiddetli biçimde güç uygulamasıyla birlikte, "insan türü tarihinden insanı silen ve kaderci zincirlerle bağlanmış ilk büyük nedenlere bağlı olan Tarih'in tüm olaylarını temsil eden mutlakiyetçi sistemlerle"[107] çekilerek ustalıkla bu insanlığa (tıpkı Tocqueville'in daha önce gördüğü, Arendt'in de bolca alıntıladığı üzere) yöneltilmiştir. Totaliter propaganda, faydacı içeriklerinden boşaltılan sosyalist ve milliyetçi ideolojilere "doğruluğu kesin" retoriğini kattı ve böylece de bilimsellik ile kehanetçiliği birleştirdi (her ihtimalde bu değişmez yasalar gereğince gerçekleşmeli). Bu anlamda propaganda, mantıksal tutarlılığın tüm kozlarıyla bezeli bir ideolojik *gerçekdışılık* üretti: "iyi anlamda" yabancı olan ve "ideolojik olarak anlam üstü" ise toplumsal atomlaşma ve depresyonu telafi ve teselli etmeyi hedefleyen paranoyak bir hülya olduğu meydana çıkan sözümona tutarlı bir dünya inşa etti.[108] "Her türü kanıtlama metodundan özgürleşmiş", "her tür deneyimden azat edilmiş", "mantığın hükümranlığı" ve "hesap" üzerine kurulu, hiçbir şeyin karşı koyamadığı ve meyvesinin gerçekliğin hiçbir yerinde var olmayan bir tutarlılık olduğu bu ideolojilerin üretilmesi için bilim seferber edilmişti.[109] Kısacası Arendt'in irdelediği ideoloji evreni, çılgınlıkla eşdeğerdi. Atomlaşmış bireylerden oluşan kitleler, siyasi alanın ortadan kaldırılması ve totaliter rejimlerin onları boyun eğmeye zorladıkları manipülasyonların baskısı nedeniyle "sağduyularını" kaybederek bu evrene katıldılar: Almanya'da yasacı saçmalık, Sovyetler Birliği'nde özeleştiri günah çıkarma saçmalığı ve bu

107 *Ibid.*, s. 199.

108 İşte Arendt'in bir paranoya olarak tanımlamadığı ancak bütün özelliklerini sergileyen bu ideolojik "tutarlılıktan" bir örnek: Komünist sistem olmasaydı, metro inşa edilemezdi; dolayısıyla Paris metrosu şüphelidir; Paris metrosunu yıkmak gerek. *Ibid.*

109 *Ibid.*, s. 217-223.

kitlelerin düzenlemeyle kontrol edilmesi.

Tek parti ve Arendt'in "yoldaş" dediği uydu örgütleri, insanları hayatın her seviyesinde kadroya alıyorlar, olası bir ikna ise daha baştan zorlama ve baskıyla engelleniyordu. Arendt burada totaliter rejimlere maruz kalan kişilerin psişik alanlarının yıkımını ortaya koyarak (bunun kanıtı ise hareketler gücünü kaybettiğinde, eskiden fanatik olan üyelerinin dogmaya inanmaya bir anda son vermesi ve yeni bir gelecek vadeden kurmaca arayışına girmesiydi[110]) totaliter yığınlaştırmanın antropolojisini, hatta siyasi psikolojisini çıkardı.

Ferasetli bir analist ve Alexandre Koyré'nin[111] dikkatli bir okuyucusu olan Arendt totaliter hareketleri "büyük günde kurulan gizli örgütler" olarak betimliyordu. Gizli cemiyetlerin aygıtını taklit ederek, ancak diğer yandan hedeflerini hiçbir zaman gizlemeye çalışmayan hareketler, tıpkı gizli cemiyetler gibi muhalif görüşleri bastırmış ve "yalancı bir ahenk sayesinde kurgusal bir dünyayı koruma"[112]yı denemiştir: Nazilerde "ırksal seleksiyon", Bolşeviklerde "proletaryanın diktatörlüğü", diğerlerinde bulunan dindışı saflığa eklemlenmiş Şef'in kesin doğruluğu. Her iki Totalitarizm'le paralel ve farklı olarak paylaşılan en

110 *Ibid.*, s. 90.

111 Bkz. Alexandre Koyré'nin "Réflexion sur le mensonge" adlı çalışması, Renaissance, Ecole libre des hautes études, vol I, fas. I, Ocak-Mart-1943, daha sonra Allia, 1996, s. 9-51. Bu analiz, totaliter partiler ile gizli topluluklar -gizlilik, iç hiyerarşi, ritüel, seçilmiş seçkinler kültü vs.- arasında benzerlik kuruyor ve totaliter antropolojinin çelişkili bir biçimde "Aşağı kategori -düşünmeyen, saf insanın kategorisi- temsilcileri karşısında sahte totaliter aristokrasiler" partilerin oluşmasına yol açtığı tespitini yapıyor. Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Cilt: III: *Le Système totalitaire*, a.g.e., s. 103.

112 *Ibid.*, s. 107.

etkili kurgu evrensel bir Yahudi komplosunun[113] yaratılışı: "jeneolojik ağaçlar"dan – atomlaştırılmış kitlelerin "önem ve histerik güvende olma duygusunun vasıtası"- *Sion'un Bilgeleri Prokolü*'ne kadar nefretle büyülenmiş bir ortam içinde Nazi propagandası, kendini ölüme adayan düşmanla yaptığı negatif özdeşleşmeyle ilerler. Böylelikle, Yahudiler'deki "Yahudi toplumu için faydalı olan her şey ahlaken doğru ve kutsaldır" atasözü, Naziler'de "Doğru olan Alman toplumu için iyi olandır" şeklini alır.[114]

Yıkımın resmine son halini vermek için ise bu rejimlerin iki önemli ayağı olan *korku* ve *polis* tüm güçlerini seferber ettiler. Geleneksel polis, suçlu yaratmak için "provokasyon" yöntemini kullanıyordu. Buna karşılık, Almanya Yahudileri ve Sovyet Rusya'nın eski sınıfları, istihbarat örgütleri tarafından "şüpheliler" olarak fişlenmiyor, "nesnel düşman" klişesiyle etiketleniyordu, ki bu yafta bile konjonktür ve iklime göre değişiklik gösteriyordu. Aynı anda hem insanları hem de örgütleri hedef alan tasfiyeler, her bir iktidar organizmasının ikiye bölünmesi (Devlet *artı* parti), çift taraflı ajanlığın psikolojisi, yabancı komplosu, çeşitli tıp deneyimleri, korkunç bir güvensizlik, sorumluluk ve uzmanlık duygusunu yok eden servislerin çoğalması: Arendt, başka durumlarda reddettiği psikanalizin terminolojisinden kavram ödünç almaktan korkmadan müşterek psikolojinin sınırlarında analizlerini çoğaltıyor ("sapkınlık" ve "histeri" kavramlarını kullanırken, neredeyse "bilinçdışı" kavramına yaklaşıyor: "Totaliter diktatörler delilik yluna bilinçli olarak bağlanmamışlardır!"[115])

İki Totalitarizm arasındaki fark tam olarak nerede? Terörün içine doğru yaptığı bu yolculukta alışıldık mizahından vazgeçmeyen Arendt, kendi tarzında birkaç "anlatı teması" makaslıyor. Örneğin Hitler'in "Nihai Çözüm"ü, On

113 *Ibid.*, s. 81.
114 *Ibid.*, s. 84-86.
115 *Ibid.*, s. 141.

Emir'den birine denk gelirken: "Öldüreceksin", Stalin'in emirleri ise "Yalancı şahitlik yapacaksın"[116] şeklinde deşifre edilebilir. Başka bir yerde ise alaycı bir şekilde: Totaliter insan güvenmekten aciz olduğu için, "Stalin yalnızca tek bir adama güvendi, o da Hitler'di."[117] Çarist rejim ile Avrupa bağlamında Rusya'nın ekonomik ve siyasi gecikmişliği Arendt'in ilgisini çekmediği gibi, Stalinizmi de, ondan önce gelen ve birçok bakımdan gelişini haber veren Leninist fikirlerle ilintilendirmiyordu.[118] Zihni daha ziyade bu iki Totalitarizm'in benzerlikleriyle meşgul olan Arendt, farklılıklarının analizini fazla geliştirmedi. 1966-1971 arasında yazdığı önsözde SSCB'deki değişimin işaretlerine dikkat çekti ve rejimin olası sonuna dair tahminde bulunmadan, son on yılda sanat ve edebiyatın kabul görmesi ile birlikte Andrey Sinyavski ve Yuli Daniel gibi muhaliflerin yargılanması "mutlak bir otoriteyle işimiz olmaz"[119] söylemine şahitlik etti.

Arendt, tarihteki beklenmedik olayları anımsatarak, totalitarizmlerin en büyük zararının insanın silinmesinden başka bir şey olmadığı teşhisini koymak üzere insanlığın esas kaderini de incelemeye alıyor. Bunun da ilk adımı, "psikolojilerinin anlaşılamadığı" ruhsuz insanlar üretmek. Zira ruh, beden fiziksel olarak yok olmadan önce yok oluyor: "sadece korkuya kapılmış hayal gücü" –Soljénitsyne'inki gibi- "korku üstüne düşünme" kabiliyetine sahiptir.[120]

116 *Ibid.*, s. 19.

117 *Ibid.*, s. 30.

118 Arendt, ilk defa Rosa Luxemburg üzerine yaptığı incelemede (1966), kuruluşlarından itibaren komünist partilere içkin olan Leninizm ve Totalitarizm'le arasına mesafe koydu. Bkz. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, s. 345-46. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *Vies Politiques*, a.g.e., s. 42-68.

119 Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Cilt III: *Le Système totalitaire*, a.g.e., s. 23.

120 *Ibid.*, s. 178.

Bu süreç "doğal olarak" (Arendt, insanlığın "anlamdan" yoksun bir "doğaya" indirgenmesiyle alay ediyor) kamplarda, "insan doğasının mütasyonu üstüne deneyler yaptığımız laboratuvarlarda"[121] son buluyor. Uğursuz bir derecelendirme Hades [ölüler diyarı] → Araf → Cehennem: getto, Gulag, Nazi kampları. "Hayat ve ölüm dışında", ekonomik bağlamda lüzumsuz, hatta zararlı hileler, "insan kitlelerinin sanki hiç var olmamışlar gibi kapatıldığı" "bir başka gezegen". Sürgün edilenlerin tüzel kişilikleri, başka mahkûmlarla karıştırıldığında yok oluyordu, manevi kişilikleri ise dayanışma bağlarının koparılmasıyla. Toplama kampı bir "tekrardan canlanmış bir cehennem": "Burda gece geleceğin üstüne çöktü."[122] Acaba bunun nedeni Kıyamet Günü'ne olan inancımızı kaybetmemiz mi? Ya da artık korku ve umudu yitirmiş olmamız mı? Aşkıncı tarihçiler ve siyaset bilimcileri Arendt'ten bunu geliştirmesini isteyeceklerdir.

Arendt daha da dramatik bir olguya karşı başkaldırır, kampları kasıp kavuran "örgütlenmiş unutma": sanki kurban hiç var olmamış gibi sürgün edilenlerin izleri siliniyor,[123] "ölümü anlamından mahrum bırakıyoruz: tamamlanmış bir hayatın terimi"[124]. Fakat asıl terör, insanların hayvan olduğu ilkesine[125] dayanan, soğuk ve sistematik bir imhanın hayata geçirilmesiyle başladı. Darwin ve Marx'ı karıştıran bu tarihsel natüralizm ve insanları "istikrar kazandırmaya" çalışan, Doğa'nın ve Tarih'in güçlerini bunları daha iyi "yönetmek" için özgürleştirme amacıyla insanların "doğalarını" sabitleştirmek, insanları "devasa boyutlardaki biricik insan"a indirgemekten başka bir işe yaramıyor.[126]

---

121 *Ibid.*, s. 200.
122 *Ibid.*, s. 191.
123 *Ibid.*, s. 179.
124 *Ibid.*, s. 191.
125 *Ibid.*, s. 194.
126 *Ibid.*, s. 210-211.

Bu tür bilimci ve teknikçi bir insanlık vizyonu bireyi kendi alanından mahrum bırakıyor: hareket etmek ve dünyanın geri kalanıyla iletişim kurmanın yasaklanması, "insanlar arasında yasalarca sınır getirilmiş mekanın", "özgürlüğün yaşamsal mekanının" kaldırılması anlamına geliyor.

İnsanların "doğaya" doğru başkalaşımı, onları birer "canlı kadavraya" dönüştürmekle eşdeğer, zira insan "doğası," "insan göz önüne alındığında, insan doğasının ona doğal olmayan bir şeye dönüşme olanağı sağladığı"[127] ölçüde "insani". Bize doğumla verilen yeniden başlama yeteneğinin replikası olan (öngörülemezlik özelliğiyle birlikte) kendiliğindenlik içinde insan gayri-doğallığını, asıl yabancılaşmasını yaşar. Arendt'in her şeye rağmen tarihselciliğinin ötesinde kabul ettiği bu *insani öz*, *yeni do*ğan yaşam ve *dü*şün*ceye* saygıya yönelik heyecanlı bir müdafaayla birlikte onu Augustinus üzerine yazdığı teze geri götürür: Arendt'in daha sonra *The Life Of Mind*'da kendini açıklama fırsatı bulacağı şaşırtıcı bir homoloji. Dolayısıyla düşünceyi ve yaşamı yok eden Totalitarizm terörüne karşı, Arendt'in doğumla özdeşleştirdiği özgürlük konusunda ısrarcı olmak siyasi olarak ivedidir –çünkü felsefi olarak zorunludur: "Bu özgürlük, insanlar doğdukları için, her biri yeni bir başlangıçtır ve bir anlamda her biri yeni bir dünya başlatır olgusuyla eş değerdir." Bunun aksine, terör tam olarak "doğumla aynı olan özgürlüğün kaynağı insana yeni bir başlangıç olma kapasitesi verir."[128]

"Başlamak": Kendiliğinden eşsizliğin güvencesi. "Müşterek alan": Siyasi paylaşımın koşulu. Totaliter terör, insanlara özgü başlama yetisini yok ederek, hareket edebildikleri ve aynı zamanda siyasi bir alan olan müşterek alanı ortadan kaldırarak, "bir insanın düşünmeye koyulması korkusu"yla, en mükemmel haliyle, doğma ve yeniden doğmanın eşanlamı olan *dü*şün*ce* olan bu insani vasfa sal-

127 *Ibid.*, s. 194.
128 *Ibid.*, s. 212.

dırır: "insani faaliyetlerin en safı ve en bağımsız olanı."[129]

Siyaset bilimciyi, "Eichmann Davası" tartışmasında yönlendirecek olan bu düşünümü aklımızda tutalım. Arendt burada *düşünme*nin, *muhakeme* olmayan bir tanımına yönelir (Kant'ın *Verstand* ile *Vernunft* arasında yaptığı ayrıma gönderme): düşünce, kanıt, iç ahenk, ne ötekine ne dünyaya ihtiyaç duyan, hiçbir şey ortaya koymayan, burda yıkımın şuursuz suç ortağı olarak mantıksal pozitivizmin nesnesini kuran bilinen gerçeklerle yetinmez.[130] Totaliter dünya bir anti-dünya, zira bu dünya, siyasi alan yok oldukça düşüncenin tehlikede olduğu bir dünya: yalnızlık (loneliness), köksüzleştirme, yığınlaştırma dünyası, -tıpkı "melankoliyi", "toprak ya da alandan mahrumiyetle" birleştiren Fransızca sözcük "dé-solation"daki kelime oyunundan (seul [yalnız] -sol [toprak]) anlaşıldığı gibi. "Siyasi arenada yalnızlık olarak adlandırdığımız şey insan ilişkileri dünyasında kimsesizlik ismini alır"[131]; bilakis, bu "ortak bir kanıya sahip olduğumuz, tek bir insandan ziyade bir sürü insanın dünya üstünde yaşıyor oluşu, hassas deneyimlerimizin anındalığına güvenebilir oluşumuzdandır."[132]

Ancak paylaşma, düşünce özgürlüğünün ne tek olası ne de en etkili güvencesi. Bu yüce vasıf, insanın, Epiktetos'un "yalnız adamı"ndan (*eremos*) farklı olarak filozofun yalnızlığı gibi verimli bir yalnızlığın tam ortasında kendisiyle diyalog kurabilmesini gerektirir. Aynı zamanda, modernitenin tehdit ettiği düşünürün bu talepkar yalnızlığını güçlü bir şekilde öven siyaset bilimci Arendt, düşünürün yanlışlıkla arkadaşlığın lütfunu kaybetmesi durumunda orada saklanan yıkım tehlikesine karşı uyarıyor. Totaliter emperyalizmin teyakkuz halindeki eleştirmeni, felsefeye içkin bazı "aldatmacaları" gözler önüne seriyor: Arendt'in

129 *Ibid.*, s. 224.
130 *Ibid.*, s. 229-230.
131 *Ibid.*, s. 225.
132 *Ibid.*, s. 227.

kastettiği, melankoli ya da psikozun eşiğindeki filozofların sınır-deneyimlerinde deneyimlenen –tıpkı bir laboratuvarın mikrokozmosu içindeymiş gibi– biçimsiz kitlelerin Totalitarizmi hazırlayan yıkımları mıydı? Burada, hüzünle şu sözleri söyleyen Hegel'in yalnızlığını hatırlıyoruz: "Beni bir kişi anladı, o da yanlış anladı." Ya da Zerdüşt tarafından seslendirilen ve alt edilen Nietzsche'nin kederli kişilik bölünmesini: "Saat 12, Bir İki oldu." Arendt ise özetler: "İnsan, düşüncelerinin yoldaşı olarak içinde taşıdığı vicdanı kaybeder."[133]

Arendt böylece, 19. ve 20. yüzyılda Totalitarizm'in billurlaşması sırasında gelişen felsefenin, emsalsiz bir gözü peklikle Totalitarizm'in panzehiri olan düşünceyi keşfettiğini öne sürdü. Bununla birlikte filozof, aynı zamanda istikrarlı bir hezeyanın sınırlarına yerleşerek melankoli ve psikoz riski de aldı. Yoksa "profesyonel düşünür" mevcut ve geçmiş gizli totaliter eğilimlerin suç ortağı olarak öncüsü müydü? Ya da bilakis, bu eğilimlerin tefekkürünü daha iyi yapmaya imkân tanıyan bir belirti mi teşhir ediyordu? Az önce su yüzüne çıkardığı bu temel soruyu ele almadan önce Arendt denemesini, Augustinus'u siyasi bir perspektiften okuyarak sonlandırır; "Tarihin sonunun" karşısına "yeni başlangıç" koyar: "Siyasi olarak bu yeni başlangıç insan özgürlüğüne eş değerdir. *Initium ut esset homo creatus est* – 'bir başlangıcın olması için insan yaratılmıştır', der Aziz Augustinus." Siyasi bir hadiseye dönüşmeden önce bu başlangıç her yeni doğumda mevcuttur. *Totalitarizm*, son kelimesinin "her insan"[134] olduğu bir yenilenmiş insan eşsizliği müdafaasıyla son bulur –insan "lüzumsuzluğu" fikri ve pratiğin vardığı nokta olarak teröre, yığınlaştırma ve imhaya karşı "her insan".

133 *Ibid.*, s. 229.
134 *Ibid.*, s. 232.

7. Kötülüğün Sıradanlığı

Arendt'in kötülüğü inkâr ettiği, ona inanmadığı ya da onu sıradanlaştırdığı söylenmiştir.[135] Düşüncesinin gelişimi takip edilirse, *Totalitarizmin Kaynakları*'ndan bu yana kötülüğü bir ilk günah olarak değil, insanları "lüzumsuzluğa" indirgemenin (ki bu da onları, insanlığın bir bölümünü hiçbir şeyi umursamadan imha etmeye götürmek üzere kendiliğindenliklerini ve düşüncelerini yok etmek anlamına geliyor) billurlaşmış tarihsel ve siyasi bir biçimi olarak varsaydığı görülecektir. "İnsanların husule getirmeye muktedir olduğu hadsiz bir kötülük vardır" diye yazar Arendt "Organized Guilt and Universal Responsibility" [Örgütlü Suç ve Evrensel Sorumluluk] adlı makalesinde.[136] Arendt bu radikal kötülüğü, Kant'ın "mutlak kötülüğü" ile birleştirse de, söz konusu kavramı "sapkın bir irade"ye atfederek anlaşılır hale getirmek istediği için Kant'ı eleştirir. Zira ona göre terör, Antisemitizm'in de ötesinde gerçekdışı bir vaziyet aldığından insan idrakını aşıyordu.[137] Yalnızca, imha edici teröre maruz kalmamışların, aynı zamanda "anlatılar", "tekrardan hatırlanan olay dizileri" ile "uyandırılmış" olanların "korkuya kapılmış hayal güçleri" "korku üstüne düşünme"ye muktedirdir.[138] Auschwitz üzerine

---

135 Bkz. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, a.g.e. s. 328. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 484.

136 Bkz. Hannah Arendt, *Jew As Pariah*, a.g.e., s. 236. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *Penser l'événement*, a.g.e., s. 34.

137 Bkz. Hannah Arendt, "Social Science Techniques and the Study of the Concentration Camps", Essays in Understanding, s. 232-47. Bkz. ayrıca Arendt'in, Bernard Neumann'ın kitabına yazdığı önsöz, *Auschwitz*. Bkz. ayrıca Sylvie Courtine-Denamy, Hannah Arendt, a.g.e., s. 180-181.

138 Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Cilt III: *Le Système totalitaire*, a.g.e., s. 201.

kafa yoran siyaset bilimci Arendt, 50'li yıllardan itibaren radikal kötülüğü, adını daha sonra koyduğu "kötülüğün sıradanlığı" ile özdeşleştirdi. Çünkü, tıpkı "Eichmann Davası"nda olduğu gibi "totaliter sistemde" de mesele, yaşamın rezil biçimde ortadan kaldırılmasının habercisi niteliğinde düşüncenin yok edilmesiydi –sinsi, genele yayılmış, fark edilmeyen ve bu anlamda sıradan, ama bir o kadar da rezil bir yok etme. Arendt'in, Eichmann'ın işlediği suçları aklamak ya da sıradanlaştırdığını iddia etmek için insanın ya art niyetli olması ya da onun eski yazılarını okumamış olması gerekir.

Otto Adolf Eichmann Reich'ın merkezî güvenlik dairesinin IV-B-4 bürosunun eski bir yöneticisiydi. Bu büro 1943 yılında "Yahudi düşmanı tasfiye etmek" görevini ifa eden tek birimdi. Eichmann 11 Mayıs 1960'da Buenos Aires'in bir banliyösünde yakalandı, İsrail'e iade edildi ve 1961'de Kudüs'te yargılanmasına başlandı. Arendt, *New Yorker*'a duruşmaları izlemeyi teklif etti: Nuremberg duruşmalarına katılamadığı için "geçmişine olan borcunu ödemek" istiyordu ve "bu kitabı tuhaf bir coşku hali içinde yazdığını" itiraf ediyordu.[139] New Yorker'da yayımlanan beş makale 1963'te kitaplaştırıldı, ancak skandal çoktan başlamış, hiç durmamacasına büyümeye devam ediyordu.

Birçokları Arendt'i küstah *("flippancy")* tarzı nedeniyle topa tutuyordu. Asıl hedefleri ise kitabın başlıca üç temasıydı: yazarın Ben Gurion hükümeti ile başsavcı Gideom Hausner'e, teatral bir propaganda mahkemesi tertip ettikleri için yönelttiği suçlama; kendi dindaşlarının önce tehcirine ve kademeli olarak imha edilmelerine iştirak etmeleri nedeniyle Yahudi konseylerine yönelik eleştirileri ve nihayet, Eichmann'ın, suçlu kişiliğini önemsizleştiren

139 Bkz. Arendt and McCarthy, *Between Friends*, s. 168. Fransızca baskısı için bkz. 23 Haziran 1964 tarihli mektup, Hannah Arendt, Marie McCarthy, *Correspondance*, 1949-1975, Stock, 1996, s. 251-253.

ve onu, soyut bir yapının –kötülüğün sıradanlığı– temsili olarak sunan portresi. Gershom Scholem'e göre yazar Arendt, *Herzentakt*'dan ya da sempatiden yoksundu. Pek çok gazete Arendt'in düşüncesini çarpıtan ve onu Antisemitizm'le suçlayan sert makaleler yayımladı. Elizabeth Young-Bruehl'e göre en dramatik olay, Arendt'in kitabının Vicking Press'ten çıkmasından hemen önce New York'ta Gideon Hausner ve Nahum Goldman'la düzenlenen toplantıydı. Dünya Yahudi Kongresi Başkanı olan Goldman, "bin kişilik bir dinleyici kitlesinin önünde Hannah Arendt'in Avrupalı Yahudileri, kendilerini Nazilere katlettirmek", "ödleklik ve direniş iradesi gösteremekle" suçladığını söyledi.[140] Ağırlıkla gençlerden gelen ender destekleyici mektupların ve 23 Temmuz 1963'te[141] Columbia Üniversitesi'nde bir grup öğrencinin sıcak karşılamasının haricinde saldırı ve iftira kampanyası üç yıl sürdü. Ve Arendt'in eski dostu Kurt Blumenfeld'e kadar uzandı: Hastalığı nedeniyle Arendt'in makalelerini okuyamayan Blumfeld, yakın çevresinin ona aktardığı yanlış yorumlardan etkilenmişe benziyordu. Hannah onu 1963'te ölümünden kısa bir süre önce İsrail'de ziyaret etti ancak aldığı pozisyonun doğruluğu konusunda onu ikna etmeyi başaramadı. Fransa'da *Le Nouvel Observateur* dergisi 26 Ekim 1966'da Yahudi kökenli belli başlı entelektüellerin ortak imzalı bir mektubunu yayımladı: Mektubun başlığı "Hannah Arendt Nazi mi?" idi. Yalnızca zaman ve karmaşık Holokost hatırasının yaralarının sarılması sayesinde, ki Arendt'in kitabı, gerek yarattığı tartışma gerekse içeriğiyle buna büyük ölçüde katkıda bulunmuştur, *Kötülü*ğün

140 Bkz. Elizabeth Young-Bruehl, Hannah Arendt, s. 349. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, Marie McCarthy, *Correspondance*, s. 458.

141 Bkz. Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 106.

Sıradanlığı'nı bugün sükunetle okuyabiliyoruz.[142]

Arendt, kendini eleştirenlere karşı tarzının küstah olmaktan öte sorunların vahametine uygun olarak daha ziyade öfkeli olduğunu ve kötülüğü değerlendirirken yalnızca merhamet veya sempati değil, ironi yapma hakkına da sahip olduğunu ileri sürdü. Aynı zamanda bilgi eksikliği ya da acele yargılarla, Avrupa konseylerinin Holokost'a katılımının tedrici olarak gerçekleştiğini ve "dolayısıyla aşılmaması gereken bir sınırın tam olarak ne zaman aşıldığını bilmenin zor olduğunu"[143] belirtmeyi ihmal ettiğini de kabul ediyor. Arendt, Kastner'in Budapeşte'deki ihaneti gibi tartışmasız ihanet delilleri ortaya koyabilse de, kitabının ilk baskısında "Führer Yahudi" dediği Leo Baeck'e yönelttiği suçlama infial yaratınca bu sözünü geri çekmek zorunda kaldı. Yine de Berlin hahamının, seçilmiş halkın statüsüne içkin olduğunu söylediği ıstırap inanışına hiçbir zaman destek vermedi.

Düşmanlarının onun ağzından söylettiği gibi Arendt, imhaya boyun eğdikleri için Yahudi halkının bütününe sitem etmedi ve "Yahudi olmayan gruplar veya insanların da farklı davranmadığını"[144] vurguladı. Ancak Scholem'e "kendi halkı tarafından yapılan kötülüğün, doğal olarak başka insanlar tarafından yapılan kötülükten daha fazla yaraladığının" altını çizdi. Arendt, *Aufbau*'dan arkadaşının deyimiyle yalnızca bir "haber" olan yazılarını, İsim'e saygısızlık olarak değerlendiren Yahudi kuruluşuna "Beni anlamadınız" diye yanıt verdi. Tarihçi Arendt *Judenräte* (Yahu-

142 Bkz. Annette Wieviorka'nın analizleri; özellikle de *Le Procès Eichmann*, Ed. Complexe Bruxelle, 1989. Ayrıca bkz. *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli.* Plon, 1992 ve *L'Ere du témoin*, Plon, 1998.

143 Bkz. Elizabeth Youngh-Bruehl, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 453.

144 Bkz. Hannah Arendt, Kötülüğün Sıradanlığı, Metis, 2009, s. 22, çeviren: Özge Çelik.

di konseyleri) sorununun, (ki fark edildiği üzere bu konuya üç yüz sayfalık kitabın yalnızca on sayfasında değinmişti) Yahudi cemaati içinde yaygın biçimde herkesçe bilinen bir sorun olduğunu düşünüyordu. Diğer yandan Arendt'e göre bu konseylerin bazı sorumlularının hâlâ önemli siyasi makamlarda bulunması nedeniyle cemaat içinde bu mesele bir aile sırrı gibi saklanmalıydı. Bu sebeple Arendt 1944 yılında, Yahudi halkının parya konumuna son verdiği ve Makkabiler döneminden bu yana yitirilen zafer ve onuru iade ettiği için Varşova gettosunun direnişinin önünde eğildi.[145] Yaşanan polemiğin şiddetine ve pozisyonunda yaptığı birkaç değişikliğe rağmen temel hükmünden geri adım atmadı: "Bütün hakikat şundan ibaretti [ki pek çok kişi, bu çok kapsamlı ve dolambaçsız kesin ifade için onu eleştirdi]: Yahudi halkı gerçekten örgütlenmemiş ve lidersiz olsaydı, dört bir yanda kaos ve sefalet kol gezerdi ama kurbanların sayısı dört buçuk ila altı milyon olmazdı."[146]

Arendt'in göğüs germesi gereken saldırılar arasında Eichmann'da vücut bulan "kötülüğün sıradanlığı" üzerine olan başlıca tezi, kuşkusuz sınırları belirlenmesi en güç olanıydı. Siyaset bilimci Arendt burada yeniden anlatıcı olarak, "ne aptal, ne beyni yıkanmış ne de kinik" olan sıradan bir Alman'ın biyografisini anlatıyordu. Bu "ortalama" ve "normal" insan onu mahkeme süreci boyunca derinden etkiledi, zira "doğruyu yanlıştan tam olarak ayıramayacak" biri olduğu ortaya çıkmıştı.[147] Arendt, Eichmann'ın "Al-

145 Bkz. Hannah Arendt, *Auschwitz et Jérusalem,* a.g.e., s. 65 ff ve 85 ff.

146 Bkz. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, a.g.e., s. 133. Bkz. ayrıca Raul Hillberg, *The Destruction of European Jews*. Bu tartışmaya ışık tutması açısından bkz. *L'Allemagne nazie et le génocide juif*, le Colloque des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Hautes Etudes-Gallimard-Seuil ortak basımı, Paris, 1985.

147 Bkz. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, a.g.e., s. 37.

mancayla kahramanca mücadelesini," stereotip kalıplarını ve idari dilini özellikle not etmişti: "Klişe olmayan tek bir kelime etmemişti."[148]

Nasyonal-Sosyalizm'de potansiyel bir itibar ve gelecek vaat eden bir kariyer gören bu çaptan düşmüş adamın izlediği yolun yanı sıra; Siyonistler'in "idealizminin" yanı sıra; üstlerinin emirlerine uyarak Protestan ya da Kantçı ahlakı izlediğine inanan Alman "vicdanlığmın" yanı sıra Arendt, görünüşte zararsız ancak pek çok okurunu şoke eden bazı gözlemler ekledi. Örneğin Eichmann'ın, Yahudi polis memurunun kendisine biraz rahatlaması için verdiği Nabokov'un *Lolita* romanını okumayı reddettiğine, zira kitabın "ahlaki açıdan zararlı" olduğunu düşündüğüne dikkat çekti. Gazeteci Arendt'e göre ille de bir delil gerekiyorsa bu, Eichmann'da kendiliğindenliğin, dolayısıyla özgürlük ve kişisel düşünme yeteneğinin noksanlığının deliliydi! "Eichmann'ı dinledikçe, konuşma konusundaki yetersizliğinin *düş*ün*me*, daha doğrusu başkalarının bakış açısına göre düşünme konusundaki yetersizliğiyle yakından ilişkili olduğunu daha iyi anlıyoruz. Eichmann'la iletişim kurmanın imkânsız olmasının nedeni yalan söylemesi değil, kelimelere ve başkalarına karşı ve buna bağlı olarak gerçekliğe karşı en güvenilir zırhla sarılmış olmasıydı."[149] Eichmann "kendini klişelerle teselli etme konusunda korkunç bir yeteneğe"[150] sahipti ve son nefesini verene kadar, sanki az önce yazılmış sözler ya da eline tutuşturulan emirlerden okuyormuşçasına, ezberlenmiş bir konuşma gibi beylik lafları telaffuz etmekle yetindi. Bu, özgün olamama hali ve itaatkârlık karşısında insanın aklına şu soru geliyordu: "Sanığın vicdanı var mıydı?"[151]

Arendt'in, sanıktaki düşünme yetisi noksanlığa dair

148 *Ibid.*, s. 59.
149 *Ibid.*, s. 59.
150 *Ibid.*, s. 65.
151 *Ibid.*, s. 104.

gözlemlerinin, çağdaşlarının düşünce ve dil arasındaki ilişkiye yönelik, 1960'lı yıllara damgasını vuran felsefi çalışmalarını etkilemiş olması son derece muhtemel. Bununla birlikte bu gözlemler entelektüel bir soyutluğa sahip değildi. *New Yorker*'da çıkan "haber", Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Nazi Totalitarizmi'nin sosyo-politik koşullarının "billurlaşması" olarak analiz ettiği bu vahim insani hadiseyi "canlı" olarak yeniden kuruyordu: İnsanda düşüncenin yok edilmesi, artık kendisi için düşünmemesi, emirleri veren üstlerine teslim olacak kadar itaatkâr olması. Eichmann ona, Nazizmi gerçekleştirenlerin birer sadist canavar ve kronik işkenceci olmadan da, bu *sıradan* –zira son derece yaygın olmakla birlikte çoğunlukla zararsız görülüyordu– kişisel yargıdan feragat etme koşulunu paylaşabileceğini kanıtlama imkânı sunmuştu.

"Sıradanlık", "masumiyet" demek değildi. Eichmann'ın hikâyesi asla bir masumun hikâyesi değildi: Arendt ölüm cezasını destekliyordu çünkü hukuk, iyi ve kötüyü ayırmaktan aciz *kişiyi* değil, bu adamın işlediği *suçları* cezalandırmak için vardı. Dahası, ona göre kolektif suçluluk diye bir şey olamazdı, yoksa adalet ve ahlak, propagandaya dönüşebilirdi. Eichmann'a ilişkin analizinin amacı bireysel vicdanı[152] sorgulamaktı, bu vicdanın eriyip gideceği kolektif suçları damgalamak değil.[153] Ancak çoğu insan gibi Arendt'in de istediği Eichmann'ın uluslararası mahkemenin önüne çıkarılmasıydı, çünkü "Yahudilere karşı işlenmiş bir suç, aynı zamanda insanlığa karşı işlenmiş

152 Bkz. *ibid.*, s. 283: "Sizin yaptığınızı seksen milyon Alman da yapmış olsaydı, bu durum yine de yaptıklarınızı mazur göstermeye yetmezdi."

153 Bu noktayla ilgili olarak bkz. Daniel Goldhagen'in *Hitler's Willing Executioners* adlı eseri. Kitap, öncelik olarak bireyin suçluluğunu ya da masumiyetini yargılayan Arendt'in aksine Almanlar'ın *kolektif* sorumluluğuna işaret ediyor.

demekti."[154] Kitabının, "insanın kötülüğüyle ilgili bir ders olduğunu" söyleyerek noktayı koyuyordu: Korkunç, fikre ve zikre direnen *kötülüğün sıradanlığı*."[155]

Bir başka deyişle Eichmann, Totalitarizm'in alâmetifarikası olan bu insanlık manipülasyonunun somut bir örneğiydi: Kelimenin gerçek anlamıyla aptal olmadan, "tam bir fikirsizlik" sergiliyordu.[156] Dostoyevski'nin günlüklerinde bahsettiği "hiçbir zaman pişmanlık duymayan ve suçu gerçekliğin ayrılmaz bir parçası haline geldiği için gerçeklikle yüzleşmeyi göze alamayan"[157] suçlu sınıfına mı mensup olacaktı? Daha da endişe verici olanı ise sıradanlığın daha korkutucu olduğuna inanan Arendt'in bu görünüşte daha az ciddi tespitiydi: Sapkın ya da sadist olmayan, vicdanı rahat "korkutucu biçimde normal" bireyler yeni bir tür suç işliyorlar. Herhangi bir yargılama yapmaktan aciz bu insanlar "bu dünyada kimin yaşayacağına, kimin yaşamayacağına karar verme"[158] hakkını kendilerinde gördüler; yakın bir gelecekte otomasyon gereklerinin, kendileri de yargılama melekesinden yoksun bazı "karar vericileri", "zekâ katsayısı belirli bir düzeyin altında herkesi ortadan kaldırmayı"[159] istemeye yönelteceği tasavvur edilebilir. Acaba potansiyel Eichmann'lar, hiperteknolojik tüketim toplumunun "kazananlarının" altında mı gizleniyor?

Bu kötülük kavrayışı sadizmi, sapkın kötülüğü dışarıda mı tutuyor? Arendt pek çok Nazi'nin sapkınlığa eğilimi olduğunu ve işkencenin "akli/rasyonel" kullanımına, Gestapo'nun "akıldışı ve sadist türde" bir işkence,

---

154 Bkz. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, a.g.e., s. 275.

155 *Ibid.*, s. 258.

156 *Ibid.*, s. 292.

157 *Ibid.*, s. 62.

158 *Ibid.*, s. 284.

159 *Ibid.*, s. 293.

"SA'ların kör hayvanlığını" kattığını bilmiyor değildi.[160] Ancak "rejimin, suçlu ve anormal unsurlarına yönelik tavizlerinin"[161] ötesinde Arendt'i daha fazla endişelendiren şey, Nazilerin büyük çoğunluğunun ve suç ortaklarının "Pontius Pilatus olma duygusuydu": "Kim oluyordu da [Eichmann] onları yargılamaya kalkıyordu?"[162] Arendt'in gözünde en vahim olanı ise bu sapkınlığın, bir ahlaki buyruğun ve bu buyruğun temeli olan yargılamanın sapkınlığa işaret etmesiydi; bu Kant'ın "çarpıtılmasıydı"[163]: "Suçu itaatinden kaynaklanıyordu, oysa itaat her zaman bir erdem olarak methedilirdi."[164]

Bununla birlikte, sadizmin cinsel bir temeli olduğunu kabul eden Arendt, radikal sadizmin ölüm dürtüsüne bağlı olduğunu ileri süren Freudyen yorumu reddediyordu ve şiddetin ne "hayvani" ne de "akıldışı" olduğunu ortaya koymaya çalışıyordu.[165] Yakın zamanda, pek de haksız olmayan bir şekilde, Nazi barbarlığının bu yönünü azımsadığı için eleştirildi.[166]

İlk zamanlarda, evreni ve insanı[167] paylaşan iki gücün (iyi ile kötü) agnostik Maniheizmi'ni –ki bu aynı zamanda Freud'un Eros ve Thanatos arasında ayrım yapan ikiliğinin (yaşam dürtüsü ve ölüm dürtüsü) temelindedir– reddeden filozof-siyaset bilimci, *tasavvur edilemez kötülüğün* önce

160 Bkz. Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, Cilt III: *Le Système totalitaire*, a.g.e., s. 193.

161 *Ibid.*

162 Bkz. Hannah Arendt, *Kötülüğün Sıradanlığı*, a.g.e., s. 122.

163 *Ibid.*, s. 143.

164 *Ibid.*, s. 253

165 Bkz. Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, İletişim Yayınları, 2006, III. Baskı, çeviren: Bülent Peker, s. 74-75.

166 Bkz. Goldhagen, *Hitler's Willing Executioners*, a.g.e.

167 Bkz. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 369.

Platoncu, sonra da Hıristiyan teorisine sadık kaldı. *The Life of Mind* adlı eserinde Platon'un "hayranlık verici şaşkınlığın" (*thamazein*) ilgi alanının yalnızca *güzel* ve *iyi* olduğunu ve kötüyü göz ardı ettiğini hatırlatarak kötünün felsefi sorunsalına daha ayrıntılı biçimde geri döndü. Nihayetinde, korkunç şeyler ve çirkin eylemler tıpkı Parmenides'teki gibi yalnızca korkudan geri adım atmamıza neden olur. Hıristiyanlık geleneği bu muhakemeyi bir adım daha ileri götürerek kötü fıtrat diye bir şey olmadığını, Lucifer'in, uğursuz bir ruh değil, günahkâr bir melek olduğunu ve metafizik gerçekliğini yadsıdığı kötülüğün iyilikten mahrumiyet demek olduğunu savundu. Öte yandan Arendt başka metinlerde, biçim değiştirmiş hallerinin Hegel ve Marx'a kadar uzandığı ve buna göre "kötülüğün, iyiliğin olumsuz halinden başka bir şey olmadığı ve iyiliğin, kötülükten doğabileceğini; yani kötülüğün [...] henüz saklı olan bir iyiliğin geçici tezahürü olabileceği"[168] bu felsefi geleneğe karşı çıktı. İşte tam da bu bakış açısından Arendt'in "diyalektif felsefe" ile "olumlunun" (iyilik, özgürlük, vs.) lehine çalışan "olumsuzlamanın iktidarı"na muhalefetini anlayabiliriz. Arendt aslında, "olumlu amaçlara" götüren "olumsuz araçların" kinizmini meşrulaştırabileceğini düşündüğü ve Siyonistlerin muhakemelerinde rastladığı (düşmanlarını kullanması "Siyonizm'in ilk günahıydı") bu Hegelci vizyonu eleştiriyordu.[169]

Son yazılarında, kötülük üzerine her tür mülahazanın yerine, Platon'u yeniden yorumlayan ve Varlık ile Hiçlik arasında, Varlığı Hiçliğin içine dahil ederek, oldukça sıkı bir ilişki kuran Heidegger'in bakış açısını benimsiyor:

---

168 Hannah Arendt, *Crises of Republic*, s. 155. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, "Sur la violence", *Du Mensonge à la Violence*, s. 157.

169 Bkz. *Look* dergisiyle yapılan görüşmenin notları. Elizabeth Young-Bruehl tarafından alıntılanmıştır, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 374.

"Hiç kimse Varlığı, aynı anda hiçliği düşünmeden düşünemez, tıpkı anlamı, beyhudeliği, abesliği, anlamsızlığı düşünemeden düşünemediği gibi."[170] Heideger'in ölüme bahşettiği emsalsiz "sığınak" rolü ve Varlığın Hiçliği içine bu şekilde yerleşmesi, düşüncenin o olmadan mümkün olamayacağı teşekkürün (danken) koşulu olarak varoluşa rıza gösteren mutlak bir olumlamaya eşlik eder. Buna rağmen Arendt, Platon'dan ya da Heidegger'den kolayca çıkarsadığımız gibi, ölümün felsefenin esin kaynağı, hatta düşünmenin vazgeçilmez biricik koşulu olduğu tezine asla katılmadı.[171] Arendt'in, ölüm durağını yadsımadan, Kant'ta, Spinoza'da ya da Nietzsche'nin "ebedi dönüşünde" neşenin, hayranlığın, "tevekkülün en yüce hali"[172] olan *amor fati*'yi ararken, daha önce de gördüğümüz üzere yorulmak bilmeden geri döndüğü doğumdur.

Bu "tevekkülün" izine, Arendt kaderi, bu defa Yahudi geleneğinde iyiliğin bir postülasyonu ve bir kabulü olarak tanımladığında rastlarız. Örneğin kimsenin, hatta kendilerinin bile kimler olduğunu bilmediği, ancak onların hatırına Tanrı'nın *dünyayı yok etmediği* 36 dürüst adamın Talmudi hikâyesini hatırlatır.[173] Yine, cenaze duası olan ve sessiz bir rıza işareti olarak durmaksızın "Adı kutsansın" diyen Kaddiş'i anımsatır.[174] Scholem'e verdiği yanıt da bu

---

170 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", a.g.e., s. 149. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 172.

171 *Ibid.*, s. 79. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 96.

172 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing", s. 21. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*'ten alıntılanmıştır. Fransızca baskısı için bkz. *La Vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*, a.g.e., s. 35.

173 Elizabeth Young-Bruehl (Hannah Arendt, s. 377), Arendt'in Şikago'daki öğrencisi William O'Grady'ye mektubunu alıntılar.

174 Elizabeth Young-Bruehl (Hannah Arendt, s. 377), Arendt'in *Men in Dark Times*'daki "Isak Dinesen: 1885-

anlayıştadır: "Şu anda, kötülüğün asla 'radikal' olmadığını, yalnızca aşırı olduğunu ve ne bir derinliğe ne de şeytani bir boyuta sahip olduğunu düşünüyorum. Bütün dünyayı sarabilir ve yerle bir edebilir, zira mantar gibi yayılıyor. Söylediğim gibi, "düşünceye meydan okuyor", çünkü düşünce belirli bir derinliğe ulaşmaya, köklere inmeye çalışır ve kötülükle ilgilendiği an hüsrana uğrar. Orada hiçbir şey yoktur. İşte 'sıradanlığı' da budur. Yalnızca iyilik belirli bir derinliğe sahip olarak radikal olabilir."[175]

Aynı zamanda Arendt'e göre, eğer Batı geleneğinin bu farklı veçheleri kötülüğü bu şekilde tecrit edebiliyorsa, buradan çıkan sonuç, bizatihi düşünce olasılığının kendisinin korunabileceği kazancıdır; iyiliğe inanmak düşünceye bağlılıktan fazlası demektir; iyiliğe inanmak, imanın düşüncedeki izidir. İman, bu geleneğin bize bıraktığı en kıymetli şeyi korumak amacıyla düşünceden yanadır: Bunlar birtakım "değerler" değildir, zira en iyi anlaşılanları bile düşünmeden uygulandıklarında uğursuz davranışlara sebebiyet verebilirler; bu kıymetli şey, *bütün değerleri* düşüncenin temel bir özelliği olarak *sorgulama* melekesidir. Bununla birlikte, radikal kötülüğün bu reddi, Varlığın Hiçliğin içine yerleştirildiği olumlamasıyla bir nevi düzeltilmiştir; bu da "Varlığın kendi içine çekildiği" ve "Varlığın unutuşunu, Varlığın özünün bir parçası" olduğu anlamına gelir. Buradan hareketle, "geçici olarak misafir" olan *Dasein*, yalnızca yanlışlıkta yer bulabilir: başıboş dolaşmak/hata (*erer/erreur*); bu, çağlar arası geçiş gibi ayrıcalıklı anlarda gerçekleşse de, "Hakikat olarak Varlık, hatanın devamlılığı içine girer."[176]

1963" makalesini alıntılar.

175 Bkz. Hannah Arendt, *Jew as Pariah*, a.g.e., s. 150-51. Fransızca kaynak için bkz. Gershom Scholem, *Fidelité et utopie. Essais sur le judaïsme*, a.g.e., s. 228.

176 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing", a.g.e., s. 191-94. Fransızca baskısı için bkz. *La Vie de*

Arendt'in, Heidegger'in bu düşüncesini, son derece kişisel biçimde kendine nasıl mal ettiğini biraz açalım. İlk önce, *Dasein*'ın başıboşluğu/yanlışlığı, Platon'un ve birinci Heidegger'in inandığı üzere, düşünce hakiki eylemle özdeş değildir manasına geliyor: "düşünmek ve davranmak artık kesişmiyor", "davranmak başıboş dolaşmak, yanlış yola sapmaktır."[177] Arendt bu *Kehre* Heideggerciliğine eski itibarını yeniden kazandırdı, zira –imalat ve yığınlaştırma toplumuna karşı– "yaşam sürecinin" geliştiği ve ölüme-yönelik-varlıktan başka bir şey olmayan "doğum ile ölüm arasındaki zaman kesitinin" "ötesinde" düşünme gerekliliğini dik tutmak elzemdi: "İnsani varoluşun özünün sığınağı olarak ölüm."[178] Arendt burda durmaz: düşüncenin zorunluluğu bir kere kabul edilince, orijinal olumlama ve mutluluktan –onun dini olarak görmediği vicdanının temeli olacaktır- yola çıkarak, düşünceyi yalnızlığıyla sınırlandırmamak, tam tersine bunu yargıyla gelişimine yönlendirmek önemlidir. Görünümlerin ve paylaşımın siyasi alanında iyiliği düşünmek, iyilik yapmak değildir. Mesele ne "müdahil" ne de "militan" olmaktır; daha ziyade evrensel olanı tekil olanla yeniden ilişkilendirmek, değerlendirmek ve karar vermektir. İşte Totalitarizm'in yok ettiği budur. Arendt'in büyük bir şiddetle saldırdığı totaliter siyasetin ötesinde yüzyılın kötülüğü karşısındaki tavrı daha temel bir duruş. Felsefenin cennetini korumak istese de, amacı onu adlandırılamaz, sahte/yapmacık, hatta potansiyel olarak tiranik bir tekbencilikte (solipsizmde) yok olup gitmesine izin vermek değildi. Amacı, düşüncenin diyaloğunu, düşüncenin iyi ile kötü arasında ayrım yapmak için ortaya çıktığı siyasi alana aşılamak/benimsetmekti. Eichmann daha sonra Arendt'i –ona göre halkının tarihine dalmış bir Yahudi'nin *cura posterior*'u [ikincil meselesi] olan

---

l'esprit, cilt II: *Le Vouloir*, a.g.e., s. 220-221

177 *Ibid.*, s. 194. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 222.

178 *Ibid.*, s. 193. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 221.

şeyin ötesinde– *The Life of Mind*'da düşüncenin yargılamaya olan yolculuğunu felsefi olarak izlemeye zorlayacaktı.

8. İnanç ve Devrim

Hannah Arendt'in eserleri bize temelde şunu söyler: Teknolojik ilerlemelerle birlikte dinsel referans noktalarının yitirilmesi ve Avrupa toplumunun laikleşmesi Totalitarizm'in "billurlaşmasına" yol açan başlıca unsurlardır. Waldemar Gurian'ın[179] yönettiği, Eric Voeglin'in de mensubu olduğu önemli siyaset bilimi okuluna göre Totalitarizm, sosyo-tarihsel bir sürecin ürünü olmaktan çok Ateizm'in bir mahsulüydü. Voeglin'e göre Faşizm ve Komünizm, "tinsel agnostisizm hastalığının", "Ortaçağ'dan bu yana içkinci mezhepçiliğin" gelişiminin bir sonucuydu ve gerçek yarılma, *liberaller* (Amerika bağlamında, solun nüfuzu altındaki liberaller) ve Totalitarizm arasında değil, "liberal içkincilik ile Totalitarizm" arasındaydı.[180] Voegelin Arendt'i bu pozisyona çekmeye çalıştı.

Arendt'in cevabı ilk olarak, görünüşe göre bir inanç beslediği –zira totalitarizm tarafından yok edildiğini müşahede ediyor– "insan doğası" kavrayışını açıklığa kavuşturuyor. Daha ilk baştan özcülüğü reddediyor: "Öz,

---

179 Arendt, aslen bir Rus Yahudisi olan ve daha sonra Katolikliği benimseyen bu son derece kültürlü ve samimi adam tarafından Notre Dame üniversitesinde "İdeoloji ve Terör" adlı bir konferans vermeye davet edilmişti. Bkz. Sylvie Courtine-Denamy, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 228. Arendt, daha sonra onun adına özel bir çalışma kaleme alacaktı. Bkz. "Waldemar Gurian: 1930-1954", *Men in Dark Times*, s. 251-62. Fransızca baskısı için bkz. *Vies poltiqiues*, a.g.e., s. 109-12.

180 Bkz. Eric Voegelin, "*The origin of totalitarianism*", The Review of Politics, University of Notre Dame, Indiana, col. XV, 1953, s. 73-75.

varlık olmadan/varlık vücut bulmadan var olamaz."[181] "Öz" ve "varoluşa" dair soyut ve karmaşık tartışmayla arasına mesafe koyan Arendt, insan doğasının somut tarihsel gerçeklikler içinde tezahür ettiğini savunuyordu. *Totalitarizmin Kaynakları*'ndan (1951) on yıl sonra İn*sanlık Durumu*'nda (1961) ileri süreceği tez buydu: Avrupa medeniyetinin başlangıcına uzanarak insani etkinliklerin ve alanın somut sosyo-tarihsel örgütlenmesinin insanların ilerleyişini ve çıkmazlarını nasıl desteklediğini betimledi. "Tarihsel olarak insan doğasını yalnızca bir varoluşa sahip olduğu ölçüde tanıyoruz" diye yanıt verdi aşkıncılara. Ateizm'in etiğin son bulmasına katkıda bulunduğu gerçeğini yadsımasa da, Totalitarizm fenomeninin biricik olduğunu ve ister Ortaçağ'a ait olsun, ister XVIII. yüzyıla, ondan önceki unsurların "totaliter" olarak nitelenemeyeceğini savundu.[182] Arendt ayrıca felsefi sorgulamasını, "tanrısal" kavramının siyasi kullanımını, aslında alt ettiğini sandığı tehlikeli nihilizmle ilişkilendirerek birtakım dinsel konumlamalardan farklılaştırıyordu: "Zamanımızın korkunç olaylarından, siyasi nedenlerden dine ve imana geri dönmemiz gerektiği sonucunu çıkaranlar bana göre en az karşıtları kadar Tanrı inancından yoksundurlar."[183]

Arendt'in bu ifadeleri, Nietzsche ve Heiddeger'in, Tanrı'nın "değerine" içkin faydacılığa dair itirazını akla getiriyor. Aynı şekilde İn*sanlık Durumu* da, halihazırda *Dasein*'ın içinde mevcut bulunan metafizik ve yanlışlık halinin sosyo-tarihsel uygulaması olarak okunabilir. Hannah Arendt bu kitabı, "sadık ve sadakatsiz kaldığı"[184] Heidegger'e büyük bir aşkla ithaf etmemiş miydi?

Bununla birlikte kazanan sadakatsizlik oldu. Yazar,

---

181 Hannah Arendt'in Eric Voegelin'e cevabı, *ibid.*, s. 81.

182 *Ibid.*

183 *Ibid.*, s. 82.

184 *Ibid.*

basit bir nostaljiden ziyade metafizik öncesi bir varsayım olan bu Yunan "modelini" yeniden oluşturabilmek için Perikles Çağı ve öncesi üzerine edebi ve tarihsel tanıklıkları mercek altına alarak yalnızca Sokrates öncesi evrene uzanmakla kalmadı. Daha da "sadakatsiz" bir şekilde, totaliter rejimlerin biçimsiz yığınının, *Dasein*'ın, diğerlerine karışmak üzere kendi yalnız modelini terk ettiği an mahkûm olacağı "herkesin" kaçınılmaz kaderi olmadığını düşünüyor. Arendt'e göre "ortak çıkarlar" ya da Cicero'nun formülü uyarınca "ortak bir rıza" var olabilir: *esse* bir *interesse* olabilir. Yani yalnızca Totalitarizm'in değil, tekbenci/solipsist tecrit ve aşkın faydacılığın da aksine hem temel hem de amaç olan bir "insanlar-arası" olabilir.[185]

Yayımlandığı dönemde ilkin pek dikkat çekmeyen İn*sanlık Durumu*, insan doğasını tanımlayan ölümsüzlüğü –büyük risklerle – gerçekleştirdiği için kamusal alana, aşkınlığın ötekisi olarak yapılmış bir övgüdür. Bu muhakemeyi özetleyelim. "İnsan doğası" düşünceyle aynı kapsama sahip olması nedeniyle tam olarak gayri doğaldır. Oysa, ölümlülerin sonsuzluğu algılaması olarak (Sokretes öncesi ve İbrani geleneğinde) düşünme bir "sonuçlar muhasebesine" indirgenmediği sürece duyumsanabilir dünyada bilinmeyenin (görünüm içinde Varlık'ın) ifşası olur. Ölümlü olduğumuz ve öyle olduğumuzu düşündüğümüz için sonsuzluğu düşünme melekesine sahibiz: Düşünceyi ifşa (*disclosure*) olarak tanımlayan şey aynı anda hem ölümlülüğü ve Varlık'ı düşünmesidir. Yunanlılar'ın *bios theoretikos* [kendi iç dünyasına dalmış hayat] –ya da Yunan bilgesinin hayretini son derece kötü tercüme eden Ortaçağ'ın

185 Bkz. Hannah Arendt'in Eric Voegelin'e cevabı, *The Review of Politics,* a.g.e, s. 81, *Essais in Understanding*'de yeniden kullanıldı, 1930-1954, a.g.e., s. 401-408. Bkz. *supra.*

* Eski Yunan'da kentte yaşayan insanların politika yapmak için bir araya gelmesi.

vita contemplativa'sı– bu düşünme etkinliğini güvence altına alıyor.

Sonsuzluğu düşünen ölümlülerin açmazına yanıt olarak bu yaşayan ölümlüler zamanla ölümsüzleşmeye çalışıyor. Bu yöndeki çabaları daima kusurlu, genellikle de beyhude ya da kırılgan biçimlerde tezahür ediyor: *iş, eser, eylem. Bios politikos*• *–vita contemplativa*'nın karşıtı olarak yine son derece başarısız bir tercümeyle *vita activa- animal laborans*, *homo faber* ve siyasi *praxis*'in bu çabasını gerçekleştirir. *Animal laborans*, doğayla doğrudan ilişki içinde kendini geçindirme etkinliklerinde tükenir: zamanın yıpratıcılığa karşı direnme olasılığı olmaksızın, aslında bizatihi kendini tükettiği tüketimi temin ederek *animal laborans*'ın hayatta kalmasını sağlayan bitmek bilmez "iş." Buna mukabil *homo faber*, yok olmayan, doğaya meydan okuyan ve bir "dünya" yaratan nesneler ya da "eserler" üretir *(poiein)*. Bu dünya imal edip, satsa da mülk sahipleri arasındaki bir değiş-tokuştan, bir para ve değerler alışverişinden başka bir şey değildir. *Homo faber*, aslında yeniden animal *laborans*'a dönüştüğü –çünkü artık selefinin amacından başka amacı kalmamıştı: Yaşam sürecini yeniden üretmek– fark edilmeden önce diğerlerine karşı zafer kazandığına inanıyordu. Kahramanların başarılarının (Yunanlıların *arete*'si, Romalıların *virtus*'u) paylaşılması ve hatırlanması manasında yalnızca siyasi eylem, insanlara, bir anlatıya (*story*) ya da bir tarihe (*history*) biçim verme melekesi sayesinde, bir tür olarak değil, "kim"in çoğulluğu olarak hayatta kalma imkânı sağlıyor. Bu *praxis*, kelimenin tam anlamıyla mucizevi, zira bir "başlangıç" olarak "eylemin" üzerine temelleniyor ve buradan hareketle doğarlığın insanlık halini, edimin görkemi, konuşmanın eşsizliği aracılığıyla *polis*'te gerçekleştiriyor.[186] Arendt'in anladığı manada siyasi eylem günümüzde, Eski Yunanlılar'ın bil-

186 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, İletişim Yayınları, çeviren: Bahadır Sina Şener, s. 263.

mediği yeni siyaset kavrayışımız içinde kaybolup gitti: Doğayı ve insanlığın tamamını yöneten bir siyaset kavrayışıydı bu.

Bu durum, bir yandan dinin, özellikle de Hıristiyanlığın temellerini çürütürken diğer yandan ölümsüzlük arayışında olan ölümlülüğümüzün bilimsel keşfinin sonucudur. Aslında Arendt, sekülerleşmenin "aşağı yukarı insanların bir kez daha ölümlü oldukları anlamına geldiğini" hatırlatsa da, siyasi cemaatlerin temelinde hâlâ var olan ölümsüzlük arayışından men etmiyor. Daha somut bir biçimde, en yüksek noktasına, "Ruh'un kesintiye uğramamış gelişimi" olarak Hegel'in tarih felsefesiyle ulaşan "bu dünyadaki tam anlamıyla insani ve dünyevi kalıcılık/süreklilik" ya da "insanoğlunun potansiyel ölümsüzlüğü", Hıristiyanlığın aksine Antikite'yle yeniden ilişki kuran bir sekülerleşmeye tekabül eder. Öte yandan böylesi bir tarihin gerçekleşmeye meylettiği siyasal cemaatler "imalat", "süreç" (ister doğal, ister tarihsel ya da bizatihi anlamın süreci) ve "örgütlenmiş yaşam türünden fazlası olmayan bir yığın toplumunda"[187] yok olup giderler. Başka bir deyişle, modernler siyaseti bu denli güçlü biçimde işgal ettiklerinde, sıklıkla ima edildiği gibi siyasetten yeni bir din yaratmıyorlar, daha ziyade Yunanlılar için son derece değerli olan "birlikte yaşamak" (*sundzen*) kültüne ulaşmaya çalışıyorlar.

Buna rağmen, doğum ile ölüm arasındaki zaman kesitinde sınırlanmış hayatın araçlarıyla ölümsüzleşmek, Aristo tarafından daha önce ifşa edilen ve Arendt'in versiyonlarını, çıkmazlarını ve çıkış noktalarını keşfettiği çelişkilerin en küçüğü değil. Çünkü iş, eser, eylem dönüşür ve hiyerarşileri altüst ederek, bu etkinliklerin her birine içkin şeyleşme riskini artırarak birbirinin hakkına tecavüz

187 Bkz. Hannah Arendt, Between Past and Future, s. 90. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, "Le concept d'histoire antique et moderne" (1958), La Crise de la culture, s.g.e., s. 58-120.

eder. Bu sürece bir son verirmiş gibi, Tarih'in siyasi, özellikle de Marksist vizyonu, "insanın Tarih'i yaptığını" telkin ederek bizatihi Tarih'i faydacı bir nesneye, imal edilmiş bir ürüne, insan ilişkilerinin iniş-çıkışlarını, özgürlüğün, kendiliğindenliğin, eşsizliğin tehlikelerini bertaraf eden bir "esere" indirgemiyor mu? "Kimse kendi yaşam öyküsünün üreticisi ya da yazarı değildir. [...] Hikâyeyi başlatan, kelimenin ikili anlamıyla, yani tam söylersek eyleyen ve kurban olarak onun öznesidir, ama kimse kendi hikâyesinin yazarı değildir."[188]

Hatta dünyevi alana indirgenmiş ve "insanlar tarafından yapılan Tarih" olan sekülerleşmiş bir ölümsüzlüğün bu modern kavrayışı aynı zamanda düşünme melekesini de sekteye uğratmıyor mu? Şayet, giderek daha fazla otomatize olan/makineleşen *iş* bedeni iyice büker ve işçiyi dünyadan mahrum ederse; şayet *eser* –bu bir sanat eseri de olabilir– yalnızca üreticisinin yaşamını idame ettirmesi için fiyatının önemli olduğu bir mala indirgenirse ve şayet siyasi eylem, belleğini ve amacını geri kazandırma yetisine sahip adamlar tarafından değil de onu "imal eden" mühendisler tarafından üstlenilirse hangi düşünce-*disclosure*, hangi ifşa var olmaya devam edebilir? Özetle, eğer "müşterek dünyayı," *stricto sensu* [en dar manada] kamusal alanı, bizi sanal, öte-dünya ölümsüzlüğüne eriştiren aşkınlığı yitirdiğimiz anda yitirdiğimiz doğruysa, bize hangi düşünme olasılığı kalabilir? Bizi hem bir araya getiren hem de birbirimizin yoluna çıkmamızı engelleyen bu dünyayla mümkün olduğunca az ilişki kurmak için Arendt, psikolojiye son derece karşı olsa da, siyasi ve ontolojik doğrultuda bir psikoloji yüklü teolojik çözümler önerir: bağışlama ve vaat/söz. Ancak aynı zamanda, hiçleşme riski taşıyan, başından beri, belki kendini kaybetme değil ama, en azından tabiatını oluşturan şeye yani hem *düş*ünce*ye* hem de ka-

188 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, *a.g.e.*, s. 270.

musal alana ihanet eden insanlık durumunun endişe verici, bazen de kıyametvari resmini çizer.

9. Toplumda, Bu Ev Hanımı

Kötülük, haneyi merkez alan "özel" ya da "kendi" (*idion*) olan ile *agora*'nın "kamusal" ya da "müşterek" (*koinon*) alanı arasındaki Yunan sınırlarının ortadan kalkmasıyla başlar. Eski Yunanlılar'a göre özel alan kutsaldır, çünkü hayatın idame ettirilmesini sağlar; ama bunu yapmak için içinde çalışmayı ve üremeyi barındırır –bir başka deyişle köleleri ve kadınları- ve böylelikle de kendini, zorunlu olarak eşitsizliğe, zorunluluğun ve keyfi iktidarın tiranlığına maruz kalmış halde bulur. Buna karşılık, *agora*, vatandaşın özgür insanların çoğulluğunun arasında kendini gösterdiği, başkalarının mükemmeliyetini ve mucizelerini kucakladığı ve hepimizin belleğini oluşturduğu bir görünüm ve aleniyet mekânıdır. Üretimin ihtiyaçları ailenin sınırlarını aşarak Kent-Devlet'e doğru yayıldığında, hanenin (*oikia*) kamusal alana doğru bu şekilde taşması, özel ve kamusal arasındaki sınırları siler ve özgürlükleri tehdit eder. Bu noktadan itibaren tüm kamusal etkinlikler, ailevi ilişkiler modeli üzerinden algılanmaya başlar: *polis*'i kemiren ve onu "*toplum*a" dönüştüren "ekonomidir" (*oikia*'dan: hane). Ortaçağın tarikat ve loncaları, aile tipi şirketlerdi (*cum-panis*) –aile, sosyal organizmalar tarafından yutulmuş, toplumun bu yükselişi, ailenin kendi içinde gerilemesine yol açmıştı. Bunun sonucu, bir yanda özel*in* mahrem'e kovulması, diğer yanda ise kamusal-siyasi özgürlüğün, tamamen ortadan kaldırılması değilse de, kısıtlanmasıydı. Aslında *polis*'te amaç siyasi eylemlerle[189] koruma güdüsü ve biyolojik sürece baskın gelmek iken, onun yerine geçen "toplum", "bir zamanlar hanenin mahrum

189 *Ibid.*, s. 76, "Siyaset de asla yaşam uğruna değildir."

edildiği eylem olasılığını dışladı". "En toplumsal hükümet biçiminin bürokrasi" olması derecesinde "toplum eşit" ve "konformisttir."[190] "Toplumun" Arendt'in kalemi tarafından şeytansı bir biçim alması, Devlet eleştirisinde doruk noktasına ulaşır. Buna göre devletin "sönmesinden önce zaten kamu alanında bir sönme söz konusuydu" ve "millet çağında bir ev idaresine dönüşmeye başlamıştı"[191]. Aynı şekilde Arendt, toplumu özelleştirerek onarmayı ümit eden muhafazakâr iktisatçıları da ayrı tutmadı: Zaman kaybı, zira işçiler toplumunda devletin kendisi halkın garantörü değildir; basitçe yaşamsal ihtiyaçların boyunduruğu altına alınmış aile ekonomisi anlamında "toplumun" rehinesidir.

"Özele" hatta içinde barındırdığı "kutsala (her ikisi de "kamusalı", "toplumsal" kisvesi altında yuttu) karşı Arendt büyük bir incelikle Machiavelli'nin düşüncesine yaklaştı. Korkunç prensin, yüksek rütbeli papazların kokuşmuşluklarına değil, Kilise'nin çağın meselelerine katılmasına karşı çıktığı hatırlanacaktır. Usta siyasetçinin gözünde, dinin seküler alandaki egemenliği kadar tehlikelisi yoktu. Bu, özel/kamusal sınırını silmek anlamına geliyordu ve alternatif de şuydu: Ya "kamusal alan dini bünyeyi yozlaştıracak ve kendisi de çürüyecek ya da din çürümeden kalarak kamusal alanı tümden yok edecek." Ezcümle, özel/kamusal Antik sınırını muhafaza etmeye çalışmak için, görünüşe göre son derece kinik olan Machiavelli "iyi olmamayı" öğretiyor. "İyilik" (Hıristiyan düşüncesindeki en saf haliyle) "bu dünyaya" ait değil. Bu siyaset anlayışı aynı zamanda Machiavelli'nin reforme edilmiş dine karşı güvensizliğini de ortaya koyuyor, çünkü diğerlerine göre daha tehlikeli olan bu din, iyi olmayı ve "asla kötülüğe direnmemeyi" telkin ediyor –bunun sonucunda ise "habis yöneticiler istedikleri her kötülüğü yapıyor". Arendt bu sözleri alkışlıyor. "Ne rahip ne de filozof, düşünmek ve davranmayı, dua

190 *Ibid*, s. 81.

191 *Ibid*, s. 107.

etmek ve yönetmeyi birbirine karıştırıyor, yalnızca farklılıkları ve gerilimi muhafaza ediyor" imasında bulunuyor fısıltıyla "Makyavelci" okurumuz[192]...

*Toplumsal*ın, sağın olduğu kadar solun politikalarının da klişesi haline geldiği göz önüne alınırsa, ekonomiye boyun eğmiş "toplum" eleştirisinin gözü pekliğinin önünde eğilmekten başka şansımız yok. Öte yandan, içimizde Arendt'in bu sert suçlamasını, özneyi arkaik olana ve anne bağımlılığıyla (Arendt'in yaşamcı "idare", "ekonomi" ve "toplum" diye adlandırdığı) bağlantılandıran *ihtiyaç* ile ötekiyle bağın tehlikeli özgürlüğünü sağlayan ("tezahür sahası" ve "siyasi eylem" diye adlandırdığı) *arzu* arasındaki ayrımın toplumsal biçimine yaklaştırma duygusu uyanıyor.

Daha incelikli bir siyasi antropoloji Arendt'e, hane (*oikia*) "ekonomisinin" yalnızca yaşamın idame ettirilmesiyle, *animal laborans* ve onun, bedenler işlevine devam edebilsin diye doğayı metabolize eden acılı ve köle misali işine özgü basit bir dünyayla sınırlandırılamayacağı itirazında bulunabilirdi. Zaten kendi etimolojisine ("kurnazlık/hile" ve "müzakere") ayna tutan "ekonomi" sözcüğü, geç Hellenizm'de, İsa'nın öğretilerinde ve Bizans'ta "niyet/amaç", "muafiyet," görünmez (Tanrısal) evren ile görünür (insani) evren arasında "geçiş" anlamına geliyordu. Aynı zamanda Tanrı'nın ikonlardaki temsilini belirtmek için de kullanılmıyor muydu: *oikonomia-eikon*?[193] Ev idaresi ve onun çok meşgul gövdesi olan kadınlar ve köleler, yalnızca

192 *Ibid.*, s. 129-30. Arendt bir başka metinde Machiavelli'de "kuruluş" ve ne ahlaki bir kural ne de bir mükemmellik olan, bilakis bütün araçları yüce bir amaç uğruna meşrulaştırarak insan ve dünya arasında bir ahenk kuran erdemin Romalı deneyimini sezinler: Arendt sanki İtalyan bir prensten Robespierre'in habercisini çıkarmaktadır.

193 Bkz. Marie-Josée Mondzain, *Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain*, Ed. du Seuil, 1996; Julia Kristeva, *Visions capitales*, Réunion des musées nationaux, 1998, s. 57-69.

o mutsuz çalışma (*tripalium*, "işkence") kaderine mahkûm edilmemişti –hâlâ da edilmiyor; kadınları ve köleleri karakterize eden *oikonomia*'nın, siyasi bir infilaktan farklılaşarak ancak yine de görünmeze incelikli bir geçiş temin ederek, bir kurnazlık ve ölümsüzlükle müzakere olması hiç de imkânsız değil. İkonların ekonomisi (*eikon*), tanrısal bir tecessüm olarak düşünüldü ve algılandı; Hıristiyan dünyasındaki *temsil*inin kabulü de işte bu şekilde meşrulaştı. Anlatı ve eylemin yanı sıra imgeler de, tanrısal mevcudiyetin ayrıcalıklı alanı olarak siyasi alanda kademeli olarak ortaya çıktı. Basitçe "ekonomik" ya da "ikonik" olan bu haliyle Hıristiyanlığın başlarındaki temsil, kuşkusuz acılı bir şekilde Bizans evreninde sıkıştı kaldı; bu nedenle, görünmez sonsuzlukla "ekonomik" bağlarını yitiren imgelerin nihai olarak modern siyasetin –medyatik ekonomide iyisiyle kötüsüyle– başlıca veçhesi olabilmesi için yerine önce Latin sonra da daha dünyevi ve siyasi Rönesas temsilinin geçmesi gerekti.

Ekonomi ve *ikon*la ilgili kısa parantezimizin amacı, Arendt'in ekonominin istilasına uğramış, dolayısıyla *polis*'in özgürlüğünü yok eden topluma karşı yönelttiği sert eleştirinin sınırını gözler önüne sermekti. Aynı şekilde bedene ve öznelcilik ile aşkmlığın kaybının melez kalıntıları olarak telakki ettiği psişik yaşamı ve mahremiyeti azımsamasında da başka sınırlar göze çarpıyor. Zihni, siyasi özgürlük projesi ve Yunan modeliyle meşgul olan siyaset bilimci, "toplumsalın" ifşa ettiği ve bugün bizi asıl ilgilendiren siyaset öncesi özgürlüğün çoğul ve olası ekonomilerini ihmal ediyor. "Salt-siyasi"nin sökümünün, demek kurma özgürlüğü ve sivil toplumun gelişiminin, Arendt'in de katkı sağladığı bu "metafiziğin sökümünün" ayrılmaz parçaları olduğu ortaya çıkmadı mı? Bu nedenle filozof tarafından topa tutulan "toplumsal" belki de aşırı özgürlükçü gizilliklerini serbest bırakmamıştır.

Marx'la olan saygılı ancak radikal tartışması, emek ve

üretim toplumuna başkaldıran teyakkuzunun bir başka kanadı. Arendt, Marx'ın emeğin "üretkenliğini" keşfettiğini teslim ediyor: İnsan enerjisi yaşamak için gerekli olanın üretiminde bütünüyle tükenmiyor, aksine "artıklar" üretiyor. Marx'ın düşüncesinde gizli, emeği itham etmeyen, bilakis onu yeniden üretimle ilişkilendiren bir İbrani geleneği aracılığıyla üretkenlik ya da "artı değer", bundan böyle üretimi ve birikimi yeniden başlatan unsur olarak kabul edilecek. Bununla birlikte emek ve yeniden üretim arasındaki sıkı ilişkiyi ortaya koyan ve emeği "insanın doğayla metabolizması" olarak tanımlayan Marx, emeği *iş*ten ve işin, dünyaya, insani çoğulluğa ve siyasi özgürlüğe ulaşmak üzere sunduğu olanaklardan ayırır. Arendt, Marksizmi özgürlüğün yok edilmesine ve Totalitarizm'e götüren tehlikeli gizilliklerin izini, "emeği" ve "işçiyi" idolleştiren/putlaştıran Marksist düşüncenin işçiliğinde arar. Arendt'e göre, Marx'taki –Engels'in deyişiyle Tarih'in Darwin'i– emek anlayışının "tutarlı doğalcılığı", "tıpkı *animal laborans*'ta olduğu gibi "her şeyin bir tüketim nesnesi haline gelmesiyle" sonuçlanır: *homo faber*'e veda et, özellikle de *siyasi praxis'e*. Bizatihi "iş", "emek" haline gelir, "birey devasa bir birikim sürecinde kaybolur", *animal laborans* ise Marx tarafından, entelektüelleri de dahil etmek üzere bütün üreticilerin birer "hizmetçi" olduğu cemaatçi bir topluma tayin edildiği için üstüne üstlük bir de özel alanından "mahrum bırakılır"[194]. İnsanlık durumunu bir işçiyle kıyaslayan ve diğer yandan bu işçiyi sömürmekten kaçınmaya çalışan Marx, çelişkilerin içinde kapana kısılır: Komünizmi, efsanevi bir boş zaman toplumu –yani bu dünyaya ait olmayan hobilerin ve tamamıyla özel faaliyetlerin toplumu– meydana getirecek şekilde emeğin lağvedilmesi olarak tanımlamaya mecbur olur. Siyasi ve tekil olana ayak direyen *animal laborans* ve *sosyalleşmiş bireye* gözünü diken Marksist evren, ideal Komünizm rüyasında bile bireye

194 Bkz. *ibid.*, s. 100-104, 112 ve 120.

saygı duyma şansını ve ortak bir alan yaratma imkânlarını kaybetmiş güdük bir sistem olarak kalır. [195]

Tarih boyunca emek ve hayatta kalma, eseri tüketirken, yaşam sürecinin kontrolünü eline alan teknoloji, insanlık durumu başta olmak üzere siyasi alana hükmetmeyi başardı. Siyasi alan ise yaşayan edim ve sözün enerjisiyle büyük olanı öven Yunan kaderini unuttu; bunun yerine "saikleri" ve "sonuçları" hesaplamayla yetindi. Modernitenin "Tarih'in hükmü" diye adlandırdığı şey, galipleri kutsar; büyüklüğün (*megethos*) aktüelliği/fiiliyatı/an'da oluşu (*energeia*) değil. Türün hayatta kalmasının en yüce idarecisi olarak teknoloji, Platon'un ve Hıristiyanların tezahür sahasının görkemine duyduğu güvensizliği Püritenizm'e dönüştürdü ve siyaseti idari manevralarla dağıttı. Diğer tarafta ise bilim bir yandan ustalıkla evreni fethederken, insani ilişkilere kayıtsız kalıyordu.

Bununla birlikte Arendt'in, bir ifşa biçimi olarak düşünceye yeniden bağlanma etkinliğine pek şans tanımayan Heidegger'in *Gestell*[196] versiyonu, ne teknolojinin reddini ne de dinî değerlere dönüşü amaçlıyordu. Zamanla olan ilişkinin değiştirilmesi, olası yegâne çare gibi duruyordu. Arendt'in önerdiği bütün çözümler, *bağışlama* ve *vaat* gibi yeniden kurucu girişimlerin paradigması olarak doğumdan başlamak üzere zamansallığın değiştirilmesine yönelikti.

Daha katı bir siyasi düzlemde Arendt, insanlık durumuna içkin olan şeyleşme sürecini sekteye uğratan ve –daima geçici olarak– yenilenmeyi müjdeleyen bu kırılma rolünü *devrim*e emanet ediyor. Bir özgürlük deneyi, Yunan ve Roma Antikitesi'nin tamamen yabancı olduğu bir deneyim

---

195 *Ibid.*, s. 132.

196 Genellikle tercüme edilmeden verilen bu sözcük günümüzde, "iskele kurma"dan *Stellen*'in, *koyma*' nın tüm biçimlerini bir araya getiren birim"e doğru türeyerek "denetleme" ya da "tertibat" olarak çevriliyor. Bkz. Martin Heidegger, *Questions III ve IV*, a.g.e., s. 321.

olarak devrim, "insanın yeni bir şey başlatma melekesinin deneyimidir"[197]. Daha da önemlisi, devrimci kırılma olan bu "yenilik tumturağı" birilerinin birilerine başkaldırması değil, hepimiz için bir mutluluk talebidir: "Son birkaç yüzyıla ait devrimci ruhun, yani özgürleştirme ve özgürlüğün ikamet edeceği bir ev inşa etme hevesliliğinin, Tarih'te şimdiye kadar emsaline ve benzerine rastlanmadı."[198] Devrim, tanım gereği yalnız olan düşünceye, kamusal alana ve eyleme kavuşma imkânı tanır. Bu noktada Arendt, Malraux'yı alıntılar: "[...] Malraux'nun da işaret ettiği gibi (*L'Espoir*'da), devrim, "bir zamanlar ebedi hayatın oynadığı rolü" oynamaya geldi: "Onu gerçekleştirenleri kurtarmaya."[199]

Sekülerleşmiş toplum için vaktiyle aşkınlık olan şeyin dengi, siyasi yenilenmenin arayışı mı olacak? Arendt, bu yaklaşıma uzak değildi, ancak bir şartı vardı: Devrim, "halkın en bariz siyasi amacını"[200] tahrif eden ve Terör'ün herhangi bir organından başka bir şey olmayan merkezi bir kurum gibi temellenmeye çalışmamalıydı. Arendt'e göre Fransız Devrimi'nin en temel kusuru, yenilikçi hamlesinin bir kurumda vücut bulacağına inanmaktı. Halbuki "kendine uygun kurumu bulmaktan" acizdi.[201] Yeryüzünde ebedi bir kent-devleti kurma özlemi duyan Cumhuriyet, Arendt'in nazarında "gayrı-Hıristiyan bir inanç"[202] ortaya koyuyordu, zira "bu Cumhuriyet'te [...] kuruluşuna katkı sağla-

197 Bkz. Hannah Arendt, *On Revolution*, a.g.e., s. 27. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *Essais sur la révolution*, a.g.e., s. 45.

198 *Ibid.*, s. 28. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 47.

199 Bkz. Hannah Arendt, *Between the Past and the Future* önsözü.

200 Bkz. Hannah Arendt, *On Revolution*, a.g.e., s. 251. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *Essais sur la révolution*, a.g.e., s. 367.

201 *Ibid.*, s. 284. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 415.

202 *Ibid.*, s. 234. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 339.

mış bu vasıfların icrası için özel olarak ayrılmış bir alan, bir yer yoktu" ve "bütün erdemleri sosyal değerler olarak çarpıtmıştı."[203] Böylece siyaset bir meslek ve bir kariyer haline gelmişti, halbuki Cumhuriyetçi merkeziyetçilik, "halkın bütünüyle dahil olabileceği siyasi alanların yokluğunu" gözler önüne sermişti.[204]

Ne var ki Fransız Jakobenizmi'nin, Amerikan Devrimi'nin federalist yasacılığı lehine bu eleştirisi bile Arendt'in devrimin *zamansallığına* yönelttiği ateşli ilgiyi bir nebze olsun azaltmıyor. İlgisine mazhar olan şey devrimin şiddeti değildi, ki aslında reddettiği bu şiddet Arendt'i Sartre'dan Mao'ya, hatta Mayıs 68 öğrenci hareketlerine modern solculuğu aynı şiddetle eleştirmeye yönelmişti. Gerçi bu öğrenci hareketleri, ahlaki kaygıları ve oyuncu yönleriyle Arendt'in hoşgörüsünü kazanmıştı. Arendt, ailesiyle olan dostluklarının anısına Daniel Cohn-Bendit'e bir sempati mesajı bile göndermişti.[205] Hatta şu umudunu entelektüel asiler için telaffuz edecek kadar ileri gitti: "Toplumdaki gerçekten yeni ve potansiyel olarak devrimci sınıf entelektüellerden oluşacak; potansiyel güçleri, henüz gerçekleşmemiş olsa da, insanoğlunun iyiliği için çok büyük, belki de fazla büyük."[206] Arendt yine de tüm solcu hareketleri, yıkıcı bir güce indirgemekte bir beis görmüyor ve bu hareketlerdeki yenilik ve yeniden doğuş arzusunu görmeyi hoyratça reddediyordu. Bunun yerine gördüğü şey, atom bombalarıyla felce uğratılmış ve siyasi iktidarın durmak-

203 *Ibid.*, s. 280. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 409

204 *Ibid.*, s. 281-282. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 411.

205 Bkz. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 412.

206 Bkz. Hannah Arendt, *Crises of Republic*, a.g.e, s. 170; Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, "Sur la violence", a.g.m., s. 173. Bkz. ayrıca Noam Chomsky'nin "meritokrasinin" avantajları ve dezavantajlarıyla ilgili kötümserliği üzerine tartışma.

sızın zayıflamasıyla istikrarsızlaştırılmış bir toplumda kol gezen teknolojik şiddetin soluk bir replikasıydı.[207] Amerikan ve Avrupa, özellikle de Alman solunun, bu yaklaşımı son derece gerici bulması hiç de şaşırtıcı değil. Aslında Hannah Arendt'in siyasi olmaktan ziyade ahlaki düzlemdeki bu radikal tavrından, ne solcu ne liberal, hiçbir kurum hazzetmemişti. Arendt ise "duyarlı" olarak sınıflandırılmaya müsaade etmiyordu, belki sadece sıra dışı olarak bunu yapabilirdi: Rahatsız edici ya da özgür?

Kamusal yenilenmenin, neşenin, mutluluğun ifadesi olarak 18. yüzyıl devrimlerine olan sempatisi ise baki kaldı. Bu anlamda üçüncü dünyacı ütopyalar ile "yeni solun" naif anti-özgürlükçü beğenilerini eleştirerek ve ne "Kapitalizm'in" ne de "Komünizm'in" tarafını tutarak, her devrimle birlikte kendiliğinden kurulan, ancak kısa sürede partiler ve bürokrasi tarafından etkisiz hale getirilen "konsey sistemleri"nden ibaret olan halkın bu uzun ömürlü "halk ütopyasına" değer atfetti. Bu konsey sistemleri "tarihte ortaya çıkmış ve her daim yeniden beliren yegane alternatif değil mi?"[208] Genellikle "muhafazakâr" bir düşünür olarak yaftalanan Arendt'den gelen bu açıklama pek çokları için şaşırtıcıydı. Ne var ki, eğer Arendt'in siyasi alana daha iyi ahlak felsefesi, etik yapabilmek için müdahil olduğunu unutursak siyasi düşüncesini anlamamız mümkün olmaz.

Devrimci yenilenmeye yapılmış bu övgüde ayrıca Arendt'in yeniden yorumladığı Heidegger'in Anaksimandros okumasının izlerine de rastlanabilir. Heidegger "dönüşünün" ardından, etkin adamların arkasında oynanan "Varlık'ın tarihi"nden (*Seinsgeschichte*) vazgeçti. Buna karşılık, ona göre "bir tarih türünün" ontolojik farklılığa usulca sokulduğu dönüm noktaları vardı. Zamanın sürek-

207 *Ibid.*

208 *Ibid.*, s. 231. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, "Politique et révolution" (1971), söyleşi, *ibid.*, s. 239.

liliği, farklı çağlar arasında, varlıkların hata temayülünde bir çağdan diğerine ayrıcalıklı *geçiş* anlarının çıkageldiği şekilde paylaşılmıştır. İşte bu anlarda, "Hakikat olarak Varlık, hatanın sürekliliğinin içine sokulur"[209] ve "Varlık'ın çağın içine yayılması, Dasein'ın ekstatik/esrik özünü tesis eder (*ereignet*)"[210]. Özgürlük böylece özet olarak kopuşun/kırılmanın zamanı, bir özgürlük hecelemesinden başka bir şey değildir: tıpkı Aziz Augustinus'un Tanrı Devleti eserinde, başlangıçların kısa anları olarak beliren özgürlüğün tezahürü gibi. Bununla birlikte Arendt bu "ekstatik/esrik özü" yeniden biçimlendirdi ve bu özün ontolojik ifadesine geri dönerek, ona, Aristo'nun göklere çıkardığı Perikles çağının hür vatandaşların şaşkınlığı ve mutluluğuyla uyumlu bir şekilde siyasi bir anlam verdi: "Kamu mutluluğunun sevinçleri ve kamu meselelerinin sorumlukları [örneğin Devrim sırasında] belirli bir kamusal özgürlük beğenisi

209 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing", a.g.e, s. 172. Fransızca baskısı için Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt II: Le Vouloir, a.g.e., s. 220-221.

210 Hannah Arendt'in alıntıladığı bu cümle, şu pasaja gönderme yapıyor: "Varlığın çağı, varlığın kendisine aittir. Varlığın unutma deneyimi üzerinden tasavvur edilir. Kaderinin -içinde gerçek dünya Tarihi barınmaktadır- yüzyıllar boyu yayılımı Varlık Çağı'ndan ileri gelmektedir. Dünya tarihinin her çağı, bir hata/yanlışlık/yanılgı çağıdır. Varlığın çağa özgü doğası, Varlığın gizli zamansallık özelliğine aittir ve Varlık'ta düşünüldüğü haliyle zamanın özünü tayin eder. [...] Oysa bize göre, Dasein'ın ekstatik/esrik karakteri, çağın içine yayılan Varlık'a tekabüliyetin ilk sınavıdır. Varlık'ın çağın içine yayılması, Dasein'ın ekstatik/esrik özünü tesis eder (*ereignet*). İnsan varlığı ekstatik/esrik olanın sürekliliğini, Varlık çağını korumaya alarak "oranın" ve sonuç olarak *Da-Sein*'in ait olduğu öze çeker. Martin Heidegger, *The Ananimander Fragment*, s. 591-92. Fransızca bakısı için bkz. Martin Heidegger "La Parole d'Anaximandre" [1946], *Chemins qui ne menent nulle part*, a.g.e., s. 407.

olan ve onsuz "mutlu" olamayan toplumun her kesiminden bir avuç insanın nasibi olacaktır."[211]

Bunun yanı sıra, "Modern çağ devrimleri, temelleri hazırlamak, geleneğin kopmuş ipini tekrardan bağlamak, yeni politik bedenlerin temellerini atarak yüzyıllar boyu insanların işlerine onur ve büyüklük veren şeyi tekrardan kurmak için devasa deneyimler şeklinde beliriyor". Bu "kurtuluş," en saf Roma-Batı tarzında, kendini restorasyonda ya da tiranlıkta buldu. Sonuç olarak özgürlük-devrim bir "uçurumdur," özgürlüğün anayasasını, özgürlükten ayıran ve Batı geleneğimizin –yine de, özgürlüğü, siyasetin varlık nedeni yapan yegâne gelenek olarak kabul edilmiştir– eskinin iyileştirilmesi olarak bir "yeni" anlayışının altına gizledi.[212] Devrimlere kuşkuyla yaklaşan Arendt, diğer yandan da Aziz Augustinus'un (Arendt'in devamını getirmeyi arzuladığı siyasi felsefeyi ontolojik olarak kurarak) bugüne dek bilinen olumsal tek kip olan "doğum" üzerine formüle ettiği tehlikeli kırılmaya anlamını geri kazandırdı. Arendt, aslında devrim hakkındaki düşüncesini, *eleştirel* akıl ve *dünya*nın derdinin kesiştiği yerde, Lessing'i anlatırken özetledi: "Dünyaya yönelik tutumu ne olumlu ne de olumsuzdu; tavrı radikal biçimde eleştirel, hatta zamanının kamusal yaşamı itibariyle büsbütün devrimciydi. Yine de bu dünyaya borçlu kalan bir tutumdu. [...] Lessing'in vaktiyle dâhi insan hakkında söylediği en güzel dizelerden iki tanesini buraya uyarlayabiliriz: 'Onu harekete geçiren, bizi de harekete geçirir. Onun hoşuna giden, bizim de hoşumuza gider. Onun yerli yerinde/münasip beğenisi, dünyanın beğenisidir.'[213]"

---

211 Bkz. Hannah Arendt, *On Revolution*, s. 283. Fransızca baskısı için bkz. *Essai sur la révolution*, ag.e., s. 414.

212 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing", a.g.e, s. 204. Fransızca baskısı için Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt II: Le Vouloir, a.g.e., s. 246.

213 Bkz. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, a.g.e.,

(Aktüellik/fiiliyat anlamında) siyasi enerjiye ve ona içkin dünya sevincine bağlılığı, Arendt'in Katolikliğe olan ilgisindeki en derin saikti. Aslında hiç de paylaşmadığı bir dindarlığın ötesinde Papa XXIII. Jean'da hayran olduğu –saf fiiliyat dışında hiçbir üretimde bulunmayan– işte bu *energeia* ve "iyi yaşamın" *eudaimonia*'sıydı (*eu dzen*). Arendt 1963 yazında, Kötülüğün Sıradanlığı'nın yayımlanmasının ardından tatil yapmak üzere Roma'ya gitti ve Papa'nın cenazesi vesilesiyle bir makale yazdı.[214] Gözlemci Arendt, Papa'yı mizah duygusu olan, kendisini utandırmak için ona çıplak kadın fotoğrafı gösteren bir diplomatı hayrete düşürme yetisine sahip "yarı Voltaire kafalı" bir adam olarak resmediyordu: Roncalli fotoğrafa baktı ve Bay N'e şu sözle geri uzattı: "Sanırım bu Bayan N?" Arendt'e göre Papa ölüm döşeğinde bile o, "en muazzam sözlerini" söylemişti: "Her gün, doğmak için güzel bir gün, her gün, ölmek için güzel bir gün."

Arendt'in bu küçük hikâyelerinin alışılmadık teklifsizliği, siyaset bilimci Arendt'in şu ya da bu dine, ideolojiye ya da siyasi vizyona değil, insanlık durumunun sevincine bağlı olduğunu bir kez daha tasdik ediyordu. Bu öyle bir sevinçti ki, kalûbeladan bu yana insanların maruz kaldığı ve modern tarihte giderek daha fazla tehditkâr hale gelen şeyleşmelerin ötesinde, anlatıcı Arendt'e, kah bir devrimin, kah her hayatın, her doğumun, her ölümün, her günün basitliğindeki başlangıcın eşsizliğini selamlama fırsatı sunuyordu.

---

s. 4-5. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, "De l'humanité dans de sombres temps". Réflexions sur Lessing, *Vies politiques*, *a.g.e.*, s. 12 ve 13.

214 Hannah Arendt, "Angelo Giuseppe Roncalli: A Christian on St. Peter's Chair from 1958 to 1963", *Men in Dark Times*, a.g.e., s. 57-69. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, "Angelo Giuseppe Roncalli", *Vies politiques*, a.g.e., s. 69-82.

Kendisine "Yehova, [Totalitarizmin Kaynakları'nda] biraz fazla kaybolmadı mı?" diye soran Jaspers'e şu yanıtı verdi: "Kuşkusuz son bölümdeki kendi talebimden fazla değil. Ben kişisel olarak kendimi iyi-kötü (ki aslında daha ziyade iyi), Tanrı'ya (her zaman bildiğini zanneden ve bu nedenle şüphe ve çelişkiye düşen imandan farklı olarak) bir tür (çocuksu? çünkü hiç sorgulamadım) güvenle savundum. [...] Bütün geleneksel dinler, Yahudi ya da Hıristiyan, mevcut halleriyle artık benim için hiçbir şey ifade etmiyor [...]. Kötü, öngörülenden daha radikal çıktı, en kötü kötülük ya da mutlak kötülüğün, insanların kavrayabileceği günah güdüleriyle hiçbir ilgisi yok. [...] Bu, insanlar cephesinde kendiliğindenliğe karşılık gelen her tür *unpredictability*'nin [öngörülemezlik] ortadan kaldırılmasıyla olur."[215] Arendt ise kendi payına, bütün hayatı ve durmaksızın yeniden başlayan/doğan eserleri boyunca, insanlara olan "inancının" en mutlu –ve en zorlu– versiyonu olabilecek, öngörülemezliğe duyduğu bu güveni muhafaza etti. Bu anlamda Hannah Arendt kuşkusuz bir Tanrı kadını. En sonunda, Kant'la birlikte *Menschenverstand* olarak adlandıracağı bir Tanrı'nın: "yargılama" melekesiyle donatılmış bir "insanlık."[216]

215 Bkz. 4 Mart 1951 tarihli mektup, *Jaspers Correspondence*, s. 165-166. Fransızca baskısı için bkz. 109 no'lu, 4 Mart 1951 tarihli mektup, Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, a.g.e.., s. 243.

216 Bkz. Hannah Arendt, *Juger*, a.g.e., s. 107.

III

DÜŞÜNMEK, İSTEMEK, YARGILAMAK

1. "Kim" ve Beden

Arendt'in siyasi eylem anlayışını, bu eylemin bir "*kim*"in fiiliyatı –varsayımsal, riskli, muhtemel olmayan bir tespitten ziyade umuda adanmış bir fiiliyat– olarak tasavvur edildiğini hesaba katmadan kavrayamayız. Her ne kadar Liberalizm'in ve teknolojinin mevcut hali, yabancılaşmayı, şeyleşmeyi ya da "denetimi" değiştirme iddiasında olan her eylemi başarısızlığa mahkûm etse de, Arendt'in kişisel ve siyasi deneyimi, onu, dikkatini ve elbette eleştirilerini, "insanın özü" üzerine kurulu temel ontolojinin uyarlanması perspektifinden algılanan modern dünyaya yöneltmeye ve içinde "*kim*" ihtiva eden siyasi eylem başlangıçları görmeye teşvik etti. *Düşünmek*, *istemek*, *yargılamak* Arendt'i, felsefeyi olduğu kadar siyasetin kendisini de söküme uğratan felsefi tefekkürlere götürüyor ve özgürlük üzerine özel olarak Arendt'çi bir bakış sunuyor. "*Kim*"in ve bedenin açmazları, Arendt"in *The Life of Mind*'da yeniden yazdığı felsefe/siyaset zıtlığı olarak metafiziğin bu son yapıbozumuna girişimizde bize rehberlik edecek.

"*Biz neyiz*?"e karşı "*Biz kimiz*?": Arendt'in siyasi ve felsefi yapıtlarına yaşam veren işte bu karşıtlığın kaygısının ifşası. Bu sorunun önceli Heidegger'in "Dasein kimdir" sorusuydu. Bununla birlikte yalnız bir düşünümün aksine Arendt, "*kim*"in ifşa edici edim ve sözlerini dünyanın çoğulluğunun içine yerleştiriyor. Acaba Arendt, bazılarının

eleştirdiği gibi, "abartılı biçimde sosyolojik" olan Kant okumasıyla paralel olarak temel ontolojiyi antropolojikleştirdi mi?[1]

Arendt düşüncesi, Heidegger'ci devrimi yeniden ele alıyor ve tartışıyor: "*Kim*", Husserl'ci Benlik'in yerleştiği bilincin aşkın yaşamından çekip çıkarılmıştır; varoluşlara olduğu kadar kendine de açılır ve varlığına aşırılıkta erer: *Dasein* Varlık'ı, "tasa/endişe/kaygı"nın [*Sorge*] içine yerleşmek üzere dünyevi meşguliyetleri bir kenara bırakarak "görme/görüş" [*Sicht*] aracılığıyla ele geçirir ve kendine en özgü olasılığa doğru yönelir: kendi bitimliliğine. *Dasein*'ın dünyadaki varlığının kaygısı bunu ölümlülüğüne en özgü olabilmek olarak ifşa ediyor. Arendt'in hiç de itiraz etmediği bu ifşa, İnsanlık Durumu'nda "kim" ve "ne" arasında yapılan ayrımın temelini oluşturuyor.

"*Ne*" toplumsal görünümlere ve biyolojik özelliklere indirgenir. Her ne kadar "özellikler, yetenekler ve kusurlar"[2] bireyi eşsizleştirse de, bu özellikler, türün anonimliğinde ya da doğal anlamda hayatın içinde (insanın özgüllüğünü fethetmek için, içinden kendini çekip çıkardığı biyolojik yaşam) kaybolan bir numune olan "*ne*"ye gönderme yapar. İşte "*kim*," bu söküp almadır, "başkalarına açık seçik görünen", ancak "kişinin kendisine gizli kalan" Yunanlılar'ın bu *daimon*'udur.

Tezahür alanında eyleyen "*kim*", diğer yandan salt görüşün kesinliği altında ya da şiirsel sözde "katılaşmaz". "*Kim*", *zoe* olarak kavranan yaşamda da, toplumsal fay-

---

1 Bkz. Jean-François Lyotard, "Le Survivant", *Ontologie et politique*, Tierce, 1989, s. 275 ve "Sensus communis"i, Le Cahier du Collège international de philosophie, no: 3, 1987, s. 67-87. Bu eser, Kant'ın estetik yargı kavramının Arendt'inkinden çok farklı olduğunu öne süren bir okuma öneriyor.

2 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, a.g.e., s. 263.

dacılıkta da daha fazla şeyleşmez, ama yine de Arendt'te bu tek başına bir Kendilik değildir. Varoluşu, Varlık'a taşıyan hareketi takip eden Heidegger, bu aşkınlığı Selbst'in ("Kendi") arınmasıyla, "hakiki bir kendi ola-bilmek"le, "mahrem bir bilgiyle" neticelenen bir aşırılık (Überschuss) olarak adlandırıyordu. Heidegger, fenomeni ve logosu birleştiriyor ve saf "yurtsuzluğun" (*Unheimlich*) dünyaya fırlatılmışlık olgusuna müteakip radikal yalnızlığın semptomatik kaygısından başka bir mizaca yer bırakmıyor.[3] Arendt ise varlığına kendini ifşa eden aşırılıktan vazgeçmeden, bu aşkınlığı eylem ve başkalarıyla konuşmanın kalbine yerleştiriyor. "*Kim*", kendiliğin içine saklanmıştır ancak insan kalabalığından ya da ötekinin belleğinin zamansallığından daha çok, kişinin kendisinden saklanmıştır. "Başkasının hayatı" olarak "*kim*" asli görünüyor ama özel bir anlamda: Başkalarına ait özgül çoğulluğun zamanında gerçekleşen bir "öz" anlamında. Şayet, Hannah Arendt'in temsil ettiği "yabancı kız", eşsizliğini soluk almadan hatta öfkeyle ilan ettiyse amacı yurtsuzluğunu karşılıklı güven içinde insan çeşitliliğinin kalbinde düşünmek, eylemek ve yaşamaktı. Arendt'e göre "*kim*", "*Kendi*"ne, *Mitsein*'dan ayrılmış bir "mahrem bilgi" içinde değil, kaçınılmaz olarak ötekilerin kalabalıklığı –yani bu şekilde doğan ve her yeni gelene zımni olarak "*Kim*sin sen?" sorusunu sorarak eylemleri karşılayan ve yorumlayan farklı kişiler gerçekliği– karşısında ortaya çıkacak dinamik istisnasında görünür.

Ne yaşamın türü ne de tekbencilik/solipsizmi "*kim*", kendini, doğa ve toplumdan –ki bunlar, *kim*'i, ya türün yahut üreticilerin "ev" toplumunun bir unsuru olarak somutlaştırır– olduğu gibi kendiliğe sahip çıkılması tecridinden kendini kurtardı. İnsani çoğulluğun ve insan hikâyelerinin sonsuz zamansallığı içine serpiştirilmiş olan "*kim*", dina-

3 Bkz. Jacques Taminiaux, *La Fille de Thrace et le penseur professionel, Arendt et Heidegger*, a.g.e., s. 87, 92, 101.

mik bir fiiliyat, hal ve gidişatını aşan, her türlü şeyleştirme ve somutlaştırma girişimine karşı çıkan bir *energeia* olarak tezahür eder. "[...] 'Kim'in inşasına, sanki sahip olunan ve kullanılabilen niteliklerle aynı şekilde bu 'kim'e de sahip olunabilirmiş ve kullanılabilirmiş gibi, iradi olarak, amaçlanarak varılamaz"[4]. "*Kim*" yalnızca, "kim"in bağlı olduğu "eylemde" (hatırlayalım, "emekten" ve "işten" farklılaşmış olarak) tezahür eder. Eylemin "salt üretici etkinliği aştığı" andan itibaren bir "*kim*"i olmadan hiçbir anlamı olmayacaktır.[5] "*Kim*"in aynı zamanda yaratıcı sürecin, iş sürecinin dışında kalan ve "[başkalarının] erişebilecekleri şey'den[6] bağımsız" "kaynağı" olacaktır.

"Öz" veya insan "tabiatının"[7] dikenli meselesini bu şekilde ele aldıktan sonra Arendt, Marbourg üstadının düşünceleri ile Aristo ve Kilise Babaları okumalarını, kendi dünya siyaseti deneyimiyle zenginleştirerek elden geçirir. Arendt'in teorisinde "*kim*"in aşırılığı, muammalı/gizemli/esrarengiz "öz"ün yerine geçer. Dahası, bu aşırılık Varlık'ı ifşa eden ne saf düşünce ne de saf dildir. "*Kim*" hayat koşullarının tam ortasında çıkagelir, ki bu koşullar başkalarıyla olan etkinliklerin koşulları olmakla birlikte, "*kim*"in ne olacağını mutlak surette belirlemezler. Aşırılık olarak "kim," biyolojik yaşama, doğayla metabolizmaya, "eserlerin" ve diğer "ürünlerin" şeyleşmesine karşı daimi bir söküp almayla elde edilir. Bir "kaynak" gibi görünmeye muktedir olsa da "*kim*", özellikle belirsiz bir şekilde ve *olaydan sonra* hasıl olur: "kim", tıpkı bir Herakleitos işareti gibi, artık *quid* [ne] olmadığında çoğul tanıklıkların aktardıklarında deşifre edilir. "Başka bir deyişle –bu, ge-

4 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, a.g.e., s. 263.

5 *Ibid.*, s. 264.

6 *Ibid.*, s. 307

7 Bkz. aşağı. Ayrıca bkz. *Essais in Understanding*, a.g.e., s. 401-408: Arendt'in Voegelin'le olan tartışması.

nelde insan doğası olmadığı gibi (böyle bir şey yoktur), bireydeki nitelik ve unsurların özet toplamı da değildir; birinin kim'liğinin özüdür– ancak yaşam defteri arkasında bir hikâyeden başka bir şey bırakmadan kapandığında, ortaya çıkabilir. [...] Hatta Aşil bile yaptığı her şeyin boşa gitmiş olmaması için bir hikâye anlatıcısına, şaire ya da tarihçiye bağımlıdır."[8] Ölümlü olduğunu ve türün devamlılığına değil, çoklu ve çatışmalı görüşlerin dile getirilen belleğine ait olduğunu bildiği için "*kim*", "*ne*" (bir *quid)* olmaya son verir ve "emek" ile "işi", kendisi de dile getirilen, geçmişe ve geleceğe yansıtılan ve başkalarıyla paylaşılan "eylem"e dönüştürür. Arendt aynı zamanda, Dante'den şu alıntıyı yaparak, birinin eşsizliğini ifşa etmesi bakımından eylemi göklere çıkarır: "[...] Her eylemde, failin birincil amacı –ister tabiatı mecbur ettiği için, ister özgür tercih meselesi olduğu için eylemiş olsun– kendi suretini yeniden üretmektir. [...] Hiçbir şey, şayet eylediğinde gizli kendiliğini açık etmiyorsa eylemiş olmaz."[9]

"*Kim*"in, eylemin fiiliyatının kalbindeki işareti, küstah bir ayrıcalık anlamında değil, tüm vatandaşların paylaştığı[10] varsayılan ve Aziz Augustinus'tan sonraki teoloji geleneğinin "eşsizlik" olarak geliştirdiği Yunan *heros*'unun bu ayrımı manasında anlaşılan *olağanüstü*'den başka bir şey değildir. Arendt'in totaliter yığınlaştırmaya karşı duyduğu dehşet, burada, Duns Scot'un eserlerinde de yeniden keşfettiği gibi "*kim*"in eşsizliğine duyduğu tutku içinde ifade ediliyor. Arendt'in, "Doctor Subtilis"in [Kurnaz Doktor] "yalnızca, 'bu'luk ile (*haeccitas*) tanımlanan tikel şeylerin (*res*) insanlar için gerçek olduğu düşünülebilir"[11]

---

8 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, a.g.e., s. 283-284.

9 Bkz. Dante, *De Monarchia*, 1, 13. İngilizce baskısı için bkz. Dante, *Monarchia*, 1, 13.

10 Bkz. aşağı.

11 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing",

pozisyonuna ve insanı, en üstün eşsiz varlık kılan *principium individuationis*'ine tutkuyla bağlıydı. Duns Scot'ta "bu adamın" değer kazanması onu, hem türüne hem de onu önceleyen insanlığın ve evrenselliğin düşüncesine üstün bir sınıfa yerleştiriyor. Dahası, Duns Scot zihnin, iradeye üstünlüğünü reddederek yalnızca aklın gücünü özgülleştirmiyor, aynı zamanda bu gücü arzu ve muhakemeden özgürleştiriyor ve insani meseleleri itibarsızlaştırılmış bir olumsallığa *a priori* olarak mahkûm eden her tür nedenselliğe karşıt olarak eşsiz insana emsalsiz bir özgürlük bahşediyor. Madem ki zihnin kökleri, sezginin derinliklerine uzanıyor, o halde bir şeyin kendi "bu"luğu içinde kavraması daima kusurlu ve eksik olacaktır. Ancak *summum bonum*'un, "yüce şey"in tefekkürüyle istemek sevmeye dönüşür ve böylelikle Augustinus tarafından açılan yolu tamamlar. "*Amo: volo ut sis*." "Aşk bir etkinlik olarak düşünülür" diye yazar Arendt; ancak bu sadece zihinsel bir etkinlik değildir, zira *haecceitas*'ın üstünlüğü/önceliği, "nesnesinin anlamdan yoksun [olmamasını] ve "zihin tarafından kusurlu bir biçimde" tanınmamasını zorunlu kılıyor. Düşünce ve duyumsanabilir eylem arasındaki bütünleşme, ki Arendt bu bütünleşmenin izini Yunan kahramanlığında sürüyordu, *haecceitas*'ın aracılığıyla, burada, Scot'un mutluluğu içinde gerçekleşiyor: "Nesneye yalnızca, akıl içinde olduğu haliyle değil, kendi içindeki haliyle tam anlamıyla ve mükemmelen ulaşmak."[12] Özgürlük felsefesi ve yeniden kurduğu olumsallık tercihiyle Duns Scot, Arendt'e, "*kim*"in eşsizliği ve isteme ve sevmenin sınırlarında düşünce ve duyumsanabilir algı arasındaki gerilimin üzerine tefekkürü derinleştirme fırsatı sundu. Bu doğrultuda Arendt,

---

s. 120-121. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt II*: Le Vouloir*, a.g.e., s. 141.

12 Bkz. Arendt tarafından alıntılanan Duns Scot, *ibid.*, s. 144. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 169. Ayrıca bkz. aşağı

aynı zamanda XIII. Yüzyıl Fransisken'i Pierre Olieu'yü de yorumlar: Bu irade filozofu, *experimentum suetatis*, yani "Benliğin kendisiyle deneyimi"[13] olarak adlandırdığı "*kim*"in eşsizliğinin bu başka versiyonunun kalbinde basit "verinin" ötesine geçer.

"Kim"in ifşasını "insani meselelerin kırılganlığında" arayan Arendt'in sorgulaması iki cephede gerçekleşir. Bir yanda temel ontolojiyi, *kim*'in saygınlığını daha kuvvetli tasdik etmek ve muhafaza etmek amacıyla kamusal alanın agonistik bağlarına demirlerken, diğer yanda bu işlemden doğan siyasi düşünce, "siyaset" adı altında gerçekleşen bir sökümden başka bir şey olamaz. Arendt, Judah'a en azından şunu yazabilmiştir: "Yüzyılımızda siyaset neredeyse bir umutsuzluk işi; içimde ondan sürekli koşarak kaçma isteği/duygusu uyanıyor."[14] Bu sözlerin ardından Arendt, yüzünü yalnızca siyasete değil içinde barındırdığı antropolojiye de döner.

"*Kim*"in aksine beden, filozof Arendt tarafından yaşam sürecinin doğurganlık ve emek yoluyla faili olarak düşünülmüştür. Beden, doğanın metabolizmasını temin ederek aynı anda hem türün yeniden üremesini hem de ihtiyaçların giderilmesini sağlar. Kadınlar ve köleler bu bedeni insanın sıfır derecesi ve biyolojik yaşam ya da *zoe*'nin birincil ifadesi olan emekte cismanileştiriyorlar. Beden asla doğanın ötesine geçmez, yalnızca özel alanda eylemek için dünyadan imtina eder. Türe ve onun devamına hapsolmuş bu beden, "paylaşılabilen yegâne şey" olarak ortaya çıkar ve özel mül*kiyet*in paradigması haline gelir. Dünyadan çekilen emek –ve onun organı olan beden– insani özelliklerin "en az müşterek olanıdır" ve Arendt'in karşıt olarak ileri

13 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 73-74. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 90.

14 Bkz. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, a.g.e., s. 233. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 305.

sürdüğü *amor mundi*'yi anımsayarak şiddetini ölçemeyeceğimiz bir *pathos*'un konusu olurlar.

Yine son derece manidar olarak, bu beden, duyum ve algılara pek ehil görünmemektedir. Arendt, daha sonra, insanların yalnızca *göründükleri* ölçüde olduklarını hatırlatarak, diğer duyuları altında toplayan/kapsayan görme üzerinde ısrarcı olacak ve algıyı, temel olarak metaforik olduğu ölçüde dilin yapısına katacaktı.[15] Arendt ayrıca, şayet evrenimizin görünen ve görünmeyenin yer değiştirdiği bir yer olduğu doğruysa, "görünümlerin yanılsamalarını" dağıtmanın ve tek bir hakikate ulaşmanın imkânsız olduğunu söyleyen Merleau-Ponty'den de bahseder. Ancak kuramcı Arendt'in amacının, yeniden üreme ve üreme, biyoloji ve emek aracılığıyla "*kim*"e yolu açmak olduğu İn*sanlık Durumu*'nda, beden, *zoe*'den koparılmanın, yeminli düşmanı değilse de başlıca hedefi haline gelir –yabancılaşmanın başat paradigması.

Aynı şekilde, bedene bu "angaryalar" evreninde ayrılan tek deneyim *acı*dan başka bir şey değildir. Hazdan, acıya benzetmek amacıyla söz edilir: her ikisi de hiçbir dışsal nesneye sahip olmadan ve bir tür otistik çevrelemenin içinde tüketilmiş olarak "beden dahilinde olup biter": [...] Dünyadan kopuşun, bedensel yaşama başka her şeyi dışlayacak şekilde yoğunlaşmasından, insani köleliğe veya doruklaşmış bir acının onulmazlığına iten bir yoğunlaşmadan daha köklü bir yolu düşünülebilir mi?"[16] Arendt, yazılarında bu, nesnesiz, salt bedensel ve dile getirilemez acı temasını sıklıkla işler. Daha ziyade melankolik bir deneyimden ileri gelen bu acı, anlatılabilir her tür erotikleştirmeden, hatta sadomazoşizme kadar sızmayı başaran her tür cezbe-

15 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 98. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 116.

16 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, a.g.e., s. 175.

dici olasılıktan ayrılmıştır. Bu erotiklikten sıyrılmış acıya paralel olarak Arendt, Stoik mutluluk vizyonunu benimser; buna göre mutluluk yalnızca "acının yokluğundan" ibarettir ve ona yalnızca tecritte erişilebilir: Hedonizm ve duyumculuğa özgü olan bu anlayış, Arendt'e göre hem en tutarlısı hem de bedensel duyuların "siyasi-olmayan" biçimidir.[17]

Arendt'in bedeni yalnızca apolitik değil, aynı zamanda genel özelliklere sahip: İlle de gerekiyorsa, bedeni, "kim"in zıt kutbuna yerleştiren ek bir argüman. Aristo'nun *De Anima*'sına dayanan bu eleştirinin heyecanlandırdığı Arendt, hem organların hem de ruh hallerinin "tıpatıp aynı" olduğunu, ancak bireysel farklılığın, tezahür sahasında ilan edilen söylem sayesinde ortaya çıktığını düşünüyordu. Özetlersek, şayet, tıpkı ruh gibi organlar da görüşten gizleniyor ve görünmüyorsa, bireyselleşmenin ne gereği var? Organlar ve ruh bir nevi genel meselelere dair olacaklardır, zira görünmediklerinden, doğal olarak "apolitiklerdir"[18]. Yazarımıza, örneğin DNA gibi en saklı biyolojik bedenin, bilakis son derece kişiselleşmiş olduğu ve onun kamusal alanı, bir farklılıklar alanı olarak kurtarma amacının oldukça yüce olmasına rağmen kullandığı argümanların her zaman sıkı bir incelemeye karşı direnemediği itirazı yapılabilir.

Arendt'in psikoloji ve psikanalizden kurtulmak için bedeni –hem biyolojik olması hem de "*kim*"in eşsizliğine ayak diremesi nedeniyle– ilginç olmayan bir genelliğe indirgediğini söylemekle yetinelim. Organlarımızın ortak özellikleriyle ilgilenen tıp ve fizyolojiyle –doğru, ama sadece bundan ibaret değil!– karşılaştırdığında, Arendt "psikolojiyi, derinlik psikolojisini ya da psikanalizi, kaprisli ruh hallerinden ya da psişik hayatın iniş ve çıkışlarından

17 *Ibid.*

18 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 34-35. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 50.

başka bir şeyi açığa vurmamakla", "keşiflerini ve neticelerini ne özel olarak ilgi çekici ne de anlamlı olmamakla" eleştirdi.[19] "Ne özel olarak ilgi çekici" ifadesi burada kuşkusuz en ifşa edici olanı: Şayet psikanaliz "ilgi çekici değilse," bu korkuttuğu anlamına mı gelir? Ya da *onu* korkuttuğu? "Modern psikolojinin bulgularının en bariz ve tipik özelliği olan monoton aynılık ve her tarafa yayılmış çirkinlik" betimlemesinde Arendt daha da ileri gider. Monotonluk ve çirkinlik mi? "Dürtü her zaman aynı kalırken" "yalnızca bozukluk ve anormallik durumunda kendini bireyselleştirebilir"[20]. Çirkinlikten, yinelemeden, bozukluktan kim korkuyor? Daha da radikal olarak, Arendt'in ciddiyetine yakışmayan psikanaliz ideolojisi bakış açısı dışında, psikanalizin, söylemin aleyhine "genel"e takılıp kaldığı doğru değil. Tam aksine, Freud'un keşfi, psişik yaşamın yalnız kendini –her bir öznenin gerçek poetikası ve mayotiği olan tikel söylem içinde– temsil edebildiğinde bir yaşam olabildiğini gösteriyor. Özellikle cinsel ya da ölümcül olan "itki"nin "çirkinliği"ne kadar temsil etmek analist için bir kişinin bunu belli bir şekilde dile getirmesi durumunda var olur.

Burada Arendt'in savunmalarıyla karşılaşıyoruz. Kişisel ve tarihsel deneyime yaklaşımı, Arendt'i, hem türdeşliğini ("eylem" ve "konuşma") hem de agonistik özelliğini fark ettiği, "insani meselelerin kırılganlığını" yüceltmeye itti. Arendt, bu yüceltmeyi siyaset olarak adlandırdı, bu konseptin ve bu pratiğin alanını genişletti. Zira, burada amaç eşsiz olan ile aynı anda, başkalarının karmaşık zamansallığını da muhafaza etmekti. Ancak, eşsiz olanı da ontolojik uyanıklılığından mahrum bırakmamak, bu ontolojik uyanıklığın tekbenciliğinin içinde hapsolmamak gerekiyordu. Bu projenin büyüklüğü saygıyı hak ediyor. Öyle ki, yazarına neyi yapmadığını, ne de bu eksikliğin ya da

19 *Ibid.*

20 *Ibid.*, s. 35. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 51.

korumanın niçinini sormak haksızlık olur.

Unutmayalım ki bedenin ve ruhun eşsizliklerini hesaba katmanın reddi, Arendt'i, sadomazoşizmin, şiddet deneyimindeki, özellikle de hem Totalitarizm'e hem de modern sol hareketlerine eşlik eden siyasi şiddet deneyimindeki rolünü reddetmeye yöneltti.[21] Teorisyen Arendt, modern şiddetin siyasi nedenlerinin, güçsüzlüğünü telafi etmek ve nükleer silahlar gibi teknik imha yöntemlerinin hızlı gelişimi de dahil olmak üzere güç kazanmak için baskı yaratan siyasi iktidarın gerilemesinde olduğunu düşünüyor. Oysa, psikolojik etken –özellikle sadomazoşizm– Arendt'in sözünü ettiği fenomenin "koşullarını" ya da "billurlaşmasını" daha derinlemesine kavramamıza yardımcı olacak bir unsurla bu analizi zenginleştirebilirdi.

Arendt, sadomazoşizm kavramıyla, Hıristiyan Kilisesi'ne göre otorite anlayışını, özellikle de bu otoritenin üzerine kurulu olduğu cehennem korkusunu ele aldığında karşılaşacaktı. Ödül ve ceza arasındaki oyun, imanın temeli olarak, bu oyunun yarattığı uyarıcı korku Arendt'e göre haklı olarak "geleneksel dinin siyasi yegâne unsurunu" oluşturuyordu. Ancak bu dinamiğin ne psikolojik temelleriyle ne de bu haliyle siyasi bağa sunduğu vazgeçilmez destekle ilgilendi. Yani bütün siyasi bağlar uyarıcı korku üzerine mi kurulacak? Arendt benzer şekilde, modern seküler dünyanın kalbindeki bu korku ve otoritenin birlikte oluşturduğu simyanın özel kaderini de analiz etmedi, ki bu kader, her ne kadar cehennem korkusunu ortadan kaldırsa da, Arendt'in ihtiyatlı biçimde "insani meselelerin kırılganlığı" olarak adlandırdığı şeyin sadomazoşik gücünü kırmayı başaramadı. Bu onun, kişisel olarak nitelendirilebilecek

21 Bkz. Hannah Arendt, *Crises of the Republic*, s. 107: "Savaşın temel nedeni, ne insanlar için gizli bir ölüm temennisi ne de bastırılamaz bir saldırganlık içgüdüsü". Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, "Sur la violence," a.g.e., s. 107.

nedenlerin yanı sıra, düşüncesinin tutarlılığını koruyabilmek adına yok saymayı tercih ettiği bir unsur. Arendt için her şeyden önce önemli olan, en uygun siyasi çoğullukta "*kim*" in özgürlüğünü kurtarmak ve onu kontrol edilemez bir bilinçsize teslim etmemek. Böylece "birinin kimi"ni bedeninden mahrum bırakma riskini de alıyor: Belki bir tür hantallık, ama aynı zamanda nasıl bir esneklik!

Bu savunmalar ve bu utanma, Arendt, yargının oluşumunu analiz ettiğinde bir an için daha az boyun eğiyordu. Kant'a göre, ki Arendt de bu görüşü paylaşıyordu, düşüncenin kendi tekbenciliğini terk etmesine ve çoğulluğun iyiliğinin lehinde karar vermek üzere "genişlemiş zihniyet" ve "sağduyu"yu paylaşabilmesine imkân tanıması hasebiyle siyasi alanın çekirdek bir etkinliği olan yargılama melekesinin kökenleri *beğeni*de saklıydı. Filozof Arendt, burada Heidegger'in, görme üzerine kurulu dünyeviliğinden ayrılır. Bütün algıların en mahremi olan, diğer duyuların (görme, duyma ya da dokunma) olmadığı kadar içsel bir sözellik ve koku alma duyusunu harekete geçiren, tat almabeğeni duyusu paylaşılabilme özelliğine sahiptir. Yargılama ise beğeniyi, hayalgücü aracılığıyla ele geçirir ve onu siyasi alanda yayar. Buna rağmen, ötekilerle paylaşılabilir olmadan önce beğeni, paylaşma, haz ve beğenmeme arasında ayrım yapma melekesinden başka bir şey değildir. İşte oradayız! Arendt son çalışmasında beden ve haz alma melekesiyle mi tanışıyor? Haz, teorisyen Arendt'in kaleminin ucuna bir beğeni kriteri olarak mı sızıyor? Öyle olduğunu söyleyebileceğimiz bir noktada değiliz. Arendt, Kant'la birlikte, seçmek için ayırt eden ve yargılamanın prototipi olan bu hazzın üzerinde hiç durmaz ve sadece, ikinci bir "haz" yaratan "beğenme/beğenmeme" tercümesine yönelir: "Beğenme ediminin kendisi memnun eder, beğenmeme ediminin kendisi memnuniyetsizlik yaratır". Bu ikinci "hazzın" ve zorunlu kıldığı seçimin ölçütü nedir? Arendt cevabını verir: Sadece "nakledilebilirlik" ve

"kamusallık."[22] "Düşünümün işleyişini" hazırlayan "hayal gücü" yoluna kendini hızla (fazla mı hızlı?) atan teorisyen Arendt ilk hazzı, yani tat alan bedenin hazzını unuttu. Ancak yargılamanın, tat alan ve iğrenen bedeni tamamen "unuttuğuna" dair elimizde hiçbir kanıt yok. Kant'ın ardından, Freud de oral dürtünün, bu ilk hazzın dinamiğiyle uğraştı. Arendt ise bilmemeyi tercih etti: Bu "siyaset öncesi" "çirkinlik", besbelli "ilgi çekici" değildi.[23]

Bu bağlamda kadın bedeni de Arendt'in ilgisini daha fazla çekmiyor. Filozofun –şayet kadınlığı tefekkür etmiş olsaydı– kadın bedenini ilk önce, insanın *zoe*'yi *bios*'a dönüştürmek için kendini çekip çıkarması gereken doğal sürece yerleştirdiğini varsaymakla, düşüncesini yanlış yorumlamış olmayız. Olabilecek en soylu alan olan siyasi alanın, biyolojik yaşama, kadınlara ve kölelere karşı fethedilmesi gerekmez mi? Yine de Arendt'in muhakemesi daha karmaşık, zira "verili" olan (beden gibi) "*kim*"in gerilimiyle benzerlikler gösteriyor ve bu anlamda kendi payına "teşekkür" ve "rıza"yı hak ediyor. Aynı şekilde Arendt, hem kadınlığında hem de Yahudiliği'nde, çürütülemez bir kanıt olarak kaydettiği bir "veri" görüyor: "Gerçek şu ki, hiçbir zaman başka bir şey olduğumu, ne de olduğumdan farklı biri olduğumu iddia etmedim, böyle bir arzuya da asla kapılmadım. Bu sanki, kadın olduğum halde bana erkeksin denmesi gibi bir şey, yani tam bir saçmalık."[24] Arendt'in bu berraklığına, "kendiyle barışık yaşama"[25]

22 Bkz. Hannah Arendt, "Philosopy and Politics," s. 69. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *Juger*, a.g.e., s. 103-104.

23 Bkz. aşağı.

24 Bkz. Gershom Scholem, *Fidélité et utopie*, a.g.e, s. 222. İngilizce baskısı için bkz. Arendt, *The Jew as Pariah*, a.g.e., s. 246.

25 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 191. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 217.

yetisine sahip akıldan doğan, Spinoza'nın "içsel tatmine" (*acquiescentia in seipso*) yönelttiği ilgiyi de eklersek, yanılgıya düşmeden bir tür güvenin, hatta inancın Arendt'in bedenini olduğu gibi kabul etmesinin temelinde yattığını varsayabiliriz. Düşüncesinin içsel çelişkilerinin ötesinde Arendt zımni olarak, kuşkusuz bir köle olan bedenin aynı zamanda bir hediye ve lütuf olduğunu düşündürtüyor: Bir tür "birey", hem bilincin hem de düşüncenin, "eve dönmek istediğinde"[26] rıza verdiği "düşünen Benlik'ten" farklı olarak "Benlik."

İmanın ve eksiltinin aynı tevazusuyla Arendt, iki cinsiyet arasındaki farkın daha önce Tekvin'de (1,27) anlatıldığını ileri sürüyor. Tanrı Adem'i yarattı, ancak Yaratılış hikâyesi buu ayrıntılandırıyor: "Tanrı onları erkek ve kadın olarak yarattı." Filozofa göre bu metin insani çeşitliğin, erkek ve kadın arasındaki doğuştan gelen bu farklılığın tüm çoğullukların başlangıcı olması hasebiyle eylemin zorunlu koşuludur. Arendt, İsa'nın da Tekvin'e (1, 27) göndermede bulunduğunu ekler, zira inancı eyleme bağlıdır. Bu nedenle başlangıçtan itibaren, "Tanrı'nın onları kadın ve erkek olarak yarattığını" hatırlatma ihtiyacı duyar. Oysa diğer yanda, imanının temeli ilk önce kurtuluş olan Aziz Pavlus, kadının "erkekten" yaratıldığını ve "erkeğin izzeti" olduğunu söylemeyi tercih eder.[27] Böylelikle kadınlık yalnızca doğuştan gelen bir veri olmakla kalmayacak, Arendt için siyasetin özü olduğunu bildiğimiz eyleme içkin ve zorunlu bir farklılık da olacak: Kadınlık kendini köle bedeniyle sınırlamayacak ve iştirak ettiği dünyanın çoğulluğunu meydana getirecek.

Arendt, kadınlığın *amor mundi*'de[28] sahip olacağı muh-

---

26 *Ibid.*

27 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, a.g.e., s. 36, dipnot 1.

28 Bkz. Linda M. G. Zerilli, "The Arendtian body", B. Honig, *Feminist Interpretation of Hannah Arendt*,

temel yerin bu teorik başlangıcının peşine düşmedi. Daha ziyade, şöyle söylememiz yanlış olmazsa, "kim" olarak eşsizliğini silmeye yeltenecek bir hareket ya da topluluğa yönelik bir asimilasyondan kendini koruyarak her birinin farklılığını ileri sürmekle yetindi: "Çoğulluk, insani eylemin koşuludur çünkü hepimiz aynıyız yani insanız -hiç kimse yaşamış, yaşamakta olan ya da doğacak başka biriyle aynı herhangi biriyle asla aynı olmayacağı durumu haricinde"[29]. Totalitarizm'den çıkarılacak daha iyi bir ders olabilir mi? Feminist yıllarımda, kadın olmanın zorluklarını anlatan bir kitabıma Unes Femmes (Bir Kadınlar) adını vermiştim: topluluğun çoğulluğunda eşsizliği korumak. Kitap, Hannah Arendt'in de eserleriyle tutku ve incelikle ilk ilgilenenlerden biri olan Françoise Collin yönetimindeki *Les Cahiers du Grif* tarafından yayımlanmıştı.[30]

2. *Düşünen Ben'in Diyaloğu: "Çatlak", Melankoli, Tiranlık*

Totalitarizmin Kaynakları'nı yorumlarken Arendt, yalnızca *The Life of Mind*'la gerçekleştirebileceği bir amacını itiraf eder: Totaliter idare biçimlerinin bileşenlerini ortaya çıkarma zahmetine, Platon'dan Nietzsche'ye Batı geleneğini şüpheden arındırmak için katlandım."[31] Düşünme[32]

Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1995, s. 167–193.

29 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, a.g.e., s. 37.

30 Bkz. *Les Cahiers du Grif*, no 7, Haziran 1975, s. 22-27 ve *Anthologie des "Cahiers du Grif"*. Le langage des femmes, Ed. Complex, Bruxelles, 1990.

31 Bkz. 4 Mart 1951 tarihli mektup, *Jaspers Correspondence*, s. 166. Fransızca baskısı için bkz. 109 no'lu, 4 Mart 1951 tarihli mektup, Hannah Arendt, Karl Jaspers, *Correspondance*, a.g.e., s. 244.

32 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thin-

üzerine tefekkürü, düşünmenin tanımının özdeyişler halinde alıntılandığı Heidegger'in "Was heisst Denken?"ınıyla bir diyalog olarak ortaya konuyor: Düşünme, bilim gibi bilgi getirmez/ Düşünme pratik bilgelik getirmez/ Düşünme, evrenin gizemlerini çözmez/ Düşünme bize doğrudan harekete geçme gücü vermez." Bazen iyi bilinen Platon ve Kant referanslarını kullanarak didaktik olan, bazen de "hayatı" ve "düşünceyi" aynı deneyim içinde kavrayan sezgilerle başı dönen Arendt, burada kendi düşünce anlayışını, tehlikeleri ve fırsatlarıyla birlikte geliştiriyor.

İngilizce –Arendt'in kusursuz olmasa da hâkim olduğu bir yabancı dil– (İngilizce'yi hâlâ vurgulu bir aksanla konuşuyorum ve sıklıkla kendimi deyimlerle ifade edemediğim oluyor[33]) yazılan ve telaffuz edilen (tıpkı savaş sonrası tüm eserleri gibi) düşünmenin bu düşüncesi, hiçbir surette kelimeleri katlayan ve açan Heidegger'in düşünme güzergahını izlemedi. Yabancı bir dille vurgulanan kişisel bir beğeni, Hannah Arendt'te "zihnin yaşamını" argümanlar alanında muhafaza ediyor. Yazar, ihanet etmeden, kestirmelerden ve kısaltmalardan çekinmeden açıklığa kavuşturuyor, özetliyor, ilişkilendiriyor, biçiyor, itiraz ediyor, yönünü değiştiriyor, biçimlendiriyor, dönüştürüyor.

Başka bir dilde düşünmek ona göre, modernitenin dayattığı ve hiç olmadığı kadar yaydığı, Arendt'in de kendi soru tarzında (*I don't fit*) kabul etmek üzere rıza verdiği bir insanlık durumu mu? Akıcı bir şekilde İngilizce yazabilmesine rağmen bu dile "belirli bir mesafede" kaldığını ve Almanca'nın bir türlü yakasını bırakmadığını itiraf ediyor. "Alman dili baki kalan en temel şey". "Yine de aklını kaçıran Almanca değil." Diğerleri ödünç alınmış kurallara

---

king". Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*.

33 Bkz. Hannah Arendt, *Essais in Understanding*, s. 13. Fransızca baskısı için bkz. "Seule demeure la lanque maternelle", *La Tradition cachée*, a.g.e., s. 241.

uyum sağlamakta daha başarılıydı, ancak yine de "bir klişe diğerini kovar. Bir insanın kendi dilindeki üretkenliği, o dil unutulduğunda tükenir". "Bastırma"ya karşılık gelebilecek "unutma" teması, Arendt'i hemen akabinde Auschwitz'in dilini konuşmaya yöneltir. Deli olan Almanca değil belki, ama yine de elimizde bir Auschwitz örneği var. Hayır, Yahudi halkına bir savaş düşmanı olarak muamele edilmedi: "Sanki önümüzde bir uçurum açılıyordu". "Anlayan kadın" dilin deliliğini inkâr etse de bilinçdışı çağrışımı acımasız bir mantığa takılır: İnsanlığı tanımlayan ilksel yaşam alanı, anne, dil ve düşünce hep birlikte dağıldılar. Bu insanlık dışı koşullarda bazı kimseler kendilerini anadillerine kadar unutarak, bastırarak savunurlar: Bunu insanlarda bir şokun neticesi olarak gördüm. En azından benim için dönüm noktası 1933 yılı değildi. Dönüm noktası, Auschwitz'i öğrendiğimiz gündü."

Başka bir dili konuşmak, ilksel bağın kopmasından korunmak demek mi oluyor? Ya da dürtünün kabalığını dilsel bir işarete dönüştürmeye başlayan bastırmayı savunmak mı? Hatta yaşamak –hayatta kalmak– için bu bastırmayı iki katına çıkarmak mı? Tuhaf bir savunma. Peki bunun bedeli ne?

Arendt ne unutuyor ne de bastırıyor: Almanca'yı, şiddeti hatırladığı gibi hatırlıyor: "Çok sayıda Alman şiirini Almanca ezbere biliyorum; şiirler bir şekilde aklımın bir köşesinde. Bunu bir daha asla yapamam."[34] Arendt yalnızca kelimelerle arasına mesafe koyuyor, kendini onlara kaptırmıyor: İngilizce söylüyor ve yazıyor. Bunun aksine "tersine dönüşün" ardından Heidegger'in düşüncesi, bu *Grundsprache*'ye, insana özgü bu telaşa yaklaştı çünkü yazar dilin işaretlerini parçalara ayırmaya girişti, bir yandan da kendine kimliksel korkuluklar temin etti (Varlık, yaşam alanı/habitat, sükunet). Heidegger'in amacı, anlamın yollarını sesli belleğe daha yakın dokumak/inşa etmekti, tabii

34 *Ibid.*, bkz. aşağı.

her daim, Tanrılar'ın ürpermesine denk bir şiirsel yalnızlık içinde, tıpkı basit bir Dummheit ("hata") gibi açılan bir "uçurumun" siyasi ve tarihsel koşullarına takılıp kalmadan.

Bambaşka bir şekilde ve yabancı konumunun sınırları içinde Arendt, "*kim*" kaygısını pedagojik, hatta eğitici bir düşünüme aktararak paylaşılabilir olanı elde eder. Arendt'in "zihninin yaşamı", *kendi* metafizik "sökümünü" ifa eder, ama aynı zamanda onu yeni dünyaya da aktarır: Siyasi dünya, teknoloji dünyası, İngilizce dünyası. "Kıta felsefesi"nin kurucularına göre tanımlanan düşünme yabancı dilde özenli, hatta akademik, ancak kaçınılmaz olarak polemiklerle renklenen bir yorum olarak ortaya çıkıyor. Oysa geçmişin metinleriyle yapılan diyaloğun üzerine Arendt, kendisiyle yapılmış yorulmak bilmez, huzursuz, canlı bir konuşma koyuyor. Arendt'in felsefi metinlere dair okuması, otorite fikriyle (*autocritas*, de augere, "augmenter" [artmak, yükselmek, büyümek]) —tamamlayıcısı olduğu, ancak farklılaştığı iktidar fikrinden farklı olarak— ilişkilendirilebilir. Her türlü girişim ve yeniden kurma için gerekli olan bu "yükselme"yi yürürlükten kaldırmak bir yana, Arendt ona saygı duymamız gerektiğini söyler, ancak aynı zamanda hor görme ve kahkahalarla/alayla/gülme –Arendt'in iyi bilinen diğer silahları— yıkılabileceğini de ima eder.[35]

Bu düşünce zinciri, dilin işaretlerini, bir iletişim, keder ve aşk nesnesi olarak annenin konumunu kuran ilk bastırma[36] bağını muhafaza etmeye yönelik kadınsı eğilimi yan-

35 "Otorite, kişiye ya da kuruma duyulan saygıyla muhafaza edilebilir. Bu nedenle otoritenin en büyük düşmanı hor görme, altını oymanın en kesin yolu ise ona gülmektir. Bkz. Hannah Arendt, *Crises of Republic*, s. 144. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, "Sur la violence", *Du mensonge à la violence*, a.g.e., s. 155.

36 İlk bastırma, bilinçdışı temsillerin kaydına yön verir; bastırmanın kendisinden ya da temsillerden (düşünce-

sıtıyor. Annesiyle aynı cinsiyetten olan kadın, annesinin bu "ilksel nesneye" ve diline yönelik arzusunu ve onu reddetmesini içselleştirir ve kimliğini kaybetme tehlikesine karşı onları korumaya alır. Öyle ki, bir kadın özgürlüğünü sınadığında bunu, (annenin, dilin, bağın, otoritenin) çözülmesinden ziyade, sorgulanmasında daha rahat gerçekleştirir. Düşüncesi ise zorunlu olarak, aseksüel bir evrensel mantıktan ya da anlamın ve bağların –bir o kadar yansız– şiirsel yayılımından ziyade, birbirlerinden farklı şekilde doğan ve eyleyen erkek ve kadınlardan oluşan tecessüm alanına çekilir. Eylemenin temelini oluşturduğuna inandığı bu cinsel farklılık üzerinde derinlemesine eğilmeden, ancak diğer yandan bu farklılığı bir "veri" olarak değerlendiren Arendt, düşüncesini, siyasi tarihin rejimi olarak gördüğü tecessümün rejiminin içine yerleştirir. Ne var ki, varoluşun kendi içinde kurulmasın engel olan sosyolojik bir sapma olmaktan uzak (ki Arendt bu nedenle eleştirilmiştir) "yaşayan özlerin" *inter-esse*'si olarak anlaşılan siyasi deneyim, eylem ve dilin akışındaki bir Varlık'tan ziyade çoğul olma biçimleri gösterir –içinde bulunduğu çağ tarafından koşullanmanın yerine o çağı aydınlatan "*kim*" ile birlikte.

İlk olarak yapılması gereken, düşünmenin eylemolmayan'ı olan ve *İnsanlık Durumu*'nun yeterince vurgu yapmadığı bu "etkinliği" kıymetlendirmek. Zira, "insan hiçbir şey yapmadığındaki kadar etkin, yalnız olduğu zamandaki kadar daha az yalnız olamaz" (Cicero). Modern dünyanın aktivizmi, adı düşünme olan bu tuhaf, bu en insani etkinliği tehlikeye atan yegâne şey değil. Hegel, "modern dinin dayandığı duygunun, Tanrı'nın öldüğü duygusu olduğunu Nietzsche'den önce ortaya koymuştu. Bu izlenim temel olarak geleneksel düşünme tarzının ölümünden, özellikle de duyusal alan ve duyusalüstü alan arasındaki ayrımdan ileri geliyor. Bundan böyle tehlikede olan Gö-

---

ler, imgeler, anılar) korunmak için onları bilinçdışına bastıran olaydan sonraki bastırmadan ayrılır.

rünmez olanın mekânıdır, bu da tinsellik paradigması olarak düşüncenin mekânından başkası değildir. "Düşünme etkinliğinin deneyimi, aldığı biçimler ne olursa olsun muhtemelen tinsellik fikrinin asıl kaynağıdır."[37]

Arendt, felsefenin düşünmeyi düşünebildiği farklı ilkeleri anımsatır ve yenilenmiş bir analiz önerir. Zira "metafizik yanıltmacalar, düşünmenin kendini ona adayanlar için ne anlam taşıdığının ipuçlarını içlerinde barındırırlar –bugün çok büyük öneme sahip, ancak son derece tuhaf bir şekilde üzerine pek fazla konuşulmayan bir mesele. Kant'ın *Verstand* ve *Vernunft* arasında yaptığı ayrım yazarın dikkatini çeker: bir tarafta zihin ya da bilgi ve *hakikat*; diğer tarafta ise akıl veya düşünce ve *anlam*. Bu, Arendt'in özgün bir yorum kattığı bu çelişkili etkinliğin temel özelliklerini gösteren ve yine Arendt'in, modernite tarafından özellikle de bilimsel muhakeme dahilinde teşvik edilen "düşünme hesabı"na karşı itibarını geri kazandırdığı Janus'un ikinci yüzü. "Düşünmeye has yapıcı hırs"ın bizatihi kendisi, "sağduyu üzerine kurulu bir muhakeme" olan bilimi üretir. Yine de, daha farklı olarak, özyıkımcı ve özü itibariyle sorgulayıcı olması nedeniyle sonsuz biçimde başkaldıran olan düşünme, bilimsel "ilerlemenin" bitmek bilmeyen ilerleyişine karşı, bu "kısmi hakikatler dizisine"[38] karşı adeta bir korkuluk gibi duruyor.

Zihin, özgürlük dünyasına değil, bu dünyaya, yani zorunluluklar dünyasına aittir. Oysa düşünme, bir "anlam iştahından"[39], sonu gelmeyen bir cevapsız sorular kaynağından başka bir şey değildir. Kant'ın, bilgiyi yok ettiğini sanırken, yer açtığı şey *iman* değil, *düş*ünce*n*in ta kendisiydi. Diğer yandan içinde barındırdığı tehlikelere de yer

37 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 44. Fransızca baskısı için bkz Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, s. 61.

38 *Ibid.*, s. 55. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 72.

39 *Ibid.*, s. 62. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 79.

açtı: Fenomenler dünyasında tekâmül etmemesi hasebiyle düşünce, saçmalık ve anlam yoksunluğu da doğurabilir.[40] Sabırsızlıkla karışık pedagojik bir yaklaşım benimseyen Arendt, düşünürün hem tehdit hem de ifşa edici olan "düşüncenin rüzgârı" olarak deneyimlediği şeyi koşullandıran düşünmenin işleyişine mündemiç ikilikleri ortaya çıkarır.

Her şeyden önce, Benlik'ten farklı olarak, düşünen Benlik görünümlerin ötesindedir. Tıpkı ruh (Geist) gibi "maddesel olmayan bir sezginin" içinde yer değiştirir; "salt etkinlik" zamansız, cinsiyetsiz [işte buna hiç şaşırmadık], vasıfsız ve kişisel hikâyeden yoksundur.[41] Düşünen Benlik ile ilgili bir sezgiye değil, bir düşünceye sahip olabiliriz: "Düşünen Benlik aslında Kant'ın 'kendinde şey'idir: Başkalarına görünmez ve kendiliğin özfarkındalığının aksine kendine de görünmez, ancak yine de hiçbir şey değildir"[42].

Bu düşünen Benlik aynı zamanda gerçeklikten de ayrılır. Arendt, algılayan bedenden ve başkalarından imtina eden ve Yunan νοῦς'unun (*no*ûs) ("düşünme melekesi, zekâ, akıl) Bir'ine/Tek'ine çekilen Descartes'ın "tekbenciliğini" eleştirir. Descartes, gerçekliği duyuların yanılsamasını aşan, düşünen Benlik'i ya da kendi deyimiyle "düşünen şey"i bulmak istiyordu. Tıpkı Nietzsche gibi Arendt de *cogito*'nun yanıltıcı olduğunu düşünüyordu. *Cogito*'dan yalnızca, *cogitationes*'in varoluşu çıkarsanabilirdi: "Düşünüyorum"un içinde "varım" önceden varsayılır, buradan gerçeklik türetilemez.[43] Bunun yerine Arendt, Valéry'nin nüktesini benimser: "Kâh zaman düşünüyorum kâh zaman varım."[44] "Sağduyu" ise bu karşıtlığın

40 *Ibid.*, s. 64. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 82.

41 *Ibid.*, s. 43. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 59.

42 *Ibid.*, s. 42-43. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 59.

43 *Ibid.*, s. 48-49. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 62-66.

44 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing",

temelidir.

Aslında Aquinalı Thomas'a göre bir "altıncı his" mevcut: Tıpkı benim gibi hisseden hemcinslerimin dünyası ile beş duyu tarafından güvence altına alınan ve "genel anlamda duyuları" hedef alan gerçekliğin ilave ve dilsiz duygusu. *Sensus communis* ya da "sağduyu" olarak da bilinen bu altıncı his, gerçeklik duygusu üretir. Bu duyguyu, içsel ve görünmez olduğu için düşünceyle bir tutmak cazip gelse de, "sağduyu" ve gerçeklik duygusunun düşünme melekesinden ve onun akışından farklı olduğunu tespit etmek gerek: sağduyu, gerçek olanı sabitler ve birleştirir. Arendt ise buna itiraz eder; düşünce bu gerçek olanı şüphe vasıtasıyla yok etmez, gerçeklik duygusunu dağıtan düşünme olgusunun ta kendisidir. Böylece, düşünme etkinliği ve "sağduyu" arasında bölünen düşünen Benlik, yalnızca *anlık* ve aralıklı olarak kendini gösterir. Özü itibariyle de "sağduyu" dünyasına yabancıdır: *bios theoretikos*, bir *bios xenikos*'tur.

Düşünce ve gerçek olan arasındaki bu yarık, düşünceyi meydana getiren "duyumsuzlaştırma" deneyiminin içinde son derece güçlü biçimde tezahür eder: Bu deneyim, "duyulara sunulan ayrıntıları, akıl, yokluklarında onlarla baş edebilsin diye hazırlar."[45] Arendt burada, *Willing*'de[46], dünyadan zihinsel temsile çekilmeleri nedeniyle eleştirdiği Stoacı'ların geliştirdiği işaret olarak düşünme sorunsalını, derinine inmeden üstünkörü inceler. Bununla birlikte Stoacı'ların, temsil ve duyumsanabilir dünya arasında kurdukları bağı unutmamak son derece önemlidir: Stoacı'ların, bu

---

s. 198. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*, a.g.e., s. 208.

45 Bkz. Hannah Arendt, The Life of Mind, "Thinking", s. 77. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 93.

46 Bkz. Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing". Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*.

çıkarsamanın bariz biçimde açık faili olan işaret teorilerini ise Arendt es geçer. Yazarı daha çok ilgilendiren, duyumsuzlaştırmanın en uç sınırına tefekkürle ulaşmaktır, ki bu da ölümü öngörme olarak düşünce deneyiminden başka bir şey değildir. "Ölülerin rengi olmak" -Stoacı Zenon'a, Delf tapınağından verilen formül işte buydu. Bu noktada Arendt bize Heidegger'in *Varlık ve Zaman*'da "ölümün öngörülmesi sayesinde insanın hakiki kendiliğe ulaşabileceği ve Onlar'ın sahteliğinden özgürleşebileceği belirleyici bir deneyim" olarak gördüğünü hatırlatır.[47]

Yine de bu yorumlarla, Arendt'in, bizatihi düşünme olgusunu içinde biçimlendirdiği ölümün öngörülmesinden koptuğunu düşünmek yanlış olur. Filozof, İn*sanlık Durumu*'nda, ölümsüzlük arzusu doğuran ölümlülük bilinci üzerinde uzun uzun durmuş ve bunun yerine felsefi *no*ûs'un ya da düşünme melekesinin sonsuzluğunu kurmuştu. Dahası, *Willing*'de, Heidegger'in "tersine dönüşünün" akabinde Varlık'ın "kutsal sandığı" olarak ölüme bahşettiği yere döndü. Özellikle Delf Tapınağı'yla ilgili düşüncesi basit bir ironi olmadığı gibi, sağduyunun argümanları karşısında savunmasız kalmaları nedeniyle "ölüler" gibi davranan "profesyonel düşünürlerin" tekzibi de olmayacaktır. Arendt daha ziyade düşünme deneyiminin çatışmacı özelliğine vurgu yapar: Burada Arendt için mesele, durumu özü itibariyle "düzensiz"[48] olan düşüncenin dünya karşısındaki zorunlu geri çekilişini inkâr etmemek değil. Arendt, bir diğer yandan da bu dünyaya kavuşma endişesinin ucunu açık bırakıyor, ancak kesinlikle düşünce ve gerçekliğin karışımı bedeliyle değil. Özellikle de Platon tarafından *Yasalar*'da aktarılan ironik fablı hatırlarsak dü-

47 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 79-80. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La. Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 97.

48 Heidegger'in deyişine göre. *Ibid.*, s. 78. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 95.

şünürün yurtsuzluğu/yabancılığı ciddiye alınmalı: Trakyalı bir genç kız, gök cisimlerini seyrederken kuyuya düşen Thales'i görünce kahkahayı bastı. Ayağının dibinde ne olup bittiğini bilmezken, gökyüzünü nasıl tanıyabilir?[49] Arendt geçici olarak Trakyalı kızın rolünü üstlenir, ancak ne köylü kızla (Platon'un yaptığı gibi) ne de Thales'le (köylü kızın yaptığı gibi) alay etmek için değil, daha ziyade varoluşsal tutkuyu *anlama* uğruna *ironi*nin ötesine geçebilmek için.[50] Bu iki dünyanın, "sağduyu" ve düşünce dünyasının tikelliğini kavramak ve onları birlikte muhafaza etmek zorunludur: metafiziğin sökümünün yürekliliği –ya da ütopyası– Arendt'in mücadele etmeyi arzu ettiği ve kendi tarzında peşinden gittiği sancağın altında böyle meydana çıkar.

Duyusal ve duyusalüstü arasındaki metafizik ikilik karşısında duyduğu huzursuzluk, tıpkı Çin yazısında olduğu gibi teorisyen Arendt'i, entitelerini başka türlü eklemlemeye yöneltmiş olmalı. Arendt, ideogramlarda, duyulara yönelik olmadan, bir nesnenin genel özelliğini kavramaya imkân tanıyan Kantçı "şemalar", "duyusal sezgiler" görür. Marcel Granet'nin çalışmaları ile birlikte ele aldığı bu "imgelerle somut düşünme" aracılığıyla Arendt, kaligrafinin jestüelliğini dikkate almadan (fazla mı "cismani" buldu acaba?) görmenin üstünlüğünü saptar. Birleşmiş iki elin simgelediği "dostluk" ideogramı, bir Sokratik soru olarak "Dostluk" nedir sorusunu geçersiz kılar. Bunun ne olduğu zaten aşikârdır. Arendt'in buradan çıkardığı sonuç, bizim de Çinli'lerle aynı *no*ûs'ya, olayların aynı zihinsel kavrayışına sahip olduğumuzdur. Ne var ki, "onlar" imgelerle düşünürken, "bizim" *logos*'umuz "kelimelerle açıklama ve *meşrulaştırma* zorunluluğudur". Velhasıl, şayet Batı düşüncesi, soyutlama alanına yerleşmek üzere duyusal alanı

49 *Ibid.*, s. 82. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 100.

50 Bkz. Hannah Arendt, *Essais in Understanding*, s. 3. Fransızca baskısı için bkz. "Seule demeure la langue maternelle," a.g.e., bölüm I, s. 56-57.

terk ederek "kaybediyorsa", nihai olarak "kazanıyor" demektir zira bu ilk kayıp, sorgulayıcı endişeyi, gidimli düşünceyi ve alfabe tarafından desteklenen felsefenin kendisini harekete geçirir.[51]

Nihayet düşüncenin yurtsuzluğu, kendisi kadar çelişkili zamansallığının içine kazınır. "Düşündüğümüzde nerede oluruz" diye sorar Arendt. Bilge'yle birlikte "Hiçbir yerde" diye cevap verirken yalnızca, düşüncenin sağduyuya harici olduğu olgusuna gönderme yapmaz, aynı zamanda düşüncenin zamanın dışında olduğunu da hatırlatır. Lineer/çizgisel kronolojiden çıkarılmış düşünce bir zaman-dışılık işgal eder. Bu an, Ortaçağ felsefesinin mistiklerin *nunc stans*'ında [şimdiki an?] yaklaştıkları andır.[52]

İkiye bölünmenin bu çeşitli usulleriyle Arendt, düşünmenin "her bilince içkin olan ben ve kendim arasındaki ilk ikilik ya da yarılmanın fiiliyatı olarak tasavvur edilebileceğini" gösterdi.[53] Atinalılar[54] tarafından "yıkıcı faaliyet" olduğuna hükmedilen "yozlaşmış" düşünce ne kendisini bilgeleştirir ne de diğerlerinin durumunu iyileştirir: Yurttaş ve düşünür arasındaki karşıtlık, kurucu bir unsura benzemektedir. Düşünmek, yanıtları beraberinde getirmez, "dağıtır". "Hiçbir siyasi alakası yoktur"[55] ve anlamı yalnızca kendi etkinliğinde saklıdır. Hiç kimse, düşünceye mündemiç tehlikeliliği, düşüncenin özünün "*bir-de-iki*" olmak olduğunu söyleyen "soru işareti âşığı" Sokrates kadar iyi

51 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 102. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La. Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 118-120.

52 *Ibid.*, s. 197 vd. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 227.

53 *Ibid.*, s. 75. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 91-92. Altını çiziyoruz.

54 *Ibid.*, s. 178. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 203.

55 *Ibid.*, s. 192. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 217.

ifade edemedi. Platon ise bunu kavramsal dile, Ben'in Kendim'le (*eme amauto*) sessiz diyaloğu olarak tercüme etti.

Arendt'in keşfetmekten çok hoşlandığı, düşünen Ben'in içindeki bu ikilik üzerinde biraz duralım. Antropolojik ya da psikolojik ifadelerle söylersek, insanın düşünmesinden ileri gelen bu ilk ikilik (*ben-im-ben*), "pek moda olan kimlik arayışının beyhudeliğini açıklıyor"[56]. Tıpkı bilişsel muhakemenin yaptığı gibi belirli bir şey*i* düşünmeyen ama sürekli surette farklılığı, ilk yarılmayı gerçekleştiren sessiz diyalog, düşüncenin yalnızlığının merhemi işlevini görür. Bu anlamda Arendt, düşünme etkinliğine özgün diyalojizmi, dünya ve fenomen arasındaki boşluğu dolduran metaforla karşılaştırır, diğer taraftan dostluk ise bunun varoluşsal idrakidir. Felsefe ise diyalog söylemi ve dostluk pratiği sayesinde, bu tehlikeli faaliyeti canlandırma ve içinde barındırdığı riskleri dengede tutma ayrıcalığına sahiptir.

Bu şekilde teşhir olan düşünen Benlik'in yarılması bizi kaçınılmaz olarak psikozun psikanalitik soruşturmasına yöneltir. Yani, genellikle bu sözcükle bilinen patolojiye değil, içsel bir yarılmaya, psikanalizin Melanie Klein'dan sonra ve Lacan ile birlikte, konuşan varlığın psişik aygıtında keşfettiği, bir tür kendine özgü "psikoza" yöneltir. "Dikiş" terimi, Arendt'in filozofları okuyarak keşfettiği bu "yarılmayı" ya da "ikiliği" tarif edebilir. "Dikiş", mevcut olmadığı zincir içinde öznenin söylemiyle arasındaki ilişkinin adını koyar.[57] Herhangi biri, Arendt'in ve psikanalizin muhakeme sistemi arasında denklik kurmadan, Arendt'e göre "Benlik"in de aynı şekilde "düşüncenin" akışında bulunmadığını ve bu yokluğu bir yarılma ya da bir ikilik şeklinde tasavvur ettiğini düşünebilir. Bastır-

56 *Ibid.*, s. 187. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 212.

57 Bkz. Jacques-Alain Miller, "La Suture", *Cahiers pour l'analyse*, no 1, *La Vérité*, 1966, s. 39 ve 49.

ma bizi bu bölünme bilincinden uzak tutar. Buna karşılık Freud'e göre baskılamanın başarısız olması ise öznenin içindeki bölünmeyi gün yüzüne çıkarır. Bu bölünme, acılı bir *ret* deneyimi olarak yaşanabilir: Dünya kaybı, gerçeklik kaybı, kendiyle ve ötekilerle iletişim kaybı. İşte bunun adı psikozdur. Aynı şekilde, öznenin içindeki bölünme, gücünü kaybeden bir baskılamaya rağmen "dikilebilir", ancak bu baskılama, "söylem zincirini" ve düşüncenin kendisini (Benlik, öteki, dünya, dil ve her birinin anlamı) meydana getiren bütün kimlikleri ve farklılıkları sorgulamaktan vazgeçmeyecek bir "etkinliğin" refakatine de sahip olmak zorundadır. Reddin içine düşen psikoz karşısında bir yüceltme olarak düşünce, anlamın dünya dışında belirmesine işaret eden farklılığın destekçisini inşa eder: Dolayısıyla, düşünme, konuşan ve düşünen varlıkları oluşturan ilk bölünmenin harikulade yara izi olacaktır. Düşünme, güzel bir nesne üretme değil, her sözcüğü meydana çıkaran ve düşünürün böldüğü ve açtığı bu yoğunlaşma içinde açılan deneyim hakikatlerini durmaksızın gözler önüne serme amacı taşıyan bir şiir gibi ifade edildiği manada düşünce sonuç olarak yaratan bir etkinliktir. Alman ya da Yunan sözcüklerin bütünlüğünü, anlambilimsel gizilliklerinde ilerlemek amacıyla bozan Heidegger de bu şekilde düşünmüyor muydu? Analitik teorinin ışığında, bu şekilde tasavvur edilen düşünme bize, bu son derece yalnız ve talepkâr insani serüvenin içinde taşıdığı risklerin yanı başında yabancılaşmanın panzehiri gibi görünebilir. Düşünen Benlik'in "yarılmasını" ve "ikiliğini" gözler önüne seren düşüncedir. Diğer yandan bunların en verimli tedavisi/terapisi de yine düşüncedir: Tek bir şartla; yarılmayı meydana getiren taraflar arasındaki diyaloğu sürekli kılmak ve farklılıkları sorgularken, bu deneyimi oluşturan ikiliklerin kutuplarının birinin üzerinde takılıp kalmaktan imtina etmek.

Psikanalize yönelik sempati beslemeyen Arendt, ki bunu daha önce gördük, aynı zamanda düşünme riskle-

rinin psikolojik etkilerine işaret etmekten geri durmaz. *Totalitarizm*'in sonunda felsefi melankoli ya da kederden söz etmişti: Hüzünlü Hegel'in yalnızlığı ("Beni bir kişi anladı, o da yanlış anladı") ya da Zerdüşt "Saat 12, Bir İki oldu") gelinceye kadar Nietzsche'deki "yalnız adamın boş ümidi ve özlem dolu bekleyişi".[58] Filozoflar, Totalitarizmi getiren büyük kederin öncüleri mi yoksa terapistleri mi? Düşünme Arendt'e bir kez daha "filozofları, yani meşhur melankoli kabilesini" alaya alma fırsatı sunar.[59]

Buna rağmen Arendt, metafiziğin yanıltmacalarını ne idüğü belirsiz psikanalitik dışsallığa başvurarak değil, bizatihi felsefi düşüncenin içinde tayin ederek çözüm bulmaya çalıştı.

Felsefenin Tanrı'larla rekabet etmeye yönelik zımni amacı, bu sökümdeki başlıca hedef. *Athanatizein*, ölümlüleri ölümsüzlerin karşısına koyarak ölümsüzleşmek: Cicero'nun deyişiyle felsefi etkinlik ölümlüleri birer "yarı-tanrı"ya dönüştürecek. Platon, *Timaios*'ta "felsefeyle uğraşan Tanrı yok" dese de, Arendt, tanrıları *nous*'a dönüştüren Yunan serüvenini birkaç sözle özetler. İlk önce, insanlar ve tanrılar benzer şekilde dünyanın izleyicileridirler; tanrısal *görme* tutkusu çoğunluğun paylaştığı bir şeydir; hatta görünmez olan bile görünürün içindedir. Daha sonra, eylemlerin tarihini elinde tutanın aktör/oyuncu değil, izleyici olduğunu ileri sürerek metafizik, ölümsüzlüğü temin etme yetisine sahip *theoria*'ya, tefekküre ya da teoriye zemin hazırlar. Perikles çağında takdir gören usta eylem, en saygın etkinlik olarak addedilen tefekkür lehine yüzüstü bırakıldı: Böylece de *bios theorotikos*, *bios politikos*'a üstünlüğünü ilan etti. En sonunda, Anaksimandros ve Par-

58 Bkz. Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, a.g.e., s. 224.

59 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing", s. 179. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*, a.g.e., s. 179. Bkz. aşağı.

menides tanrılardan ebediyeti çaldı ve daha önce hiç var olmamış, ne başlangıcı ne de sonu olan bir "Varlık" yarattı. "Doğumu ve ölümü olmayan Varlık, filozofların nazarında Olimpos tanrılarının ölümsüzlüğünün yerini doldurdu."[60] Varlık tanrıların yerine geçince, teoloji de ontoloji oldu. En nihayetinde ve son derece önemli olarak, Arendt'in bu hikâyesinde ebedi *no*ûs merkezî bir rol üstleniyor: Madem ki daha önce var olmamış şeylerin arasında mesken tutmak gerekiyordu, bu yer, zihinsel faaliyetlerin bütününü tanımlayan, felsefenin açtığı ölümsüzlük yolunun üzerinde benimsenen ve oraya yerleşen, Homeros'un *no*ûs kavramı oldu. Varlık artık kozmos ya da evren değil; bundan böyle Varlık'a tekabül edecek olan *no*ûs: Parmenides'in de dediği gibi "olmak ve düşünmek aynı şeydir"[61]. Hıristiyanlık, *no*ûs üzerinden değil, iman üzerinden ölümsüzleştirdiği için, düşünceyle ölümsüzleşme çabası lüzumsuz olacaktır. Ta ki Hegel, Tarih'i bir tefekkür nesnesi haline getirene ve bilimlerin etkisiyle felsefenin pratik hedefini, ölümsüzlük yerine zorunluluk olarak değiştirene kadar.

Arendt'in geniş fırça darbeleriyle resmettiği bu pek de olağanüstü olmayan parkur ona modern felsefeye ve onun üzerinden "ilk" Heidegger'in bilimsellik hırsına özgü sistematikleştirme ve bilimselleştirmeyi tenkit etme fırsatı sundu. *Varlık ve Zaman*'ın, Varlık'ın anlamı sorusunu, "Varlık'ın özünün, Varlık'ın hakikatiyle aynı olduğunu" öne sürerek yönelttiği doğru değil mi? Arendt burada metafiziğin, toplayan, birleştiren ve sonunda *anlamı hakikat*[62] modellerine göre yorumlayan "fallacy" (yanıltmaca) örneklerinden birini görür: Dogmatizmin, hatta tiranlığın

60 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 135. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La. Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 156.

61 *Ibid.*, s. 136. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 157.

62 Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 31.

başlangıcı.

Kehre sonrası Heidegger düşüncesinin bizatihi kendisi bu eleştiriyi ortaya attı. Ancak hedefi tam on ikiden vuran, Arendt'in, daha önce maskesini düşürdüğü *no*ûs imparatorluğuyla bağlantılı bir başka itirazıydı. Arendt'e göre Platoncu ikilik ve Heidegger'in Sofist okumasında bu ikilik hakkında yaptığı yorum, farklılıklar hakkında bu iki düşünme tarzının (Platon'un ve Heidegger'in), düşünen Benlik'in ikiliğinin yansımasını gösteriyor. Heidegger, çoğulluğun farklılık doğurduğunu ve bu farklılığın dışarıdan kaynaklanmayıp, ikilik biçimi altında her bir entiteye içkin olduğunu ileri sürdüğünde, Arendt bunun hatalı olduğunu söyleyerek karşı çıkar.[63] Ona göre burada gerçekleşen aktarım, düşünen Benlik'in şeylerin kendisine doğru aktarımıdır: Filozof, "aynı" ve "farklının" kavrayışı yerine *bir-de-iki*'yi düşüncenin özü olarak gösteriyor. Arendt bu teşebbüsü eleştirerek, birliği kuranın düşünme etkinliği olmadığını öne sürüyor, zira Varlık'la özdeşleştirilen *no*ûs yalnızca kendi dönüşünden ya da kavranışından Bir değil. "Tam aksine bir-de iki, dış dünya kendini düşünüre dayatıp, düşünme sürecini aniden yarıda kestiğinde Bir olur."[64] Düşünürün yalnızlığının esrikliğini kendine gösteren tam da sağduyunun çoğul boyutu içindeki varoluşudur; kendilik bilinci ise ikilik olarak burada gerçekleşir. Akıl dünyayla arasına mesafe koyar, ancak yine de ne onu terk etmeyi ne de aşmayı başarabilir, öyle ki ikilik deneyimi, düşünme *ile* müşterek dünyanın çoğulluğu arasındaki bu kurucu ve zorunlu gerilimin sonucudur. Bu nedenle Arendt'e göre düşünme yalnız olsa da *yalnız bırakılmış* bir teşebbüs değildir. İnsan düşündüğünde "kendine eşlik eder". Bunun anlamı ise paylaştığı ve düşünen Benlik'in zıddı olarak "Benlik"

63 *Ibid.*, s. 184. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 209-210.

64 *Ibid.*, s. 185. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 210.

kisvesi altında diyaloğa dahil olan sağduyuyla olan dostluk bağını muhafaza etmesidir. Yalnızlaşma, sadece "ben kendimden yoksun olunca" (Jaspers) *bir-de-iki* diyaloğu sona erdiğinde hissedilir.[65]

*No*ûs'a içkin "tanrısallıkla" ilgili bu yorumlar ve *bir-de-iki* diyaloğunun kalbindeki bütünlüğün koşulu olarak müşterek dünyanın rolünü hesaba katmayı reddetmesi, Arendt'in "metafiziğin yanıltıcı argümanlarına" yönelik daha açık itirazlarını derinlemesine aydınlatıyor. Örneğin, 1954'te Amerikan Siyaset Bilimi Derneği/ Derneği'ne [*American Political Science Association*] hitaben yaptığı konuşmada Heidegger'in *Geschichtlichkeit* kavramını tartışır. Her ne kadar Heidegger, Hegel'in aksine "mutlak olan her şeyin küstahlığını" geride bıraktığını iddia etse ve siyasi dünyaya yanaşmak için hakikat iddiası taşıyan kavram ve hükümleri kovsa da Arendt, *Geschichtlichkeit*'ın kendi yapısının "[siyasi alanın merkezine] –eyleyen bir varlık olarak insana– asla ulaşmadığını" ileri sürüyor. Heidegger'in "düşünme" ve "olay" arasında kurduğu tesadüf, Arendt'e kuşkusuz, çağın tarihsel terimlerle ele alınabilir genel eğilimlerini (dünyanın teknolojiye boyun eğmesi gibi) aydınlatma fırsatı sundu; ancak şunlar gibi özel olarak felsefi soruları askıya aldı: Siyaset nedir? Özgürlük nedir?

Benzer şekilde, Arendt'in Heidegger'e sekseninci yaş günü vesilesiyle sunduğu o çok içten hürmeti, Platon ve Heidegger gibi büyük düşünürlerin, tiranların ve diktatörlerin çıkarına altına girdikleri "kepaze" yükümlülüklerin yalnızca rastlantısal koşullardan ya da bireylerin kişisel özelliklerinden ileri gelmediğini, aynı zamanda "mesleki deformasyondan" kaynaklandığını ortaya koyuyor. Arendt (eski hocasını alıntılayarak) kısaca, düşünen Benlik'in hakikati aramadığını, yalnızca "öfkeli fırtınaya dayanmayı" arzuladığını ve düşünen Ben'in "bilincin Benlik'inden

65 *Ibid.*, s. 185. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 210.

başka her şey olduğunu" hatırlatıyor. Varlık'ı dinlemeye, hatta "Varlık'ı unutmaya" çekilen düşünen Benlik, dünyevi meselelerden uzak bir "ikametgâha" çekilir. Yine de şayet bir gün düşünür, "ikametgâhını" terk etme ve "dahil olma" arzusuna teslim olursa, bunun nedeni "şaşkınlık" içinde durmayı beceremeyecek olacak. Arendt'e göre Heidegger bu şaşkınlığın akabinde herkesten daha başarılı biçimde iradeyi, insani eylem ve düşünmeye özgü olan güç iradesi olarak analiz etmeyi bildi. Ama Arendt aynı zamanda "tiranlık eğiliminin," pek az düşünürün, ki bunlara en büyükleri de dahil, "şaşkınlığı/hayreti, ikametgahı olarak kabul etmeye", yani hem düşünce ve dünya arasındaki boşluk hem de bu ikisinin birbirine *bağımlılığı* üzerine düşünmeye hazır olmasından ileri geldiğini de ima ediyor. Pek azı hayret içinde kalmaya ve müşterek dünya ile düşünce dünyası arasında yarattığı gerilimi tasavvur etmeye hazır. Aslında insanın kendisini şaşırma "gücüne" kaptırması ve bu "gücü", tiranlarla rekabet ederek dünyaya yansıtması son derece cezbedici. Arendt burada düşünmenin gizil paranoyalarını, önce kontrol altına alınmış ve sistematikleştirilmiş, daha sonra ise kontrol altına almak ve sonunda yönetmek için dünyaya yansıtılmış şaşkınlık/hayret olarak betimliyor.

Bu andan itibaren Arendt'te, insani çoğulluğun sağduyusuyla bağlarını sorgulamaktan vazgeçmeyecek bir-de-iki olarak düşünme anlayışı biçimleniyor. Arendt, ihtimallerinin ve sınırlamalarının listesini çıkarmak üzere bu düşünme tarzının iki biçimini ele alır: İ*stemek* ve *yargılamak*. Arendt'e göre, Kant "yargı gücü" üzerine çalışmasında, "genel" ve "tikel" arasındaki en tatmin edici eklemliliği önermiş tek kişiydi, bu eklemlilik de bize genel ve tikelin farkları kadar aralarındaki bağı da irdeleme imkânı veriyordu. Fakat bu arada duyumsanabilir görünümler dünyasıyla olan etkileşiminde "düşünce rüzgârı" Arendt'in kaleminden, onun çok sevdiği ve sıradanlığından sıyırarak

anlamamız gereken bir metaforla ifade edilir: "Zihnin yaşamı."

Dostu Hans Jonas[66] gibi düşünceyi "hayatın doğal bir ihtiyacı" olarak tanımlar: "Düşünmek hayata refakat eder, o 'yaşamanın maddiyattan arınmış özüdür'."[67] Bununla birlikte insanların ölümlülüğü, doğum ile ölüm arasındaki zaman kesitini çevreleyen hiçlik "zihinsel etkinliklerin altyapısını oluşturur."[68] Yani Arendt, düşünen Benlik görünümlerden çekildiğinde ve gerçekliğin anlamını kaybettiğinde ölümün, düşüncenin bilincinde olduğu yegâne gerçeklik olduğunda ısrar ediyor. Bunun yanı sıra düşünme melekesinin ölümlülüğü olan bu derin yapı ile birlikte, hatta onun ötesinde, düşünmenin çetin sınavı ve anlamı bizatihi kendi etkinliğinin içindedir. Filozof Arendt, yaşayan düşüncenin ölümü ortadan kaldırdığını, dehasını değilse de düşünümünün özgünlüğünü gözler önüne seren şu ifadelerle özetliyor: "Düşünmek ve tam anlamıyla yaşamak aynı şeydir."[69] "Düşünmenin, eylemek olduğunu" ileri sürebilmiş ve Arendt'in, "günahlarını" tenkit etmekten kendini alamadığı Hegel bir sistem adamı olsa da, Arendt'e göre düşünme deneyiminin yaşayan yoğunluğunu ifade eden unutulmaz bir önermede bulunmuştur: "Hakiki olan, hiçbir üyesinin (hiçbir tikel düşüncenin) sarhoş olmadığı bir içki

66 Bkz. *The Phenomenon of Life*, New York, Delta Book, 1966: "Organik, en aşağı biçimlerinde dahi zihnin habercisidir. Zihin ise en yüksek tepelerinde bile organiğin bir parçası olarak kalır" (s: 1); "eğer zihin en başından beri organik biçim içinde muştulanmışsa, bu özgürlük için de geçerlidir" (s: 3).

67 Bkz. Hannah Arendt, The Life of Mind, "Thinking", s. 191. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La. Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 216-217.

68 *Ibid.*, s. 201. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 226.

69 *Ibid.*, s. 178. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 203.

âlemidir."[70] Arendt bu önermenin Nietzsche'ci yankılarını canlandırıyor ve Hegel'in etkisi altında, hakikatin, düşünce içinde ortaya çıktığı kadarıyla düşünen Benlik'e kendini âlem ve *sarhoşluk* olarak takdim ettiğini belirtiyor.

Arendt'in "yaşam" kavramının radikal şekilde dönüşüme uğradığı yer tam burası. Yaşam artık ne şu yaşamsal süreçtir ne de Arendt'in 1958 tarihli kitabında alenen suçladığı, insanlık durumuna içkin şeyleşme tuzağıdır. 1973 yılından itibaren artık mevzu bahis olan şey, "duyumsanabilir dünya" ile "düşünce rüzgârı" arasındaki etkileşimin kalbinde düşünce olarak yaşam ve yaşam olarak düşünce deneyimidir.[71] Arendt'in burada hatırlatmak istediği "Canlılar için yaşam var olmaktır"[72] ya da "zihinsel/düşünme etkinliği (amacını kendi içinde barındıran *energeia*) yaşamdır"[73] sözlerini sarf eden, Arendt'in bazen selamladığı, bazen kuşkulu bulduğu Aristo değildir.[74] Arendt'e, yaşamın, *zoe*'nin, "zihin yaşamına" doğru yapısökümün-

---

70 *Ibid.*, s. 91. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 109.

71 Arendt 1973 yılında İskoçya'daki Aberdeen Üniversitesi'nde verdiği Giffords Lectures adlı konferansları, The Life of Mind'ın Thinking bölümünün nüveleridir.

72 *De Anima*, 415b, 13. Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, s. 52.

73 *Metafizik*, 1072b, 27. Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 123. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La. Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 144.

74 Arendt'in Aristo'ya bakışı, Aristo'nun yaşam döngüsünde, düşüncenin hareketinin dairesel imgesinde mi (Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 123. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 144) gördüğü yoksa *polis*'in "iyi yaşam"ın yönünü, özel alanın yaşamsal, ancak bir o kadar kısıtlayıcı zorunluluklarına mı çevirdiğine (bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, s. 75-76) göre değişiyordu.

de yardım elini uzatan Nietzsche'ydi: "Benlik yaşamayı, yalnızca sarhoşluğun sınırında bir coşkunluk halinde bilir" –tıpkı Nietzsche'nin de altını çizdiği gibi.[75] Düşüncenin yaşamından başka bir şey olmayan "hakikatin" bu yaşamının, mevcut haliyle düşünme etkinliğine karşılık geldiğini ve durmaksızın yapısökümcü *etkinli*ğin ken*disinden* başka bir hakikati olmadığını anlamalıyız. Yaşam-düşünce veya düşünce-yaşam, bu hakikat yaşamı bizi anlamların sorgulanması ile bilinci ele geçiren sarhoşluk arasındaki dönüm noktasına yerleştiriyor.

Bergson'un[76] yaratıcı hayal gücünden fazlası olan, *amor mundi* içindeki siyasi etkinlik Arendt'e göre en ayrıcalıklı deneyim. İşte, hiçbir şekilde etkinlik adı altında bilinen yaygın pratiklere benzemeyen, ama insani meselelerin tam kalbindeki eski felsefi talebin tecessümü olarak ortaya çıkan bir "siyasi etkinlik". Arendt'in amacı işte buydu; onun kurtarıcı umudu, bahsi işte buydu. İnsan kendine, bu geç dönem Arendt'in, Nietzsche ve Heidegger'in çağrılarına kulak veren modern düşünürler içinde en post-Hıristiyan düşünürü olduğu sorusunu pekala sorabilir.

3. İç/Dahili İnsandan, Yaşam Sürecinin Şiddetine

Arendt'in, *The Life of Mind* adlı eserinin Willing [istemek] adlı cildi, "Hıristiyanlığın dehası ve siyaseti üzerine" olarak adlandırılabilirdi. Yunan modelinden uzaklaşmadan, aynı zamanda kırılmalar ve kurucu efsanelerle işleyen bir düşünce tarihini takip ederek Arendt, Hıristiyan teolojisinde, düşünmenin yaşam gibi ya da zihnin yaşamı gibi

75 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 91. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La. Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 109.

76 *Ibid.*, s. 123. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 144. Ve *The Life of Mind*, "Willing", s. 183-184. Fransızca baskısı için bkz. *La vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*, s. 211.

işlendiği kilit anları bulup ortaya çıkardı. Hem bereketli buluşlarına hem de güçlüklerine ve yanlışlarına dikkat çekti. Bu benimseme, René Char'a gönderme yaparak bahsetmeyi pek sevdiği "unutmayla" mümkün oldu –insanlık durumunun asli unsuru olan, ancak sekülerleşmeyle eleştiri konusu olan unutma: "Mirasımız, bize hiçbir vasiyetten kalmamıştır"[77]. Arendt, "geleneğin bağının koptuğuna ve bir daha düğümlenemeyeceğine kani olmuştu."[78] Yıkımın her türüne karşı olsa da, Arendt Roma üçlemesinin (din-otorite-gelenek) kayboluşu üzerine düşünmeyi önemsedi. Siyaset bilimci Arendt'e göre bu yapısöküm salt bir yorum değil, "dünyanın siyaset tarihinin kendisini" ilgilendiren ve ilgilendirecek bir eylemdi.

Düşüncesinin, kendini kopuş ve dönüşümlerden oluşan bir zamansallığa yerleştirmesi Arendt'i, *bizden önceki –ondan önceki-* kurucu efsanelerin farklı biçimlerini incelemeye götürdü. Arendt açıkça iki örnekten söz ediyor: Roma efsanesi ve İbrani efsanesi. Her ikisi de "artık-değil ve henüz-değil arasındaki efsanevi aralığı", "hiçliğin uçurumunu" ve "eylemin ilham verici ilkesi" olarak "özgürlük aşkını" gözler önüne serdi. Bu özgürlük, hem baskıdan kurtarması (Mısır'daki kölelik, alevler içinde Truva) anlamında negatif bir özgürlük hem de istikrarlı bir gerçeklik, bir *novus ordo seculorum* (Vaat Edilmiş Topraklar'ın fethi, yeni bir Kent'in kurulması) kurması anlamında pozitif bir özgürlüktür. Bu özgürlük aynı zamanda şunu da aklından hiç çıkarmaz: Romalılar için bu yeniden başlangıç, Truva'nın yeniden doğuşudur. Arendt böylece yenileyen ve yeniden kuran bir zamansallığı, Yunanlılar'ın döngüsel zamansallığı ile felsefenin bu zamansallıktan çıkardığı Varlık'ın ebediyetinin karşısına koyuyor. Ona göre

77 Geçmişle gelecek arasında, önsöz.

78 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 212. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La. Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 237.

bu *yenilenmenin zamanı* Roma ve İncil şeceresinde saklı. Bunun sonucunda yeniden başlangıç ve değişim/dönüşüm hareketine geri dönmek gerekecek ama bu defa, tam olarak ebedi bir yeniden başlangıcın düşüncesi olarak, yani sadece yaşayan bir düşünce olarak kurulacak bir *başka başlangıca* dayanarak.

Bu başka başlangıç –"geleneksel bağın" kopuşundan bu yana– bir teoloji olarak değil, zihnin bir yaşamı tasavvur edilen Hıristiyan düşüncesidir. Esasen, İsa ve Aziz Pavlus ile birlikte, Aziz Augustinus, Akinalı Thomas ve Duns Scot'tan geçerek Arendt, başlangıç üzerine bir düşünümden doğan, düşünen eylem olarak yaşam kavramının şeceresinin izini sürdü. Bu düşünüm, o zamana kadar bilinmeyen bir parametrenin dahil olmasını zorunlu kıldı: İra*de* olarak anlaşılan ve öz*gürlü*ğün diyalektiğini beraberinde getiren "başlama gücü". Hıristiyan başlangıç böylece, özgürlük sorunsalını ele alan ve iki temel sonuç doğuran bir *irade başlangıcı* olarak ortaya çıkar: İçsel insanın alanını oyar, ki bunu Stoacılar başlatmıştır ve aslında bir yaşam iradesi olan güç iradesi olarak sonlanır. Burada amaç, varılan bu noktadaki çıkmazları bertaraf etmektir. Arendt ise irade mantığını yalnızca siyasi alanda tartışabilmek için *kendi* çözümünü, bir kez daha öznel psikolojiyi es geçerek oluşturur. Ne tanrısallık, ne Varlık, ne Özne; yalnızca zihnin yaşamını ve zihin yaşamlarının bir çoğulluğu olarak insanlık yaşamını barındırabilen *siyasi alan*da.

Proje ya da ütopya, Arendt'in siyasi alanı artık post-Hıristiyan –ya da daha ziyade trans-Hıristiyan- yeniden başlangıçlar mekânı olarak tanımlanabilir. Bu alan, hem ebedi hem parçalı bir zamansallık gerçekleştirir: Türün ve tarihinin ebedi dönüşü ile "*kim*"lerin eşsizliklerinin ortaya çıkışı. Arendt, bir tür Hıristiyanlık siyasetinden, ilerlemeleri ve başarısızlıklarından ilham alarak, bu siyasi alanı iki kilit kavram (*bireylerin do*ğu*mu* ve *eylemlerin kırılganlı*ğı) ve iki psiko-politik müdahale (*ba*ğış*lama* ve *söz ver-*

me) üzerinde *sıfırdan* inşa eder. Ama bu sonuca yalnızca, *irade*sinin temel bir bileşen olduğu "zihnin yaşamının" arkeolojisinden hareketle varılabilir. "Bir yanda arzu, diğer yanda akıl hususunda irade, Bergson'un da dediği gibi 'bir tür darbe/ihtilal' gibi görünür" hatırlatmasında bulunurken kastettiği, özgür edimlerin "kendi türlerinde eşsiz/biricik anlar" ve "bilincin anlık verileri" olduklarını ve bu keşfin tarihsel bir geçmişe sahip olduğuydu.[79]

Antikite'de malum olmayan irade, dolayısıyla Aziz Pavlus ile Aziz Augustinus'un bir icadıydı. Aristo, irade kavramını arzu/akıl ilişkisi üzerine olan düşünümü sayesinde öngörmüştü. Arzu ya da iştah (*orexis*, *orego*: "yakında bulunan bir şeye doğru uzanan el"), olmayan bir nesnenin arzusu olduğu için aklı müdahale etmeye yöneltir. Platon'da ise akıl, ikna yoluyla işler ve sürekli bir kurtuluşla hakikate götürür: Buyurmak ve yönetmek nedir bilmez. "İrade" olmadan ruhu yönetenler kör ve akılda yoksun arzulardır. Yunanlılar "iradi eylemden" söz ettiklerinde, söz konusu olan, bilinci yerinde bir fail tarafından gerçekleştirilen ve tesadüfî olmayan (örneğin bir beden hareketi) bir eylemdir: Mesela tehdit altında cüzdanımı hırsıza uzattığımda iradi bir eylemde bulunuyorum zira eylemi kendim gerçekleştiriyorum.[80] Aristo'nun *proairesis* (alternatifler arasında yapılan seçim, akıl ve arzu arasındaki aracı) kavramının icadı, zorlama altındaki bu "iradi" ile modern iradi edim kavramı arasındaki mesafeyi azaltıyor. Yine de bu "kasti seçim ya da tercih" Aristo'da, maruz kalınan ve güdüleyen bir duygu, bir *pathos*'tur. Mutluluk, *eudaimonia*, "iyi yaşam" yalnızca kasıt dahilinde gerçekleşir. *Liberium arbitrium*, "cüzi irade" (*proairesis*'in Latince çevirisi) ne

79 *Ibid.*, s. 213-214. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 239.

80 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing", s. 16. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*, s. 29.

kendiliğindendir ne de özerk. Kant'ın da daha sonra yapacağı gibi Aristo iradeyi, delil hakikatinin ya da mantık muhakemesinin akıl üzerinde uyguladığı zorlamaya tabi kılar: "Yapmalısın" Kant'a göre aklın içinde kendiliğinden doğar ve "yapabilirsin"i ihtiva eder. Ancak özgürlük, "yapmalısın" ve "yapabilirsin"in kesişmediğinin fark edilmesiyle sorun teşkil etmeye başlar.[81]

Arendt'e göre bu keşifte Aziz Pavlus'un itici gücü belirleyici oldu. Pavlus Yunan dünyasına, "evrensiz/dünyasız", İbrani, yani bizatihi insanı merkez alan, yasaya tabi ve iknanın geçer akçe olduğu siyasi tezahür alanıyla hiçbir ilişkisi olmayan deneyimini armağan etti. İbraniler, ölümsüzlüğün halka bahşedildiğine inanır, bireye değil.[82] Yeni Hıristiyan dini yayılmaya başlarken, çöküşteki Roma dünyası teselli niyetine her bir bireye ebedi yaşam vaat etme cüretini gösterdi.

Bu bağlamda Pavlus, Yasa'nın ulaşılmaz olduğunu anladı, zira Ben'in ikiye bölünmesiyle, bir çeşit bir-de-iki, (ancak bu defa –Sokrates'in çözümünden farklı olarak– uzlaşmaz ve tutkulu) ile sonuçlanıyordu: "İstiyorum-ama-yapamıyorum." Bu tür bir öznel bölünmenin gerekçesi bizatihi Yasa'nın kendisinin ikircikli olması: İtaatsizliği varsayarken, itaati teşvik ediyor, zımni olarak kendi reddini de içinde barındırıyor. İnsan, tam da "doğru yapmak istediğinde", "elinin altında kötülük olduğunu" fark ediyor.[83] Hatta: "İstediğimi yapmıyorum, ama nefret ettiğimi

81 *Ibid.*, s. 63. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 77-80.

82 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*: "(...) İbrani yasal kodun yaşamın muhafazasını, Yahudilerin yasal sisteminin bile köşetaşı haline getirmedi"; bir yanda dünyanın pagan ölümsüzlüğü ile diğer yanda bireysel yaşamın Hıristiyan ölümsüzlüğü arasındaki aracı konum, "İbrani itikadı Yahudi halkının potansiyel ölümsüzlüğünü öne çıkarır." (s: 447).

83 *Romalılara Mektup*, 7, 21, MS 54 ve 57 arasında

yapıyorum." (Rom. 7, 15). Ve Yasa konusunda "Buyruk geldiğinde, günah bende hayat buldu ve ben öldüm" (Rom. 7, 9-10): bu "Yasa'nın laneti": şayet "adalet Yasa yoluyla geliyorsa, o halde İsa bir hiç için öldü" (Ga 2, 21).

Arendt bizi, bunları Aziz Pavlus'un içsellik icadı olarak görmeye davet ediyor. İrade, iradi-insanın içselliği ve ikircikliği yani muğlaklığı, hepsi birlikte doğar. Yasayı tatmin etmek imkânsızdır: Yapma iradesi bir başka iradeyi harekete geçirir, günah işleme iradesini ve biri, asla diğeri olmadan olmaz. O andan itibaren eğer eski Yasa, "Yapacaksın" diye buyuruyorsa, yeni Hıristiyan yasası onu "İsteyeceksin" olarak yeniden düzenler. Ancak "evet" *veya* "hayır" deme ihtimalini içeren bu iradi boyun eğme, basitçe "özgürlüğün", hiçbir kadim halkın (Yunan, Roma, İbrani) farkında olmadığı "harikuladeliğini" keşfettirir.[84]

Hatta bu korkutucu bir harikuladelik zira Pavlus, onu tanımlayan "iç mücadeleye", diğer bütün zihinsel faaliyetlerde olduğundan daha belirgin olan dönüşlü olmasına dikkat çekmişti: "İstiyorsam", "istiyorum"a karşı "isteyebilirim", dolayısıyla "istemiyorum"? *Velle* ve *nelle*[85] arasındaki mücadelede istem, biri, bir-de-iki'ye böler, irade kendi engellerini yaratır. Bu çatışmacı mantık, Aziz Pavlus'ta beden ve ruh arasında bir mücadele biçimini alacaktı; Aziz Augustinus ise "iradenin korkunç tabiatından" söz edecekti.

Arendt'in, Pavlus'un da etkisine dikkat çekmekten hoşlandığı iradenin Hıristiyan inşasına Stoacılar da katkıda bulunmuştu. İradenin her şeye kadirliği onlarda meşhur *ataraxia* biçimini alıyordu: Kriz halinde, korku ve ölümle kuşatılmış bir dünyada, yalnızca iradenin mutsuz olmayı engelleyen özel gayretiyle mutlu olunabilir. Ne var ki bu

---

yazıldı; Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing", s. 64. Fransızca baskısı için bkz. *La vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*, s. 82.

84 *Ibid.*, s. 68. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 86.

85 *Ibid.*, s. 69. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 88.

negatif irade, artık Perikles'in dünyası gibi ahenkli olmayan, bilakis son derece düşmanca olan bu dünyaya karşı bir "iç bölgenin" Stoacılar tarafından kurulmasıyla mümkün olabilirdi. Epiktetos gibi bir bilge Stoacı *polis*'ten çekiliyorsa, bu, hakikatin iç organı ya da görünür olana dikilmiş görünmez göz olan νοῦς'a kendini kurban etmek için değildir; daha ziyade, kendi *dynamis logike*'sine sahip temsiller (*phantasiai*) üzerinden kendini soyutlar.[86] Stoacılar mantıkçı ve gösterge bilimcilerdir; fiziği değil, kâhinliği desteklerler. Stoacılara yönelik –indirgemeci– katılığını yumuşatmayan Arendt'e göre bundan böyle zayıflığının farkında olan bir felsefe başlayacaktı. Epiktetos'un bilgeliği, acının önlenmesi yöntemiyle hissizlik, dünyadan yabancılaşma ve apatiyle (ilgisizlik) neticelenen ustalığın standartlarını ve normlarını belirledi. Neyse ki bu iki iradenin husumeti, kadere yönelik bu temel teslimiyete bir son verdi ve umutsuzluğun önüne geçti. Stoacıların Hıristiyanlığa bıraktığı miras özellikle, temsillerden/tasarımlardan teşekkül eden insan içselliği oldu: Aziz Augustinus'un, "İrade'nin ilk felsefesini"[87] geliştirebilmesi için safi fantazi alanında uygulanan bu gücün, dışsal olaylardan tecrit edilmiş bu sarayın "olağanüstü" dediği melekesine ihtiyacı olacak.

Augustinus iradesinin belli başlı temaları Arendt'in ilgisini çekti. İlk olarak, Augustinus, Aziz Pavlus ve Stoacılar'dan miras kalan irade sayesinde Benlik'in, akıl ve arzudan bağımsız olarak, felsefenin ne sorduğu ne de cevapladığı bir soruyu çözüme kavuşturabilen bir "içsel yaşama" sahip olduğunu anladı: "Quaestio mihi factus sum ["kendi kendime bir soru oldum"]. Dahası, madem ki biri bedensel/tensel, diğeri tinsel iki irade var ve irade, içsel bir

86 *Ibid.*, s. 84. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 94-95.

87 *Ibid.*, s. 84. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 103 vd.

olumlama ve olumsuzlama yetisi, Yasa iradeye seslendiğinde (ne ruha, ne akla ne de arzulara) özgür bir melekeye seslenmiş olur. Augustinus, Aziz Pavlus tarafından başlatılan, Yasa'nın ve çiğnenmesinin diyalektiğini geliştiren ilk kişi: "En büyük sevincin öncesinde daha büyük acılar vardır,"[88] şu da ilave edilebilir, Pavlus bu sözlerle Sade'ın ve Nietzsche'nin ya da Artaud'nun zalimliğini önceden haber verir. Ancak Arendt'in, kendini ısrarla koruduğunu bildiğimiz iradenin bu "sadomazoşizminin" ötesinde dikkatini yönelttiği şey, iradenin oto-düzenleyici gücüdür: Her *velle*'nin yanında bir *nolle* vardır, ancak hiçbir mahluk, yaratılışa karşı irade gösteremez. Başlıca irade yaratılış iradesi olduğuna göre mutlak olarak iste-me-mek (non-vouloir?) söz konusu olamaz. Augustinus aynı zamanda şunu söyleyen birine de güvenemez: "Olmamayı isterdim", zira hayat daima var olmaya devam etme arzusunu varsayar ve sonuç olarak bir övgü ve şükran olarak tezahür eder. "Yaşam iradesinin" (yaşamın *summum bene*, ebedi yaşam olması anlamında) bu üstünlüğünden hareketle, kendi içinde çelişkili ve patetik olan irade, artık bir diyalog değil, bir çatışma olan bir içsellik açığa çıkararak aşk vasıtasıyla bir bütün haline gelir.

Bu dinamiğin üçlü yapısı (aşkla birleşen iki irade) Augustinus tarafından zihnin yaşamını yapılandıran üçlü gruplar olarak tasavvur edilmiş ve Baba, Oğul ve Kutsal Ruh üçlemesiyle benzerlik göstermiştir. Arendt, *iradeyi birleştirici olarak* gözler önüne sermek için *olma*'nın, *bilme*'nin ve *isteme*'nin koşullarını ve diyalektiğini teker teker sıralar. Zihinsel kaynaşma ve dikkat kuvveti olan irade aynı zamanda duyu organlarını gerçek dünyayla birleştirir. Eyleme yönelen irade, bütünleyici bir fail olarak,

88 Bkz. Saint Augustinus, İti*raflar*, VIII, 3, 6-8. Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing", s. 90. Fransızca baskısı için bkz. *La vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*, s. 110.

ayrıca aşk olarak da tanımlanabilir. Gerçi aşk, irade gibi amacına ulaştığında kaybolup gitmez, bilakis zihnin, "keyfini çıkarması için sebatlı olmasını" sağlar. Böylece geleceğin organı olan irade, zamansallığı endişe havasında değil, gerilim, eylem ve aşk havasında takdim eder.

Nihayet, başlangıç iradenin müdahalesiyle bireyselleşir: Yer'i ve Gök'ü yaratan *prinicipium divin*, insan için *initium*'a dönüşür. Arendt'e göre –ki Arendt de buna yeniden dönecektir– "yeni bir başlangıç" için dünyaya getirilmiştir, zira insanın kendisi, "istemek ve iste-me-mek yetisiyle donatılmış" "belirli bir sona doğru koşan bir başlangıç" olarak düşünülmüştür. Augustinus'un bu yorumlarından, kendisinin formüle etmediği ve özgürlüğü bir *liberum arbitrium* olarak değil, Kant'ın özgürlüğü tanımladığı anlamda bir "öz-başlangıç" olarak düşünmeye imkân tanıyan bir anlayış ortaya çıktı. *Prinicipium* içinde verilen, her bir doğumun *initium*'u tarafından hazırlanan ve zihinsel melekelerin ilki olan irade, insanda yeniden doğuşun olasılıklarını kendiliğindenlik ve özgürlük kisvesi altında yeniden gerçekleştirir. Arendt'e göre bu eklemlenme (*principium/initium/voluntas* arasında) göz önünde bulundurulursa insan aklı için, görece mutlak bir insani kendiliğindenliğin özgürlüğünü kabul etmek rahatsız edici değildir: Aziz Augustinus iradeyi, zamanda değilse de (zira *principium*'dan sonra gelir) nedensellik düzleminde birinci sıraya koyar.

Başka bir deyişle, *ya*şam durumu (çoğulluğun kalbinde tekil *do*ğum), irade diye adlandırılan zihinsel melekeyi, zihnin yaşamının –kendiliğindenliğinin, özgürlüğünün– başlıca tezahürü olarak önceden haber verir. "Kendiliğindenliğin özgürlüğü insanlık durumunun ayrılmaz bir parçasıdır. Onun zihinsel organı da iradedir."[89] Bu alana dahil olan özgürlük zorunlu olarak bilincin yasaklarına maruz

89 *Ibid.*, s. 110. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 132.

kalacaktır ve bu nedenle doğal olarak negatif, günahkâr, hatta acı kaynağı olacaktır. Bununla beraber, bu özgürlük "pişmanlığın şaşırtıcı reddinde" de gerçekleşebilir; günahkârın kendini bağışlayabileceğine inanan Meister Eckart da bunun doğruluğunu ortaya koymuştur. Bu özgürlük aynı zamanda Leibniz'e göre düşünen Benlik'in, isteyen Benlik'e[90] olan zaferinde de gerçekleşebilir.

Yasağı ve başlangıcı ihtiva eden Yasa, sürekli bir başlangıç olarak zihnin yaşamına dönüştü. İrade, bu biçim değişikliğinin faili olacaktı, her bir insan bedeninin doğumu de onun temeli. Arendt'in modernite için deşifre ettiği, aynı anda hem felsefi hem de siyasi olan İncil vasiyeti işte bu.

Aquinalı Thomas Hıristiyan iradesini tamamladı ve ona entelektüel bir çerçeve kazandırdı. Varlık ona göre irade için "iyi ve arzu edilebilir", zihin için "hakikiydi"; ancak iradeyi önceliyordu ve evrensel olduğu için daha soylu bir meleke olan zihin, yalnızca bazı tikel iyilikler bakımından özgür olan iradeye baskın geldi ve onu yönlendirdi. Sonuç olarak insanın nihai mutluluğu, "Tanrı'yı zihinle bilmektir; bu bir irade edimi değildir."[91] Nasıl ki zihin, tikel unsurlara bağlanan akla boyun eğdiriyor, "irade de, evrensel bir amaca uygun tikel araçları seçip ayıklamaktaki boyun eğen yardımcısı olarak özgür seçim (liberum arbitrium) yapma melekesine sahiptir."[92] Augustinus'tan ayrılan ve Arendt'in pek hoşlanmadığı bu entelektüel çerçeve içinde Arendt'in dikkatini çeken ve ona "basitçe Yaşam'ın ve yaşam içgüdüsünün kavramsallaştırması"[93] gibi görünen

90 *Ibid.*, s. 39. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 55.

91 *Ibid.*, s. 122. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 144.

92 *Ibid.*, s. 120. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 141.

93 *Ibid.*, s. 122. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 140.

"Thomas'ın Varlık"ıdır. Augustinus'ta da mevcut olan bu kavramsallaştırma, Aquina'lı Thomas'ta "derinleştirilmiştir" ve 19. yüzyılda yalnızca Nietzsche ve Schopenhauer'in telaffuz edeceği, iradenin yaşam içgüdüsüne benzetilmesine zemin hazırlamıştır.

Buna karşılık Arendt, Augustinus'a son derece özgün ve kişisel bir dönüşle iradenin zihin üzerindeki üstünlüğünü yeniden kuran Duns Scot'a özel bir yakınlık duyar. Her yeni doğanın eşsizliğine -*haeccieite*'sine- vurgu yaparak Duns Scot iradenin yıkıcı yönünü olumlamaz, yalnızca ayrılmaz olduğu "zevkinin" altını çizer.[94] Zihinsel bir haz, iradenin, "nesnenin koşulsuz kabulünü" başaran bu aşka dönüşmesine benzer: Aşk şeyin kendisinin tadını çıkarır. Augustinus'un "uti" ve "frui" ayrımı burada Scot'un kusursuz mutluluğuyla sonuçlanır: Kendi amacını içinde taşıyan bir ifanın salt fiiliyatının tadını çıkarmak. Bu eşsizlik ve kusursuz mutluluk dinamiği, Arendt'e göre "söz verme" ve "bağışlama" kavramlarını incelediğimizde bizim için paha biçilmez olacak. *Amo*: *volo ut sis is*, yalnızca kendine yeten, kendini gerçekleştirebilen ebedi bir ânın sükûnetini yerine getirebilir. İradenin Scot'un aşkının sükûnetindeki bu gerçeklenimi, insani eylemin olumsallığına yönelik düşünceyle birlikte bizim için daha değerli olacak. Duns Scot bu olumsallığı asla hor görmediği gibi özgür insan iradesinin de ayrıcalıklı sahası olduğu görüşündedir zira irade, "lehte" ya da "aleyhte" eylem içinde duruş belirler. Hatta işin sonunu Tanrı'mn kendisinden nefret etmeye kadar vardırabilir. Tıpkı, otlamaya başladığı an tereddüt etmeyi bırakan Buridan'ın eşeği gibi, irade de seçeneklerinden biri yönünde eyleme geçtiğinde sona erer. Ancak bu son, bir yok olma değil zira, nesnesini bulduğunda tükenen arzunun aksine irade yayılarak uzar ve kendi ifasında, aşkta ve eylemde (ama asla dinlenme halinde değil) tadını çıkarmaya devam eder. Kışkırtma, kin ve inkârdan uzak, Scot'un

94 *Ibid.*, s. 143. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 167.

eyleyen ve âşık, olumsallığa tutkun iradesi en yüce halini rızada bulur. Eyleme kadar uzanan bu kusursuz mutluluk, "profesyonel düşünürlerin" övdüğü tefekkür inzivasının sükûnetine karşıt olarak Arendt'in düşüncesine durmaksızın ilham vermiştir.[95]

Nietzsche'nin *güç istenci* kavramı tartışmasız olarak Arendt'in, Hıristiyanlık'taki istek düşüncesine bu dönüşünün müsebbibidir. Arendt böylece Nietzsche'nin hiç bilmediği ya da en azından zikretmediği ilerlemeleri ya da engelleri su yüzüne çıkardı. Bu işi bitirdiğinde, Nietzsche'nin istek kavramını, Heidegger'in isteği Varlık ve onun ifşasına indirgeyen yorumdan ayrı biçimde yeniden okuyabildi. Bu yolculukta Hıristiyanlık'ta istek düşüncesi, herhangi bir insani eylem alanını çoğul özgürlük eylemi olarak göstermeye imkân tanıyarak, Heiddeger'in, isteğin yalnızca Varlık'ın geri çekilişinde söküme uğratılması varsayımına karşı bir siyasi varsayım sundu. Aynı şekilde Arendt'in Hıristiyan düşüncesi okuması, isteğin psikolojik özelliklerini ve olumsuzlayan gizilliklerini de ortaya çıkardı. Çelişkili biçimde, ama daha da önemlisi son derece mantıklı biçimde Arendt'e iradeden "doğumsal" insanlığa geçişin anahtarlarını veren Montesquieu –Hıristiyanlığın yerine antik pragmatizmi canlandırarak- oldu.

Nietzsche'nin, "güç istenci" ve "Ebedi Dönüş" olan iki düşünce akımını birleştirmesi Arendt'in dikkatinden kaçmaz. Arendt, güç istenci içinde emri veren ile itaat eden arasındaki savaşı, haz ve keder arasındaki ikircikliği ve yalnızca acının boy ölçüşebileceği özgürlük duygusunun yoğunluğunu çözümleyen Nietzsche'yi izler. Arendt, Nietzsche düşüncesindeki bu iki veçhenin tutarlılığına işaret etmek adına Şen Bi*lim* (Die fröhliche Wissenschaft) kitabından iki parçayı yan yana koyar. Bunlardan biri iradeyi dalganın öfkesine benzetirken, diğeri kendiliğin ve

95 *Ibid.*, s. 125-146. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 153-171.

yaşamın hayırsever kabulünün haberini verir ve "Ebedi Dönüş"ü müjdeler.

Dalga-istek, "kibirli bir haz ve kötülükle gürleyen"dir. Yalnızca bu ikilikten kurtularak "Ben, Benlik kavramını" elde edebiliriz: "Ben özgürüm, 'o' itaat etmeli" diye yazar Nietzsche, İyi ve Kötünün *Ötesinde* adlı eserinde.[96] Bunun yanı sıra bu yıkıcı ikirciklik bundan böyle yaşam prensibiyle özdeşleşir, zira Nietzsche onu *zihinsel* etkinlikten çekip çıkarır ve bizatihi yaşam sürecinin kendisinin bereketinden doğan bir sevinç olarak tasavvur eder: Nietzsche bunu Dionysos prensibi olarak adlandırırken, Arendt, Marx'ın "artı değerine" benzetir. Arendt, Aziz Pavlus'un Hıristiyan dolorizmine (acıyı temel alan öğreti), "istiyorum-ve-yapa-mıyor-um"una karşı çıkan ve yaşama tam bir boyun eğme etiğine sahip çıkan Nietzsche'yi destekler. Yaşam aşırı bolluk üzerinden ilerler, çünkü bir çeşit lüks ona daima içkindir, "ve onun tadını, yalnızca yaşamın tüm ihtiyaçları karşılandığında çıkarabiliriz."[97] Arendt bu Dionysos ilahisinde, Duns Scot düşüncesinin Nietzsche'ci damarını keşfeder: "Her şey bana uyuyor, çünkü her şey size de [dalgalar] uyuyor ve size her şey için *minnettarım*."[98] Buna paralel olarak ve özellikle dünya hadiselerini yaşama açgözlülüğü ve güçle özdeşleştirdikten sonra Nietzsche metafiziğin temel antropomorfizminin (insanbiçimcilik), ruhun, mutlak bir önceliğe sahip olarak, bilimsel anlayışlara kadar nüfuz eden mekanizmalarının altını çizer.

Nietzsche'nin ikinci parçası olan "*das grösste Scwergewicht*"[99] meseli, "ağırlığını en çok senin hisse-

96 *Ibid.*, s. 161. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 187.

97 *Ibid.*, s. 163. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 189.

98 Friedrich Nietzsche, Şen Bilim, no: 310, bkz. ayrıca *ibid.*, s. 165. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 190.

99 Friedrich Nietzsche, Şen Bilim, *no: 341*, bkz. ayrı-

deceğin" düşünceyi ortaya serer: Sadece varoluşun ebedi kum saatini arzu etmek, kendiliği ve yaşamı zamanın döngüsel dönüşü içinde bir *Gedankenexperiment* üzerinden hayırseverlikle kabul etmek.

Her iki durumda da, yani Ebedi Dönüş'te olduğu kadar, güç iradesinde de yaşamın kabulü, Arendt'e göre "genel bir güç (*Kraftgefühl*) hissi yayan"[100] başlıca göstergedir; "o gücün kendisidir", "güç hissidir", "edimden önce ortaya çıkan ve ne yapılması gerektiği fikrinden meydana gelen duygudur", "harekete geçen bir istek değildir", biz onu "içgüdüsel olarak düşünürüz"[101]. Arendt, Nietzsche'nin Freud'ün "bilinçdışı itki" kavramını önceden görmesi olarak yorumlanabilecek bu ifadeleri zaman üzerine bir tür yansıma olarak analiz eder.

İrade zamanı durduramaz ve bu acizlik, bir hınç, intikam arzusu, hâkimiyet ve güç kaynağıdır. Yalnızca bir askıya alma, zamana karşı hırsı ortadan kaldırabilir. Özellikle Nietzsche'nin yeniden canlandırdığı[102] ve Arendt'in "bağışlama" olarak değiştirdiği "unutma", aynı zamanda istek ve geçmiş arasındaki çarpışmanın sonucu olarak Ebedi Dönüş aracılığıyla.

Son olarak, ister geçmişe yönelmiş ve orada acizliğini idrak etmiş olsun, ister geleceğe yönelerek gücünü farkına varsın, Nietzsche'ye göre istek, dünyanın basit "verisinin" ötesine geçer ve bu karşılıksız aşkınlık, yaşamın aşırı bereketliliğine tekabül eder. Bu nedenle ve yaşamsal lüksle uyumlu olarak Üstün İnsan kendini aşma yetisine

ca *ibid.*, s. 166. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 192

100 *Ibid.*, s. 167. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 193.

101 Bkz. Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, no. 644. Bkz. ayrıca *ibid.*, s. 167. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 193.

102 Bkz. aşağı. Bkz. ayrıca Paul Ricœur'ün, "Hannah Arendt" kolokyumundaki yayımlanmamış konferans notları, Grande Bibliothèque de France, 6 Aralık 1997.

sahip olan insandır. Şayet dürüst insan, mevcut haliyle dünyanın olmaması gerektiğine hükmediyorsa, bu nihilizmin üstesinden gelebilmek için değerleri altüst ederek dünyaya meydan okumalıdır. Ama bunu yapabilmek için şeyleri, meydana geldikleri halleriyle kabul etmek yetmez, tıpkı Nietzsche'nin her daim itibar ettiği Epiktetos'un da işaret ettiği gibi. Nietzsche'ye göre "irade gücü, şeylerin anlamından vazgeçmemiz [...] anlamdan yoksun bir dünyada yaşamaya katlanmamız için yeterli."[103] Ebedi Dönüş, bu nihai kurtarıcı düşünceyi, "tüm oluşların masumiyetini ve aynı anda ona içkin amaçsızlık ve niyetsizliği ve son olarak suçluluk ve sorumluluktan muafiyetini" gözler önüne serdiği ölçüde niteleyecek ifade olacaktır.[104] İstek böylece kendini yaşam gücüne dönüştürür. Esasen ne Ebedi Dönüş ne de oluşun masumiyeti zihinsel bir melekeden doğar; kökleri, dünyaya "fırlatılmış" olma gerçeğinde gizlidir (Arendt burada Heidegger'in Nietzsche okumasına geri döner). Herhangi bir neden ve sonuç olmadan anlam ve ahlaki olgular zamanın doğrusal yapısından kaybolur (Heidegger Nietzsche'ye atıf yaparak, Varlık'ta "ahlaki olgular bulunmadığını" söyler). Aynı şekilde isteğin kendi içinde, yiyip bitiren bir geçmiş olarak barındırdığı melankoli ise döngüsel Dönüş'ün kabulüyle bütünüyle kaybolacak.

Arendt'in bu "aforizmalar girdabından" üstün insanın tek bir olumsuzlamayı yerine getirmek için "kendi iradesini altüst etme" yetisine sahip olması nedeniyle Nietzsche'nin "isteğin ve isteyen Benlik'in reddinden" yana olduğu sonucunu çıkarır: "Bakışını çevirmek", çünkü geriye kalan tek şey "uçsuz bucaksızca ve sınırsızca Evet ve Amin

103 *Der Wille zur Macht*, Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing", s. 169-170. Fransızca baskısı için bkz. *La vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*, s. 196-197.

104 *Ibid.*, s. 170. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 197.

demek"[105].

Arendt, bu noktada Nietzsche'nin temel yıkma çalışmasından tatmin olsa da, bu "söküme uğramış" iradeyi yerleştireceği siyasi alanın ortaya pek çok mesele (özellikle *güç/iktidar* ve *otorite* meselesi) koyduğunu bilmiyor değildi.[106] Benzer şekilde "kim"in, "isteğin" oyduğu psişik "içselliğe" başvurmadan "âmin" diyeceğini anlamak zor: Elbette "*theoria*"ya ya da Heidegger'in tamamladığı haliyle Varlık'taki Nietzscheci yaşamın tersine çevrilmesine geri dönülmediği sürece. Burada Arendt'i asıl ilgilendiren, Nietzsche'nin de yardımıyla, suçluluk yaratan psikoloji ve geleneğin yaşam merkezli antropomorfizmini reddetmek ve bu geleneği içselleştirmiş mevcut bilimsel ve siyasi güncel eğilimleri eleştirmek. Bu amacı onu, gelenek içinde, yeniden başladıkça geçmişle bağlarını koparma ve düşünmenin, yaşam olarak adlandırılabilen cömert bereketle bir arada varolabileceğini olumlama ihtimallerini açık tutanlara güvenmekten alıkoymadı: Aziz Augustinus, Duns Scot ve diğerleri.

Bu istek sorgulamasını, isteğin Heidegger'in eserlerinde oynadığı rol üzerine bir düşünümle sonlandırmak gerekiyordu çünkü "yönetme ve hâkim olma iradesi, Heidegger'in Nazi hareketindeki kısa geçmişiyle uzlaşmaya çalışırken kendine atfettiği bir tür ilk günahtı".[107] İşte bu nedenle Arendt Heidegger'e, 1961 tarihli, Nietzsche üzerine yazılmış iki cilde atıfta bulunan ve meşhur *Kehre*'nin (Arendt bu kavram için tuhaf bir şekilde tek bir yazara gönderme yapar, J.-L. Mehta, *Martin Heidegger'in Felsefesi*,

105 *Ibid.*, s. 172. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 199.

106 Arendt bu sorunsalı "On Violence" *Crises of Republic*'te (s: 142 vd.) hatırlatıyor. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *Du mensonge à la violence*, a.g.e., : 144 vd.

107 Fransızca baskısı için bkz. *La vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*, s. 200.

New York, 1971) gerçekleştiği 1936-1940 yılları arasındaki ders notlarını yeniden masaya yatıran üçüncü ve son bir çalışma[108] daha adadı. Arendt'in, Heidegger'in Nietzsche okumasının bazı yönlerine ilişkin hem katı hem de kısıtlayıcı yorumları, kâh destekleyici kâh ihtiyatlı olması hasebiyle son derece çarpıcıdır.

Bu anlamda Arendt, Heidegger'in, Nietzsche'yi biyolojizminden söküp alan ve Arendt'in "insanlık durumunun"[109] tam kalbinde, şeyleşme ve yabancılaşmanın temeli olduğunu gördüğümüz yaşam sürecine yönelik eleştirileriyle benzerlik gösteren yaşam içgüdüsünün salt semptomu olarak irade eleştirisi nedeniyle kendini kutlayabilir. Bununla birlikte Arendt hiç vakit kaybetmeden, Nietzsche isteğinin "biyolojik özelliklerden" temizleyen Heidegger'in, isteğin (Nietzsche'nin vurgu yaptığı) yaratıcılığı ve bereketi pahasına sebep olduğu yıkıcı etkileri abarttığının da altını çizer. Oysa Nietzsche'nin isteği, bu isteğin ancak ve ancak Dionysosvari bir yaşam şevkine (kesinlikle Varlık'a değil) benzetilmesiyle mümkün olur! Buna rağmen Arendt, "isteme isteğini" modern teknoloji dahilinde çözümlediğinde ve karşısına, Todtnauberg üstadının tarzı doğrultusunda sükuneti (*Gelassenheit*) koyduğunda, Heidegger'in yorumunu "radikal"[110] bulur.

Arendt, Varlık ve Zaman'ın "ihtimamı" ile Bergson'un yaşamcılığı arasında benzerlikler kurdu: anında bilinç-

108 *Partisan Review*'daki "What is Existenz Philosophy?" (1946) ve "Martin Heidegger at eighty" yazılarından sonra Arendt, *Willing*'de Heidegger'e bir kez daha döndü (s: 172-194). Fransızca baskısı için bkz. *Le Vouloir*, s. 199-223.

109 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 199: "Tümüyle motorize olmuş bir yaşam sürecinin pervasız işleyen dinamizmi".

110 Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing", s. 178. Fransızca baskısı için bkz. *La vie de l'esprit*, cilt II: Le Vouloir, s. 205.

te beliren, "toplumsal Benlik"i, saf kendiliğindenliğin "toplumsal Benlik"ine götüren "ihtimam" yaratıcı deneyimin içinde gerçekleşir.[111] Bunun yanı sıra "dönüşten" sonra "ihtimamın" isteğin lehine kaybolmadığı, bilakis "Varlık'a gösterilen ihtimama" dönüştüğünü saptar, insan ise artık bu Varlık'ın bekçisi değil çobanıdır. Ölüm ise intiharda gerçekleşen en uç olasılık olmaktan çıkar, bundan böyle bir araya getiren bir mabeddir.

Bununla birlikte, Heidegger'de, insanların Varlık'a "istemek" mi yoksa "düşünmek" –düşünmek en uygun çözümdür zira düşünen Benlik iradeyi yener ve "var olmaya bırakma"yı gerçekleştirir– olarak mı tepki vereceğini belirleyen "Varlık'ın tarihi" anlamına gelen *Seingeschichte* kavramı, Arendt tarafından ironik bir şekilde, Hegel "dünyasının ruhuna" benzer olarak Hegel'e göre aklın kurnazlıkları olarak betimlenir. Ne var ki Heidegger için, Varlık'ın kendisi (at sırtındaki Napolyon değil) "eyleyenin düşüncesinde tezahür eder; böylece düşünme ve eylem kesişir"[112]. Arendt, bu düşünce ve eylem karışımının, Kartezyen Benlik'i edilgenleştireceğini teslim eder. Bu karışım, düşünüre atfetmek üzere yerini korur. Heidegger'in "hakiki benliği" kent-devleti kurtarmanın yegane yolu olarak sunulur: Filozof, Varlık'ın saklı anlamını, monolog halindeki kendi düşüncelerinin "sessiz eylemlerine" tercüme eder. Heidegger'in "dönüşü", bilgenin artık kendi başına eylemde bulunmadığı, Varlık'a itaat ettiği anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Hegel'in hayalet Kişilik'i olan kişileştirilmiş bu kavram Heidegger'de Düşünür'e dönüşür. Yine de bu, *solus ipse*'sinin [yalnız kendi?] fenomenler/görünümler dünyasına döndüğü anlamına gelmez. Arendt'in bu gözlemleri, İn*sanlık Durumu*'nun, Ecclesiastes'in "me-

111 *Ibid.*, s. 183. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 211.

112 *Ibid.*, s. 180. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 208.

lankolisinden" bahsedilen şu pasajını akla getiriyor : "Kibir, kibir: her yerde kibir" – ille de dinsel olmayan ancak "insani tezahür, eylem ve konuşmak için uygun bir yer olarak dünyaya beslenen güven ortadan kalktığı bütün durum ve zamanlarda kaçınılmaz"[113] bir melankoli.

Sonunda, Heidegger suçluluk fikrini (*Schuld*), *Dasein*'ın Varlık'a olan en temel minnettarlığında eritir: insani varoluşun, "ihmaller veya görevler" üzerinden kendini "suçlu addetmeye" ihtiyacı yoktur; "her halükârda" zaten öyledir, zira "kendi olmadığı bir şeye varlığını borçludur". Bu düşünceyle iştigal eden varoluş, kaçınılmaz olarak bu borçlanmadan ötürü teşekkür etmek zorunda bulur kendini: Bu, düşünmek ve teşekkür etmenin kaderini birbirine bağlarken, suçluluğu lütufa dönüştürür ve ebedi bir masumiyet tesis eder. Burada da Arendt, Yahudi-Hıristiyan suçluluk kavramına zıt olarak bu kurtuluş mantığını destekler görünüyor. Ona göre bu mantık, Platon'un *thaumazein*'ının yeni bir değişkeni. Ancak öfkeyle, "Herkesin suçlu olduğu yerde hiç kimse suçlu değildir"[114] tespitinde bulunuyor ve hem Nietzsche'nin hem de Mandelstam ve Auden'in şaşkınlık ve teşekkürün bu aynı yanıtını daha önce keşfettiğini belirtiyor. Gerçi onlara göre bu yanıt "tamamıyla sekülerleşmiş bir dünyanın" tam kalbindeydi.

Heidegger'in, Arendt'in öncekilere nazaran daha çok kıymet verdiği nihai dönüşü, Anaksimandros okumasında bulunabilir: "Unutma" artık Varlık'ın özünün bir parçasıdır, bunun da anlamı, hiçbir tarih "insanların arkasından gerçekleşmeyeceğinden" artık *Seisgeschichte* diye bir şey yoktur. Varoluşların başıboşluğa sürüklenmesiyle, başıboşluk, Tarih'in açıldığı bir yanlışlar hükümranlığını oluştu-

113 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, a.g.e., s. 297.

114 Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Willing", s. 184-185. Fransızca baskısı için bkz. *La vie de l'esprit*, cilt II: *Le Vouloir*, s. 212.

rur. Bununla birlikte bir çağdan diğerine geçişte[115] "belirli bir tarih" ortaya çıkar, mesela devrimler.

Bu, Heidegger'in çözümünün, özellikle de "istememe iradesinin" ötesinde iradeyi var olmaya bırakmak içinde eritmesinin, iradenin Batı düşüncesindeki kaderinin yaşadığı zorluklara bir yanıt olduğu anlamına mı geliyor? Arendt'e göre, "özgürlük armağanı karşısında olumsallık bedelini ödeyemeye hazır yegâne kişi"[116] olan Duns Scot haricinde "profesyonel düşünürler" kendilerini, salt düşünceyle sınırlı, insani çoğulluğun gerektirdiği siyasi özgürlüğü ihmal eden felsefi özgürlüğe kapatmakta ısrar ediyor.[117] Heidegger'in irade dönüşleri okumasının Arendt'te uyandırdığı tereddütlerin kaynağı aynı saptama: Düşüncenin, şiirsel dilin ya da gizemin yalnızlıkları, *amor mondi*'yi ifşa eden özgürlüğün gerçek uçurumlarını gizliyor.

Bu noktadan hareketle filozof-siyasetbilimci Arendt ilk varsayımda isteğin çıkmazlarından doğacak siyasi bir alan tasavvur eder. Montesquieu ile birlikte siyasi alanı, "yapabilirim" anlamında, bir "istek ifasından" değil bir *ilişkiler çeşitliliğinden* (yasalar, adetler, alışkanlıklar, vs.) ileri gelen bir "güç" üzerine kurulu olarak düşünmeye çalıştı. *Kanunların Ruhu Üzerine*'de, özellikle "özgürlük", "kanaat", "emniyet" ve "yasalar" arasındaki etkileşimin altını çizer: "Felsefi özgürlük, iradesinin uygulanmasına ya da en azından [...] isteğimizi kullandığımız kanaate dayanır. Siyasi özgürlük ise emniyete ya da en azından emniyette olma kanaatine dayanır." Hatta değişmez Tanrısal gerçekliklere karşıt olarak, ölümlülerle ilişkiler istikrarsızdır, ölümlüler "olası tüm kazalara maruz kalmalı ve insanların isteğinin

115 *Ibid.*, s. 192. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 220. Bkz. ayrıca yukarı.

116 *Ibid.*, s. 195. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 224

117 *Ibid.*, s. 195. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 227.

değiştiği ölçüde değişmelidirler."[118]

İsteğin, güç lehine bu sözde kopuşu, Arendt'in, "düşünürlerin" yanıltmacalarını ortaya koymak ve insanlık durumunun tikelliklerini siyasi durum olarak daha fazla belirginleştirmek adına yeni bir ironisi olmasın? Çünkü insani meselelerin istikrarsızlığını bir kere tespit ettiğimizde, bu meselelerin ne kadar çoğulluğa bağımlı olduğunu söylememiz ya da Montesquieu'yle birlikte, farklılıklarını geri kazandırmak veya yasa koymak üzere farklı cemaat ya da yönetim türlerini tasavvur etmek yeterli değildir. Ne de eleştirmenimiz Arendt'in irade üzerine çalışması sonunda yaptığı gibi her hür insan topluluğunun örgütlenmesinin, kendisinin bir başlangıç varsayan bir "başlama" farz ettiğini ileri sürmek... Esasen yazar "başlangıca" atıf yaparak, daha önce de gördüğümüz gibi, başlangıcın mantığını insani varoluşun kalbinde gerçekleştiren ve filozof Arendt'in yapısökümü uğratmayı önerdiği "iradeye" çağrıda bulunur. Arendt burada irade ve başlangıçtan başka bir yöntemle düşünülen bir "özgürlüğü" tasavvur ediyor olmasın? Ama hangisini? Bizatihi Montesquieu "özeli" ve onun özgürlük biçimlerini, "kamusala" ve kamusal özgürlüklere ayrılmış bir yasamadan uzak tutamadı. "Yapa-bilirim" siyasetine gelince, bu siyaset "istiyo-rum"dan o kadar da özerk görünmüyor, en azından düşünen-öznenin, bireysel mahremiyetin veya yurttaş inisiyatifinin istiyo-rum'undan.

Arendt bu açmazları irdelemedi. Siyasetin öznel olmayan temelini aradı durdu. İrade ve çıkmazlarını yapısökümüne uğratarak Arendt'in Aziz Augustinus'un *initium*'una ya da başlama kabiliyetinin prototipi olarak *doğum*a yaptığı dönüş, Hıristiyan ve Hıristiyanlık sonrası iradenin yankılanmaları, onun zihnini meşgul eden "insani meselelerin kırılganlığından" asla eksik olmayacağı imasında bulunu-

118 Charles de Montesquieu, *L'Esprit des lois*, XII, 2İ XI, 3. Ayrıca bkz. *ibid.*, s. 199-200. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 228-229.

yor. İstek, Arendt'in anladığı haliyle düşünmenin bir biçimiydi: Ancak istek üzerine bir hakikatin kurulması olarak değil, Sokratik bir-de-iki'yi benimsemek olarak. Bu tür bir dramaturji aracılığıyla, Arendt de dahil olmak üzere isteğin farklı düşünürleri, sürekli, talepkar ve her şeye rağmen dostane bir diyalog içinde "Benlik" ve "düşünen-Benlik" rolünü dönüşümlü olarak oynarlar.

Arendt kendi hesabına istek sorgulamasını askıya aldı, amacı ise siyasi bir bağın kurulabileceği, daha güvenilir ve cemaatçi bir alan açmaktı: Yargı alanı. Seçim, ahlaki karar, otorite: Bunlar, ne yazık ki 1975'te Arendt'in ölümüyle tamamlanamayan, yarıda kesilen "yargının" aydınlatılması meselesiyle ilgili devasa siyasi sorulardan yalnızca birkaçı. Daktilosunda, henüz yeni başladığı ve konuyla ilgili verdiği pek çok dersin hülasası olan kitabın bir sayfasını bıraktı.

4. İzleyicinin Beğenisi: Siyasi Bir Felsefeye Doğru

Arendt diyalektiği buyruk ve özgürlükten, yasa ve iradenin temelini oluşturan ihlalinden ayırdı. Diğerleri ise diyalektiğin, hem özne hem de siyasi çatışmalar hakkında mülahaza etmek için arzuya içkin olduğunu öne sürdü. Arendt, irade üzerine yaptığı tefekkürün, modern metafiziğin, özellikle de Marksist ve varoluşçu olan ve istemin, insanların hem "kendilerini gerçekleştirme" hem de "Tarih yazabilme" iddiasında bulunabilmelerini sağlayan içsel bir kabiliyet olduğu koşulunu koyan öznelciliğinin yanıltıcılığını gözler önüne sereceğini umuyordu.[119] Arendt siyasi bağı, ahlaki kategorilere başvurmadan –en azından ilk başta–, yargıyı, zihnin ayrıksı bir yetisi olarak tecrit ederek tanımlamaya çalıştı. Ki bu yargı aynı zamanda, Kant'ın *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nde analiz ettiği özgüllüğü sayesinde

119 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 115. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La. Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 240.

her insanın, insan topluluğuna aidiyetine tanıklık eder.[120]

"Nedir insan?": Kant'ın dördüncü sorusu işte böyle soruldu (Ne bilebilirim? Ne yapmalıyım? Neyi ümit etmeme izin veriliyor?). Bu soru, *Critiques*'te değil, derslerinden birinde ortaya atıldı. Arendt'in işaret ettiği üzere altında yatan fikir artık özel çıkar değildi. Bilakis, insanların çoğulluk durumuna atıf yapmış ve sonuç olarak bir soru daha sormuştur: "Nasıl yargılarım?, Kant'ın üçüncü *Critique*'inin sorusu.[121]

"Bir halk, devlet olarak nasıl örgütlenir, siyasi bir cemaat/topluluk nasıl kurulur?": Bu soru, Kant'ın, önce Amerikan Devrimi'nin, sonra da Fransız Devrimi'nin şokuyla birlikte hayatının son yıllarında aklını meşgul eden bir soruydu. "Kant'ın katı biçimde siyasi denemeleri 1790 yılından sonra, *Yargı Gücünün Eleştirisi*'nin basılmasının ardından yazıldı, ama özellikle 1789'da, Fransız Devrimi'nin gerçekleştiği yılın ardından." [122] Fransız Devrimi sırasında Kant, ahlakçı pozisyonu ile arasına mesafe koyar ve "iyi bir anayasanın, ahlaktan beklenmemesi, bilakis halkın iyi ahlaki durumunun, iyi bir anayasadan beklenmesi gerektiğini" anlar.[123] Fransız devrimcilerin deneyimi ona şu fikri

120 Bkz. Hannah Arendt, "Imagination", Seminar on Kant's Critique of Judgement, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, New School of Social Research, Güz, 1970. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *Juger. Sur la philosophie de Kant. Ibid.*, s. 20. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 40. Derleme, *The Life of Mind*'ın ilk cildinin ardından yazılan notları, Kant'ın felsefesi üzerine on üç konferansı ve aynı sömestre ait "Imagination" adını taşıyan, Yargı Gücünün Eleştirisi seminerini ihtiva ediyor.

121 *Ibid.*, s. 20. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 40.

122 *Ibid.*, s. 15. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 33-34.

123 Bkz. ayrıca Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, s. 17. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *Juger*, s. 35.

telkin etmişti; halk siyasette ilgisiz izleyici olarak yargıda bulunur ve çoğul bir toplumda (ki o buna "kamusallık" diyordu) kötü eylemler gizli tutulur.[124] Fransız Devrimi'ne dair çarpıcı olan bu yorum, *Der Streit der Fakultäten*'ın [Melekelerin Çatışması] ikinci bölümünde bulunabilir (bölümün adı "Yeniden sorulan eski bir soru: İnsan türü daimi olarak ilerliyor mu?"). Kant burada siyasi faillerin gerçek edimleriyle değil, "bu büyük devrim oyunlarında kendini ele veren ve böylesi bir tarafgirliğin yaratacağı ciddi sakıncalara rağmen, kayıtsız olsa da her iki tarafın oyuncuları adına evrensel bir çıkar gözeten, böylece de (evrenselliği nedeniyle) genel anlamda bir insanlık özelliğinin yanı sıra bir de ahlaki özellik ortaya koyan, en azından özünde, izleyicilerin düşünce tarzıyla" ilgilendiğini açıkça belirtiyor.[125]

Arendt, Kant'ta yargının nasıl teşekkül ettiğini ele almadan önce, –yine profesyonel filozoflara göz kırparak– bu düşünceler silsilesinin Kant'ı nihai olarak, onun, bir "felsefe kabilesi" hastalığı olan ve pek çok itirafının da sürekli olarak gözler önüne serdiği melankoli ("ta en başından hayata bağlanan bir yük", "en kusursuz insan bile hayattan memnun değildir"[126] vs.) eğiliminden özgürleştirdiğini ortaya koymaktan büyük keyif alır. İşte Kant böylece, düşünürü türdeşlerinin hayatına dalmaya davet eden, tek değilse de ender filozoflardan biri olacaktır. Platon'un aksine Kant'a göre her sıradan insan hoşa giden ya da gitmeyen bir hayatı takdir edebilir. Rousseau ise "insanları onurlandırmayı" öğrenmişti. Platon'a gelince; mağarasından çıkmak ya da felsefi bir mezhebe katılmak istememesinin

124 Bkz. *ibid.*, s. 19. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 38.

125 Bkz. *ibid.*, s. 124. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 173. Altını çiziyoruz.

126 Bkz. *ibid.*, s. 27. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 46-47.

nedeni insanların "eşitliğine" inanmasıydı.[127] Arendt siyaseti, tahakküm ve itaat gerektiren bir yönetme sanatı olarak anlayan ve bu nedenle ciddiye alınmamayı hak eden filozof meslektaşlarının aksine Kant'ın siyaset anlayışında yaşama ve Varlık'a bağlılık keşfeder. "Her mahlûku [benimle birlikte haykırmaya] davet ediyorum: Çok mutluyuz biz! Varız! *[Heils uns! Wir sind!]*" Arendt Kant'taki bu gençlik iyimserliğinin, en az onun "benlikteki ahlaki yasa" ve Tanrı'nın varlığının kanıtlanmasının imkânsızlığının keşfi kadar önemli buluyor. Şöyle yorumluyor, "övgü, 'bütünün' övgüsüdür, yani dünyanın"[128]. Ezcümle, Kant'ınki eleştirel düşünceden, pek az filozofun yüksek teyakkuz derecesini muhafaza etmeyi başardığı bir sorgulamadan asla vazgeçmeyen bir kabullenme: Arendt'e göre Kant'tan sonra sadece Sartre, Marx'ın *Ekonomi Politik Eleştirisi*'ni unutarak bir *(Diyalektik Akıl) Eleştiri(si)* yazabildi!

Ne var ki, Arendt'in üzerinde ısrarla durduğu Kant düşüncesinin diğer yönlerinin yanında çoğulluk fikriydi. Bu fikir filozofun, Arendt'in yargı yaklaşımını üzerine kurduğu özgürlüğünün tasdikiydi. Burada söz konusu olan çoğulluk, izleyicilerin çoğulludur. Fikrin kökeni Pisagor'a kadar uzanır: Belirli bir role sahip aktör, rolüne sıkı sıkıya sarılmalıdır. Yalnızca izleyiciler sahnenin bütününü görebilirler ve ilkesel olarak tarafsızdırlar. Onlara hiçbir rol verilmemiştir, sonuç olarak *doxa* ya da kanı –"başkalarına nasıl göründüğü"– aktör için hayati öneme sahiptir. İzleyiciler kamusal alanı oluştururlar: Bir yanda daima çoğuldurlar, zira bir izleyicinin deneyimi, diğerlerinin deneyimi tarafından geçerli kılınmak zorundadır, böylece "özlem anlam"ın (aynı zamanda "mantıklı egoizm" de denir) aksine bir "sağduyu" oluşur. Diğer yanda ise izleyiciler olmadan gü-

127 Bkz. *ibid.*, s. 29. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 50-51.

128 Bkz. *ibid.*, s. 30. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 54.

zel nesneler gün yüzü göremez, zira izleyicilerin yargısı ve eleştiriler tarafından yaratılmışlardır. "Kant, dünyanın insansız bir çöl olacağına inanıyordu ve insansız bir dünya, onun için izleyicisiz de bir dünyaydı."[129] "Delilik, izleyici olarak yargıda bulunmamızı sağlayan sağduyunun kaybında saklıdır."[130]

Kant'ın, yargı makamı olarak dikkatini çeken izleyici, yalnızca aktörden –sadece bakması ve oynamaması hasebiyle– değil, *dâhi*den de farklılaşır. Dahi hangi üstünlüklere sahip olursa olsun, izleyicileri tanımlayan özellik beğenidir. Oysa beğeni, dâhinin bir ayrıcalığı değildir. Hatta beğeni, yargı yetimizin yanı sıra iletişim kurma yetimizin de temelini oluşturur. Eşzamanlı olarak hem en eşsiz hem de en paylaşılabilir olan beğeni, yargıda bulunma ve doğruyu yanlıştan ayırma melekesinin öncüsüdür. Bu muammayı sabırla izleyelim.

Bütün duyular arasında tat alma, koku alma duyusuyla birlikte "en özel ve aktarılamaz" duyguları uyandırır. Dahası, kelimelere dökülemeyen, ezberlenmesi imkânsız, anlık ve karşı konulmaz olan tat alma duyusu, diğerlerinden "açıkça dışlayıcı olması" hasebiyle de ayrılır. Gördüğümüz hakkında yargıda bulunmayı erteleyebiliriz, duyduğumuzu belki daha zor. Ama bu askıya alma hali tat alma duyusu için imkânsızdır. Alınan haz derhal devreye girer: "Hoşuma gitti ya da hoşuma gitmedi" tat alma duyusuna içkindir ve bu ayırt etme bütünüyle kişiye özgüdür.[131]

Arendt burada Kant'la birlikte, Freud'un "haz ilkesi" dediği şeyle karşılaşır ancak orada durmaz: Haz/hazzetme ayrımı üzerine kurulu duyusal bir ayırt etme, derhal "hazzın onaylanması" tarafından bertaraf edilir ve ortadan kaldırı-

129 Bkz. *ibid.*, s. 62. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 96.

130 Bkz. *ibid.*, s. 64. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 99.

131 Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 100.

lır. Freud, kendi hesabına, haz içinde olumlamanın (*Bejahung*) içkinliğini, hazzetmeme içinde ise olumsuzlamanın (*Verneinhung*) içkinliğini tespit eder. Ancak Freud'un yaptığı asıl yenilik, itkiye ilişkin ve muhakemenin sembolik etkinliğinin temelinde yatan birincil süreçler ile Öteki'yle bağı belirleyen olumsuzluğa bağımlı sembolizmin oluşumunu gün ışığına çıkarmış olmaktır.[132] Buna karşılık Arendt ve Kant'a göre bu beğeniye/tat alma duyusuna özgü ayırt etme dinamiği içinde asıl önemli olan "onay" hazzıdır: Hoşa giden şey, onaylama ediminin bizatihi kendisidir.[133] Bu, Freud'un itkisel hazzının üzerine konması nedeniyle ikinci dereceden diyebileceğimiz hazzın kriteri nakledilebilirlik/aktarılabilirlik, kamusallıktır. Haz ve hazzetmemeyi belirleyecek bu nakledilebilirlik hakkında Kant ve Arendt'in verdiği örnek ise takdire şayandır: "İnsan babası öldüğünde sevincini ya da nefret veya haset duygularını ifade etmeye fazla hevesli değildir [yazarın notu: bu duygular gösterilmiyorlar diye gerçekten yok mudurlar?]; oysa diğer yandan insan bilimsel çalışmalardan hoşlandığını söylemekte bir beis görmez ve yine insan kusursuz bir kocanın ölümünün ardından kederini saklamaz [yazarın notu: bu belirli örnekte başka bir şey saklanabilir mi?]"[134] Ve Arendt sonuca bağlar: "Beğeni kriteri tam olarak nakledilebilirliktir [haz değil!] ve kararı belirleyecek norm da sağduyudur."[135]

Burada karşımıza, Arendt'in *Thinking*'de[136] sözünü

132 Bkz. Sigmund Freud, "La dénégation" (1925), *Revue française de psychanalyse*, 1934, VII, no:2 ve *Le Coq-Héron* no: 8, 1982.

133 Bkz. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, s. 69. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *Juger*, s. 106.

134 *Ibid.*

135 *Ibid.*

136 Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 50. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La.*

ettiği ve Kant'la birlikte "özellikle insani bir duyu zira iletişim yani konuşma ona bağlı"[137] şeklinde tanımladığı, Aquinalı Thomas'ın *sensus communis*'i çıkıyor. Yani burada konuşmadan farklı bir duyu söz konusu; bu duyu "akıl üzerine salt düşünümün bir sonucudur" ve beni tıpkı bir duyum gibi etkiler; "vecizelerle" aktarılır (kendini düşünmek: Aydınlanma vecizesi; kendini ötekinin yerine koyarak düşünmek: genişletilmiş zihniyet vecizesi; kendiyle mutabık olmak: tutarlı düşünce vecizesi); ayrıca bu duyu, bir kavram aracılığı olmaksızın da aktarılabilir: "Hatta beğeniyi, duygumuzu (bir duyum gibi), bir kavramın aracılığı olmadan, verili bir tasarım/temsil içinde (algı içinde değil) evrensel olarak nakledilebilir kılan yargılama melekesi olarak tanımlayabiliriz."[138]

Dilin temeli olan bu evrenselleştirici nakledilebilirliğin, *bastırma olarak* tezahür ettiğini ve Kant ve Arendt'i, "öznenin", "doyum nesnesiyle" ya da arzu ve kaygı kutbu olarak "ötekiyle" olan ilişkisinde haz/hazzetmeme sorusunu sormaktan kurtardığını idrak ederiz. Bunun yanı sıra bu nakledilebilirliğin, adeta evrensel bir bastırma temsilcisiymiş gibi insanın, ne anlayışa ne de kendini yaratmak için ahlaki buyruklara ihtiyacı olmayan ve zaten en baştan beri toplumsallaşmış bir duyum içinde işleyen bir cemaate olan aidiyetini tasavvur etmeye yardımcı olduğunu da idrak ederiz: "Beğeni, herkese atfedilmiştir, deyim yerindeyse tıpkı bir görev gibi."[139] Bu beğeninin, ölçüsüz tekilliğini silerek, cemaatçi yasağın buyruklarına boyun eğdiren tu-

---

Vie de l'esprit, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 66.

137 Bkz. *ibid.*, s. 70. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *Juger*, s. 108.

138 Bkz. Immanuel Kant, *Yargı Gücünün Eleştirisi*, s. 40. Bkz. ayrıca *ibid.*, s. 72. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 109.

139 *Ibid.*, Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 110. Altını çiziyoruz.

haf bir beğeni olduğu gözleminde de bulunabiliriz! Arendt ve Kant'ı ancak onların özgün bir siyasi topluluk kurma amaçlarına (amaçları arasında başka düşünürlere ilham vermiş, başıboş başka bir beğeninin özgürlükçü ya da romantik aşırılıklarını seçip göstermek asla yoktu) atıfta bulunmadan takip etmek mümkün olmaz. Şöyle devam eder Arendt: "Bir duygu olarak görünüşte bütünüyle özel olan ve ifade edilmeyen hoşuma-giden-veya-hoşuma-gitmeyenin kökleri aslında topluluğun ortak kanısı: Dolayısıyla, hem başkalarını hem de duyguları hesaba katan bir düşünüme dönüştüğü andan itibaren iletişime açıktır."[140] Bir başka deyişle bir şeyi beğendiğimiz ya da yargıladığımızda, onu bir "topluluğun üyesi" olarak beğeniriz ya da yargılarız."[141] Arendt'i her açıdan tatmin eden Kant'ın siyasi düşünümü artık "doğal", "duyusal" ve "cemaatçi" bir temel üzerinde gelişebilir: "Topluluğun kanaati kendi zihniyetimizi genişletme imkânı sunar, [...] [anlayışın önceli olan] düşünme ve hayal gücü özgürleşmemizi ve yargıya mahsus bir erdem olan görece tarafsızlığa ulaşmamızı sağlar [...]; güzel bize çıkarsız sevmeyi öğretir, "yalnızca toplum dahilinde ilgi çeker", vs. Arendt ise özetler: "Sosyallik insanlığın – amacı değil– gerçek kökenidir."[142]

Kant'ın asla kaleme almadığı gerçek siyasi felsefe burada zikrediliyor: "saf aklın" eleştirisi ve "pratik aklın" eleştirisinin ardından yargının eleştirisi olan bu "üçüncü eleştiri" esasen, prototipi, "muammalı biçimde tikel ile geneli bir araya getiren meleke"[143] olarak tanımlanabilen estetik yargıdan ne az ne çok siyasi bir felsefe kurma girişimi olarak yorumlanabilir. Bu eleştiri, Arendt'in düşüncenin geri

140 *Ibid.* Aynı doğrultuda ve aynı bakış açısı için bkz. Arendt'in, deha ve beğeni insanı Lessing'le ilgili notları, bkz. yukarı, Bölüm II.

141 *Ibid.* Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 111.

142 *Ibid.*, s. 74. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 112.

143 *Ibid.*, s. 76. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 115.

çekilişini aşmak ve evrensele entegre olmuş tikellerin dünyasına ulaşma girişiminde (bu girişim *The Life of Mind*'ın ilk iki cildinde ilan edilmişti) ona ilham verdi: Fail, Kant'ın estetik yargısı, beğeni ise "adeta bir görev olacak".

Arendt'in siyasetin temeli olduğunu ileri sürdüğü "yargı," az önce farkına vardığımız üzere "bilişsel bir yargı" değil: Zira beğeninin sağduyu tarafından onaylanması olarak bu yargı, anlayışa meydan okur. Bu, Hegel tarzı ("*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*", "Dünyanın tarihi, dünyanın mahkemesidir/yargılanmasıdır"), başarıya nihai seçenek ayrıcalığını atfeden bir "Tarih yargısı" da değildir. Kant, yalnızca Fransız Devrimi "gösterisinden" değil, beğeni[144] üzerine pek çok 18. yüzyıl incelemesinden de esinlenmiş olmalı. Arendt kuşkusuz, eksikliğinden hayıflanacağımız bu çalışmalardan haberdar değildi, zira bu

144 Örneğin Voltaire, "beğeni" algısının oluşumu açısından toplum ve kaynaşmanın önemini ısrarla vurgulamış (*Ne kadar az toplum olursa, akıl daralır, sivriliği körelir, beğeninin oluşacağı birikime sahip olmaz*"), hatta beğeniyi yalnızca Avrupa halklarına layık görecek kadar ileri gitmişti (ona göre diğer halklar toplumlarını yeterince "olgunlaştırmamışlardı) (Bkz. *Ansiklopedi*'deki "Beğeni" maddesi). Daha incelikli olarak Montesquieu, güçlü bir şekilde beğeniyi, hem beden hem de ruhla ilişkilendirdiği hazza tabi kıldı: "İncelik ve çabuklukla, her şeyin insanlara vermesi gereken haz ölçüsünü keşfetme üstünlüğünden başka bir şey olmayan *beğeni* nesnelerini oluşturanlar ruhumuzun bu farklı hazlarıdır." Montesquieu, doğal haz ve beğenileri, edinilmiş haz ve beğenilerden ayırır: Temel olarak bedene, "makinemizin" filanca "organına", hatta "aynı organların farklı bileşimine" bağlı, "hatta bilmediğimiz kuralların hızlı ve seçkin bir uygulamasıyla" gerçekleşen hazlar. Daha da incelikli olarak ruh, hazzını fikirler ve duygular aracılığıyla alır ancak bir yandan da özel bir işleyiş özerkliğini korur zira "[...] hissetmediği o denli derin zihinsel bir şey yoktur." Bkz. Montesquieu, *Essai sur le goût*, Droz, 1967, s. 61-62, 64-66.

eksiklik onun duyumlar oyunu ve kanaat taklidi sorgulamasını sınırlandırmıştı. Bununla birlikte Kant'ın, insanın sosyalliğini ve insanın iletişim kurmaktan aldığı hazzı teslim eden yazıları filozof Arendt'e sanki "Fransız bir ahlakçı tarafından yazılmış izlenimi veriyordu"[145].

Yine de Montesquieu'nün duyusalcılığından çok uzakta, Voltaire'in ise tamamen Avrupalı, hatta milliyetçi beğeni yaklaşımından daha evrenselci olan Kant'ın beğenisi özünde siyasidir. *Yargı Gücü Eleştirisi* esasen Kant'ın insan topluluğuna dair mülahazalarını "ebedi barış"[146] özlemiyle buluşturur, çatışmaların ortadan kaldırılmasıyla değil, "genişletilmiş zihniyetle" sağlanan bir ebedi barış. Beğeniyi ve beğeninin oluşturduğu yargıyı yöneterek, "genişletilmiş zihniyet", "kozmopolit bir varoluşun" olasılığının haberciliğini yapıyor: Dünya topluluğunun ve onun olası barışına mensubuz, çünkü son derece basit olarak beğenme ve/veya yargıda bulunma yetisine sahibiz.[147] Fransız ahlakçılar, beğeninin temelinde yatan çeşitlilikten –hatta ölçüsüzlükten– "bileşiminin" zenginliğinden, hafif hazlardan Terör'e varan karmaşık kapsamından daha fazla haberliydi. Kant ve Arendt ise beğeniyi, övülmeye değer ve teskin edici bir iletilebilirlik lehine sınırlandırmayı tercih etmişti.

Muhayyile, tikelden genele doğru muammalı geçişi temin eden ve Kant'a göre yargılamanın başlıca zorluğunu temsil eden en temel işlemdir. Arendt, *Saf Aklın Eleştirisi*'ne geri dönerek, deneyim ve bilginin iki kökeninin/kaynağının [sezgi (duyumsanabilirlik) ve kavramlar (anlayış)] ötesinde Kant'ın kavram içinde "bir tür imgenin" olduğunu kabul ettiğini ve buradan hareketle hayalgücünün bizatihi zihnin

145 Bkz. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, s. 11. Fransızca baskısı için bkz. s. 27.

146 Bkz. ayrıca *ibid.*, s. 74. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *Juger*, a.g.e., s. 114.

147 Bkz. *ibid.*, s. 75. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 115.

içinde mevcut olduğunu ortaya koyduğunu tespit eder. Dolayısıyla muhayyileyi "sentezleyen" olarak düşünmemiz son derece meşru olur. Muhayyile, herhangi bir kavrama, şema olan bu "imge" türünü temin eden, "kör" ruhun işlevidir: "Bu" masanın, bir yandan eşsizliğini korurken, aynı zamanda diğer masalarla aynı genel özellikleri paylaştığını teslim eden bir kavrayış.[148] Dahası, "zorunlu olarak algının bir parçası" olan muhayyilenin kökleri, "söylemek" kabiliyeti olan toplulukta (ya da iletilebilirlik) saklıdır. Bu da bir şemanın asla bir imgeye indirgenemeyeceğini gösterir. Sonuç olarak (tikeli, genel kural altında toplayan/kapsayan "belirleyici yargının" aksine) kuralı tikelden hareketle formüle eden "yansıtıcı yargı", kendini şe*ma* içinde "algılanmaya" bırakır.

Yargı Gücünün Eleştirisi'nde, şemanın muadili örnek olur: "Örnek, içinde bir kavram ya da genel bir kural ihtiva eden –ya da ettiği varsayılan– tikeldir.[149] Aşil, İsa, Napolyon: üçü de, bir "tür imge" veya daha ziyade bir şe*ma* manasında, olayın benzersizliğinin ötesinde bir değere sahip bir yargı uyandıran örneklerdir, çünkü belirli bir tarihin gözlemcileri tarafından "haklı olarak seçilmişlerdir. "Örneğin" "büyüklüğünü" seçmeye ehil gözlemciler tarafından anlatılan hikâye, ki daha önce İn*sanlık Durumu*'nda[150] ele alınmıştır, bu defa Kant'ta bulunan, özü gereği siyasi, tabiatı gereği insani, özgül bir meleke üzerine kurulur. *Saf Aklın Eleştirisi* bu melekeyi, "asla öğrenilemeyen, yalnızca uygulanabilen" ve "eksikliğini, hiçbir eğitimin telafi edemeyeceği özel bir yetenek" olarak tanımlar.[151]

---

148 Bkz. ibid., s. 82. Fransızca baskısı için bkz. ibid., s. 122.

149 Bkz. *ibid.*, s. 84. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 125.

150 Bkz. Hannah Arendt, İn*sanlık Durumu*, s. 282 vd; bkz. ayrıca yukarı, Bölüm I.

151 Bkz. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political*

Nihayet, tikel, genel anlamda insan türünün ayrıcalıklı yegane aynası olması nedeniyle bu "geneli" olumlasa da olasılığını güçleştiriyor. Bu nedenle tikel, olduğu gibi tüm kıyaslamalar ve tüm iyileştirme zihniyetinden azade şekilde yargılanmalıdır. Bu, *haeccieite'nin* (özgünlük) en uç sonuçlarından biri de, ilerleme kültünü tahtından indirmesidir: "İlerlemeye inanmak insanlık onuruna aykırıdır" diye düşünür Arendt, Kant ile birlikte.[152]

Eksik kalan bu tefekkür karşısında okur, kendisi özü itibariyle nakledilebilir olan, anlayıştan istifade eden ve öğrenilmeyip yalnızca uygulanan beğeniye dayalı bu "estetik yargı" türü üzerine temellenmiş siyasi topluluğun ne olabileceğini yalnızca tahayyül edebilir. Bu, Fransız ahlakçıların –cinsel hazın dışarıda bırakıldığı– ütopyalarının gerçekleşmesi mi olacak? Ya da bu, "ahlaki olgular" olmaksızın ancak yine de Dionysosçu beğeniyi, *sensus communis* aracılığıyla bir "göreve" dönüştürmek üzere ahlakileştiren, Nietzsche'nin "masum istikbali" mi olacak? Veyahut bu sonunda, anlatısal eylemi "sanat eserlerine" doğru şeyleştirmeyecek bir estetik siyaset mi olacak?

Bunlar, çekici oldukları kadar çelişkili ve doğrulanamaz varsayımlar. Burada önemli olan, Arendt'in, yaşanabilir, özgür ve adil bir insanlık durumunu meşrulaştırmak adına tikel ve genel, birey ve çoğulluk arasındaki bağın temellerini aramaktan vazgeçmeyen bu düşünme iştahı.

Habermas'ın Arendt'e yönelttiği eleştiriler, Gadamer'in, Kantçı estetiğe yönelik, *sensus communis* fikrini "siyaset alanından çıkardığı" ve beğeni melekesini estetize ettiği eleştirilerine paralel olarak okunabilir.[153]

Philosophy, s. 84. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *Juger*, s. 125.

152 Bkz. *ibid.*, s. 77. Fransızca baskısı için bkz. *ibid.*, s. 116.

153 Bkz. Jurgen Habermas, "Hannah Arendt's communications concept of power", Social Research, no: 44, 1977.

Habermas, Arendt'i, yargının bilişsel statüsünü inkâr etmek ve pratik (siyasi) söylem ile rasyonel söylemi, "kanı" ve "bilgiyi" birbirinden ayırmakla eleştiriyordu. Arendt'e göre siyasi inançlara *bilişsel* bir statü sağlamak, bütünlüğü (çatışmacılığın ve "yaşamın zihninin" bütünlüğü) içindeki "kanıyı" tehlikeye atmaktı. Arendt'in Totalitarizm'e dair siyasi deneyimi, ona kanının "billurlaşmadan" nasıl ileri geldiğini göstermişti. Dolayısıyla, pozitif rasyonalitede hatırı sayılır bir yarık açıp, siyaseti estetik yargıya, beğeniye, sezgiye ve muhayyileye genişletmekte ve siyaset alanında "bilgiye" şüpheyle yaklaşmamakta son derece haklıydı. Öte yandan Gadamer ve Habermas'ı okuduktan sonra insan, Arendt'in yargı vizyonundan ve onun siyasi etkilerinden, başkalarının kavramsal bir fenomenolojiyle, hatta daha da radikal olarak bilinçdışılık –bilişsel alanın dışında değil, ona ilave olarak– teorisi yardımıyla işaret koyduğu "sezgisel" deneyimi ketlemesini değil, derinleştirmesini bekliyor.

Kant'ın kaleme almadığı[154] ve Arendt'in kuşkusuz üzerinde çalışmayı düşündüğü "dördüncü eleştiri" olan Siyasi

---

Fransızca baskısı için bkz. Ronald Beiner, "H. Arendt et la faculté de juger," Hannah Arendt, *Juger*, a.g.e, s. 190.

154 Bkz. Myriam Revault d'Allonnes, "Le courage de juger", *ibid.*, s. 218-219. D'Allonnes, Heidegger'in yorumu ile (Saf Aklın Eleştirisi sorunsalı (örneğin ontoloji olasılığı meselesi) karşılığında düz zemini bir uçurum haline getirmeye zorluyor", Ernst Cassirer et Martin Heidegger, Débat sur la kantisme et la philosophie, s. 43) Arendt'in *Yargı Gücünün Eleştirisi* ve onun, "siyasetten kesin bir kaçış olması nedeniyle" Platon'dan günümüze uzanan siyasi felsefe temellerini altüst etmeyi hedefleyen "siyasi üslubu" arasında paralellik kuruyor. Bkz. ayrıca *Politique et Pensée*, a.g.e. ve özellikle Christine Buci-Glucksmann, "La troisième critique d'Arendt", s. 207-221. Françoise Collin, "N'Etre", s. 129-156 ve Paul Ricœur, "Pouvoir et Violence", s. 157-178.

Aklın *Eleştirisi*, basit olarak yargıyla ilgili bu düşünümlerle filizlendi. Yine daha radikal biçimde ve bu düşünme ufkunu terk etmeden tarihçi-siyaset bilimci Arendt, uygulama için bir başlangıç buldu: Yargının çelişkili biçimleri olarak "bağışlama" ve "söz verme" deneyimi.

5. Yargı: Bağışlama ve Söz Verme Arasında

Anlayışın etkisinden azat olmuş, ancak yine de eşsiz ancak nakledilebilir beğenilere sahip izleyicilerden oluşan insan topluluğunun istikrarsızlığı/güvensizliği/kararsızlığında mümkün kılınan yargı son derece savunmasız görünüyor.[155] Yargının, zihnin yaşamına "*kim*"in ifşası olarak yer açmasını ve potansiyel olarak totaliter değerler "sisteminde" sıkışıp kalmamasını sağlayan da bu savunmasızlıktır. Bu nedenle, Arendt yargı üzerine olan çalışmasını tamamlayabilmiş olsaydı dahi, ne iyi yargının ne olduğuna dair akıl verirdi ne de ona ulaşmanın yolunu gösterirdi. "İnsani meselelerin kırılganlığının" çekiciliğine kapılan, daha çok da tasalanan Arendt, özelikle yargıyı tehdit eden iki engel üzerinde durdu –yaşam sürecinde ve onun uzantısı olan, siyasetin modern pratiğinde insanlık zamanının çizgisel deneyiminin sonucu olan iki engel: *Geri dönülmezlik* ve ön*görülemezlik*.

Geri dönülmez olarak yaşanan zaman insanları, onu tersine çevirmeyi başaramamaları nedeniyle kin ve intikamın batağına saplayarak esaret altına alır. Nietzsche, "geçmişin muazzam ve sürekli olarak artan yükünü çeken" ve –tıpkı, her şeyi unuttuğu için acı çekmeyen hayvanın simetrik arka yüzü gibi– "unutmayı öğrenemediği ve geçmişe

155 "Yargıya ne tümdengelimle ne de tümevarımla ulaşılabilir... Bizim aradığımız, "sessiz anlam". Kant'ta bile, daima "beğeni" zannedilmiştir, dolayısıyla estetik alanına aittir". Bkz. Hannah Arendt, *The Life of Mind*, "Thinking", s. 215. Fransızca baskısı için bkz. Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: La Pensée, s. 241.

prangalandığı için" tükenecek derecede acı çeken "hayvan insandan" söz eder.[156] Kin ve intikamı besleyen hafızanın bu yeniden hatırlama özelliğinin aksine hayvan insan, yalnızca "unutmanın gücünü" yüceltiyordu. "Yeniye yer açmak için bilincimizde tabula rasa" yaratan "melekelerin en olumlusu olan ketleme melekesi" unutma. Nietzsche, ümit bağladığı bu "unutkan hayvanla", ilave bir melekeyi daha ilişkilendirir: Söz verme. Nietzsche söz vermeyi, "etkin bir irade" ya da "iradenin belleği" olarak betimler ve korkunç belirsizliklerini de gözler önüne serer: Söz verme, insanın bir gelecek olarak kendisine kefil olduğu yüce bir egemenliktir", ancak haşinliği, acımasızlığı ve acıyı da beraberinde getirir zira tıpkı borçlunun alacaklısının karşısında olduğu gibi kaçınılmaz olarak suçlu (Schuld) bir bilincin borçlarının (Schulden) mirasçısıdır. [157]

Arendt, "bilinç" ve "sözleşmeye" saldıran Nietzscheci şiddetin karşısına, zamana dair ilişkiyi değiştirmesi koşuluyla "kim"in olası yeniden-doğuşuna ilişin sükunetli bahsini koyar. Güç iradesinin sancılarıyla mücadele eden sözleşmeli ve borçlu bir bilincin iç karartıcı tablosunu es geçer ve yalnızca, Nietzsche'nin "plastik güç"[158] dediği şeye itibar eder. Suçluluk duygusu sonuç olarak bir güçsüzlük figürüne dönüşür –bu da lineer zamanı meydana getirir. Yasak veya ahlak kusurundan doğmuş gözüken suçluluk aslında ve daha derin şekilde, yaşam süreciyle eşzamanlı giden zamansallığın deneyimine bağlıdır. Bu silsileyi boz-

156 Bkz. Nietzsche, "The Use and Abuse of History, s. 6, 7. Fransızca baskısı için bkz. Friedriche Nietzsche, *Considérations inactuelles*, I et II, Œuvres philosophiques complètes, a.g.e., cilt II, 1, s. 95-96.

157 Bkz. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü* Üstüne; "ihtiyar Kant'ta bile kategorik buyruk acımasızlık kokar," *ibid.*, s. 258.

158 Bkz. Nietzsche, "The Use and Abuse of History", s. 9. Fransızca baskısı için bkz. Friedriche Nietzsche, *Considérations inactuelles*, I ve II, *ibid.*, cilt II, s. 97.

mak için gerekli olan şey bir *kesilmedir*: ki bu da Arendt'e göre artık unutma değil, *bağışlama*dır. Olanı geriye almak mümkün olmadığı gibi tek başına unutma da tasavvur edilebilir değildir: Belki de Arendt'e göre unutma, onu tezahür sahası ve ötekinin sözlerinden mahrum bırakacağı için bir ketlemeden başka bir şey değildi. Ne var ki insanların, aralarında ve eylemlerin kırılganlığının kalbinde, sonuçlarını kestiremedikleri ya da onaylamadıkları eylemleri ve geçmiş amellerini bağışlaması kabul edilebilirdir.

Devasa bağışlama sorunsalını kısa ve öz biçimde masaya yatıran Arendt, bağışlanamaz olanı ise inkâr etmez. "Radikal biçimde kötü"[159] (diye yazar 1958'de Kant'ı alıntılayarak, yani 1963'teki Eichmann Davası'ndan çok önce) eylemler vardır ve bunlar "kamusal planda son derece nadir görülen patlamalardan birine maruz kalan bizlerin bile hakkında pek az bilgi sahibi olduğu suçların gerçek belirtisidir. Bütün bildiğimiz, bu tür suçları ne cezalandırmanın ne de bağışlamanın mümkün olduğu, dolayısıyla zuhur ettikleri her yerde radikal bir şekilde yıkıma uğrattıkları insani meseleler alanını ve insan gücünün kuvvelerini aşmakta olduklarıydı."[160] Buna rağmen Arendt'e göre "suç ve kasten yapılan kötülükler, hatta belki de iyi edimlerden bile nadirdir". Bunlar her gün gördüğümüz ve yargıladığımız, eylemin, devamlı suretle yeni ilişkiler kurucu "doğasından" ileri gelen "günahlardır": Dolayısıyla "insanları bilmeden yapmış oldukları işlerden tamamen sıyırmak suretiyle yaşamın devamını mümkün kılmak için, bağışlanmaları, hakkındaki suçlamaların düşmesi gerekir."[161]

Arendt, bağışlama anlayışının bu sınırlamasına bir yenisini ekler: Bağışlama kişiye yöneliktir, edime değil. Bir cinayeti ya da hırsızlığı değil, katili ya da hırsızı bağışlayabiliriz. Herhangi bir şey yerine herhangi birine yönelen ba-

159 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 348.

160 *Ibid.*

161 *Ibid.*, s. 346.

ğışlama bir sevgi edimi olarak belirir; ancak sevgiyle ya da sevgisiz, insanı gözeterek bağışlarız. Adalet herkesin eşit olmasını ister ve eylemleri ayrı ayrı tartarken, merhamet eşitsizlik üzerinde ısrar eder ve kişileri değerlendirmeye alır. Bu manada farklı olan bağışlama ve yargılama, "aynı madalyonun iki ayrı yüzüdür": "Bütün yargılar bağışlamaya açıktır."[162]

Bu bağlama Arendt'in, Eichmann Davası hakkındaki kitabında ifade ettiği "yargılama" kavramını oturtabiliriz. Arendt, bu suçlu adamı asla bağışlamamıştı, zira "kişiyi gözettiğinde" karşısına şu tablo çıkıvermişti: Bir kişi-olmayan, "kim"in ya da "herhangi bir kişinin" olmayışı ve eylemlerini yargılamaktan aciz, kendini bağışlama alanından dışlayan otomat/robot bir memur. Arendt'e göre bu argüman, Eichmann'ın maruz kaldığı ve mevcut haliyle insan gücünün potansiyelini yok ederek, "bütün gücümüzü elimizden çekip alan ve İsa'yla birlikte "Boynu[muza] bir değirmentaşı bağlanıp denize atılsaydı [ki bizim için] daha hayırlı olurdu"[163] sözlerini tekrarlamamıza yol açan "bağışlanamaz suç" ve "radikal kötülük" argümanlarından daha az radikal değildi. Arendt bu Hıristiyanvari yargıyla yetinmekten ziyade "Yahudiler'e yönelik işlenen insanlık suçlarını" cezalandırmak" üzere uluslararası bir yargılama alanı yaratılmasından yanaydı. Ona göre, intikamdan son derece farklı olan ceza, bağışlamanın erteleyici mantığıyla çelişmiyordu: Tıpkı bağışlama gibi ceza da, o olmadan, sonsuz kere geri dönebilecek bir şeye son verme gücüne sahipti."[164]

Buna karşılık, bir insanın düşünme ve yargılama kabiliyeti var ise, bir yeniden-başlama ya da yeniden-doğma gi-

---

162 Bkz. Hannah Arendt, Men in Dark Times, s. 248. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, "Bertolt Brecht", Vies politiques, a.g.e., s. 241.

163 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 348.

164 *Ibid.*

rişimi olan bu sorgulamanın biçimleri ve sınırları ne olursa olsun, Arendt bu insanı, temeli bağışlama olan bir yargıyla değerlendirir. Örneğin Brecht: Yetenekli insanların kendilerine verebilecekleri en büyük ceza olan yeteneğin ölüm cezasına kendini mahkûm eden ilk o değil miydi? Arendt, Brecht'in eserlerinin melankolik güzelliğini tutku ve inançla ortaya koyar, ancak diğer yandan da şairlere özgü olduğunu düşündüğü "sorumsuzluğunu" acımasızca eleştirir, "şu zavallı B.B"nin Stalin'in şerefine yazdığı sözcükler ise bunun kanıtıdır. Arendt bu tikel örnekten genel bir sonuca ulaşır: Brecht kendine acıdığına dair en küçük emare göstermese de bize, "bu yüzyılda ya da herhangi başka çağda şair olmanın ne kadar zor olduğunu" öğretti.[165] Arendt'in nazarında Heidegger ise bağışlamayı herhangi birinden daha fazla hak ediyor. Bunun nedeni yalnızca, "insani yaşamın en nadir vakalarından biri olan" ve "*kim*"in ortaya konuşu bakımından benzersiz bir görüş berraklığına ve eşsiz bir kendi'yi açığa vurma gücüne sahip olan" *sevgi* değildir.[166] Yardımcı olan aşksal vahiy diğerleri arasında bu biricik düşünce uyandırmaya gösterilen saygı nedeniyle, "bir mesafeden gösterilen hürmet"[167]ten vazgeçmeden tartışır ve yer değiştirir.

Bu bilgeliğin Yunanlılar'a yabancı olması hasebiyle Arendt, bir tek Romalıların mağlubun canını esirgeme prensibinin *[parcere subjectis]* muştuladığı bağışlamanın keşfini İsa'ya atfeder. Dini bir dilde ifade edilmiş olan Hıristiyan bağışlama kaidesinin kökleri Arendt'e göre "İsa'nın, İsrail'deki siyasi otoritelere meydan okumaya kararlı havarilerinin küçük ve sımsıkı kenetlenmiş cemaa-

165 Bkz. Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, s. 249. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, "Bertolt Brecht," *Vies politiques*, a.g.e., s. 243.

166 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 348-349.

167 *Ibid.*, s. 350.

tinde" gizliydi. İsa'nın getirdiği yeniliğin fazlasıyla siyasi olduğunu düşünen Arendt, ideal bir siyasete ilişkin kendi kapsamlı anlayışını sağlam bir biçimde destekler ve katı din alanını gözle görünür biçimde genişletir. İsa'nın "yazıcılara ve Farisîlere" getirdiği düzeltiler Arendt açısından hayati önemdedir: Bunun nedeni yalnızca Tanrı'nın yegâne bağışlayıcı olması değil, aynı zamanda insanların da, nihai olarak Tanrı onları bağışlamadan önce birbirlerini bağışlayabilme yetisine sahip olmalarıdır. Bu anlamda Matta İncili'nden alıntı yapar: "Şayet siz insanların kusurlarını bağışlarsanız, ilahi Babanız da sizi bağışlar: ancak eğer siz insanları bağışlamazsanız, Babanız da sizin kusurlarınızı bağışlamaz."[168] Bilinçdışına ("Ne yaptıklarını bilmezler") da uygulanan bağışlama daimi, hatta sonsuz olmak zorunda: "Eğer sana karşı günde yedi kere suç işler ve yedi kere: Tövbe ederim diyerek sana dönerse, onu bağışlayacaksın."[169]

Arendt'in dini pratiği bu şekilde kullanması bizi, başka modern yorum edimlerini etik alanına dahil etmeye teşvik ediyor. Psikanalitik dinleme ve aktarım-karşı-aktarım içindeki analistin konuşması, bize bir bağışlama edimi gibi görünebilir: Endişe, sıkıntı ya da semptomun deliliğinin ve travmanın kaybolmasının ötesinde sözcüğün bağışlanması, artık kendi psişik haritasını ve ötekilerle olan bağlarını yeniden biçimlendirme yetisini kazanan öznenin yeniden doğuşuna olanak sağlar. Bağışlama sonsuz olduğu kadar yinelemelidir ve analize giren öznede tezahür eden anlama ve hakikat arzusuna dayanır.[170]

---

168 Matta, 6:14-15. Bkz. ayrıca *ibid.*, s. 346.

169 Luka, 17: 3-4. Bkz. ayrıca *ibid.*, s. 346.

170 Bkz. Julia Kristeva, "Dostoïevski, l'écriture de la souffrance et le pardon," *Soleil noir. Dépréssion et mélancolie*, Gallimard, 1987, s. 223 vd. İngilizce baskısı için bkz. Kristeva, "Dostoyevsky, the Writing of Suffering and Forgiveness," *Black Sun,* s. 173 vd.

Paralel biçimde, geleceğin belirsizliğini açan insani eylemlerin öngörülemezliğine karşı, *söz verme*, engel koymadan dengede tutar ve insanlara çıkış yolu sunar. Özgürlüklerimizi feda ettiğimiz ve kendilik tahakkümü ve ötekinin yönetilmesine dayanan bu karanlık ihtiyacı hafifletir. İntikama karşı bağışlama; tahakküme karşı söz verme. Aynı şekilde kadim bir miras olan söz verme Roma devrinde sözleşmelerin ve antlaşmaların dokunulmazlığında *(pacta sund servanda)* mevcuttu, ancak kökenleri, özellikle "İncil'deki hikâyesinde, sanki ülkesinden ayrılmasının tek nedeni, sonunda Tanrı kendisiyle bir akitte bulunmayı kabul edinceye dek vahşi bir dünyada karşılıklı verilen sözün gücünü sınamakmışçasına, verilen söze bağlı tutkulu çabalayışı anlatılan Urlu İbrahim'e"[171] uzanmaktadır. Arendt, göz kamaştırıcı vaatlerden oluşan totaliter propagandanın sözde-peygambervari manipülasyonunu gözler önüne sermişti. Vaatkar yarınlara karşı ihtiyatı elden bırakmayan Arendt, kırılgan insani meselelere yalnızca "bazı öngörülebilirlik adacıkları" verebilirdi: Özellikle, sözleşmeler ve antlaşmalar gibi "güvenilir yol levhalarının dikileceği" karşılıklı ve sözleşmeli taahhütle sınırlanan sözler. Yasama burada imdada koşar: Çok yaşa Kaldi'deki Urlu adam ve çok yaşa Montesquieu!

Bir topluluğun hükümranlığını pekiştiren "özdeş iradenin" aksine Arendt, karşılıklı bir sözle birbirilerine bağlı insanların "uyum halinde eylemelerini" öneriyor. Böylece gelecek üzerinde sanki şimdiymiş gibi tasarrufta bulunabilir, Nietzsche'nin, insani yaşamın hayvani yaşama üstünlüğüne işaret eden ve "isteğin belleği" olarak adlandırdığı bu mucizevi genişleme içinde yaşayabilirler.[172] Arendt, bu göndermeyi yaparken asla Nietzscheci bir küçümsemeyi değil, yalnızca Üstün İnsan'ın neşe veren tınılarını işitiyor.

Bağışlama ve söz verme ile birlikte Arendt, kamu-

171 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 351.

172 *Ibid.*, s. 352.

sal alanın iki "kontrol mekanizmasını" –insan yaşamı en karakteristik ve en tehlikeli neye sahipse (örneğin durmaksızın yeni, öngörülemez ve tersine çevrilemez süreçler başlatma melekesi) onun tam kalbine yerleştikleri ölçüde kaçınılmaz ve anlaşılmaz iki mekanizma– canlandırdığına emindi. Gündelik yaşamın acımasız otomasyonlarıyla karşı karşıya kalan bağışlama ve söz verme esasen, nihayetinde yeniden başlama olasılığı üzerine bir bahis olacak "bir yargılama türü" getirir beraberinde. Siyaset alanında bu, insanları ölümlülük durumlarına geri göndermek için değil, onlardaki doğuma eşlik etme melekesini açığa çıkarmak için yargılama anlamına gelmektedir. Bu açığa çıkarma, Hıristiyanlığın bir hikâye biçiminde sunduğu "Müjdeler olsun" mucizesini oluşturmaktadır. Hikâye, sonuç çıkarması, genelleme yapmaması, aksine koyvermesi, "*kim*"in gelişini haber vermesi anlamında, "kanıtlayıcı" değil, "mütefekkir bir örnektir": "Bu çocuk bize geldi."[173]

Müjdeler olsun! Bu müjdenin, tanımı gereği dünyaya yabancı ve apolitik olan sevginin, sevgilileri, aşklarının kovduğu cemaate yeniden döndüren çocuk aracılığıyla dünyaya kazınması gibi bir sonucu da var. Müjde mi? diye düşünür, sorgulamaktan kendini alamayan Arendt. Bu o kadar da kesin değil. Zira dünyaya bu aidiyet bir anlamda "sevginin sonudur."[174] O halde ne düşünmeli?

Arendt, "insani meselelerin" güçlüğüyle ilgili mesaisini tamamlamadı. Böylesi güçlükler hiç olmasaydı, anlayacak başka ne kalırdı ki? Zira Hannah Arendt için yaşamın zihni tam da buydu: Düşünerek yaşamak, anlamaktır. Biricik tutkusu hep baki kaldı: "Benim için önemli olan anlamaktır."[175]

---

173 *Ibid.*, s. 356.

174 *Ibid.*, s. 349.

175 Bkz. Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, s. 3. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, "Seule demeure la langue maternelle," a.g.m., s. 225, bkz ayrıca yukarı

Bağışlama ve söz vermenin yarattığı sayısız "güçlükler" arasında, bunların olasılıklarının güçlüğü en önemsizi değildi. İsevi bağışlama ve söz vermenin, "siyasi dünyaya" müdahale etmek üzere içinden doğduğu radikal dışsallığın adı Aşkınlık ve İmandı. Aşka bağışlama, yasaya da söz verme için atıf yapan Arendt, bir "*kim*"in varolduğunu belirli bir kesinlikle ortaya koymayı başaramayan "Arşimet noktasını" düşünme gerekliliğini ihmal etmez. O, bu dayanak noktasına, Kant'ın, barışçıl kozmopolitizme genişletilmiş insani ifade edilebilirlik kavramını kendine mal ederek "insani çoğulluk" der. Sanki bu insani çoğulluk kavramında, Duns Scot'taki *rıza*, Nietzsche'deki Âmin, Heidegger'deki *Gelassenheit* kavramlarının siyasi versiyonunu bulmuştur. Bir yandan müphem, yine de denemeye değer bir kesinlik: Beğeniyle, gözlemleyerek, anlatarak.

Aslında Arendt, ne bağışlamanın ne de söz vermenin tek başına yapılan bir eylem olmadığının özellikle altını çiziyordu: Kimse kendi kendini bağışlayamadığı gibi herhangi bir şeyi, bir fayda umuduyla kendine söz veremez. Buna karşılık, bu edimlerin karşı taraf tarafından kabul edilme biçimleri ise yalnızca kendiliği ilgilendiren bağışlama ve söz vermeyi belirler. Bu iki meleke "başkalarının bulunuşuna ve eylemliliğine bağlı olmakla" kalmıyor aynı zamanda siyaset alanında oynadıkları roller, Platoncu hâkimiyet anlayışından doğan klasik ahlaki kaidelerden taban tabana farklı birtakım ilkeler tesis ediyor. Platoncu hâkimiyet anlayışı, adil ve haksızın, bana yönelik tutum doğrultusunda belirlendiği, ben ve kendim arasındaki ilişki üzerine temellenir, öyle ki kamusal alanın tamamı "insanlık ilâmı" olarak algılanır. Diğer yandan bağışlama ve söz vermeden çıkarsanan ahlaki yasa, "kimsenin hiçbir zaman kendisiyle kuramayacağı, aksine tamamen başkalarının varlığına dayanan deneyimlere yaslanmaktadır."[176]

---

176 Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, s. 343-

Yüzyılımızın da büyük bir gaddarlıkla tanıklık ettiği üzere şayet insanlar delirebiliyorsa, Arendt'in *–her şeye rağmen–* inanmasa da, en azından güvendiği İnsanlık deli olamaz; olmamalı. İşte Arendt düşüncesinin aşkınlığı –ve sınırı– tam da bu. Arendt'in anladığı haliyle İnsanlık, "genişlemiş zihniyet" ve sağduyunun iletilebilirliğine yönelik kabiliyet esasına dayanması hasebiyle dille karıştırılabilir. İnsanlık ve dil, Arendt'in Varlık versiyonlarıdır. Oysa dil deliremez. Holokost öncesi Almanya'dan aklında ne kaldığı sorulduğunda aynen böyle düşünmektedir Arendt; şöyle cevap verir: "Yalnızca dil kaldı –en acı zamanlarda bile mi? [üstüne gidiyor]. Her zaman. Kendi kendime "Ne yapmalı?" derdim. Yine de deliren Almanca değildi."[177] Netice itibariyle kendime "Ne yapmalı?" diye sorduğumda, herhangi bir dilin deliremeyeceğine hükmediyorum.

Öte yandan, "yapmaya" devam etmek için bir dilin "deliremeyeceğini" düşünmek gerçekten de o kadar zorunlu mu? Diyelim ki ben, bizatihi dilin kendisinin delirdiğini, cemaat bağının, "genişlemiş zihniyetin", Almanlar'ın ya da başka bir halkın, İnsanlık'ın sağduyusunun delirebildiğini, daha önce delirdiğini, yeniden delirebileceğini tespit ederek "yapmaya" devam ediyorum. Sonuç olarak madem ki dil, kendisine sahip olan özneyi koşullandırıyor, o halde ona karşı sorumlu olduğu gibi, krizlerinin olasılıklarını da içinde taşır : Eğer öznelerin söylemi deliyse, bu dilden itibaren ve dilden kaynaklı bir deliliktir.[178] O halde ne yap-

344.

177 Hannah Arendt, *Essays in Understanding*, s. 13. Fransızca baskısı için blz. Hannah Arendt, "Seule demeure la langue maternelle," a.g.m., s. 240. Bkz. yukarı .

178 Bkz. Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Galilée, 1966, s. 100-108. Derrida, Arendt'teki delirme yetisinden yoksun dil kültünü, "delilik enerjisine" karşı kurulmuş ve savunulmuş anne bağıyla ilişkilendiriyor. Anadile hasar vermek için gerçek bir hayalî ana katli gerekti –bir erkeğin kimi zaman serinkanlılıkla (Heidegger) ya da neşeyle (Joyce) ya-

malı? Nasıl yapmalı?

Bize düşen, her bir insanın konuşmasına ve topluluk bağına ihtimam göstermektir. Amaç, sonsuz ve "evetimiz" ya da "âminimizle" kendini muhafaza edecek deli olmayan bir sabit kimlik içinde tesis etmek değil, "*kim*"in geçici ifşalarını, ne kadar geçici olduklarını unutmadan teşvik etmektir. Bu amaç, ifşa üzerine bir bahse, karamsarlığın değilse de, en azından dilin, İnsanlık'ın, bütün kimliklerin, eşsizliğin, Baba'nın, Anne'nin, Özne'nin ve hatta Varlık'ın daha "örtülü", "geri çekilmiş", "unutkan" ya da "başıboş" olduğu inancının eşlik etmesini gerektirir. Buna göre her "*kim*", kendi olma imkânsızlığı tarafından güdülmektedir: Hiçlik, kriz veya hastalık. Buradan hareketle, esasında gayet kırılgan olan topluluk içinde ötekiyle olan bağ, açgözlü bir iradeden ziyade bir ihtimama dönüşür, diğer yandan da yeniden-doğuş mucizesini muhafaza eder.

Arendt tüm bunlardan çok uzaktı. Ama bir o kadar da yakın. "Doğarlık olgusunun", "dünyayı selamete çıkartan mucize" olduğunu hatırlatarak, onun için önemli olanın "bu yeteneğin eksiksiz gerçekleşmesi" olduğunun altını çizdi.

*Do*ğar*lı*ğın ek*siksiz ger*çek*leşmesi* zorunlu olarak doğmayı, hayat vermeyi, her doğumun eşsizliğini kabul etmeyi, yaşamın zihninde (başkalarının çoğulluğunda yeniden başladığı için ve tam da bu nedenle diğer bütün etkinlikleri aşan bir yaşayan düşünce olarak eylediği için var olan bir zihin) sürekli olarak yeniden doğmayı ihtiva eder. Bununla birlikte mucize, bu eksiksiz gerçekleşmenin tek bir parçasında dahi olsa vuku bulur, üstelik bu gerçekleşme, açtığı söz ve hecelediği bağışlamayla meşrulaştırılır. Arendt bu mucizeyi paylaştı, çünkü o, zamanımızın, yaşamanın düşünme olduğu o mutluluk haline ulaşabilmiş nadir insan-

---

pabildiği, kadınların ise (Virginia Woolf, Marguerite Duras) kadın eşcinselliğini ya da kendiliğin melankolideki kaybını üstlenerek yapabileceği bir eylem olarak ana katli.

larından biriydi. Düşüncenin mutluluğu sözle ifade edilemese de, bir keresinde şöyle yazmamış mıydı: "İnsanın, yaşamın zihnini tasavvur edebileceği yegane metafor hayatta olma algısıdır."[179]

Doğuma eşdeğer olan ve yurtsuzluğa bir barınak sunabilecek siyasi eyleme gelince; Arendt –fazla yanılsamaya kapılmadan– bizi bu eylemi şu anda düşünmeye ve yaşamaya davet ediyor, ancak daima bağışlama ve söz vermenin kesiştiği düzende.

179 Bkz. Hannah Arendt, The Life of Mind, "Thinking", s. 123. Fransızca baskısı için bkz. Hannah Arendt, *La Vie de l'esprit*, cilt I: *La Pensée*, a.g.e., s. 144.

DİZİN

A

Absonderlichkeit, 34
Açığa çıkarma, 49, 101, 298
Açgözlülük, 49, 53
Adalet, 146, 147, 165, 197, 262, 294
Akıl, 15, 105, 157, 160, 220, 228, 242, 244, 252, 260, 261, 263, 281, 284, 286, 291
Aktör, 104, 110, 250, 281
An (Augenblick), 110, 123, 164
Analiz, 71, 72, 84, 142, 174, 177, 197, 233, 234, 254, 278
Anarşist, 41
Animal laborans, 63, 207, 214
Annelik, 11, 70
Anlatı, 64, 66, 68, 73, 97, 100, 101, 103, 106, 108, 117, 118, 120, 121, 122, 130, 131, 132, 135, 137, 139, 185, 213
Antisemitizm, 14, 36, 79, 98, 162, 168, 169, 170, 171, 172, 174
Arap(lar), 154, 155
Arkadaşlık, 31, 92, 151, 153
Artı değer, 172, 176, 214, 269
Arzu, 260
Asimilasyon, 78, 80, 92
Aşk, 30, 34, 42, 51, 52, 53, 54, 62, 71, 72, 86, 96, 124, 127, 142, 228, 240, 264, 265, 267
Ateizm, 136, 204, 205
Aufbau, 152, 194
Aydınlanma, 31, 82, 91, 99, 162, 163, 173, 175, 284
Ayrılık, 44
Azınlık, 152, 181, 182

B

Bağ, 119, 176, 301
Bağımsızlık, 44, 54
Bastırma, 24, 85, 239, 240, 284
Başkaldırma, 216
Başlangıç, 52, 55, 56, 57, 106, 108, 120, 124, 137, 188, 190, 207, 258, 259, 265, 277, 291
Beden, 30, 46, 139, 186, 223, 229, 230, 234, 260, 262
Bilinç (Gewissen), 114, 292
Bilinçaltı, 154
Bios, 29, 64, 73, 107, 108, 113, 118, 122, 131, 135, 139, 148, 206
Biyografi, 8, 27, 29, 41, 68, 76, 90, 93, 101, 106
Bolluk, 269
Büyük üzüntü, 130

C

Cinsellik, 10, 15

Ç

Çatışma, 58, 59, 153, 171, 264
Çift, 44, 151, 185
Çocuk, 11, 15, 27, 28, 30, 31, 298
Çoğulluk, 40, 61, 66, 115, 120,

237, 279, 281, 289, 299
Çözüm, 80, 131, 185, 250

D

Dasein, 14, 40, 57, 111, 115, 202, 223, 224
Davranış, 112, 176
Değer, 8, 27, 62, 63, 65, 121, 157, 161, 181, 218, 228
Deha, 7, 8, 9, 10, 12, 138, 160
Delilik, 15, 17, 34, 36, 185, 282, 300
Demokrasi, 80
Depresyon, 79, 133
Devlet, 114, 144, 152, 168, 170, 185, 211, 279
Devrim, 58, 166, 168, 204, 216, 219, 220, 280
Dil, 10, 16, 92, 103, 116, 119, 122, 13, 197, 238, 239, 249, 284
Dinleme, 296
Doğum, 55, 56, 58, 59, 63, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 82, 97, 98, 117, 120, 138, 203, 208, 220, 255
Doxa, 114, 281
Duyarlı, 81, 218
Duygusal, 41, 81, 112, 166
Düşünce, 9, 14, 16, 30, 40, 45, 48, 63, 64, 70, 81, 88, 104, 109, 115, 121, 124, 188, 197, 202, 209, 228, 238, 240, 243, 244, 246, 247, 249, 254, 256, 257, 268, 274, 284, 295, 301
Dünya, 55, 56, 58, 63, 76, 86, 93, 114, 128, 176, 183, 189, 207, 226, 240, 249, 252, 254, 256, 269, 282
Dünyasız, 261

E

Ekonomi, 141, 174, 210, 212, 213
Emek, 62, 64, 213, 214, 215, 230, 239, 227
Emperyalizm, 165, 170, 175
Energeia, 102, 106, 119, 215, 221, 226, 256
Endişe, 90, 111, 146, 157, 182, 198
Erdem, 123, 199, 285
Eser, 16, 40, 49, 73, 102, 131, 132, 207, 208, 209
Eşitlik, 61, 77, 99, 113, 171, 173, 179, 181
Evrenselcilik, 165, 179
Eylem, 9, 26, 30, 40, 49, 51, 62, 64, 65, 66, 73, 75, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 115, 116, 118, 119, 121, 122, 126, 132, 136, 166, 207, 208, 211, 212, 223, 226, 228, 241, 254, 259, 267, 268, 274, 299
Eylemin olumsallığı, 267

F

Fallik, 50
Fantazi, 263
Farklılık, 92, 158, 165, 173, 231, 236, 241, 252
Felsefe, 41, 65, 77, 121, 127, 133, 200, 223, 248, 263, 280, 285
Filosemitizm, 122

Fransa, 161, 167, 173, 175, 177, 180
Fransız solu, 161
Fremdheit, 34

G

Geçmiş, 12, 66, 74, 123, 130, 143, 165, 168, 190, 270, 293
Gelassenheit, 273, 299
Geleneksel, 25, 168, 175, 177, 185, 222, 233, 241, 259
Gerçeklik, 86, 89, 128, 243, 244, 249, 255, 258
Geri çekmek, 194
Geri dönüş, 54, 95, 119
Geschichtlichkeit, 253
Gestell, 215
Gewissen, 114, 115
Görünüm, 14, 45, 66, 76, 206, 210
Gösteri, 8, 41, 65, 75
Grundsprache, 239
Güç, 8, 11, 64, 87, 107, 170, 183, 195, 233, 254, 259, 268, 270, 276, 292
Günahkâr, 61, 200, 266
Güzel, 13, 15, 33, 38, 44, 50, 92, 105, 131, 159, 200, 220, 221, 249, 285

H

Hareketler, 10, 172, 178, 179, 180, 184
Haset, 17, 283
Hastalık, 42, 68, 79, 301
Hatırlatmak, 256
Hayret, 254
Hıristiyanlık, 27, 57, 62, 65, 168, 200, 251, 259, 277
Histeri, 154, 185
Homo faber, 63, 131, 138, 207, 214
Homo laborans, 72

I

Inter-esse, 103, 104, 106, 241
Irk, 154, 171, 176
Irkçılık, 158, 177, 178, 179
Istırap,38, 194

İ

İdeoloji, 204
İkon, 213
İnsanlık Durumu, 26, 27, 39, 40, 62, 63, 64, 77, 88, 101, 102, 126, 158, 165, 205, 206, 224, 230, 241, 245, 275, 288
İnsan doğası, 206
İnsan hakları, 165, 175, 178
İşaret, 106
İtki, 72, 232, 270, 283

K

Kadın, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 18, 31, 34, 36, 40, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 70, 71, 73, 82, 86, 89, 90, 93, 94, 95, 125, 136, 147, 148, 153, 235, 236, 237, 239, 241
Kahraman, 74, 110, 166
Kamusal, 76, 102, 108, 111, 115, 125, 158, 163, 167, 170, 206, 209, 210, 211, 216, 218, 219, 220, 229, 231, 277, 281, 293, 299

Kapitalizm, 176, 218
Karşıtlık, 58, 247
Katoliklik, 82
Kimlik, 41, 157, 248, 301
Klonlama, 71
Komünizm, 157, 204, 214
Kötü, 46, 65, 124, 154, 200, 203, 206, 222, 280, 293
Kuşku çağı, 129

L

Lexis, 103

M

Mantık, 179, 261, 262, 275
Medeniyet, 25, 128
Mekân, 12, 188, 259
Melankoli, 13, 130, 135, 189, 190, 237, 250, 271, 275, 280
Metafizik, 133
Metafor, 118, 119, 302
Milliyetçilik, 77, 176, 177
Mimêsis, 59, 106, 107, 108

N

Nazizm, 17, 24, 45, 46, 62, 157
Nedensellik,141, 265
Nefret, 50, 126, 149, 162, 168, 261, 267, 283
Nesne, 40, 52, 85, 249
Neşe, 45, 58, 84, 297
Nihilizm, 136, 144, 205, 271

O

Olumsallık, 101, 223, 276
Otobiyografi, 73, 124

Ö

Ötekilik, 131
Örtüsünü kaldırma (*Erschlossenheit, Unverborgenheit*), 101
Özgürleşme, 31, 47
Özdeşleşme, 76, 85, 90, 185
Ölüm, 13, 52, 55, 56, 59, 61, 71, 72, 73, 107, 117, 148, 151, 187, 197, 199, 203, 208, 221, 255, 274, 295
Özgürlük, 10, 57, 72, 163, 188, 196, 200, 213, 215, 219, 220, 223, 228, 242, 253, 258, 259, 261, 265, 266, 268, 276, 277
Özne, 53, 55, 77, 109, 259, 278

P

Paranoyak, 17, 183
Parya, 35, 79, 80, 93, 95, 154, 173, 195
Parti, 179, 184, 185
Paylaşma, 189, 234
Poiêsis, 102, 111, 132
Polemik, 33, 49
Polis, 102, 103, 108, 110, 112, 185, 210
Praxis, 64, 65, 102, 111, 132, 136, 157, 207
Propaganda, 180, 183, 192
Psikanaliz, 72, 85, 98, 232, 248, 249
Psikoloji, 98, 209, 231, 272
Psikoz, 15, 130, 190, 249
Psişik, 57, 58, 59, 65, 66, 69, 72, 73, 81, 85, 184, 213, 231, 232, 248, 272, 296

Psişik biseksüellik, 51

R

Roman, 73, 130, 132, 137, 143, 161
Romancı, 94, 124, 125, 128, 160
Romantizm, 73, 79, 82

S

Sadomazoşizm, 230, 233, 264
Sanatçı, 131
Sembolik, 72, 283
Siyonizm, 41, 80, 150, 200
Somatik ve sembolik, 72
Sonsuzluk, 10, 213
Sophia, 103, 111, 112, 122
Sorgulama, 56, 58, 59, 66, 69, 202
Sosyolojik, 173, 174, 224, 241
Sözleşmeler, 297
Stalinizm, 17, 24, 62, 186
Suçluluk, 85, 160, 197, 271, 272, 275, 292

Ş

Şahitlik, 186
Şair, 127, 129, 174, 295
Şiir, 103, 121, 132, 133, 249
Şizofreni, 85
Şüphe, 87, 136, 222, 244

T

Taklit, 89, 106, 107, 108, 167, 178, 184
Teknik, 13, 72, 105, 127, 150, 233
Teoloji, 32, 130, 227, 251, 259
Theôria, 118, 250, 272
Theôrêtikos, 107, 113, 131, 135, 148, 206, 244
Tiyatro, 77, 106, 108, 109
Toplumsal, 11, 98, 174, 176, 180, 183, 211, 212, 213, 224, 274
Totalitarizm, 14, 25, 100, 142, 157, 168, 182, 185, 188, 190, 204
Trajedi, 104, 108, 110, 113, 115, 135
Tutku, 33, 87, 88, 115, 126, 227, 237, 295
Tüketim, 8, 11, 26, 63, 198, 214

U

Ulusal, 132, 158, 172, 173, 176, 180, 182
Ulusal estetizm, 132
Umut, 26
Umutsuzluk, 86, 93, 97, 101, 229
Unheimlichkeit, 34
Unutma, 104, 187, 219, 239, 258, 270, 275, 292
Utanç, 98, 125

V

Varlık, 30, 36, 46, 51, 53, 56, 70, 74, 114, 137, 168, 200, 202, 205, 219, 228, 239, 245, 251, 259, 266, 268, 273, 300
Varlık bilimi, 115
Vicdan, 113

Y

Yahudi, 14, 32, 41, 42, 70, 72, 73, 74, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 90, 91, 94, 97, 98, 99, 100, 123, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 162, 169, 170, 174, 185, 192, 194, 195, 196, 201, 222, 239
Yalnızlık, 45, 114, 189, 240
Yargı, 45, 64, 142, 254, 278, 279, 281, 282, 286, 288, 290, 291
Yasa, 277, 278, 281, 299
Yaşamak, 44, 53, 139, 255, 298
Yıkıcılık, 15
Yurttaş, 130, 247, 277

Z

Zamansallık, 215, 217, 219, 225, 258, 259
Zevk, 58, 66, 83, 84, 87, 128, 135, 145, 149
Zôê, 29, 64, 73, 122, 145, 224, 256

Julia Kristeva

Kadın Dehası

Birinci Cilt

Hannah Arendt

"Değerleri" kaybetme tehlikesiyle endişeli 20. Yüzyıl, insanlığın daha önce benzer tehlike ve risklerle keşfetmediği soruları sordu: Hayat nedir? Delilik nerededir? Kelimeler ne yapabilir?

Hayat, delilik, kelimeler: Üç kadın tüm bunları açıkça ifşa edip, düşünceleri kadar varlıklarını da inşa ederken, çağımızın zorluklarını bizim için aydınlatma konusunda ne kadar tutkulu olduklarını gösteriyorlar.

Hannah Arendt (1906-1975) ,Melanie Klein (1882-1960) ve Colette (1873-1954). Bu üç mucizevi kadın bu çağın tarihini belirledi. Her birinin eşsizliği ve biricikliği nerede gizlidir?

"Kadın Dehası" üçlemesinin bu ilk kitabında Kristeva, 20. Yüzyılın en parlak entelektüellerinden biri olan, Hannah Arendt'in hikâyesini anlatıyor. Arendt'in yaşamına olduğu kadar eserlerine de ışık tutan bu kitap, özellikle onun siyaset felsefesini, siyaseti kavrayışını, *Vita Activa/Vita Comtemplativa* (Faal Hayat / Gözlemci Hayat) ayrımını temel alıyor ve Aristotales, Heidegger gibi filozofların Arendt üzerindeki etkilerini inceliyor. Kristeva kökenleri Aristotales'e uzanan bir düşünceye, bir hayata ve yapılan işlere ancak "Anlatı"nın anlam kazandırabileceği düşüncesini yerleştiriyor.

ISBN : 978-605-5302-18-4



20 TL

www.pinhanyayincilik.com