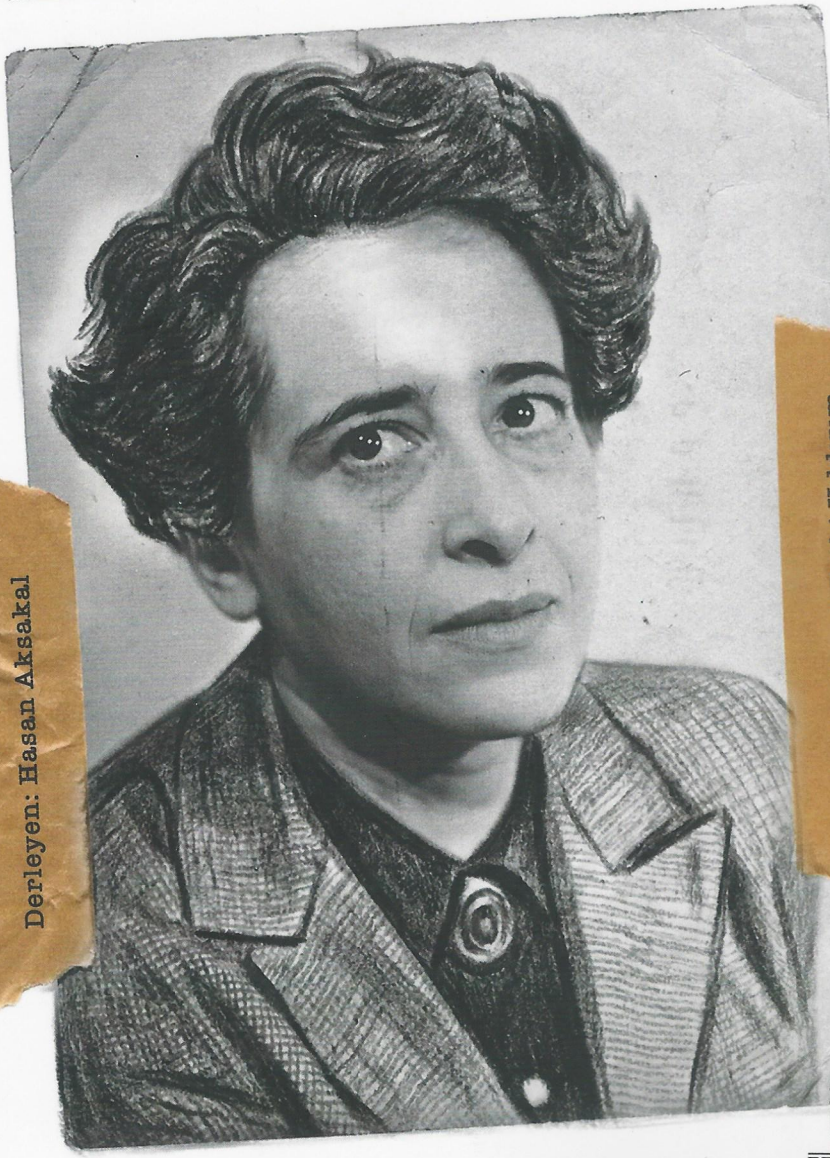
Hannah Arendt ve Avrupalı-olmayan Halklar

Dekolonizasyon, Avrupa-merkezcilik ve İlliberalizm



Derleyen: Hasan Aksakal

Türkçesi: Ahmet Fethi Yıldırım

BEYOĞLU KİTABEVİ

HANNAH ARENDT VE AVRUPALI-OLMAYAN HALKLAR:
DEKOLONİZASYON, AVRUPA-MERKEZCİLİK VE İLLİBERALİZM

BEYOĞLU
KİTABEVİ

BEYOĞLU KİTABEVİ
50

HANNAH ARENDT VE AVRUPALI-OLMAYAN HALKLAR:
DEKOLONİZASYON, AVRUPA-MERKEZCİLİK VE İLLİBERALİZM

Derleyen ve Sunan
Hasan Aksakal

Türkçesi
Ahmet Fethi Yıldırım

Yayın Yönetmeni
Hikmet Akyüz

Editör
Hasan Aksakal

Son Okuma
Hikmet Akyüz

Grafik Tasarım
Mehmet Ali Varış

© Beyoğlu Kitabevi, 2025

ISBN 978-625-97036-9-5

1. Baskı: Aralık 2025

Kitabın tüm yayın hakları Beyoğlu Kitabevi'ne aittir.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak sınırlı alıntılar dışında,
yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir elektronik veya mekanik araçla çoğaltılamaz.
Eser sahiplerinin manevi ve mali hakları saklıdır.

BEYOĞLU KİTABEVİ
Akyüz Kitap Yayıncılık Nakliyat San. ve Tic. Ltd. Şti.
Çatmamescit Mah. Camadan Sokak No: 25/3
Beyoğlu / İstanbul
Tel. (507) 858 35 06
www.beyoglukitabevi.com
Sertifika No: 27977

Baskı
Akademi Basın Yayın Org. Tic. Ltd. Şti.
Akademi Matbaa Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi C Blok 230
Topkapı-İstanbul
Tel. (212) 493 24 67
Matbaa Sertifika No: 47610

HANNAH ARENDT VE AVRUPALI-OLMAYAN HALKLAR

DEKOLONİZASYON, AVRUPA-MERKEZCİLİK VE İLLİBERALİZM

DERLEYEN VE SUNAN
HASAN AKSAKAL

TÜRKÇESİ
AHMET FETHİ YILDIRIM

BEYOĞLU
KİTABEVİ

HASAN AKSAKAL

Hasan Aksakal, siyaset bilimi doktorasını 2014'te İstanbul Üniversitesinden aldı. 2015-16'da University of North Carolina-Chapel Hill'de Tarih bölümünde doktora-sonrası araştırmacı olarak çalışmalarını sürdürdü. Mainz Avrupa Tarihi Enstitüsü (2012), Varşova (2014), Humboldt (2014 ve 2017) ve Uluslararası Saraybosna Üniversitesi (2023) gibi akademik kurumlarda kısa süreliğine misafir araştırmacı olarak bulundu. VakıfBank Kültür Yayınları'nın kurucu yayın müdürü olan Aksakal, MSÜ'de yarı-zamanlı dersler verdi. Halihazırda İZÜ Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde siyasal düşünceler doçenti olan Aksakal'ın telif eserlerinden bazıları şunlardır: *Huzursuz Modernite: Avrupa Entelektüel Tarihi Üzerine Makaleler* (Beyoğlu Kitabevi, 2022); *Dünyayı Yeniden Büyülemek: Avrupa Romantizminden Portreler* (Beyoğlu, Kitabevi, 2021); *Türk Muhafazakârlığı: Terennüm, Tereddüt, Tahakküm* (Alfa, 2017);*Türk Politik Kültüründe Romantizm* (İletişim Yayınları, 2015).

AHMET FETHİ YILDIRIM

Türkiye'nin en üretken çevirmenlerinden biri olan Ahmet Fethi Yıldırım 1959'da doğdu. 1990'dan bu yana yayımlanan yüz elliden fazla kitap çevirisi arasında Farhad Daftary'den *Şii İslam Tarihi* ve *İsmaililer*, Bertrand Russell'dan *Batı Felsefesi Tarihi I, II, III*, Julia M. H. Smith'ten *Roma'dan Sonra Avrupa* (Alfa), Stefan Ihrig'den *Naziler ve Atatürk* (Alfa), Theda Skocpol'ün derlediği *Tarihsel Sosyoloji* (Tarih Vakfı Yurt Yayınları), Marc David Baer'den *IV. Mehmet Zamanında Osmanlı Avrupası'nda İhtida ve Fetih*, Karl Marx'tan *Felsefe Yazıları* (Hil), E. P. Thompson'dan *Teorinin Sefaleti* (Nika), Geoffrey Nowell Smith'ten *Dünya Sinema Tarihi* (Kabalcı), John Freely'den *Büyük Türk: İki Denizin Hâkimi Fatih Sultan Mehmed* (Doğan Kitap), Tom Standage'tan *Altı Bardakta Dünya Tarihi* (Kırmızı Kedi), Jonathan Israel'den *Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri: Zihin Devrimi*, Charles Tilly'den *Neden?*, Jane Hathaway'den *Beşir Ağa* (VakıfBank Kültür Yayınları) gibi eserler bulunmaktadır.

İÇİNDEKİLER

Sunuş
Hannah Arendt ve
Avrupalı-olmayan Halklar
Üzerine Trabzansız Düşünmek
Hasan Aksakal
7

Teori Kanonunda Irkçılık:
Hannah Arendt ve "Amerika'nın Hiç Bulaşmadığı
Tek Büyük Suç"
Patricia Owens
19

Arendt ve Cezayir
Adam Y. Stern
55

"Little Rock Üzerine Düşünceler" ve Beyaz Cehaleti
Michael D. Burroughs
95

Irk ve Kültür Üzerine
Hannah Arendt ve Çağdaşları
Richard H. King
129

Soğuk Savaş Liberalleri Arasında Hannah Arendt
Samuel Moyn
165

HANNAH ARENDT VE AVRUPALI-OLMAYAN HALKLAR ÜZERİNE TRABZANSIZ DÜŞÜNMEK

HASAN AKSAKAL*

Hannah Arendt (1906-1975) günümüzün küresel akademisinde büyük ölçüde iki imge etrafında değerlendirilmektedir. Bir yanda tam da Türkiye'de okunup yorumlandığı şekilde "totalitarizmi en derinlemesine kavramış filozof", yirminci yüzyılın karanlığında "saf siyasetin ve sivil cesaretin hür sesi" olarak idealize edilmiş; diğer yanda ise neredeyse –sadece Amerikan akademisinin Siyahi ırk çalışmaları çevreleri dışında– hiç konuşulmayan, görmezden gelinen "öteki Arendt" durmaktadır: Avrupa-merkezci dünya görüşünden kopamamış, Beyaz üstünlükçü önyargılarla konuşan, dekolonizasyon ve Üçüncü Dünya mücadelelerine kuşkuyla ba-

* İZÜ Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü öğretim üyesi, siyasi düşünceler doçenti.

kan, Amerikan siyasetini temize çıkarmak için tarihle fazlasıyla oynayıp şaşkınlık verici manipülasyonlar yapabilen ve ırk meselesinde zaman zaman ürkütücü cümleler kurabilen bir entelektüel. Arendt'in ölümünün ellinci yılında ortaya çıkan bu derleme kitap, Türkiye'de onu neredeyse "ahlak peygamberi" seviyesine yükselten özgürlükçü masumiyet imgesine yeni bir müdahalede bulunmayı –tabii biraz da Arendt mitolojisinde küçük bir gedik açmayı– amaçlıyor. Nazizm-Stalinizm deneyimlerinden ve hemen sonrasındaki nükleer felaket senaryolarıyla dolu Soğuk Savaş çağından çıkan, vicdan ferahlatıcı ve umut telkin edici bir sesin Türkiye'de sol-liberal bir çerçevede tek taraflı alımlanmasının; yirminci yüzyılı kökten dönüştüren sömürgesizleşme ve özgürleşme tartışmalarını Avrupa-merkezci tezlerle arasındaki gerilimden yalıtarak okuma eğiliminin sorgulanması, bu kitabın temel hareket noktasını oluşturuyor.

I

Bu giriş yazısı, yaklaşık on yıl önce Türkçe edisyonuna editörlük yaptığım Edward Said'in *Freud and the Non-European* (*Freud ve Avrupalı-olmayan*) metnine ilham borcumu baştan teslim ederek yola çıkmalı.[1] Said, aslen 2002'de verdiği bir konferansın metni olan bu kitapçıkta, Freud'un abidevi pozisyonunu biraz yerinden oynatarak kendi Avrupa-merkezci sınırları içinde sunduğu imkânları ve –bilerek ya da bilmeyerek– yaratmış olduğu kör noktaları tekrar düşünmeye girişmiştir. Bir başka ifadeyle, Said, Freud'un kahramanlaştırılmış ya da mitolojikleştirilmiş imajını yapı-bozu-

1. Edward W. Said, *Freud ve Avrupalı-olmayan*, çev. Erol Mutlu, İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

ma tâbi tutarak yeniden kurmayı denemiştir. Elinizdeki kitapta Hannah Arendt'e farklı açılardan yönelen revizyonist bakışlar da benzer bir girişimi temsil etmektedir. Burada Arendt, Türkçe akademik dünyada uzun süredir dokunulmaz kılınmış bir otorite figürü yerine, özellikle Avrupalı-olmayan halklar söz konusu olduğunda ne söylediği kadar neyi susturduğuna bakılarak yeniden konumlandırılmaktadır.

Türkiye'de Arendt'e yönelik ilgi, 1990'ların sonlarında ve 2000'lerde küreselleşmenin daha parlak ve liberal bir iyimserlik telkin eden zamanlarının ruhuna uyumlu şekilde, akranı olan Karl Popper ve Isaiah Berlin gibi başka émigré Yahudi anti-Marksistlere gösterilen ilgiyle eşzamanlı olarak ortaya çıkmış[2] ve şimdiye dek ağırlıklı olarak üç tematik odakta şekillenmiştir. *Totalitarizmin Kaynakları* etrafında faşizm, bürokrasi ve antisemitizm analizleri; *İnsanlık Durumu* üzerinden özgürlük, faillik ve kamusal alan tartışmaları; *Eichmann Kudüs'te* çerçevesinde ise Yahudi kimliği, Siyonizm ve "kötülüğün sıradanlığı" meseleleri öne çıkmıştır.[3] Bu üç eksen, Arendt'in siyasal düşünceye yaptığı katkıları görünür kılmak bakımından son derece önemlidir. Ne var ki aynı metinlerde emperyalizm, sömürgecilik, ırksal ayrımcılık uygula-

2. 2000'lerin hemen başında hem Popper'ı hem de Berlin'i Türkçeye, post-Kemalizmin öncü tarihçisi ve o dönemde Açık Toplum Vakfıyla ilişkilendirilen İstanbul Bilgi Üniversitesi hocalarından Prof. Dr. Mete Tunçay çevirmiştir. Soğuk Savaşın göçmen Yahudi liberallerinden Judith Skhlar'ı VakıfBank Kültür Yayınları bünyesinde ilk kez Türkçeye çevirmemize de onunla yaptığımız bir sohbet vesile olmuştur.

3. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt, 1951, Türkçesi *Totalitarizmin Kaynakları 1 / Antisemitizm* (çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997), *Totalitarizmin Kaynakları 2 / Emperyalizm* (çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998) ve *Totalitarizmin Kaynakları 3 / Totalitarizm* (çev. İsmail Serin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014); *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press, 1958, Türkçesi *İnsanlık Durumu*, (çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003); *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York: Viking, 1963, Türkçesi *Kötülüğün Sıradanlığı – Adolf Eichmann Kudüs'te* (çev. Özge Çevik, İstanbul, Metis Yayınları, 2009).

maları ve Avrupalı-olmayan halklarla ilgili pasajlarda ortaya çıkan sorunlu yönler Türkçede neredeyse hiç tartışılmamıştır.[4]

Bu derlemede bir araya getirdiğimiz makaleler tam olarak bu boşluğu doldurmayı hedeflemektedir. Oxford Üniversitesinde Uluslararası İlişkiler profesörü olan Patricia Owens, Arendt'in teorik kanondaki yerini özellikle "bumerang etkisi" tezi bağlamında yeniden değerlendirirken, Arendt'in Amerika Birleşik Devletleri söz konusu olduğunda neden sistematik bir istisnacılık çizgisine yöneldiğini göstermektedir.[5] Wisconsin Üniversitesinden Yahudi Çalışmaları uzmanı Adam Y. Stern, Arendt'in Cezayir ile kurduğu siyasal-düşünsel ilişkiyi inceleyerek, Fransız sömürgeciliğine yönelik olumlayıcı değerlendirmelerinin altında işleyen "medenileştirme misyonu" söylemini açığa çıkarmaktadır.[6] California Eyalet Üniversitesinden Etik profesörü Michael D. Burroughs ise "Little Rock Üzerine Düşünceler" metnini "Beyaz cehaleti" kavra-

4. Benim de hocam olan Fatmagül Berktay'ın derin bir kavrayış –ve daha çok da kucaklamayla– Arendt'i değerlendirdiği *Dünyayı Bugünde Sevmek – Hannah Arendt'in Politika Anlayışı* (İstanbul, Metis Yayınları, 2012), yine Berktay'ın *Politikanın Çağrısı*'nın muhtelif bölümleri (İstanbul, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), Sanem Yazıcıoğlu'nun derlediği *Doğumunun 100. Yılında Hannah Arendt* (İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2009), Hüseyin Günal'ın *Hannah Arendt ve İnsanlığa Karşı Suçlar* (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2015) ya da Esin Hamdi Dinçer'in *Şiddetin Tahakkümü Karşısında Konuşmanın İktidarı – Hannah Arendt Düşüncesinde Siyasal Olan* (İstanbul, Doruk Yayınları, 2017) gibi çalışmaları eleştirel bir takip mesafesine pek de gerek duymamıştır. Açıkçası sadece bu eserlerde değil, bir bütün halinde Türkçe yazılan veya Türkçeye çevrilen çalışmalarda Arendt'e dair eleştirel angajman çok yetersiz kalmıştır. Bir istisna olarak Norma Claire Moruzzi'nin *Maskenin Ardından Konuşmak – Hannah Arendt ve Toplumsal Kimlik Siyaseti* (çev. Müjgan Ergül Yılmaz, Ankara, De Ki Basım Yayın, 2009) adlı kitabı eleştirel bir Arendt okumasıdır. Bu vasfıyla, Elisabeth Young Bruehl'ün *Hannah Arendt – Dünya Aşkıyla* (çev. Ali Selman, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012) ve Samantha Rose Hill'in *Hannah Arendt* kitabı (çev. Erman Çete, İstanbul, Runik Kitap, 2022) gibi Arendt'i büyük ölçüde yeniden tanıtıcı, savunucu, apolojistik bir konumdan okuyan isimlerden belirgin şekilde ayrılır.
5. Patricia Owens, "Racism in the Theory Canon: Hannah Arendt and 'the One Great Crime in Which America Was Never Involved'", *Millennium: Journal of International Studies* 45, no. 3 (2017): s. 403-424. Türkçe çeviri için bkz. "Teori Kanonunda Irkçılık", bu cilt.
6. Adam Y. Stern, "Arendt and Algeria", *Modern Intellectual History* 20, no. 2 (2023): s. 460-483. Türkçe çeviri için bkz. "Arendt ve Cezayir", bu cilt.

mı ışığında yeniden yorumlayarak, Arendt'in kategorik düşünüşündeki ırksal kör noktayı görünür kılmaktadır.[7] Uzun ömrünü ABD'nin Güney eyaletlerinin tarihini çalışmaya adayan müteveffa Richard H. King'in makalesi ise Arendt'i çağdaşlarının entelektüel bağlamı içinde değerlendirerek, onun ırk ve kültür meselelerinde modern Alman düşüncesinin yaygın Avrupa-merkezci varsayımlarından hangi ölçüde etkilendiğini ve bunları hangi noktalarda sürdürdüğünü analiz etmektedir.[8] Amerikan üniversite sisteminin star akademisyenlerinden Yale Üniversitesi Hukuk Tarihi profesörü Samuel Moyn ise Arendt'in devrim-karşıtı özgürlük teorisini Soğuk Savaş (il-)liberalizmi bağlamında tartışarak, dekolonizasyon ve Üçüncü Dünya siyaseti karşısındaki çekincelerini tarihsel ve düşünsel bir arka plana yerleştirmektedir.[9]

Görüleceği üzere, bu birbirinden çarpıcı ve zihin açıcı makalelerin tamamında, Arendt, tek yönlü övgü ve yüceltmelere konu edilen "karanlık zamanlarda etik düşünme ve insana tutunma" filozofu olmaktan çıkarılıp –bir başka tabirle Olimpos'un zirvesinden yeryüzüne indirilip– güçlü kavrayışlarla sorgulanmakta ve tarihin en belgelenmiş soykırımının yaşandığı Gazze'den sonra, Küresel Güneyle ve sömürülmüş halklarla giderek daha yakın temaslar kurmakta olan Türkiye bağlamında da tekrar yorumlanmayı beklemektedir.

---

7. Michael D. Burroughs, "Reflections on 'Reflections on Little Rock' and White Ignorance", içinde *Race, Philosophy, and Film*, der. Jorge J. E. Gracia, Paula M. L. Moya, New York: Routledge, 2013, s. 223-241. Türkçe çeviri için bkz. "Little Rock Üzerine Düşünceler ve Beyaz Cehaleti", bu cilt.

8. Richard H. King, "On Race and Culture: Hannah Arendt and her Contemporaries", içinde *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, der. Richard H. King, Dan Stone, New York: Berghahn, 2007, s. 133-153. Türkçe çeviri için bkz. "Irk ve Kültür Üzerine", bu cilt.

9. Samuel Moyn, "Hannah Arendt among the Cold War Liberals", *Journal of the History of Ideas* 81, no. 2 (2020): s. 327-348. Türkçe çeviri için bkz. "Soğuk Savaş Liberalleri Arasında Hannah Arendt", bu cilt.

II

Konuyu biraz açarak daha geniş bir koridorda ilerleyelim. Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nda geliştirdiği "bumerang etkisi" tezi, uzun yıllar postkolonyal literatürde etkili olmuştur. Avrupa sömürgeciliğinin denizaşırı coğrafyalarda geliştirdiği şiddet siyasetinin ve tahakküm tekniklerinin, Avrupa'nın merkezine geri dönerek totaliter rejimlerin oluşumuna zemin hazırladığı yönündeki bu tez, tarihsel imgelemde önemli bir açıklayıcı güç taşımaktadır.[10] Ancak Owens'ın gösterdiği üzere, Arendt bu sezgiyi Amerika Birleşik Devletleri'ne uygulamakta belirgin bir isteksizlik sergilemiştir. Avro-Amerikalı yerleşimci-sömürgeci karakterine, kölelik müessesesinin ABD için kurucu rolüne ve Güney eyaletlerindeki ırkçı düzenin Yeniden Yapılanma Çağından 1960'lara uzanan Jim Crow Yasaları adıyla bilinen yüz yıllık lanetli varlığına rağmen, ABD, Arendt'in anlatısında kör bir ısrarla "cumhuriyetçi bir istisna" olarak korunmuştur. Bu durum, sadece teorik iç tutarlılık açısından değil, pekâlâ Arendt'in siyasal konumlanışı bakımından da sorgulanabilir görünmektedir.

Arendt'in Cezayir'deki Fransız sömürge savaşına ilişkin yazıları da benzer bir gerilimi yansıtmaktadır. Kendisi de Beyaz bir Yahudi olan Stern'ün ayrıntılı incelemesinin ortaya koyduğu üzere, Arendt, Fransız sömürge idaresinin yapısal şiddetini görüp bilmekle birlikte, hatta buna rağmen, Cezayir Savaşını çoğu zaman Avrupa içi karşılaştırmaların sınırları içinde anlamlandırmaktadır. Arendt, anti-kolonyal mücadelede bağımsızlıkçı "karşı-şiddet"in bağlamını Frantz Fanon gibi düşünürlerin kavrayışından ayırıp çarpıtmış,[11] Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne sunuş

10. Hannah Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları 2 / Sömürgecilik*, 7. bölüm, s. 115-177.
11. Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, Bloomington: Indiana University Press, 2014, s. 93, 99-100.

yazarak ona Fransa içinden –üstelik tam da merkezinden– destek veren Jean-Paul Sartre'a[12] alenen suçlamalarda bulunmuş,[13] bu bağlamda ve çok daha geniş bir çerçevede dekolonyal mücadeleyi ve tüm ezilenlerin özgürlük mücadelesine barışçıl yollarla destek vererek Karşı-Kültür ruhunu büyüten 1960'ların öğrenci hareketlerini[14] toptancı bir yaklaşımla "aşırılık" kategorisine indirgemiştir. Yeni-Solun sömürgeci rejimlerle hesaplaşmasında çok büyük bir öneme sahip olan Cezayir meselesi, Arendt'in yazılarında ve röportajlarında siyasal ölçülülük ve anayasal gelenek kavramlarıyla sınırlandırılmış bir okumanın içine yerleştirilmiştir. Böylece Arendt, anti-faşist duyarlılıkla anti-kolonyal duyarlılık arasında belirgin bir asimetri üretmiştir.

"Little Rock Üzerine Düşünceler", Arendt'in modern dünyanın ırk rejimlerine yaklaşımındaki sınırlılığı en açık biçimde gösteren metinlerden biridir.[15] Burroughs'un analizi, Arendt'in bu yazıda sergilediği tavrın yalnızca hatalı bir siyasal yargı değil, aynı zamanda belirli bir epistemik yapı –"Beyaz cehaleti"– içinde işleyen bir körlük örneği olduğunu ortaya koymaktadır.[16] Arendt'in Arkansas'daki okul entegrasyonu krizini kamusal/özel/toplumsal ayrımına dayalı kategorik bir çerçeveyle ele alışı, Afro-Amerikalı çocukların maruz kaldığı yapısal şiddeti görünmez kılmaya hizmet etmiştir. Bu tüyler ürpertici makalede Arendt, ırk ayrımcılığının kaldırılmasını, evlilik yasalarının değiştirilmesinin gerisine

12. Jean-Paul Sartre, "1961 Tarihli Baskıya Önsöz", Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri* (içinde), çev. Şen Süer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2021, s. 19-40.
13. Gines, *Hannah Arendt*, s. 107.
14. Hasan Aksakal, "1960'lardaki Karşı-Kültürün Kısa Hikâyesi: Hippieler, Rock'n'roll ve "Savaşma, Seviş!" Ethosu", *Huzursuz Modernite – Avrupa Entelektüel Tarihi Üzerine Makaleler* (içinde), İstanbul, Beyoğlu Kitabevi Yayınları, 2022, s. 229-254.
15. Hannah Arendt, "Reflections on Little Rock", *Dissent* 6, no. 1 (1959): s. 45-56.
16. Kavramın özgün kullanımı için, bkz. Charles Mills, "White Ignorance", *Race and Epistemologies of Ignorance*, ed. Nancy Tuana ve Shannon Sullivan, Albany: State University of New York Press, 2007, içinde, s. 13-38.

itilen ikincil bir mesele gibi resmetmiştir; belki daha da vahimi, Arendt'in Siyah anne-babaları toplumsal basamakları tırmanma hırsının temsilcileri olarak tanımlayıp, Başkan Eisenhower'ın askeri birlikleri ırkçı saldırıları görmezden gelen Arkansas'ya göndererek dokuz Siyah öğrencinin okula gidip gelmesine refakat etmesini sağlayan federal hükümet müdahalesini de "Amerikan yaşam tarzına" yönelmiş bir tehdit olarak nitelemiştir. Böylece Arendt, Nazi Almanya'sındaki antisemitizmi, dışlayıcılığı ve sistematik ırkçılığı tarihsel ve evrensel düzeyde mahkûm eden güçlü analizleri üretebildiği hâlde, kendi çağının Amerika'sındaki en açık ve organize ırkçı eylemleri gözardı edebilmiştir.[17] Bunun nedeni, Arendt'in –olsa olsa– Amerikan Cumhuriyetinin, totalitarizmden sonra dünyada özgürlüğün son sığınağı olduğunu varsaymasıdır.

Richard H. King'in Arendt'i çağdaşlarıyla birlikte değerlendiren makalesi onu sadece "problemli" bir figür olarak damgalamaktan kaçınan daha incelikli bir çerçeve sunmaktadır. Arendt'in Sahra-altı Afrika toplumlarını "kültürel olarak azgelişmiş" kategorisine yerleştirdiği cümleleri, tekil bir sapma olmaktan ziyade, kolonyal sömürü ağları üzerinde yükselmiş olan modernitenin Avrupa-merkezci mirasının süreklilikleri içinde anlam kazanmıştır.[18] Buna rağmen King, Arendt'in bu mirası kimi noktalarda sorguladığını, ırk ideolojilerinin insanlık için taşıdığı tehdidi çağdaşlarının birçoğundan daha keskin biçimde teşhis ettiğini de

17. Seyla Benhabib, *Reluctant Modernism of Hannah Arendt,* Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000, s. 148-49.

18. Arendt, Eichmann davasını izlemek üzere gittiği Kudüs'te mahkeme salonunun dışındaki kalabalığı, hem İsrailli, hem Arap, hem uluslararası ilgilileri hem de konuyla ilgisi olmayan Türkiye'yi hedef alan pespaye bir Oryantalist kibirle, "sanki İstanbul'da ya da Asya'nın yarı-medeni başka bir memleketinde gibiyim – tam bir Şarklı güruh" diye nitelemiştir. Bu ifade, Arendt'in Avrupalı-olmayan toplumlara bakışındaki Oryantalist önyargının çarpıcı bir tezahürüdür. *Hannah Arendt and Karl Jaspers, Correspondence, 1926-1969*, ed. Lotte Kohler ve Hans Saner, çev.Robert ve Rita Kimber, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992, s. 435'ten aktaran Patricia Owens, a.g.m. 2

vurgulamaktadır. Böylelikle Arendt'in düşüncesi ne tamamen masum ne de tek başına suçlu kılınamayacak, çoğul bağlamların oluşturduğu gerilimli bir alan olarak görünür hâle gelmektedir.

Samuel Moyn'un provokatif önermelerle dolu çalışması ise Arendt'in özgürlük ve devrim teorisini Soğuk Savaşın siyasal iklimine yerleştirerek, Türkçe literatürde yerleşik olan "sol-liberal Arendt" imgesinin alımlanmasına eleştirel bir mesafe kazandırmakta, hatta bunu tersyüz etmektedir. Arendt'in gerek klasik Marksizme gerekse yeni-Sola sempatiyle bakmadığı gibi, kendi beyanıyla asla liberal olmadığını söylemesi,[19] hatta kendi konumunu adeta modernitenin karanlığında kadim bilgeliğin temsilcisi[20] olarak sunmaya çalışırken belirginleştirdiği Tocquevilleci muhafazakârlığa yakınlığı, devrimleri sadece kurucu momentlere indirgeyen yaklaşımı, toplumsal ilerleme projelerine duyduğu derin güvensizlik ve Üçüncü Dünya halklarının kurtuluş hareketlerine yönelik ihtiyatlı olmaktan öte küçümseyici tavrı,[21] Soğuk Savaş liberalizminin –daha doğrusu illiberalizmin– sınırlarını ona özgü biçimde yeniden üretmiştir. Fransız ve Bolşevik devrimlerini "terör" ve "çılgınlık" olarak okuyan Arendt, 1945-1968 arasındaki heyecan verici dekolonizasyon dalgasını da çoğu zaman "despotizmin yeni biçimleri"ne dönüşme riskleri üzerinden yorumlayarak itibarsızlaştırmıştır.[22] Hatta Kore, Cezayir ve Vietnam savaşların-

19. Hannah Arendt, "A Reply", *Review of Politics* 15 (1953): s. 80.

20. Tam olarak böyle bir ifadesi bulunmasa da, okuruna bu "isteksiz", "gönülsüz" veya "çekingen" modernliği düşündürten referansım Türk-Amerikalı Arendt uzmanı Seyla Benhabib ve onun çokça atıf alan eseri The *Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000.

21. Hannah Arendt, "On Violence", *Crises of the Republic*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972, s. 123.

22. Castro, Che, Mao, ABD ve Avrupa'daki öğrenci hareketlerine, Üçüncü Dünya ve Kara Panterler gibi Afro-Amerikalıların verdiği mücadele hakkında, "Arendt, Üçüncü Dünyayı önemsememek için hiçbir zaman çağdaş bir kanıt sunmadı, çünkü asıl ilgi alanı, küresel siyasal ve ekonomik mimariyi dönüştürmeye çalışan postkolonyal liderler değildi. Gerçek hedefi, Üçüncü Dünya davasını çağrıştıran, onunla dayanışma iddia

da da, CIA yönetimindeki bir darbeyle Şili Cumhurbaşkanı Allende'nin öldürülmesi veya Filistin'in işgalini hızlandıran 1967 ve 1973 Savaşları[23] söz konusu olduğunda da, bu halklar ve liderleri bir türlü özneleşememiştir, bir başka ifadeyle, Arendt için konu daima ABD'nin Soğuk Savaş vizyonu olmuş, dolayısıyla bu halklar yazılarında, derslerinde ve konuşmalarında dipnot düzeyinde zikredilmiştir. Bu suskunluk, onun Batıya ve hususen ABD'ye ilişkin temel kabullerinin ne ölçüde sarsıldığını veya sarsılmadığını da gösterir niteliktedir. Yani kısacası Arendt, Fransızlar, Britanyalılar veya Amerikalılar tarafından Avrupa-dışı coğrafyalarda gerçekleştirilen hukuksuz müdahaleler karşısında vicdani ve entelektüel duyarlılığı er ya da geç sergilemediği her seferde, düşüncesinin yerleşik sınırlarını istemeden de olsa yeniden çizmiştir.

III

Elbette bu derlemenin amacı Arendt'i *cancel*lamak veya değersizleştirmek değildir. Arendt, totalitarizm analizinden antisemitizm yorumuna, kamusal alan teorisinden devrim düşüncesine uzanan

---

eden ve dolayısıyla, Arendt'in görüşüne göre, Amerika Birleşik Devletleri içindeki şiddeti haklı çıkaran Batılı entelektüellerin ve öğrencilerin 'boş konuşmaları'ydı. Tonu alaycı ve ırkçıydı. Mao, Castro, Che Guevara ve Ho Chi Minh'e yönelik öğrenci ilgisi, 'başka bir dünyadan kurtarıcılar çağırmak için sahte dinsel büyü' gibiydi" ... "Siyah Güç hareketine yöneldiğinde işler daha da uğursuz bir hal almaktaydı; "var olmayan 'Üçüncü Dünya Birliği'ne ideolojik bağlılığı, düpedüz romantik saçmalık değil. Bir Siyah-Beyaz ikileşimine bariz bir ilgileri var; bu da elbette gerçeklikten kaçıştan başka bir şey değildir – Zencilerin dünya nüfusunun ezici çoğunluğunu oluşturacağı bir rüya dünyasına kaçış." Bkz. bu ciltte Owens, a.g.m., s. 22, 37-40, buradaki alıntılar s. 40.

23. Susie Linfield, "Hannah Arendt on Zionism", Yale University Press websitesi, https://yalebooks.yale.edu/2020/07/13/hannah-arendt-on-zionism/ yayınlanma tarihi 13 Temmuz 2020. Türkçesi için bkz. "Hannah Arendt'in Siyonizm Hakkındaki Görüşleri", *Palto Kültür Sanat*, https://paltokultur.com/hannah-arendtin-siyonizm-hakkindaki-gorusleri/ 13 Ekim 2023.

geniş bir alanda hâlâ küresel tartışmanın merkezinde yer almayı sürdürecek kadar önemli bir düşünürdür. Ancak ırksal ya da ulusal kurtuluş ve özgürleşme mücadelelerinin yeni biçimler aldığı, "insan" sayılma mücadelesinin Gazze gibi trajik laboratuvarlarda yeniden tanımlandığı bir dönemde, Arendt'in düşüncesinin sınırlarıyla yüzleşmek –ve bunun için Arendt hakkında da "trabzansız" düşünmeye cesaret etmek[24]– Türkiye'deki entelektüel çevreler için zaruri görünmektedir. Arendt'in ırk, şiddet ve siyasal sorumluluk kavramlarına bugün başka bir yerden bakmak sadece Arendt'e değil, başta Jürgen Habermas gibi temsilcilere odaklanmak üzere, modern Batı düşüncesine ilişkin kanonik kabullere dair de yanlışları düzeltmeye imkân sağlayacaktır.

Sonuç olarak *Hannah Arendt ve Avrupalı-olmayan Halklar* kitabı, Arendt'i eleştiriye kapalı bir otorite figürü gibi görünmekten çıkarmak adına –tıpkı Said'nin Freud'a yaptığı gibi– onun abidevi pozisyonunu bir parça yerinden oynatmayı, bu yolla onu düşünsel kazanımları kadar zaaf ve sınırlarıyla da tartışılması gereken bir entelektüel olarak konumlandırmayı hedefliyor. Böylelikle Türkiye'deki Arendt okurlarına daha rafine ve tarihsel olarak uyanık bir okuma imkânı sunmayı amaçlıyor. Bu kitap vesilesiyle umulur ki Arendt'in "öteki" yüzüyle yüzleşmek, sadece bir filozofun imgesine değil, aynı zamanda içine hapsolduğumuz Avrupa-merkezci kavramsal ve kuramsal dünyaya da eleştirel bir mesafe almanın araçlarından biri olacaktır.

24. "Trabzansız düşünmek" ifadesi, Arendt'in ölümünden sonra yayınlanan *The Life of the Mind, Vol. I: Thinking* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978) adlı kitabında 191. sayfada ustaca kullandığı bir metafordur. Arendt, "Thinking without banisters" ya da daha özgün ifadesiyle, "Denken ohne Geländer" diyerek modern çağda düşünmenin artık geleneksel felsefi "korkuluklara" ya da "trabzanlara" tutunamayacağını söylemiştir.

TEORİ KANONUNDA IRKÇILIK: HANNAH ARENDT VE "AMERİKA'NIN HİÇ BULAŞMADIĞI TEK BÜYÜK SUÇ"

PATRICIA OWENS

> Bir Yahudi olarak Zencilerin davasına duyduğum sempatiyi, tüm ezilen ya da temel sosyal haklardan yoksun halklara duyduğum sempati gibi, doğal karşıladığımı açıkça belirtmek isterim.[1]

Yirminci yüzyılın en önemli siyasal düşünürlerinden biri ve tartışmasız olarak erkek egemen siyasal düşünce "kanonuna" kabul edilen tek kadın olan Hannah Arendt, dünya siyasetine ilişkin akademik araştırma alanında da yavaş ama emin adımlarla benzer bir

1. Hannah Arendt, "Reflections on Little Rock," *Dissent* 6, no. 1 (1959): 46.

statü kazanıyor.[2] Uluslararası İlişkilere bu giriş en hafif tabirle gecikmiş bir giriştir. Franz Fanon, Aimé Césaire ve Jean-Paul Sartre, Avrupa faşizmini içe dönük bir tür Avrupa emperyalizmi olarak kavrayan yegane entelektüeller değildi. Arendt'in nefes kesici bir çalışma olan ilk büyük kitabı *Totalitarizmin Kaynakları*, faşizmin tohumlarının Alman değil, uluslararası tohum olduğunu gösterdi. Bu tohumlar emperyalizm, ırkçılık ve antisemitizmdi. Arendt, Michel Foucault'dan onlarca yıl önce, emperyal geri tepmenin beklenmeyen sonucu olan "bumerang etkisi"nin öncü teorisyeniydi.[3] Afrika için kapışma, diyordu Arendt, "daha sonra Nazi elitleri haline gelecek olan şeyin çiçek açması adına en verimli toprak haline geldi. Burada, insanların nasıl ırklara dönüştürülebileceğini ve... birinin kendi insanlarını nasıl efendi ırk konumuna getirebileceğini kendi gözleriyle görmüşlerdi."[4] *Totalitarizmin Kaynakları*, sadece postkolonyal araştırmalarda kurucu bir metin haline gelmekle kalmadı, bazılarını Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin ha-

2. Anthony F. Lang, Jr. ve John Williams, ed., *Hannah Arendt and International Relations: Reading Across the Lines* (Londra: Palgrave Press, 2005); Patricia Owens, *Between War and Politics: International Relations and the Thought of Hannah Arendt* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Patrick Hayden, *Political Evil in a Global Age: Hannah Arendt and International Theory* (Londra: Routledge, 2009); Patricia Owens, "Hannah Arendt," *Critical Theorists and International Relations*, ed.. Jenny Edkins ve Nick Vaughan-Williams (Londra: Routledge, 2009) içinde, 31–4; Kimberley Hutchings, "A Conversation with Hannah Arendt (1906–1975)" *The Return of the Theorists: Dialogues with Great Thinkers in International Relations*, ed. Richard Ned Lebow, Peer Schouten ve Hidemi Suganami (Londra: Palgrave, 2016) içinde, 245–53.

3. Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France, 1975–76* (New York: Picador, [1976] 2003).

4. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, [1951] 1966), 206. *Totalitarizmin Kaynakları*'nda bumerang etkisinin karmaşık mekanizmalarına ilişkin mükemmel bir anlatım için bkz. Karuna Mantena, "Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism," *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, ed. Seyla Benhabib (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) içinde, 83–112. Bu düşüncesinin en iyi tarihsel uygulaması için bkz. Isabel V. Hull, *Absolute Destruction: Military Culture and the Practices of War in Imperial Germany* (Ithaca: Cornell University Press, 2005).

bercisi olduğunu iddia etmeye yöneltti.[5] Irkçı ideolojinin tarihsel ve küresel analizini yapan ilk kişilerden biriydi Arendt, ırk düşüncesini ve ırkçılığı Avrupa devlet sisteminin yıkımının merkezine yerleştirdi. "Sınıf düşüncesinden ziyade ırk düşüncesi," diyordu, "Avrupa uluslarının birliğinin gelişimine eşlik eden sürekli gölgeydi, ta ki sonunda bu ulusların yıkımı için güçlü bir silah haline gelene kadar."[6] Avrupa ve sonunda dünya çapında federasyonun, hükümran devletin "yürüyen cesedine" karşı panzehir olduğunu öne süren Arendt, ulus-sonrası siyaset teorilerinin önde gelen bir ilham kaynağı da oldu. Yahudi faşizminin potansiyel bir aracı olarak Siyonizmi eleştirmesiyle, Filistin'de bir Yahudi devleti kurmanın Yahudilerin acılarını tekrarlayacağına ilişkin öngörülü iddiası onu en erken ve halen en etkili "post-Siyonistlerden" biri yaptı.[7]

Bu yüzden Hannah Arendt, dünya siyasetinde ırkçılığın "ulus-yıkan ve insanlığı imha eden gücü" dediği şeyi analiz etmek için yaşamsal, hatta yeri doldurulamaz bir kaynak gibi görünecekti.[8] Aslında, tersi de doğru olabilir. Arendt, özellikle Afrikalılar ve Afrika-kökenli insanlar hakkında yazarken kendi derin ırksal önyargılarına yataklık yapan biriydi. Bu sorun, örneğin 1961'de Kudüs'teki Eichmann davasını ele alan özel yazışmalarda ifade edildiği gibi, yalnızca kişisel bir ırksal önyargı değildi ve Afrikalılarla da sınırlı değildi. İsrail'deki mahkeme salonunu inceleyen Arendt, "en üstte", "Alman Yahudilerinin en iyilerini, yargıçları" yerleştirdi. "Onların altında, savcılar, Galiçyalılar, ama yine de

5. Joan Cocks, *Passion and Paradox: Intellectuals Confront the National Question* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 47; Pascal Grosse, "From Colonialism to National Socialism to Postcolonialism: Hannah Arendt's 'Origins of Totalitarianism,'" *Postcolonial Studies* 9, no. 1 (2006): 35–52.
6. Arendt, *The Origins*, 161.
7. Hannah Arendt, *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn ve Ron H. Feldman (New York: Schocken, 2007).
8. Arendt, *The Origins*, 162.

Avrupalılar. Her şey, beni ürperten, sadece İbranice konuşan ve Arap gibi görünen bir polis gücü tarafından organize ediliyor... Her emre itaat ederlerdi. Kapıların dışında," Arendt, "İstanbul'da ya da başka bir yarı-Asya ülkesindeymiş gibi Şarklı bir kalabalık" gördü.[9] Irkçılık, Arendt'in çalışmalarında küçük bir konu ya da onun esas siyaset teorisine marjinal bir şey değildi. Tarihsel ve teorik çalışmalarında en çok takdir edilen şeylerle ilişkili temel temaları etkiledi. Sorun, Afrikalılar hakkında korkunç ırksal klişeleri sattığı ilk kitabından, Afro-Amerikalıları küçümsediği geç kamu politikası müdahalelerine ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yerleşimci-sömürgeciliğinin, köleliğin ve ırkçılığın çarpıtılmış tarihsel ve siyasal analizine dayanan yeni bir post-totaliter siyaset biçimini teorileştirme çabasına kadar uzanır.

Arendt'in ırkçılığına ilişkin mevcut analizler iki geniş kampa ayrılır. Birincisi oldukça eleştireldir ve bu yazıların, bir bütün olarak Arendt'in çalışmalarının sağlamlığı hakkında ciddi soruları gündeme getirdiğini öne sürer.[10] Diğer bir yaklaşım daha sem-

---

9. Hannah Arendt ve Karl Jaspers, *Correspondence, 1926–1969*, ed. Lotte Kohler ve Hans Saner, çev. Robert Kimber ve Rita Kimber (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1992), 435.

10. Örneğin bkz. Shiraz Dossa, "Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust," *Canadian Journal of Political Science* 13, no. 2 (1980): 309–23; Anne Norton, "Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ed. Bonnie Honig (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995) içinde, 247–61; Robert Bernasconi, "The Double Face of the Political and the Social: Hannah Arendt and America's Racial Division," *Research in Phenomenology* 26, no. 1 (1996): 3–24; Gail Presby, "Critique of Boers or Africans? Arendt's Treatment of South Africa in *The Origins of Totalitarianism*," *Postcolonial African Philosophy: a Critical Reader*, ed. Emmanuel Chukwudi Eze (Oxford: Blackwell, 1997) içinde, 162–80; Joy James, "All Power to the People! Hannah Arendt's Theory of Communicative Power in a Racialized Democracy," *Race and Racism in Continental Philosophy*, ed. Robert Bernasconi ve Sybol Cook (Bloomington: Indiana University Press, 2003) içinde, 249–67; Robert H. King ve Dan Stone, ed. *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (New York: Berghahn Books, 2007); Jimmy Casas Klausen, "Hannah Arendt's Antiprimitivism," *Political Theory* 38, no. 3 (2010): 394–423; A. Dirk Moses, "*Das römische Gespräch* in a New Key:

patik ve bağlamcıdır, ayrıca eleştirmenlerden Arendt'in "daha büyük hedeflerini... göz önünde bulundurmalarını" rica eder.[11] Arendt'in en sert muhaliflerinden bazıları, Arendt'in bazı iddialarının nüanslarını ve bağlamını yanlış temsil etmekle birlikte, Arendt'in siyasal düşüncesi bakımından sorunun ölçeğini teşhis etmekte genel olarak haklılar. Bu eleştirmenler, sanki sorun Arendt'in kendi zamanında bizim postkolonyal gündemlerimizi takip etmemesine indirgenebilirmiş gibi, güncelci, kendini beğenmiş ya da çağdışı diye bir tarafa atılmamalıdır.[12] Anne Norton'un belirttiği gibi, Arendt'in Afrikalılar ve Afro-Amerikalılarla ilgili yazıları, "bir bütün olarak çalışmalarının akademik ve sivil karakterinden o kadar dramatik bir uzaklaşmayı temsil ediyor ki, bunlar bir sapma olarak okunabilir... Bu yol, Arendt'e özel bir kadın olarak hakkını verebilirdi, ama kamuya açık yazılarının haksız etkilerinin devam etmesine neden olacaktı."[13] Yine de Arendt'in hem savunucuları hem de eleştirmenleri, çalışmalarındaki bu sapmayı teşhis

---

Hannah Arendt, Genocide, and the Defense of Republican Civilization," *The Journal of Modern History* 85, no. 4 (2013): 867–913; Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question* (Bloomington: Indiana University Press, 2014). Uluslararası İlişkiler konusunda ender bir Arendt eleştirisi için bkz. Siba N'Zatioula Grovogui, "Deferring Difference: a Postcolonial Critique of the 'Race Problem' in Moral Thought," *Postcolonial Theory and International Relations: A Critical Introduction*, ed. Sanjay Set (Londra: Routledge, 2013) içinde, özellikle 14–17.

11. Roy T. Tsao, "Arendt and the Modern State: Variations on Hegel in *The Origins of Totalitarianism*," *The Review of Politics* 66, no. 1 (2004): 122. Örneğin bkz. Lisa Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1994); Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1996); Richard H. King, "Hannah Arendt: Race, History, and Humanism," Richard H. King, *Race, Culture and the Intellectuals, 1940–1970* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004) içinde, 96–120; Owens, *Between War and Politics*; Richard H. King, "On Race and Culture: Hannah Arendt and Her Contemporaries," *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, ed. Seyla Benhabib (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) içinde, 113–34; 287–96; Dana Villa, "Arendt and Totalitarianism: Contexts of Interpretation," *European Journal of Political Theory* 10, no. 2 (2011): 287–96; Richard H. King, *Arendt and America* (Chicago: University of Chicago Press, 2015).

12. Villa, "Arendt and Totalitarianism," 296.

13. Norton, "Heart of Darkness," 248.

edip eleştirmek yerine, yeterince açıklamada büyük ölçüde başarısız olmuştur; yani Afrikalılar ve Afro-Amerikalılar hakkındaki yazılarının en sorunlu yönlerinden bazılarını neden hiçbir zaman değiştirmediğine ve bunları tutarlı bir şekilde yeniden ürettiğine ilişkin psikolojik nedenlerden fazlasını sunamamışlardır.

Örneğin, düşünün, bumerang etkisinin parlak teorisyeni Arendt, Amerika Birleşik Devletleri'nin, Amerika Birleşik Devletleri içindeki ırk ilişkileriyle ilgili bir emperyalizm tarihinin olmadığı, emperyalizmin "Amerika'nın hiç bulaşmadığı tek büyük suç" olduğu konusunda neden ısrar edecekti?[14] Şiddet içeren ırk mücadeleleri ve Siyah Gücün yükselişi bağlamında, Afro-Amerikalı öğrencilerin Afrika edebiyatı ve Swahili dersleri çağrılarını neden önemsemeyecek ve Üçüncü Dünyanın siyasal gerçekliğini neden inkâr etmeye çalışacaktı? Neden sömürge-karşıtı şiddet teorisyenlerini ve pratisyenlerini, Hitler'e direnen Avrupalı Yahudilerden daha yüksek meşruiyet standartlarına tabi tutacaktı? Bu sorular, Arendt'in sözde "Zenci Sorunu"na yaptığı en sorunlu müdahalelerden bazılarına dokunur.[15] Yine de bugüne kadar yorumcular, başka türlü açıklanamayan bu iddialar için en bariz açıklamalardan birini büyük ölçüde görmezden gelmiştir: Arendt Amerika'daki ırk mücadeleleri üzerine yazdığı yazıların neredeyse hepsinde, bunları küresel, ulusötesi bağlamlarından koparmaya çalışmış ve başarısız olmuştur. Bu makale, Arendt'in güçlü bumerang tezini Amerika Birleşik Devletleri'ndeki çağdaş ırksal çatışmaya genişletmeyi *ısrarla* reddettiğini göstermektedir. Bu reddin, Arendt'in yeni bir post-totaliter siyaset vizyonunda Amerikan cumhuriyetinin eşsiz rolüne dayandığını ve bunun da, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda rastlanan türden merkezsiz, ulusötesi ırkçılık

14. Arendt, "Reflections," 46.
15. Gines, *Hannah Arendt.*

analizinden Amerika Birleşik Devletleri'ni ayrı tutmayı gerektirdiğini öne sürmektedir.[16] Dahası, kamusal bir entelektüel olarak öne çıkan rolüyle Arendt, açık bir ırk savaşı korkusuyla "Zenci Sorunu"nun siyasal ve tarihsel bağlamını Amerika Birleşik Devletleri'nin iç siyasetiyle sınırlamaya çalışmıştır – sanki sorunun sömürgeci ve emperyal kökenini kabul etmek fiilen Amerika'daki şiddeti sömürge-karşıtı bir öz-savunma biçimi olarak meşrulaştıracakmış gibi. Başka bir deyişle, Arendt'in ırk sorununa ilişkin açıklama, uluslararası ilişkilerin temel konusuyla bağlantılıdır.

Makale, Arendt'i okumak için uluslararası bir çerçevenin önemini göstermenin yanı sıra, ırkçı olmayan bir Uluslararası İlişkiler disiplini için teori kanonunu dekolonize etmekte söz konusu olan bazı yöntemsel sorunları da ele almaktadır. Arendt, yirminci yüzyıl siyaset teorisinde ırkçılığa ilişkin olası birçok vaka incelemesinden yalnızca biridir, ama düşüncesi, potansiyel olarak ele alınacak en aleni düşüncelerden biridir. Max Weber, yeterince ırkçı olmadığı için Pan-Alman Birliğinden ayrılmıştır.[17] Martin Heidegger ve Carl Schmitt faşizmleriyle tanınır. Emmanuel Levinas, Filistinlilerin "yüzünü" tanıyamamıştır, yani bir Siyonist olarak kendisine yükledikleri etik talepleri görememiştir; onlar "yüzü olmayan bir sürü" olarak kalmıştır.[18] Weber'den ve birçok çağdaşından farklı olarak Hannah Arendt Beyaz üstünlüğüne bilinçli bir şekilde bağlı

16. Bu, Robbie Shilliam'ın Marx'ın neden yanlış bir tek doğrusal tarih teorisini benimsediğine ilişkin açıklamasından tamamen farklı bir mantık değildi; bu, onun "geri kalmış" anavatanı Almanya'da sosyalist bir devrimi teorileştirmesinin temeliydi. Bkz. Robbie Shilliam, "Marx's Path to *Capital*: the International Dimension of an Intellectual Journey," *History of Political Thought* 27, no. 2 (2006): 349–75. Bu paralelliği gösterdiği için Kamran Matin'e minnettarım.

17. Andrew Zimmerman, *Alabama in Africa: Booker T. Washington, The German Empire, and the Globalization of the New South* (Princeton: Princeton University Press, 2010), 102.

18. Judith Butler, "Unable to Kill: Levinas contra Levinas," Judith Butler, *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism* (New York: Columbia University Press, 2012) içinde, 54–68.

değildi; bu da onu güncel bir "yeni-ırkçılık" çağında daha da ilginç yapar.[19] Dahası, siyasi düşüncesinde, öğrencilerin üniversite reformu taleplerinden Amerikan Cumhuriyetinin geleceğine kadar, ele aldığı esaslı sorunların, Uluslararası İlişkiler müfredatını dekolonize etme çabaları ve Başkan Donald Trump'ın seçilmesine tepkiler de dahil olmak üzere, muazzam bir çağdaş önemi vardır. Arendt son derece özgün ve güçlü bir düşünürdür. Gerçekten de Arendt'i değerlendirmemizde çağdaş post-Siyonizm bakımından yaşamsal bir entelektüel kaynak da söz konusudur. *Jerusalem Post*'ta yazan Seth J. Frantzman, Arendt'in çalışmalarının tamamını itibarsızlaştırmak için Arendt'in ırkçılık sorununu kullanmış ve 1930'larda kendisini tutuklayan, gömen ve neredeyse öldüren Nazilerden pek de iyi olmayan bir "Beyaz üstünlükçü" olduğunu öne sürmüştür.[20] Siyasi amaçlı diye önemsememek kolay olsa da, bu tür saldırıların siyasal sonuçları olur. Arendt'in *Jewish Writings*'i, İsrail'de ve başka yerlerde Arap-karşıtı ırkçılığa karşı mücadelede öngörülü olmaya devam etmektedir. Moshe Zimmerman'ın da belirttiği gibi, "Arendt'in Siyonizmle ilgili yazıları, sözde post-Siyonistlere iyi argümanlar ya da en azından harika bir mazeret sağlar."[21]

Dünya siyasetinde ırkçılık üzerine, önde gelen ders kitapları da dahil olmak üzere, mükemmel ve büyüyen bir literatür bulunmaktadır.[22] Bu makale, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki

---

19. Étienne Balibar, "Is There a 'Neo-Racism'?" *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, ed. Étienne Balibar ve Immanuel Wallerstein (Londra: Verso, 1991) içinde, 17–28.

20. Seth J. Frantzman, "Hannah Arendt, White Supremacist," *The Jerusalem Post*, 6 Mayıs 2016. Şuradan erişilebilir: www.jpost.com/Opinion/Hannah-Arendt-white-supremacist-456007 Son erişim 29 Eylül 2016.

21. *Jerusalem*, ed. Steven Aschheim (Berkeley: University of California Press, 2001), 181. Ayrıca bkz. Jacqueline Rose, *The Question of Zion* (Princeton: Princeton University Press, 2007). Arendt'in, Yahudilerin toprağı daha iyi işlediği gerekçesiyle Siyonizmin erken destekçilerinden biri olduğu gerçeğine rağmen durum böyledir. Bkz. Shmuel Lederman, "Making the Desert Bloom: Hannah Arendt and Zionist Discourse," *The European Legacy* 21, no. 4 (2016): 393–407 ve Moses, "*Das römische Gespräch*," 894–99.

22. Alex Anievas, Nivi Manchanda ve Robbie Shilliam, ed., *Confronting the Global Colour*

ırk ilişkilerinin yerleşimci-sömürgeciliği ve emperyal kökenlerini Hannah Arendt'in nasıl, neden ve hangi etkiyle reddettiğini göstererek bu literatüre katkıda bulunmayı amaçlıyor ve iki bölümden oluşuyor. İlk bölüm, Arendt'in orijinal bumerang tezini inceliyor; bu tezin önemli kısımları, Avrupalı emperyalistlerde rastlanan bir dizi ırksal klişeyi benimsemiş, yeniden üretmiş, hatta onlarla empati kurmuştur. Arendt'in çalışmalarında çok az şey daha rahatsız edicidir ya da Kateb'in yazdığı gibi, "Hiçbir yerde, Afrika'daki Siyahlara karşı ırkçılık değerlendirmesinde olduğu kadar risk almaz – daha büyük bir risk altında değildir."[23] Bunu, ırk düşüncesi ve ırkçılık ile yerleşimci-sömürgeciliği ve on dokuzuncu yüzyılın sonlarının "yeni emperyalizm"i arasında yaptığı ayrımlarında ve kültürlü insanlar ile doğal insanlar arasındaki karşıtlıkta görüyoruz. *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Afrikalıları aşağıladığı ırkçı ve etno-merkezci mecazlardan bazıları, makalenin ikinci bölümünde analiz edilen daha sonraki siyaset teorisine ve kamu politikası müdahalelerine de girmenin yolunu bulmuştur. Bu bölüm, Arendt'in ırk hakkındaki "Amerikalı" yazılarını, bu sorulara ilişkin kendi düşüncesinde çok merkezi yer alan ama ikincil literatürde büyük ölçüde gözardı edilen küresel mücadeleler içine yerleştirmektedir. Arendt'in ırkçılığına ilişkin okumamız bu çerçeveye yerleştirince, ne olur? Arendt'in Amerikan cumhuriyetinin etrafına –başarısız bir şekilde– koruyucu bir kordon çektiğini görürüz. Arendt'in bumerang tezinin altında yatan tarihsel

Line: Race and Racism in International Relations (Londra: Routledge, 2014); Robert Vitalis, *White World Order, Black Power Politics: The Birth of American International Relations* (Ithaca: Cornell University Press, 2015); Robbie Shilliam, "Race in World Politics," *The Globalization of World Politics: an Introduction to International Relations*, ed. John Baylis, Steve Smith ve Patricia Owens (Oxford: Oxford University Press, 2016) içinde, 285–300.

23. George Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil* (Totowa: Rowman and Allanheld, 1984), 61.

gerçeklik, sonunda, Amerika Birleşik Devletleri'nde siyasal özgürlük ve cumhuriyetçi yönetim olasılıklarıyla ilgili kendi iddialarını zayıflatmaktadır. Sonuç bölümü, yazıları ırkçı olarak ifşa edilen önemli 'kanonik' siyasi düşünürlere nasıl yaklaşılması gerektiğini ele almakta (bu tür bir eser külliyatına yaklaşım için metodolojik stratejiler de dahil) ve Arendt üzerine daha önce yazılanlarda bu sorunu marjinalleştirdiği için bir tür özeleştiri yapmaktadır.

"BİR HAYVAN TÜRÜNÜN BİR ÖRNEĞİ"

Hannah Arendt, totalitarizmin tarihini ırksal emperyalizme dayandırarak, postkolonyal araştırmalarda formatif rolünü güvence altına almıştır. Avrupa imparatorluklarında, "bir araya gelip ırkçılık temelinde totaliter bir yönetim yaratabilen birçok öğe herkesin burnunun dibinde yatıyordu."[24] Ama bizim için daha da önemli olan, Arendt'in totalitarizmin *benzeri görülmemiş* karakteri, emperyalizm ile Nazizm arasında bir kopukluk olduğu konusundaki ısrarıdır. Totalitarizmin korkunç özgünlüğüne ilişkin analizi, Nazi suçlarının farklı olduğu fikrini –ırkçı diye– şiddetle reddeden postkolonyal akademisyenlerden uzaklığını gösterir. W.E.B. Du Bois'nın ünlü sözüyle, "Hıristiyan Avrupa uygarlığının dünyayı yönetmek için doğmuş bir Üstün Irk adına ve onu savunmak için dünyanın her yerinde Beyaz-olmayan insanlara karşı uzun zamandır uyguladığı Nazi vahşeti –toplama kampları, toplu sakatlama ve öldürme, kadınları kirletme ve çocuklara korkunç küfürler– yoktu."[25] Yine de Arendt'e göre, emperyal savaşlarda nüfus kontrolü için kullanılan ve on binlerce sivilin öldüğü toplama

24. Arendt, *The Origins*, 221, 185.
25. W. E. B. Du Bois, *The World and Africa: an Inquiry into the Part which Africa has Played in World History* (Mansfield Centre: Martino Publishing, [1946] 2015), 23.

kampları ile totalitarizmin merkezi kurumu olan Nazi gaz odaları arasında bir uçurum vardı. Mesele sayılar, hatta Avrupa'daki kurbanları değildi; imha kamplarının *faydacılık-karşıtı* karakteri, onları esasta farklı kılıyordu. Taşınır kölelik de dahil olmak üzere, önceki tüm hâkimiyet biçimlerinden farklı olarak, "gaz odaları kimseye fayda sağlamadı."[26] Totalitarizm, insanlık tarihinde bir yırtıktı.

Du Bois'ya katılın ya da katılmayın, Arendt'in totalitarizme verdiği yanıtın onu yirminci yüzyıl yüzyıl siyasal düşüncesinin en özgün ve önemli külliyatlarından birini üretmeye yönelttiği kesindir. Ne yazık ki, totalitarizmin yeniliğini ortaya koymaya çalıştığı tikel yol, bir dizi çağrıştırıcı ama derinden sorunlu tarihsel ayrıma dayanıyordu. Amacımız açısından en önemlisi, ırk düşüncesi ile *ırkçılık* ve yerleşimci-sömürgeciliği ile geç on dokuzuncu yüzyılın "yeni emperyalizm"i arasındaki ayrımdır.[27] Arendt'e göre, yerleşimci-sömürgeciliğinin ve geleneksel sömürge imparatorluklarının resmi yönetimlerinin "yeni emperyalizm" çağında dengi yoktu. Sınırlı ve öngörülebilir hedeflerden sınırsız güç arayışına doğru bir kayış vardı. Benzer şekilde, Arendt, uygarlık hiyerarşilerini ve ayrımcılığı meşrulaştırmak için kullanılan on sekizinci yüzyılın "ırk düşüncesinin", yine on dokuzuncu yüzyılın bir ürünü olduğunu iddia ettiği daha kötücül ırkçılık ideolojisinden farklı olduğunu öne sürmekteydi. Irk düşüncesi, gruplar arasında bir tür bir arada yaşama biçimine izin vermişti. Gerçekten de Arendt, daha önceki sömürgeci yerleşimcilerin asla "aşağı ırk diye diğer insanlara karşı ayrımcılıkla ciddi biçimde ilgilenmedi"klerini öne

26. Hannah Arendt, "Social Science Techniques and the Study of Concentration Camps [1950]," *Essays in Understanding*, ed. Jerome Kohn (New York: Harcourt Brace and Company, 1994) içinde, 236.

27. Arendt sıradan Yahudi nefreti ile antisemitizm ideolojisini de ayırt etti. Bkz. Arendt, *The Origins*, 3–120.

sürüyordu.[28] Irkçılık ise emperyal genişlemenin radikalleşmesini meşrulaştırmak için açık bir ideolojik sistemdi. Irksal hiyerarşi "tarihin yeni anahtarı," yeni küresel hâkimiyet biçimlerini geçerli kılan evrensel bir yasa haline gelmişti.[29] Arendt, antisemitizmin Yahudilere karşı zamansız bir nefretin modern tezahürü olmadığında ısrar ettiği gibi, ırkçılığın "içkin bir mantığı" olmadığını da iddia etmekteydi; "kölelik bile," diyordu, "fiilen katı bir ırksal temel üzerinde kurulmuş olmasına rağmen, köle sahibi insanları on dokuzuncu yüzyıldan önce ırk-bilinçli yapmadı."[30] Antisemitizm, ırkçılık ve yeni emperyalizm, kristalleşip yirminci yüzyıl totalitarizminin benzeri görülmemiş görüngüsü haline gelen tarihsel görüngülerdi.

Arendt'in iddia ettiği gibi, totalitarizm temel bir kırılmaysa, o zaman uzun vadeli gelişim süreçlerin nedensel dizisine dayanan geleneksel tarihsel anlatı yetersizdi. Arendt, özellikle süreç düşüncesinin ve gelişimsel tarihlerin her biçimine hücum etmekteydi ve örnek olarak Hegel'in *Tarih Felsefesi*'ni kullandı.[31] O zaman burada biraz ironi var demekti; çünkü Arendt gelişimsel tarih felsefelerini reddederken, Hegel'in bununla ilişkili uygarlık hiyerarşisinin ötesine geçemeyecekti. Arendt, özellikle, Alman antropolojisinde de yaygın olan *Kulturvölker* ve *Naturvölker*, kültürlü halklar ve doğal halklar, tarihi olanlar ve olmayanlar ayrımını benimsedi.[32] Arendt bunu yaparken, devirmeye çalıştığı felsefi geleneğin en kötü Avrupa-merkezci ve ırkçı varsayımlarından bazılarını devam ettiriyordu. Klausen'in zekice gösterdiği gibi, Arendt'in ilkel-karşıtlığı

28. A.g.y., 182.
29. A.g.y., 170.
30. A.g.y., 177.
31. Arendt'in tarihe yaklaşımı, uluslararası kökeni ve uluslararası düşünceyle potansiyel ilişkisi hakkında bkz. Owens, "The International Origins of Hannah Arendt's Historical Method," *Political Power and Social Theory* 32 (2017): 37–62.
32. King, "Hannah Arendt," 116–17; Presby, "Critique of Boers or Africans?" 175.

"ırksal söylemlerle örtüşmekte ve onlardan ayrılmakta"ydı.[33] Bu sorun, emperyalizm ve devletsizlik mahrumiyeti analizinden, ünlü siyaset teorisine kadar uzanmaktadır. Arendt'in devletsizlik mahrumiyetleriyle ve kamusal bir siyasi dünyanın önemiyle ilgili parlak, öngörülü iddiası, neyin tam bir insan statüsü sayılacağı konusunda "dar bir etno-merkezci öncül"e dayanıyordu.[34] Aslında, daha sonra ileri sürüldüğü gibi, Arendt'in yeni bir post-totaliter siyaset vizyonunun temel özelliklerinden bazılarını sürdürmek için bumerang tezinin devam eden geçerliliğini aktif olarak reddetmesi gerekecekti.

Totalitarizmin Kaynakları'nın ikinci cildi *Emperyalizm*'in, "Kara Kıtanın Hayalet Dünyası" alt-bölümünü de içeren yedinci bölümü "Irk ve Bürokrasi"yi irdeleyelim.[35] Arendt'in buradaki amacı, yanlış bir şey yaptıklarına inanmadan tüm nüfusları katledenlerin zihniyetini anlamaktır. Nazilerin en doğrudan Avrupalı öncülleri olan Pan-Germen ve Pan-Slav hareketlerinin bilinçli amaçları ilk olarak Afrika'da açıkça ortaya konmuştu. "Boerlerin bir halkı bir sürüye [dönüştürme] ilk ve hazin girişiminde bir laboratuvar testi gibi izlenebilir"di.[36] Bu Hollandalı yerleşimci-sömürgeciler kendilerinin seçilmiş bir halk olduğunu düşünüyordu. Arendt'e göre, Boerler "tamamen izole bir şekilde de olsa, Siyah vahşilerin dünyasında yaşamak zorunda kalan tek Avrupalı gruptu."[37] Arendt'in iddiasına göre, onların ırkçılığı "hiçbir Avrupalı ya da uygar insanın anlayamayacağı ve insanlıklarıyla göçmenleri, aynı insan türüne ait olmaya artık aldırmayacak kadar çok korkutan ve aşağılayan insanlara ilişkin acil açıklama"ydı.[38]

33. Klausen, "Hannah Arendt's Antiprimitivism," 395.
34. Dossa, "Human Status and Politics," 320.
35. Arendt, *The Origins*, 186–97.
36. A.g.y., 196.
37. A.g.y., 191.
38. A.g.y., 124.

Arendt, bir tür on dokuzuncu yüzyıl çevresel ve demografik determinizmiyle, "Afrika'nın bunaltıcı ucubeliği", "acımasız güneş" ve "tamamen düşman doğa", "vahşilerin yoğun ve aşırı nüfuslu olduğu" bir yerin "büyük dehşeti"ni, "tımarhane sakinleri kadar anlaşılmaz" hisseden Boerlerin –ve kendisinin– duygusunu tasvir etmekteydi.[39] Bütün bunlar "Boer ırkçılığına, diğer türevlerinden farklı olarak, bir miktar otantiklik" kazandırmaktaydı.[40] Arendt, aşırı ötekiyle karşılaşınca Avrupalı kimliğine ne olduğuyla ilgili iddialarını desteklemek için Joseph Conrad'ın 1899 tarihli *Karanlığın Yüreği* romanından geniş alıntılar yapıyordu. Korku ve tiksinti, yeni ırk ideolojilerinde kırılıp yansıyınca, onları neredeyse kaçınılmaz olarak "Vahşileri yok edin!"e yöneltmişti.[41] Arendt, Boerlerin "yabancı" olarak gördüklerine eşit değer verememesinin etkilerini göstermeye çalışıyordu. Avrupa Yahudilerinin başına ne geleceğini önceden haber veren böyle bir figür, "farklılık olgusunun korkutucu bir simgesidir... ve insanın değişemeyeceği, hareket edemeyeceği ve bu nedenle bariz bir yok etme eğiliminde olduğu alanları gösterir"di.[42]

Hannah Arendt imhayı ya da katliamları meşrulaştırmaya çalışmıyordu ama Boerlerin ahlaki başarısızlıklarının "deneyimsel temelini" anlama çabasında savunmaya çok yaklaşıyordu.[43] Özellikle, Boer ırkçılığının, yöneltildiği insanların karakteri nedeniyle farklı, hatta meşru olduğunu öne sürdü. "Afrikalı vahşiler... Avrupalıları akıllarını kaçıracak kadar korkutmuştu."[44] Hegel ve Marx gibi, Arendt için de "kabile", Afrikalıların Avrupalılardan daha ilkel olduğunun apaçık kanıtıydı; "bildiğimiz kadarıyla, kül-

39. A.g.y., 124, 190, 194.
40. A.g.y., 196.
41. A.g.y., 124.
42. A.g.y., 301.
43. Disch, *Hannah Arendt*, 132; Arendt, *The Origins*, 192.
44. Arendt, *Origins*, 206.

türel işlerde ya da umumi geleneklerde kendi başlarına yeterli bir insan aklı ya da insan tutkusu ifadesi bulmamış ve insan kurumlarını yalnızca çok düşük bir düzeyde geliştirmişlerdi."[45] Bunun aleni içerimlerinin farkında olan Arendt, konuyu "ırk"tan uzaklaştırıp "doğanın" üstüne çıkma kapasitesine getiriyordu. "Onları diğer insanlardan farklı kılan şey," diyordu, "derilerinin rengi değildi... doğaya tartışılmaz efendiymiş gibi davranmalarıydı, bir insan dünyası, bir insan gerçekliği yaratmamış olmalarıydı."[46] Arendt'in temel gündemi, "kabile"ci Afrikalıları olduğu gibi karalamak değil, "bir bakıma, özgül olarak insan karakterinden, özgül olarak insan gerçekliğinden yoksun 'doğal' insan oldukları için... Avrupalılar onları katlettiğinde cinayet işlediklerinin bir şekilde farkında" olmadıklarını göstermekti.[47] Arendt, karşılıklı hakların tanınmasının insan becerisine dayandığını; 'doğal' haklar diye bir şeyin olmadığını öne sürmeye çalışıyordu. Ama bunu ancak ırkçı bir öncül üzerinden yapabilirdi. Arendt'in, "görünüşe göre vahşi hayvanlar kadar doğanın bir parçası olan insanlarda bir miktar insanlık-dışılık" olduğuna dair Boer görüşünü paylaştığını biliyoruz; çünkü bu, tam anlamıyla insan olmanın ne olduğuna dair kendi iyi gelişmiş görüşüyle örtüşüyor.[48]

Hannah Arendt'in siyaset teorisine yaptığı neredeyse tüm katkıların altında yatan en temel düşüncelerden biri, doğa ile kültür, verili olan ile insan çalışmasıyla üretilen arasındaki ayrımdır. En kapsamlı şekilde *İnsanlık Durumu*'nda açıklanan felsefi antropolojisi, tüm insanların emek, çalışma ve siyasal eylem kapasitesine sahip olduğu ön-kabulüne dayanıyordu.[49] Ancak insanlar yalnızca belirli

45. A.g.y., 177.
46. A.g.y., 192.
47. A.g.y., 192.
48. A.g.y., 194.
49. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

koşullar altında emek harcamanın ötesine geçip bu kapasitelerin her birini tam olarak gerçekleştirebilirdi. Bu nedenle bazı insanlar az çok "kültürlü," az çok özgür ve dolayısıyla az çok tam insandır. Arendt'in devletsizlik konusunda kişisel deneyimi ve yazıları, onu, siyasi özgürlüğün tamamen doğa ile siyasal maharet, insan yaşamı ile siyasal dünya arasında uygun ayrıma dayalı bir kamusal alan yaratma yeteneğine bağlı olduğunu iddia etmeye yöneltmekteydi; "yalnızca insan olmanın soyut çıplaklığı" siyasal bakımdan yersizdi, hatta tehlikeliydi. Benzer şekilde, ırkçılık zafer kazandığında, diyordu Arendt, tüm "eylemler... bazı 'Zenci' niteliklerinin 'zorunlu' sonuçları olarak açıklanır; Zenci, insan denen bir hayvan türünün bir örneği oldu."[50] Bu "hayvan türü"nü korumak için, siyasi hakları destekleyen somut yasalardan ve kurumlardan ayrı, doğuştan gelen bir insan onuru yoktu. İnsan statüsü, siyasetin bir işleviydi. Sorun, Arendt'in bu argümanı, esrarengiz ve dolayısıyla ilkel saydığı kültürleri ve halkları kötüleyerek öne sürmüş olmasındaydı. Nitekim "kabile Afrikalıları" karalaması, kaba bir evrimcilik üzerinden gerçekleşmedi. Tüm insanlar emek, çalışma ve siyasal eylem kapasitesine sahipti. Ama Arendt'e göre, Boerler, tam anlamıyla insani bir dünyayı usulüne uygun geliştiremedikleri için kendilerini değersizleştirdi. Tam insanlıklarından uzaklaştılar. Bunun içerimi şudur: Kalıcı bir dünya yaratma kapasitelerini tam olarak gerçekleştiremeyen "yerliler" asla tam insan değildi.[51]

Arendt, Boerleri suçlarken Afrikalıları insanlıktan çıkarmaktaydı; çünkü Afrikalıların değil, Boerlerin daha iyisini bilmeleri gerektiğini iddia etmekteydi. Bu nedenle Arendt'in Boerlere yönelik en sert kınamasının "tembel ve üretken olmamaları"ndan, Afrikalıların seviyesine düşerek kendilerini aşağılamalarından,

50. Arendt, *The Origins*, 301–2, 300.
51. Kusursuz bir değerlendirme için bkz. Klausen, "Hannah Arendt's Antiprimitivism," 405 ve King, "Hannah Arendt," 116.

Afrikalıların doğadan geçinmesi gibi kölelerinden geçinmelerinden ötürü olduğunu görüyoruz. Kendi sözleriyle,

Yerlilere hammadde gibi davrandılar ve onlarla tıpkı yabani ağaçların meyveleriyle yaşanır gibi yaşadılar... Siyah kabilelerin binlerce yıldır yaptığı üzere, bitki gibi yaşadılar... Boerler, korku ve sefalet içinde, bu vahşileri sanki sıradan bir hayvan yaşamı biçimiymiş gibi kullanmaya karar verdiklerinde, sonunda yalnızca ten rengiyle farklı olacakları Siyah ırklarla birlikte ve yan yana yaşayan Beyaz bir ırka dönüşmeleriyle sonuçlanabilecek bir süreci başlattılar.[52]

Boerler, kültürlü Avrupalılarca örneklendirilen, doğayı kültüre, yeryüzünü bir dünyaya dönüştürme farazi insani ihtiyaca ihanet etmişti ve bu nedenle "Batılı insanın kendi yarattığı ve ürettiği bir dünyada yaşamaktan duyduğu gururdan tamamen uzaklaşan ilk Avrupalı grup"tular.[53] Arendt, hakkında yazı yazdığı ama hakkında neredeyse hiçbir şey bilmediği Afrikalıların, kendilerine ait bir siyasal faaliyet ve "akılsızlık dünyası" olmayan bir dünya kurma biçimine sahip olma ve "hazırlanmamış ve değiştirilmemiş bir doğayla"[54] ya da "bir amacın geleceği ve bir başarının geçmişi olmadan"[55] yaşamama olasılığını düşünmedi. Yerli Afrika halklarının "bir sömürü sistemi tarafından salt emeğe indirgenmeden önce"[56] kendilerine ait dünya kurma, sanat, zanaat ve siyasal bir arada yaşama biçimlerini uygulayıp uygulamadıklarıyla ilgilenmedi.

Bazı akademisyenler Arendt'i, Afrikalılara ilişkin Boerlerin görüşünü aktardığını, kendisininkini aktarmadığını ileri sürerek savunmuştur. Bu nedenle, "Arendt'in Boerleri dile getirmiş" ama "Afrikalıları sessiz bırakmış" olması söz konusu değildir.[57] Bu,

52. Arendt, *The Origins*, 194.
53. A.g.y., 194.
54. A.g.y., 194.
55. A.g.y., 190, 191.
56. Presby, "Critique of Boers or Africans?" 172.
57. Norton, "Heart of Darkness," 254, 258.

Arendt'in daha genel gündeminin "hem ahlaki hem de siyasal önemi" bir yana, bütünüyle ikna edici değildir.[58] Arendt açıkça Boerlerin Afrika'ya ilişkin görüşünü ve Afrikalıların "yerli yaşamını" anlatmaktan daha fazlasını yapıyordu.[59] Irkçı mecazları rasyonelleştirmekte, hatta onlara sempati duymaktaydı. Güney Afrika'ya getirilen Çinli ve Hintli işçiler üzerindeki "bumerang etkisi"yle ilgili yorumunu düşünün; 'ilk kez, insanlara neredeyse o Afrikalı vahşiler gibi davranıldı... Aradaki tek fark, Hintlilere ve Çinlilere sanki insan değillermiş gibi davranmanın hiçbir mazeretinin ve insanca anlaşılabilir bir nedeninin olmamasıydı. Bir anlamda gerçek suç ancak burada başladı, çünkü burada herkes ne yaptığını bilmeliydi."[60] Sorun kimin sesinin ayrıcalıklı olduğu değil –Boerler mi, yoksa Afrikalılar mı– Arendt'in her ikisini de temsil ederken kendisi hakkında neyi ifşa ettiğidir. Arendt, Boerleri "empatik tahayyülün kavrayışına" dahil etmekten onların bazı görüşlerini paylaşmaya ve kendi hakaretlerini eklemeye geçmiştir.[61] Arendt'in "Karanlık Kıtanın Hayalet Dünyası"ndaki birincil kaynağı olan *Karanlığın Yüreği*, açıkça son derece ırkçıdır. Yine de Moruzzi'nin yazdığı gibi, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda, "Siyah bedenler anlatıda o kadar sinir bozucu derecede öteki ve aşağılık olarak inşa edilir ki, imparatorluğun kenarlarında onlarla karşılaşmak, Beyaz/Batı uygarlığını uçurumun eşiğine ve karanlık uçuruma çekebilir."[62]

Arendt'in yazdıklarının Afrikalılar üzerindeki etkisi 1940'larda yazılan *Totalitarizmin Kaynakları*'ndaki birkaç pasajla sınırlı olsaydı, o zaman bunlar kordon altına alınıp, bağlamlarıyla

58. Benhabib, *The Reluctant Modernism*, 86.
59. Arendt, *The Origins*, 194; Krş. Benhabib, *The Reluctant Modernism*, 85.
60. Arendt, *The Origins*, 206, italikler bana ait; ayrıca bkz. Dossa, "Human Status and Politics," 319.
61. Kateb, *Hannah Arendt*, 63.
62. Norma Claire Moruzzi, *Speaking through the Mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 97.

açıklanabilirdi. Richard H. King'in yazdığı gibi, Arendt "Yahudilerin başına gelenlere duyduğu öfkeyi, utancı ve aşağılamayı Afrikalıların başına gelenleri hakir görmeye aktarmış olabilir."[63] Fakat Arendt 1951'de Amerika Birleşik Devletleri yurttaşı olduktan uzun süre sonra bile Afrika tarihini ve Afrika-kökenli insanları yanlış tanıtmaya devam etmiştir. Hannah Arendt'in bu konudaki başarısızlığının ek, ancak büyük ölçüde ihmal edilmiş bir kaynağı daha vardır. Yeni bir post-totaliter siyaset projesinde Amerika Birleşik Devletleri'nin oldukça belirgin yeri, ilk kitabında etkili bir şekilde analiz ettiği hem sömürgeci hem emperyal ulusötesi ilişkilerden yeni yuvasını dışlamasını gerektiriyordu. Bu, Arendt'in Amerikan cumhuriyetindeki kamusal siyasal özgürlüğün gerçekliği, Amerikan Devriminin "insanların işlerine bir miktar onur ve büyüklük bahşetti"ği konusunda iddialarını makul bir şekilde ortaya koyabildiği tek temeldi.[64] Benjamin R. Barber, Arendt'in "Avrupa'nın yakın geçmişiyle ilgili hiçbir şeyi affetmiyormuş gibi görünürken, Amerika'yı tarihinde başkalarının karanlık olarak görebileceği hemen her şeyden temize çıkardı"ğına dikkat çekmiştir. Ama bu yalnızca "yansıtıcı mültecilerin tipik entelektüel şizofrenisi' değildir.[65] Arendt'in Afro-Amerikalılarla ilgili son derece sorunlu yorumları, genellikle Amerika'daki ırkçılık ile *Totalitarizmin Kaynakları*'nda analiz edilen emperyal ırkçılık biçimleri arasındaki tarihsel ve siyasal bağı koparmaya dönük kuşkulu girişimleriyle birlikte zuhur etmektedir. Yani kısmen benimsediği vatanına bir

63. King, "Hannah Arendt," 118.

64. Arendt, "What is Authority," Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Viking Press, 1961) içinde, 140.

65. Benjamin R. Barber, "Hannah Arendt between Europe and America: Optimism in Dark Times," *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, ed. Seyla Benhabib (Cambridge: Cambridge University Press, 2010) içinde, 261. Bu duruma ilişkin 1943'te yazılan kendi analizi için bkz. Hannah Arendt, "We Refugees," *The Jewish Writings*, 264–74.

armağan olan bu hamle, devletsizlerin hak-sız koşuluna ilişkin eşsiz analizini, Amerika Birleşik Devletleri içinde fiilen devletsiz olan Afro-Amerikalıları kapsayacak şekilde genişletememesi anlamına geliyordu.

KAYIP BUMERANG: "AMERİKA'NIN BULAŞMADIĞI TEK BÜYÜK SUÇ"

Arendt'i eleştirenlerin çoğuna göre, yazılarındaki Avrupa-merkezci çifte standardın en açık kanıtı, 1940'larda Nazilere karşı Yahudi ayaklanmalarına yaptığı büyük övgülerde ve Siyonizmle eş tutmadığı bir Yahudi siyasal kuruluş eylemi olarak bir Yahudi ordusunun yaratılmasına verdiği destekte bulunur.[66] 1968'de ise Amerika'daki "Zenci şiddeti"nin yalnızca "haklı şikayetleri dramatize etmesi, örgütlü gücün mutsuz bir ikamesi olarak işlev görmesi umulan küçük ölçüde siyasal" olduğunu iddia etmiştir.[67] Serequeberhan bu nedenle Arendt'in '"Avrupalıda tanıdığını, Avrupalı-olmayanda göremedi"ğini yorumunu öne sürmüştür.[68] Kathryn Gines daha da ileri giderek, Arendt'in sömürgecilik-karşıtı şiddeti kınadığını ifade etmiştir.[69] Bu tür iddialar, Arendt'in Franz Fanon'un ve Jean-Paul Sartre'ın yazılarında şiddetin meşrulaştırılmasına yönelik uzun eleştirisine dayanmaktadır. Arendt, 1970 tarihli *Şiddet Üzerine* başlıklı denemesinde, sömürgecilik-karşıtı şiddetin, Üçüncü Dünyanın önderlik ettiği, eskiden ezilenle-

66. Hannah Arendt, "For the Honor and Glory of the Jewish People," *The Jewish Writings*, 199–201.
67. Hannah Arendt, "Is America By Nature A Violent Society?" *The New York Times Magazine*, 28 Nisan 1968, s. 24.
68. Tsenay Serequeberhan, *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse* (Londra: Routledge, 1994), 77.
69. Gines, *Hannah Arendt*, 93.

rin "İnsanlığın yeni bir tarihini başlattığı" yeni ve daha insancıl bir küresel özgürlük düzenine katkıda bulunabileceği iddiasına karşı çıkmıştır.[70] Fanon'un, böyle bir şiddetin yaşamın ve yaratıcılığın bir ifadesi, "yaratıcı bir delilik" olabileceği iddiasını eleştirmiştir.[71] Ama bu denemede ya da Arendt'in çalışmalarının başka hiçbir yerinde sömürgecilik-karşıtı şiddete karşı ilkeli bir muhalefet yoktur. Emperyal yönetimin sonunu zorlamak için şiddete başvurmak haklı gösterilebilirdi, ama yalnızca araçsal gerekçelerle, bir amaca ulaşma aracı olarak ve her zaman en olası sonucun daha fazla şiddet olduğu kabul edilerek. Arendt, *Şiddet Üzerine*'de Fanon ve Sartre'ı kesinlikle yanlış nitelendirmiştir.[72] Ama Arendt'in bu düşünürlere ilişkin çarpıtılmış okumasından ne anlaşılırsa anlaşılsın, genel olarak sömürgecilik-karşıtı şiddeti açıkça mahkum *etmez*, tikel bir düşünce geleneği içindeki meşrulaştırma biçimini mahkum eder.[73] En azından bu konuda, Arendt'in Fanon'a yönelik eleştirisini *Totalitarizmin Kaynakları*'ndaki en sorunlu şeyle özdeşleştirmemeliyiz.

Şiddet Üzerine'deki daha ifşa edici sorun, Arendt'in sömürgelikten yeni çıkmış devletlerin siyasal örgütü ve Batıdaki öğrenciler arasında ulusötesi dayanışmanın bir nesnesi olarak Üçüncü Dünyayı önemsememesidir. "'Üçüncü Dünyanın Birliği' diye bir şey olduğunu, dekolonizasyon çağında 'Azgelişmiş Ülkelerin Bütün Yerlileri Birleşin!' (Sartre) sloganının buna hitap edebileceğini... düşünmek, Marx'ın en berbat yanılsamasını çok daha büyük bir ölçekte ve çok daha az haklı gerekçeyle tekrarlamaktır. Üçüncü

70. Franz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963), 315.
71. Fanon, *The Wretched*, 95; Gines, *Hannah Arendt*, 99–100.
72. Arendt, "kasıtlı çarpıtma" anlamına gelen oldukça seçici ve basit bir Sartre okuması sundu. Bu ve diğer eserlerde, "*Reason and Violence* kitabından kendi eleştirisine uyan parçaları seçti, ama sunulan analize sadık ve adil değildir." Gines, *Hannah Arendt*, 107.
73. Krş. Owens, "Violence and Power, Politics and War," *Between War and Politics*, 20–22.

Dünya bir gerçeklik değil, bir ideolojidir."[74] Daha sonra bir röportajında bu ifadesini gerekçelendirmesi için sıkıştırılan Arendt, Sartre'ın Marx üzerine nakaratları ile röportajı yapanın "basitçe Üçüncü Dünyanın varlığı, Üçüncü Dünyanın gerçekliği... Herhalde burada bir yanlış anlama var" dediği dünya tarihsel gerçeklik arasında hiçbir ayrım yapmamıştır.[75] "Asla bir yanlış anlama yok" diye yanıtlamıştır Arendt.[76] Aksine, Üçüncü Dünyanın "bir yanılsama" olduğu iddiasını tekrarlamış ve "Afrika, Asya, Güney Amerika – bunlar gerçekliktir... Bir Çinliye, Afrikalı Bantu bir kabile üyesiyle tam olarak aynı dünyaya ait olduğunu söylemeyi deneyin. İnanın bana, hayatınızın sürpriziyle karşılaşırsınız."[77] Sadece Avrupalılara faillik veren Arendt, Üçüncü Dünya kavramının "sömürge ülkeler ile sömürgeci güçler arasında [emperyalist] ayrımdan kaynaklandığını öne sürmekteydi. Emperyalistler için Mısır, doğal olarak Hindistan gibiydi: ikisi de 'bağımlı ırklar' başlığı altına giriyordu. Tüm farklılıkların emperyalist bir şekilde eşitlenmesini, Yeni Sol kopyalıyor, sadece etiketler tersine çevriliyor"du.[78]

Arendt'in *İnsanlık Durumu*'nda geliştirdiği temel düşüncelerden biri, evrensel deneyimin tikelliğin ve çoğulculuğun yerini tutmadığıydı. Başka yerlerde de ileri sürüldüğü gibi, Arendt yalnızca bireylerin bir özelliği olarak değil, farklı bölgesel kendiliklerin asli olarak değerli özsel bir sonucu olarak da siyasal çoğulculuğa bağlıydı.[79] Yine de Üçüncü Dünya hakkında açıklamalarını yaptığı bağlamda Arendt, devletler arasında *bazı* farklılıkların

74. Hannah Arendt, "On Violence," *Crises of the Republic* (New York: Harçourt Brace Jovanovich, 1972), 123.
75. Aktaran Adelbert Reif, Hannah Arendt, "Thoughts on Politics and Revolution," Arendt, *Crises of the Republic* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972) içinde, 209.
76. Arendt, "Thoughts on Politics and Revolution." 209.
77. A.g.y., 209–10.
78. A.g.y., 210.
79. Owens, "The International Origins."

ortadan kaldırılmasının ortak bir küresel hiyerarşi ve bağımlılık durumuna nasıl dikkat çekebileceğini idrak edememişti.[80] *Küresel* Soğuk Savaş bağlamında birçok Çinli lider, gerçekten de Afrika'daki *apartheid*-karşıtı ve kurtuluş hareketleriyle ittifaklar aramıştı. Aslında, 1970'lerin başında Mao, Çin'i "Üçüncü Dünya" içinde konumlandıran uluslararası siyasetin "Üç Dünya teorisini" ortaya atmıştır.[81] Mao'nun vizyonu kesinlikle "ideolojik"ti. Ama bölgesel farklılıklara ve tarihlere rağmen, sıradan Çinli ve Afrikalı insanlar "aynı dünya"nın, süper güç düşmanlığı ve yeni-sömürge mücadele dünyasının katılımcılarıydı. Üçüncü Dünya Projesi, sömürgecilik-karşıtı liderlerin Brüksel'de bir araya gelerek Emperyalizme Karşı Birliği kurmasıyla 1928'de başlamıştı ve 1955'te Endonezya'nın Bandung kentinde şiddetli ve şiddetsiz yıkıcılığa karşı yeniden canlandırılmıştı.[82] Arendt, Üçüncü Dünyanın çok-uluslu tarihini, sanki Bağlantısızlar Hareketi ve 77'ler Grubu hiç var olmamış gibi, bir tür Afrika çıkar grubuna indirgeyerek silmekteydi. "Üçüncü bir dünya olduğunu söylemede açık bir siyasal çıkarı olanlar, elbette yalnızca en alt basamakta duranlardır – yani Afrika'daki Zenciler. Onların durumunda bunu anlamak kolay; *gerisi* boş laf."[83]

Arendt, Üçüncü Dünyayı önemsememek için hiçbir zaman çağdaş bir kanıt sunmadı, çünkü asıl ilgi alanı, küresel siyasal ve ekonomik mimariyi dönüştürmeye çalışan postkolonyal liderler

80. Arendt'in burada felsefesinin yalnızca bir bölümünü düşünmesinin önemine işaret eden Helen M. Kinsella'ya minnettarım.

81. Chen Jian, "China and the Bandung Conference: Changing Perceptions and Representations," *Bandung Revisited: The Legacy of the 1955 Asian-African Conference for International Order*, ed. Seng Tan ve Amitav Acharya (Singapur: National University of Singapore, 2008) içinde, 132–59.

82. Vijay Prashad, *The Darker Nations: a People's History of the Third World* (New York: New Press, 2008) [*Esmer Milletler: Halkların Üçüncü Dünya Tarihi*, çev. Çağdaş Sümer ve Senem Erdoğan, Yordam Kitap, 2019]

83. Arendt, "Thoughts on Politics and Revolution," 209–10, italikler bana ait.

değildi. Gerçek hedefi, Üçüncü Dünya davasını çağrıştıran, onunla dayanışma iddia eden ve dolayısıyla, Arendt'in görüşüne göre, Amerika Birleşik Devletleri içindeki şiddeti haklı çıkaran Batılı entelektüellerin ve öğrencilerin "boş konuşmaları"ydı. Tonu alaycı ve ırkçıydı. Mao, Castro, Che Guevara ve Ho Chi Minh'e yönelik öğrenci ilgisi, "başka bir dünyadan kurtarıcılar çağırmak için sahte dinsel büyü" gibiydi; "Yugoslavya daha uzakta ve daha az ulaşılabilir olsaydı Tito'yu da çağırırlardı."[84] Siyah Güç hareketine yöneldiğinde işler daha da uğursuz bir hal almaktaydı; "var olmayan 'Üçüncü Dünya Birliği'ne ideolojik bağlılığı, düpedüz romantik saçmalık değil. Bir Siyah-Beyaz ikileşimine bariz bir ilgileri var; bu da elbette gerçeklikten kaçıştan başka bir şey değildir – Zencilerin dünya nüfusunun ezici çoğunluğunu oluşturacağı bir rüya dünyasına kaçış."[85] Irkçılık-karşıtı aktivistlerin kendilerini daha geniş sömürgecilik-karşıtı ve yeni-sömürgeci mücadeleler içinde, yani küresel Beyaz üstünlüğü bağlamında konumlandırmalarının nedenini anlamaya çalışmak yerine, Arendt Siyahların dayanışmasını kaba bir demografik hesaplamaya indirgemekteydi.[86] Siyah öğrencileri, daha geniş "Siyah topluluğun" desteğiyle Beyazlardan daha fazla şiddet düşkünü olarak sunmaktaydı. "Ciddi şiddet," diyordu, "sadece Amerikan kampüslerinde Siyah Güç hareketinin ortaya çıkmasıyla sahneye çıktı. Çoğunluğu akademik yeterlilik olmadan üniversiteye kabul edilen Zenci öğrenciler, kendilerini bir çıkar grubu, Siyah toplumun temsilcileri olarak gördü ve öyle örgütlendi."[87] Bu Siyah öğrenciler daha sonra "var olmayan" Afrika edebiyatı "konuları," "soul dersleri" ve "bir

84. Arendt, "On Violence," 123, n. 37.
85. A.g.y., 123–24, n. 37.
86. Nico Slate, ed., *Black Power Beyond Borders: the Global Dimensions of the Black Power Movement* (Londra: Palgrave, 2012).
87. Arendt, "On Violence," 120.

tür olmayan on dokuzuncu yüzyıl dili" olan Swahili öğretimi gibi "anlamsız ve açıkça zararlı talepler"de bulunuyordu.[88] "Beyaz asiler" ise, aksine, "şiddetsiz 'katılımcı demokrasi'"ye destek gibi "tarafsız ve genellikle son derece ahlaki iddialar" öne sürmekteydi.[89]

Hannah Arendt, neden ve nasıl Üçüncü Dünyanın gerçekliğini inkâr etme, Siyah öğrencilerin taleplerini önemsememe ve Swahili'nin "dil olmadığını" iddia etme konumundadır? Arendt'e göre, Afrika edebiyatının "var olmayan bir konu" olduğunu iddia etmede tehlikede olan nedir? Benim argümanıma göre, *Şiddet Üzerine* kısmen, Arendt'in kendi bumerang tezini Yeni Dünyada Amerikan cumhuriyetinin idealize edilmiş bir versiyonunu, bir tür Amerikan istisnalığını sürdürmek için kullandığını inkâr etme beyhude çabası olarak okumak gerekir. Arendt'in Fanon ve Sartre'a, Siyah Güç, Afrika edebiyatı ve Siyah öğrencilere saldırısında tehlikede olan, belirli bir şiddet teorisinin ve Avrupa-merkezci müfredatın savunulmasından daha fazlasıdır. Arendt, ırklar-arası mücadelede şiddetin kaçınılmaz olduğuna inanıyordu. Boerlerin Afrikalı kabilelere yönelik katliamlarına ilişkin anlatımını yankılayarak şöyle yazıyordu: "Irkçılık, Beyaz ya da Siyah, tanım gereği şiddetle doludur, çünkü hiçbir inancın ya da gücün değiştiremeyeceği doğal organik olgulara –Beyaz ya da Siyah bir ten– itiraz eder; işler kötüye gittiğinde yapılabilecek tek şey, bu olguları üzerinde taşıyanları yok etmektir... Irklar-arası mücadelede şiddet her zaman cinayettir, ama 'mantıksız' değildir; ırkçılığın mantıksal ve rasyonel bir sonucudur."[90] Arendt, ırkçılığın kaçınılmaz olarak şiddet içerdiği konusunda kesinlikle haklıdır. Irkçılık

88. A.g.y., 192, 176–77. Arendt'e daha fazla sempati duyun bir okuma için bkz. Elizabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World* (New Haven: Yale University Press, [1982] 2004), 415–19.
89. Arendt, "On Violence," 121.
90. A.g.y., 173.

şiddettir. Ama Afro-Amerikalıların mücadelelerini sömürgeci bir çerçeveye oturtmayı reddetmekte ve bu nedenle bir şekilde Amerika Birleşik Devletleri'nde Siyahların mücadelesini şiddet dolu tarihsel kökenlerinden ve bu kökenlerin siyasal içerimlerinden radikal bir şekilde ayrıştırmak zorunda kalmaktaydı. Dolayısıyla bu inkârı *tam da* sömürgecilik-karşıtı şiddetin bir gerekçesi olduğu *için* yapmaktaydı. Arendt'in sıkıntısı, bunun Amerika Birleşik Devletleri için ne anlama gelebileceğiydi. Yine Arendt'in sorunu, *Şiddet Üzerine*'nin, 1957'de yazılıp 1959'da yayınlanan ve skandallar listesinde *Eichmann in Jerusalem*'den sonra ikinci sırada yer alan "Little Rock Üzerine Düşünceler" başlıklı denemesiyle birlikte okunmasıyla daha da netleşir.[91]

Bu denemenin dolaysız bağlamı, iki yanında silahlı Ulusal Muhafızların eşliğinde Beyaz protestocu kalabalığının arasından geçerek ırk ayrımcılığının yeni kaldırıldığı Little Rock Central Lisesine girmeye çalışan Siyah kız öğrenci Elizabeth Eckford'un ön sayfadaki fotoğrafıydı. Arendt, "Ben Zenci bir anne olsaydım ne yapardım?" diye soruyordu. Arendt, kendi sorusunu, "Hiçbir koşulda çocuğumu, istenmediği bir gruba girmeye çalışıyormuş gibi görünmesini sağlayacak koşullara maruz bırakmazdım," diye yanıtlamaktaydı.[92] Afro-Amerikalı anne-babalar, çocuklarının toplumsal koşullarını iyileştirmek uğruna onları düşmanca bir ortama göndererek onurlarını koruyamamışlardı. Sivil Haklar liderleri, evlenmenin daha temel bir hak olduğu yerlerde ırklar-arası evlilik-karşıtı yasalara dikkatlerini yöneltmeliydi. Eğitim, anne-babaların özel bir hakkıydı; ırkçıların bile çocuklarını istedikleri gibi eğitme hakkı vardı. Amerikan ırkçılığının tarihinden

91. Arendt, "Reflections," 45–56. Arendt'in Little Rock'taki olaylara skandal tepkisi üzerine son derece geniş bir literatür vardır. Bir özet için bkz. Young-Bruehl, *Hannah Arendt*, 313–18.
92. Arendt, "A Reply to Critics," *Dissent* 6, no. 2 (1959): 179.

ziyade Avrupa'daki Yahudi deneyiminden yararlanan Arendt, toplumsal, siyasal, kamusal ve özel arasındaki temelde tarihsel ve güçle-örülü ayrımları kamusal eğitime uygulanan normatif kategorilere çevirmede kaçınılmaz olarak başarısızlığa uğramaktaydı. Arendt'in denemesinin hacimli eleştirilerinde, "Little Rock Üzerine Düşünceler"in Uluslararası İlişkiler üzerine bazı düşüncelerle başladığına çoğu kez dikkat çekilmez.

Arendt makalesine, "Little Rock'taki olaylar"ın dünya kamuoyunun gözünde Amerika Birleşik Devletleri'ne zarar vermesinin ve "Amerikan dış politikasının önünde büyük bir engel oluşturmasının" ne kadar "talihsiz" ve "haksız" olduğuna hayıflanarak başlamaktaydı.[93] Haksızlığın kaynağı şuydu: "Ülkenin Zenci nüfusuna karşı tutumu, Amerikan geleneğine dayanır, *başka bir şeye değil*... Bu [ırksal] sorunun dünya meselelerinde de önemli bir konu haline gelmesi, Amerikan tarihi ve siyaseti söz konusu olduğunda tamamen tesadüftür; çünkü dünya siyasetinde ırk sorunu, Avrupa uluslarının sömürgeciliğinden ve emperyalizminden çıktı –yani bu "*Amerika'nın hiç bulaşmadığı tek büyük suç.*"[94] Yine de ilk Avrupalıların gelişinden ve kıta imparatorluğunun genişlemesinden ve denizaşırı ilhaklardan itibaren, Amerika Birleşik Devletleri, her ikisi de ırkçılığa dayanan temelde sömürgeci ve emperyal bir cumhuriyetti.[95] Arendt'e sempati duyan okurları bile

93. Arendt, "Reflections," 46. Arendt denemesinde kanıt göstermez ama bkz. Azza Salama Layton, *International Politics and Civil Rights Policies in the United States* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); ayrıca bkz. Brenda Plummer, *Rising Wind: Black Americans and US Foreign Affairs, 1935–1960* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009).

94. Arendt, "Reflections," 46, italikler bana ait.

95. İkinci Dünya Savaşından sonra uluslararası ilişkiler alanında imparatorluğun ve ırkın silinmesi konusunda bkz. Vitalis, *White World Order*. Amerikan tarihide ırk ve imparatorluk konusunda bkz. Merze Tate ve Fidele Foy, "Slavery and Racism in South Pacific Annexations, *Journal of Negro History* 50, no.1 (1965): 1–21; Gerald Horne, *White Pacific: US Imperialism and Black Slavery in the South Seas after the Civil War* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2007). Bu konuda Arendt'i yakın arkadaşı Hans Morgenthau

Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"deki "tarihsel olarak yanlış" ve "savunulamaz genellemelerini" eleştirmiş ve bunları, Avrupa'da antisemitizmin nasıl işlediğine dair baskın deneyiminin ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki Siyah-Beyaz ilişkilerini diğer ırk ilişkilerinden farklı görememesi olağan bağlamına yerleştirmişlerdir.[96] Benhabib, Arendt'in ayrıca "yeni ülkesini ve yurdunu korudu"ğunu, "ama hiçbir zaman savuncusu olmadı"ğını öne sürmüştür.[97] Ancak Arendt, gerçekleştiğini inkâr ettiği bir şey –Amerikan emperyalizmi– için özür dilemeye ihtiyaç duymayacaktı. Arendt'in Amerika Birleşik Devletleri'nin sömürgeci ve emperyal geçmişiyle –ve bugünüyle– hesaplaşmayı reddetmesini ve "ırk sorununun... yalnızca Cumhuriyetin siyasal ve tarihsel çerçevesi içinde çözülebilir" olduğuna dair ısrarını açıklamak için Yahudi bağlamından fazlasına ihtiyacımız vardır.[98]

Arendt, okul ayrımcılığının kaldırılmasına ilişkin makalesine, neden ABD'deki "ırk sorunu" ile dünyanın geri kalanındaki ırksal çatışmalar arasındaki bağlantıyı inkâr ederek, böylece ABD emperyalizmini apaçık yanlış tanıtarak ve kelimenin tam anlamıyla varlığını inkâr ederek başlasın? Arendt'in gündemini, W.E.B. Du Bois'nın ünlü ifadesiyle "ırk çizgisi"nin –Asya ve Afrika'da, Amerika'da ve adalarda koyu tenli ırkların açık tenli ırklarla ilişkisinin– ulusötesi boyutuna Amerikan cumhuriyetini bulaştırmama çabası dışında anlamak zordur.[99] Siyasal aktivist Stokely

---

etkilemiş olabilir.

96. Benhabib, *The Reluctant Modernism*, 148–9.

97. A.g.y., 154.

98. Arendt, "Reflections," 46. Arendt'in aklında, "Amerika'nın Zenci halkına özel olarak hitap eden" ve onları "ulusun örtük evrensel konsensüsüne açıkça kabul eden" bir anayasa değişikliği gibi bir şey vardı. Arendt, "Civil Disobedience," *Crises of the Republic* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972) içinde, 91.

99. W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (New York: Dover, 1944 [1903]), 9. Dolayısıyla Arendt, kadınların sıklıkla öncü figürler olduğu ve ayrıca uluslararası düşünce tarihinin büyük ölçüde dışında bırakılmış olan güçlü siyah enternasyonalizmi geleneğini

Carmichael'in 1967'de Latin Amerika Dayanışma Örgütüne yaptığı bir konuşmada belirttiği gibi,

Yürüttüğümüz mücadele uluslararasıdır... Bu, kendimize Amerika Birleşik Devletleri'nin Afro-Amerikalıları olarak değil, Amerika kıtasının Afro-Amerikalıları olarak baktığımızda daha da belirgindir... Halkımız Amerika Birleşik Devletleri içinde bir sömürgedir; siz Amerika Birleşik Devletleri dışında sömürgesiniz. Amerika'daki Siyah toplulukların Beyaz emperyalizminin ve sömürgeci sömürünün kurbanları olduğunu söylemek bir mecazdan daha fazlasıdır.[100]

Arendt, Stokely Carmichael'ı hiçbir zaman adıyla anmadı, ama *Şiddet Üzerine*, Afro-Amerikalıların bütün dünyada Beyaz-olmayan halkların onur ve özgürlük için *haklı olarak şiddet içeren* mücadeleleriyle dayanışmasının siyasal gerekçelerini gizleme çabasıdır. Bu nedenle, Joy James'in yazdığı gibi, "Arendt'in Kara Panterler, Amerikan Yerli Hareketi, Genç Lordlar, Kahverengi Bereliler ve Bağımsızlar gibi ırkçılık-karşıtı radikal örgütlerin vaatlerini ve tuzaklarını görmezden geldiği" iddiası pek de doğru değildir.[101] Arendt'in Siyah öğrencileri önemsememesinin ve Beyazlara övgülerde bulunmasının nedeni, Afro-Amerikalılar sivil itaatsizliğin öncüleri değilmiş gibi, kendisinin şiddet içermeyen sivil itaatsizliğin önde gelen savunucularından biri olması değildir. Aksine, yurtdışında sömürgeci şiddet ile "yurt içinde" sömürgeci şiddet arasında bir süreklilik fikrinden çok rahatsızdı; çünkü bu "yurt" onun kendi yurduydu ve kendi post-totaliter siyaset teorisi

özümseyemedi. Minkah Makalani, *In the Cause of Freedom: Radical Black Internationalism from Harlem to London, 1917–1939* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011).

100. Stokely Carmichael, "Black Power and the Third World," Address to the Organization of Latin American Solidarity, Havana, Ağustos 1967. Bkz.: www.freedomarchives.org/Documents/Finder/Black%20Liberation%20Disk/Black%20Power!/SugahData/Books/Carmichael.S.pdf. Son erişim 10 Ekim 2016.

101. James, "All Power to the People!" 258.

büyük ölçüde, sivil cumhuriyetçi yönetim biçimine yatırılmıştı.[102]

Arendt'in Amerikan emperyalizmini ve Üçüncü Dünyayı inkârı, Amerikan cumhuriyetindeki yapısal ırkçılık ve hem *Totalitarizmin Kaynakları*'nda hem *Devrim Üzerine*'de yeterince ele alamadığı trans-Atlantik köle ticaretindeki ideolojik ırkçılık konusunda anlayışsızlığıyla aynı düzeydi. Arendt, ırk düşüncesi ile bir ideoloji olarak ırkçılık arasında yaptığı ayrımı desteklemek için, Amerikan bağlamında on dokuzuncu yüzyıldan çok daha önce var olan olan köleliğin ideolojik ırkçılığını ve daha önceki yerleşimci-sömürgeciliklerinin ırksal boyutlarını küçümsemişti.[103] Arendt, köleliğin "Amerikan toplumunun dokusunun dayandığı ilk suç" olduğu konusunda netti.[104] "Yerli halkların imhası, Amerika, Avustralya ve Afrika'nın sömürgeleştirilmesiyle el ele gitti"ğini kabul ediyordu.[105] Ama Kuzey Amerika ve Kanada'nın "neredeyse boştu ve ciddi bir nüfus sorunu yoktu" iddiasında da bulunuyordu. *Totalitarizmin Kaynakları*'ndaki Afrika'yı yansıtan bu yerler, "kendi kültürleri ve tarihleri olmayan" yerlerdi.[106] Belki de bu yüzden yerleşimci-sömürgeciliğini, "sınırsız" emperyal genişlemeyi kınadığı kadar şiddetle kınamadı. Arendt'in gözünde, ne Yerli Amerikalıların yok edilmesi ne de menkul kölelik kurumu, Amerikan Devriminin uydurma versiyonunu itibarsızlaştırmak için

---

102. Özellikle bkz. Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking, [1963] 1970) ve Arendt, *Crises of the Republic*.

103. Gines'ın işaret ettiği gibi, köle sahipleri "ırk kavramının ya da en azından 'Siyah' (ya da melez ya da Kızılderili) ile 'Beyaz' ten değerlerinin farkında olmalıydı; bu da hangi ırkın köle sahiplerinden ve özgürlerden, hangisinin ise kölelerden ve özgür olmayanlardan oluşacağını belirleyecekti." Dahası, yerleşimci-sömürgeciliği altında, "bu dönemin karakteristik özelliği olan soykırım, baskı ve saldırganlık, şu anda ırksal olarak sınıflandırdığımız kategoriler doğrultusunda işledi." Gines, *Hannah Arendt*, 65, 79. Ayrıca bkz. King, *Arendt and America*, 153.

104. Arendt, *On Revolution*, 66.

105. Arendt, *Origins*, 440.

106. Arendt, *Origins*, 182, 186.

yeterliydi.[107] O ciddi ciddi on sekizinci yüzyılda Amerikalı köle sahiplerinin köleliği yalnızca geçici bir kurum olarak gördüklerini ve Kurucu Babaların kölelik ile "özgürlüğün temeli"nin bağdaşmadığını bildiklerini iddia etmekteydi.[108] Ancak çelişkiyi derinlemesine analiz etmemişti ve Avrupalı emperyalistleri kınamayı, Amerikalı kurucu babalara kadar hiçbir zaman genişletmeyecekti. Bunun yerine, köleliğin devletsizlik kadar kötü olmadığını öne sürmekteydi; çünkü en azından köle emeği "ihtiyaç duyuldu, kullanıldı ve sömürüldü ve bu, onları insanlığın sınırları içinde tuttu. Köle olmak sonuçta kendine özgü bir karaktere, toplumda bir yere sahip olmak demekti – insan olmanın ve sadece insan olmanın soyut çıplaklığından daha fazlasıydı."[109] Yine de köleler "tam anlamıyla insan" olarak tasavvur edilmedi; onlar birer maldı. Arendt, Amerikan devrimcilerini, iki savaş arasında milyonlarca devletsizin gerçekten "doğuştan" ve "devredilemez" haklara sahip olduğunda ısrar eden devlet adamlarıyla ve hümanistlerle aynı ikiyüzlülükle suçlamıyordu.[110] Bunun yerine, Kurucu Babaları,

---

107. Moses, bu başarısızlığın kısmen Roma tarihi ve kategorilerinin Arendt'in yazıları üzerindeki etkisinin bir ürünü olduğunu ve Amerikan Devrimini Roma'nın siyasal kuruluş geleneğinin bir "yenilenmesi" olarak okumasının merkezinde yer aldığını öne sürüyor. Önerdiği etki hem Roma hem Amerikan genişlemesinin "şiddet içeren aşırılıklarını hoş görmek, hatta haklı çıkarmak"tı. Moses, "*Das römische Gespräch*," 878. Arendt'in Roma hukukuna ve yayılmasına ilgisine ilişkin farklı bir okuma için bkz. Owens, *Between War and Politics*, 72–90; Owens, "The International Origins of Hannah Arendt's Historical Method."

108. Arendt, *On Revolution*, 66. Arendt, *The Origins*, 177. Norton, Arendt için Afro-Amerikalıların "Amerikan geçmişinde fiziksel bir varlığa sahip olduklarını ama "Avrupa'nın belirlediği Amerika Birleşik Devletleri dünyası"nın tarihini paylaşmadıklarını söylediğinde haksızlık ediyor (*OT* 191). Arendt'in tarihte bir Afro-Amerikalı varlığını inkârı, Afrika'da bir Amerikan geçmişini inkâr etmeyi gerektirir. Norton, "Heart of Darkness," 254. Ama Norton, Arendt'in cümlesinin bunu yapan kısmını atlıyor: "Gemiler dolusu Zenci, köle olarak Avrupa tarafından belirlenen Amerika Birleşik Devletleri dünyasına ithal edildi." Arendt, *The Origins*, 191.

109. A.g.y., 297.

110. Bernasconi, "The Double Face of the Political and the Social," 14. Arendt, "The Decline of the Nation-State and the End of the Rights of Man," *The Origins*, 267–302.

Toplumsal Sorunun –yoksulluk ve "köleliğin ve Zenci emeğinin aşağılayıcı sefaleti"– etkisi altına girmedikleri ve siyasal özgürlük kurumları kurmaya odaklanmadıkları için övmekteydi.[111] Kölelik, bazıları için –Amerikalı köle sahipleri için– kalıcı bir cumhuriyetçi hükümet kurmak adına ödenmeye değer bir bedeldi.

Arendt, devletsizliğin getirdiği yoksunluklar ve iki savaş arası dönemde Avrupa'da azınlıkların siyasal sorunları hakkında muhteşem yazılar yazdı. Ne var ki, analizini, haklar üzerine kurulu olduğu iddia edilen ama yerleşimci-sömürgeciliği ve köle emeği üzerine kurulu bir emperyal ulus-devlet içinde devletsiz ve haklardan yoksun yaşayanları kapsayacak şekilde genişletmedi.[112] Gerçekten de Arendt köleliğin kurucu rolünü marjinalleştirirken ve Amerikan Devrimini överken, Amerikan Devriminin Fransız Devrimindeki rolünden söz etmedi ve Haiti'de kölelerin öncülük ettiği önemli devrimi tamamen görmezden geldi.[113] Köle isyanları, köle devrimleri, Arendt'in devrimci kuruluş modeline uymuyordu. Sibylle Fischer'in ifade ettiği gibi, "Köleler... toplumsal ile siyasal arasındaki uçurumda kaybolur. Devrimci kölelik karşıtlığı, çelişkili bir ifadedir. Haiti düşünülemez hale gelir."[114] Arendt, Yeni Dünyada bumerang etkisini inkâr etmeye ihtiyacı olduğu için de düşünülemezdir.[115] Sorun, Dana Villa'nın Arendt'in postkolonyal

111. Arendt, *On Revolution*, 65.

112. Örneğin bkz. Arendt ile aynı dönemde yazan, Amerika Birleşik Devletleri'nin güneyindeki Afro-Amerikalıların kendi kaderini tayin hakkına sahip ezilen bir ulus olduğunu öne süren Claudia Jones'un güçlü yazıları: Carole Boyce Davis, ed., *Claudia Jones: Beyond Containment* (Banbury: Ayebia, 2011) içindeki denemeler.

113. Anna Julia Cooper, *Slavery and the French Revolutionists (1788–1805)*, çev. Frances Richardson Keller (Lewiston: Mellen Press, 1988).

114. Sibylle Fischer, *Modernity Disavowed: Haiti and the Cultures of Slavery in the Age of Revolution* (Durham: Duke University Press, 2004), 9; krş. C.L.R. James, *The Black Jacobins*, 1938'de yayınlandı, dolayısıyla Arendt edinebilirdi.

115. Arendt'in bumerang tezini açıkça genişletmemekle birlikte, Amerika'nın kuruluşuna ilişkin Arendt'in reddettiği türden bir analiz önerisi için bkz. Aziz Rana, *The Two Faces of American Freedom* (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

eleştirmenlerine tam olarak yansıtılamaz; Villa'nın saptamasına göre, Arendt "yeterince ileri gitmemiştir ve Avrupa modernitesini ithamında yeterince kapsayıcı değildir."[116] Sorun, Arendt'in siyaset teorisinin, yazıldığı siyasal bağlama uygulandığında bile, ırksal şiddeti ve ırksal baskıya karşı direnişi analiz etmek için teorik kaynaklar sunmamasıdır. Şiddet içeren ve içermeyen direnişi övmüştür. Yine de Amerika Birleşik Devletleri'nde Siyah aktivistlerin şiddetini meşru bir öz-savunma biçimi olarak görmemiştir ve bu nedenle, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda sömürgeci ve emperyal devlet biçimlerini analiz etmesine rağmen, sömürgeci ve emperyal bir ulus-devlet içinde bu tür mücadeleleri teorileştirememiştir. Bu nedenle Arendt, "Zenci Sorunu"nun ancak cumhuriyetin "siyasal ve tarihsel çerçevesi içinde" ele alınabileceği konusunda ısrar etmiştir. Fakat bu iddia, Amerika'da ırk ve şiddete ilişkin çarpıtılmış bir tarihsel ve siyasal analize, sevgili Amerikan cumhuriyetinin ötesinde siyasal ve tarihsel bir çerçevede ele alınması gereken derin *ulusötesi* Beyaz üstünlüğü yapılarının etkili bir şekilde reddedilmesine dayanıyordu.

SONUÇ

Bu makale, Hannah Arendt'in Amerika'da ırka ilişkin siyasal analizinin, azaltılamaz ölçüde sömürgeci ve emperyal bağlamını reddetme çabasıyla büyük ölçüde başarısızlığa uğradığını göstermiştir. Arendt, ırksal hiyerarşilerin şiddet içeren emperyal kökenini Amerikan cumhuriyetinin idealleştirilmesine uyduramamıştır. Açık bir ırk savaşından kaçınmak ve Amerika'nın cumhuriyetçi kurumlarına olan inancını doğrulamak için, "Zenci Sorunu" ABD

116. Villa, "Arendt and Totalitarianism," 296.

iç siyaseti içinde tutulmalı, sömürgeci ve emperyal kökeninden koparılmalıydı. Sonuçta, devletsizliğin koşullarına ilişkin ileri görüşlü içgörüleri ile siyaset teorisinde Beyaz üstünlüğünü analiz etmek ve ona direnmek bakımından son derece sınırlı kaynaklar arasında derin bir uçurum oluşturmuştur. Bu yüzden, benimki de dahil olmak üzere, Uluslararası İlişkiler alanındaki çalışmalarının genel olarak övgü dolu okumalarında Arendt'in düşüncesindeki ırkçılığın neredeyse tamamen gözardı edilmiş olması şaşırtıcı değildir.[117] Dolayısıyla, bu makalede sunulan Arendt eleştirisi aynı zamanda bir öz-eleştiridir. Önceki çalışmalarımda, Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Afrikalılar ve *Şiddet Üzerine*'de Afro-Amerikalılar hakkındaki ırkçı iddialarını büyük ölçüde parantez içine almıştım ve farklı, ilgisiz olgular olduğuna inandığım şeyleri analiz etmek için onun çalışmalarından yararlanmaya devam ettim. Şimdi Arendt'in Avrupa-merkezciliğinin yalnızca analitik değil, aynı zamanda sahiplenici olduğunu ve bunun kendi çalışmalarıma sızdığını görüyorum.[118] Örneğin çağdaş mültecileri ve insan güvenliğini tartışırken Arendt'in yaşam ve dünya arasında yaptığı ayrımın ilkel-karşıtı temellerine yeterince dikkat etmediğimi fark ediyorum.[119] Böyle bir ayrımla ilgili sorun, Arendt'in dünya-dışı olarak gördüğü kişileri aşağılamasının ötesine geçebilir; özünde ırkçı ve sömürgeci olabilir.[120] Anglo-Amerikan karşı-isyanları üzerine yazarken, Amerika Birleşik Devletleri'nde savaş açma

117. Grovogui, "Deferring difference" istisnadır.

118. Krş. Owens, *Between War and Politics*, 54. Ira Katznelson, *Desolation and Enlightenment: Political Knowledge after Total War, Totalitarianism, and the Holocaust* (New York: Columbia University Press, 2003), 70.

119. Örneğin bkz. Owens, "Reclaiming "Bare Life"? Against Agamben on Refugees," *International Relations* 23, no. 4: 567–82 ve Owens, "Human Security and the Rise of the Social," *Review of International Studies* 38, no. 3: 547–67.

120. Julia Suarez Krabbe, *Race, Rights and Rebels: Alternatives to Human Rights and Development from the Global South* (Londra: Rowman and Littlefield, 2015). Bu konuda Lara Coleman'a minnettarım.

ile devlet kurma arasındaki ilişkiyi anlamak bakımından çok daha önemli olan yerleşimci-sömürgeciliği ve ırkçılıklarını ihmal ederek Avrupa emperyalizmini vurgulamak istedim.[121]

Hannah Arendt, Uluslararası İlişkiler alanında çalışan birçok kişi gibi, eğitildiği ve kültürlendiği Avrupa üstünlüğü söyleminden tamamen kaçamadı. Bu nedenle, bir kadın olarak kendisini kınamaktan çekinmeliyiz. Arendt'i okumanın "yorumlayıcı 'doğru yol'"u yoktur.[122] Ama Uluslararası İlişkilerin teori kanonunu dekolonize etme çabasında hem onun düşüncesi hem bizim düşüncemiz hesaba katılmalıdır. Arendt'in çalışmalarını gözardı etmek kolaycılık olurdu; çünkü kendisinin yazdıklarının çoğu belirsiz, çelişkili ve daha da kötüsü, kadın düşmanı, ırkçı, Oryantalist, elitist ve Marx'a karşı gereksiz yere düşmancaydı. Fakat sorunsuz düşünür yoktur. Franz Fanon'un derin cinsiyetçi ve homofobik görüşleri vardı, ama ırk, dolayısıyla ırkçı olmayan uluslararası teori üzerine eleştirel çalışmalar için vazgeçilmez olmaya devam ediyor.[123] Arendt'in Afrika kökenli insanlarla ilgili, çalışmalarında değer verilen ve övülen birçok şeyin özüne inen, hatta onları sorgulayan derinden sorunlu görüşleri vardı. Soru, siyaset düşüncesine yaptığı imza niteliğindeki katkıların ne kadarının ırkçı, etno-merkezci öncüllere dayandığı ve bu ön-kabuller koparılıp tamamen yeniden işlenebilirse eserden geriye bir şey kalıp kalmadığıdır.[124] Bunu böyle bir yeniden işleme dışında anlamının kolay bir yolu yoktur ve bütün kanonik düşünürlere uygulanabilen tek tip

121. Owens, *Economy of Force: Counterinsurgency and the Historical Rise of the Social* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015). Bu konuda Jairus Grove'a son derece minnettarım.

122. Villa, "Arendt and Totalitarianism," 296.

123. T. Denean Sharpley-Whiting, *Franz Fanon: Conflicts and Feminisms* (Lanham: Rowman and Littlefield, 1997).

124. Arendt'in toplumsal cinsiyete ilişkin sorunlu yaklaşımına ilişkin olarak feministler böyle bir projeye girişti. Bkz. Bonnie Honig, ed. *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park: Pennsylvania University Press, 1995).

bir ölçütler listesi bulunmamaktadır. Ancak eserleri reddetmek, Arendt'in doğru anladığı şeyi, onun dışında hiç kimsenin idrak etmediği belirli şeyleri ıskalamak demektir. Ayrıca Arendt'in de hayal edemediği, ama yine de başkalarına ilham verebilecek belirli içgörülerden de vazgeçmek olurdu.

ARENDT VE CEZAYİR

ADAM Y. STERN

Fransız varlığının her tezahürü, zaman içinde ve Cezayir'in geleceğinde sürekli bir kökleşmeyi ifade ediyordu ve her zaman belirsiz bir baskının işareti olarak okunabilirdi.

Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, çev. Haakon Chevalier (New York, 1965), 180.

İsmin yok edilmesi, sömürge hukukunun sildiği bütün bir simgesel düzenin ölümünü işaret ediyor.

Karima Lazali, *Colonial Trauma: A Study of the Psychic and Political Consequences of Colonial Oppression in Algeria*, çev. Matthew B. Smith (Cambridge, 2021), 50.

CEZAYİR "ADINA" KONUŞMAK NE ANLAMA GELİR?[1] "CEZAYİR ADI" ÜZERİNE Mİ?[2] YOKSA BİR "ÖZEL AD" OLARAK CEZAYİR'DEN Mİ?[3]

Belirli bir entelektüel gelenek için "Cezayir adı," tam anlamıyla "şiddeti düşünmeye ve adlandırmaya" gönderme yapar.[4] "'Cezayir' adı," bir doğum yeri"nden ziyade, "özellikle şiddetli ve karmaşık bir sömürgeci işgal tarihi"nin kümelediği "geniş ve patlayıcı" bir sorular, etkiler ve anılar "ağı" için bir "mecaz" –bir mecazımürsel ya da anıt"– olarak dolaşımdadır.[5] Burada Jean Amrouche, Frantz Fanon, Jacques Derrida ve Hélène Cixous gibi yazarların içinden geçen güzergâhı düşünebiliriz.[6] Bunun çeşitli yansımaları Fransız sömürge yönetimi tarihinin "Cezayir" adına biriktirdiği izlerin yoğun envanterine tanıklık etmektedir: Adlandırmanın "şiddet gücü" aracılığıyla ve bu gücün içinde kendini yeterince dayatan

1. Jacques Derrida, "Taking a Stand for Algeria," Derrida, *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, çev. Boris Belay (Londra, 2002) içinde, 299–308.
2. Jean-François Lyotard, "The Name of Algeria," Lyotard, *Political Writings*, çev. Bill Readings ve Kevin Paul Geiman (Londra, 1993) içinde, 165–70.
3. Muriam Haleh Davis, "Jacques Derrida's Three Moments of Postcoloniality and the Challenge of Settler Colonialism," Sandra Ponzanesi ve Adriano José Habed, ed., *Postcolonial Intellectuals in Europe: Critics, Artists, Movements, and Their Publics* (Londra, 2018) içinde, 105–22.
4. Alberto Toscano, "The Name of Algeria: French Philosophy and the Subject of Decolonization," *Viewpoint magazine*, 1 Şubat 2018, https://viewpointmag.com/2018/02/01/name-algeria-french-philosophy-subject-decolonization.
5. Gil Z. Hochberg, "Between Orientalisms: Derrida, Cixous, and the Specter of the Arab Jew," *Boundary 2* (blog), 17 Aralık 2018 www.boundary2.org/2018/12/gil-z-hochberg-between-orientalisms-derrida-cixousand-the-specter-of-the-arab-jew.
6. Bkz. Jean El-Mouhoub Amrouche, "Colonisation et langage," Tassadit Yacine, ed., *Un Algérien s'adresse aux Français ou l'histoire d'Algérie par les textes* (1943–1961) (Paris, 1994) içinde, 329–32; Frantz Fanon, *L'an V de la révolution algérienne* (Paris, 1966), Haakon Chevalier, *A Dying Colonialism* olarak çevirmiştir (New York, 1965), 32, 28; Hélène Cixous, "My Algeriance, in Other Words: To Depart Not to Arrive from Algeria," *Cixous, Stigmata: Escaping Texts*, çev. Eric Prenowitz (Londra, 2002) içinde, 153–72; Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*, çev. Patrick Mensah (Stanford, 1998).

bir yerleşimci yapısı.[7] 1830'dan başlayarak, Fransız devleti, *algérien* adını siyasal bir hâkimiyet, toplumsal denetim ve toprak gaspı yöntemi olarak kısıtlamak, yeniden tanımlamak, hatta yeniden sahiplenmek için sürekli çaba sarf etmiştir.[8] Bu, aynı zamanda Hıristiyan Avrupa'nın yeryüzünü sömürgeleştirmesinde "Nahme ile Ad, güç ile ad verme arasındaki daha geniş ilişkiyi" de endeksleyen bir tarihtir.[9] Toprağın alınması, sınırların belirlenmesi ve küresel bir *nomos*'un uygulanması uzun süre yer adları içeren, az çok geometrik bir mekânsal fetih projesi olarak ilerlemiştir.[10] Bu makaledeki ilk hedefim, sömürge yönetiminin ayırt edici bir prosedürü olarak ad uygulanması ile mekân üretimi arasındaki suç ortaklığını birlikte düşünmektir.[11] Bu çalışmayla, "Cezayir"den sonra şiddeti ve gücü düşünmenin ne anlama geldiğini sormak istiyorum.[12]

Bu soru beni, şiddet ve iktidar üzerine yazıları, şiddetin düşünülmesi ve adlandırılması açısından marjinal kalmış bir figü-

7. Jacques Derrida, "Force of Law: The 'Mystical Foundation of Authority'," çev. Mary Quaintance, Derrida, *Acts of Religion*, 228–98 içinde. Yerleşimci-sömürgeci imha ve yer değiştirme "yapısı" konusunda bkz. Patrick Wolfe, "Settler Colonialism and the Elimination of the Native," *Journal of Genocide Research* 8/4 (2006), 387–409.

8. Cezayir'de sömürgecilik ve adlandırma konusunda bkz. Patricia M. E. Lorcin, *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice, and Race in Colonial Algeria* (Lincoln, 2014), 13; Benjamin Claude Brower, *A Desert Named Peace: The Violence of France's Empire in the Algerian Sahara, 1844–1902* (New York, 2009), 20. "Fransız hukuk dilinde 'Avrupalı' kategorisinin ilk kez ortaya çıkması" da Cezayir'in fethinden sonra olmuştur. Todd Shepard, *The Invention of Decolonization: The Algerian War and the Remaking of France* (Ithaca, 2006), 25. Daha önceki adlandırma pratikleri için bkz. Ann Thomson, *Barbary and Enlightenment: European Attitudes towards the Maghreb in the 18th Century* (Leiden, 1987), 14.

9. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, çev. G. L. Ulmen (New York, 2006), 348. Schmitt'in söz oyunu, Almancada *Nahme* ("alma") ve *Name* ("ad") sözcüklerinin benzer telaffuzunu vurgulamaktadır.

10. A.g.y. 86.

11. Lorenzo Veracini, adlandırmayı bir kavramsal aktarım biçimi olarak teorileştirir: *Settler Colonialism: A Theoretical Overview* (New York, 2010), 47–8.

12. Burada "Auschwitz'den sonra" düşünme sorunu üzerine tefekkürlere işaret ediyorum. "Cezayir adı"na paralel ilgisi ışığında Jean-François Lyotard'da atıfta bulunuyorum: *The Differend: Phrases in Dispute*, çev. Georges van den Abbeele (Minneapolis, 1988), 86–106.

rün, Hannah Arendt'in kenar boşluklarına götürmekte.[13] Cezayir, gerçekten de Arendt'in düşüncesinde bir *topos*'tur: sömürgeci şiddet ve sömürgeci iktidarla ilişkisini haritalandıran yönelim alanlarından biridir.[14] Bu karşılaşmanın çeşitli yerlerini, Arendt'in emperyalizm, ırk düşüncesi, ırkçılık tarihiyle devam eden ve kararsız müzakerelerinin, teşhis etmeyi amaçladığı ırkçı terimleri sık sık yeniden teyit eden bir tarihsel analiz arşivinin teyidi olarak haritalandırmakla başlıyorum.[15] Cezayir'in özel durumu, Arendt'in

13. Ned Curthoys bu yakınlığı saptamaya yaklaşır: "The Refractory Legacy of Algerian Decolonization: Revisiting Arendt on Violence," Richard H. King ve Dan Stone, ed., *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (New York, 2007) içinde, 109–29. Kuzey Afrika bağlamında bir Arendt mobilizasyonu için bkz. Alma Rachel Heckman, "Jewish Radicals of Morocco: Case Study for a New Historiography," *Jewish Social Studies* 23/3 (2018), 67–100.

14. Bir dizi örnek mekân Arendt'in totalitarizm (toplama kampı), devrim (Amerika, Fransa) ve eylem (Atina, Roma) gibi konulardaki değerlendirmelerine yol gösterir. Burada Arendt'in sömürgecilik ve emperyalizm üzerine yazılarıyla ilgili devam eden bir tartışmaya katkıda bulunuyorum.

15. Önemli seçme örnekler için bkz. Shiraz Dossa, "Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust," *Canadian Journal of Political Science* 13/2 (1980), 309–23; Kathryn T. Gines, "Race Thinking and Racism in Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism," King ve Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History* içinde, 38–53; Robert Bernasconi, "When the Real Crime Began: Hannah Arendt's The Origins of Totalitarianism and the Dignity of the Western Philosophical Tradition," King ve Stone, *Hannah Arendt and the Uses of History* içinde, 54–67; Norma Claire Moruzzi, *Speaking through the Mask: Hannah Arendt and the Politics of Social Identity* (Ithaca, 2000); A. Dirk Moses, "Hannah Arendt, Imperialisms, and the Holocaust," Volker Max Langbehn ve Mohammad Salama, ed., *German Colonialism: Race, the Holocaust, and Postwar Germany* (New York, 2011) içinde, 72–92; Anne Norton, "Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt," Bonnie Honig, ed., *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park, 1995) içinde, 247–62; Karuna Mantena, "Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism," Seyla Benhabib, Roy T. Tsao ve Peter J. Verovšek, ed., *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt* (Cambridge, 2010) içinde, 83–112; Robert Gerwarth ve Stephan Malinowski, "Hannah Arendt's Ghosts: Reflections on the Disputable Path from Windhoek to Auschwitz," *Central European History* 42 (2009), 279–300; Jimmy Casas Klausen, "Hannah Arendt's Antiprimitivism," *Political Theory* 38/3 (2010), 394–423; David Myer Temin, "'Nothing Much Had Happened': Settler Colonialism in Hannah Arendt," *European Journal of Political Theory* (2019), DOI:10.1177/1474885119893077; Patricia Owens, "Racism in the Theory Canon: Hannah Arendt and 'the One Great Crime in Which America Was Never Involved'," *Millennium* 45/3 (2017), 403–24; Manu Samnotra, "'Poor in World': Hannah

Fransız sömürgeci ideolojisine yönelik görünür eleştirisinin, onun "medenileştirme misyonu" ufkuna daha temel bir bağlılığa dayandığını gösterecektir. Bununla birlikte, bu yörüngeyi çizerken, Arendt'in Cezayir *topoi*'sinin, sömürge mekânının topografyasını sömürge zamanının kronografisiyle tamamlayarak sömürge yönetimi oluşumları konusunda beklenmedik bir ders sunduğunu da öne sürüyorum.[16] Arendt'in kendisi, zamanı "kuvvetlerin paralelkenarı"na dönüştürecek bir düşünce biçimini teşvik ederek, bu tür geometrik sorularla ilgilenmiştir.[17] Kendi adıma, "Cezayir" adının Arendt'in metinlerine sömürgeciliğin mekânı zamansallaştırmasının ve zamanı mekânsallaştırmasının bir işaretini kazıdığını göstermeye çalışıyorum.[18] Kısacası, Arendt'in uygarlık götürme misyonu anlatımının, sömürge hızının şiddeti ve gücü için bir ölçüt görevi görebileceğini kanıtlamaya çalışıyorum.[19]

Arendt's Critique of Imperialism," *Contemporary Political Theory* 18/4 (2018), 562–82; Elizabeth Strakosch, "Beyond Colonial Completion: Arendt, Settler Colonialism and the End of Politics," Sarah Maddison, Tom Clark ve Ravi de Costa, ed., *The Limits of Settler Colonial Reconciliation: Non-indigenous People and the Responsibility to Engage* (Singapore, 2016) içinde, 15–33; Adam Y. Stern, *Survival: A Theological–Political Genealogy* (Philadelphia, 2021), bl. 1.

16. Arendt, Schmitt'in *nomos* üzerine yazılarını yakından okuyan biriydi. Bkz. Anna Jurkevics, "Hannah Arendt Reads Carl Schmitt's *The Nomos of the Earth*: A Dialogue on Law and Geopolitics from the Margins," *European Journal of Political Theory* 16/3 (2017), 345–66.

17. Hannah Arendt, *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York, 1961), 11–12. Arendt, *The Life of the Mind*'da bu iddiayı biraz değişik bir içimde tekrarlamaktadır (New York, 1978), 202–13.

18. Burada Jacques Derrida'ya işaret ediyorum: "Ousia and Grammē: Note on a Note from Being and Time," Derrida, *Margins of Philosophy*, çev. Alan Bass (Chicago, 1982) içinde, 29–68. Sömürge bağlamında bkz. Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York, 1983). Bell'in antisemitizm ve İslamofobi üzerine yaptığı kapsamlı çalışmada "mekânsal dönüşüm" hem Arendt hem de Cezayir okumalarına dayanmaktadır. Dorian Bell, *Globalizing Race: Antisemitism and Empire in French and European Culture* (Evanston, 2018).

19. "Ad" ile "hız" arasındaki bağ konusunda bkz. Jacques Derrida, "No Apocalypse, Not Now: Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives," Peggy Kamuf ve Elizabeth Rottenberg, ed., *Psyche: Inventions of the Other*, cilt 1, çev. Catherine Porter ve Philip Lewis (Stanford, 2007) içinde, 387–410. Paul Virilio bir "dromoloji" okuması sunmaktadır:

FANON, 1969

Arendt'in Cezayir'le ilgili en iyi bilinen sözleri 1969 tarihli "Şiddet Üzerine" adlı makalesinde yer alır. İlk kez, dekolonizasyon üzerine Fanon ile yaptığı tartışmanın görünüşte tesadüfi bir sonucu ve Fanon'un "öğrenci kuşağı" üzerindeki etkisine ilişkin daha genel endişelerinin türev bir ifadesi olarak geçer.[20] Şöyle yazmaktadır Arendt: "Şiddette dayalı olmayan siyaset yandaşları artık savunmaya çekildi. Artık yalnızca 'aşırılık yanlılarının' şiddetin yüceltilmesine kapıldıklarını ve yalnızca onların –Fanon'un Cezayir köylüleri gibi– 'şiddetten başka bir şey sonuç vermez' demeye başladıklarını söylemek anlamsızdır."[21] Arendt'in Fanon'u okuması ve yanlış okuması hakkında pek çok şey söylenmiştir.[22] Bu bağlamda, onun yorumunun tuhaflığı muğlak bir alıntı jestinden ortaya çıkmaktadır. Bir yanda Arendt, Fanon'u doğrudan eleştirilerden korumaya çalışmaktadır; bunun için onun "şiddete karşı hayranlarından çok daha şüpheci" ve "katışıksız ve tam bir vahşet" kullanmanın sömürgecilik-karşıtı hareketler için oluş-

---

Speed and Politics, çev. Marc Polizzotti (Los Angeles, 2006), 69–70. Daha yakın zamanda hız üzerine felsefi bir tefekkür için bkz. Shaj Mohan ve Divya Dwivedi, *Gandhi and Philosophy: On Theological Anti-politics* (Londra, 2019).

20. Hannah Arendt, "On Violence," Arendt, *Crises of the Republic* (New York, 1972) içinde, 103–98, 116.

21. A.g.y. [*Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, 1997, 20-21].

22. Caroline Ashcroft, *Violence and Power in the Thought of Hannah Arendt* (Philadelphia, 2021), bl. 6; Christopher J. Finlay, "Hannah Arendt's Critique of Violence," *Thesis Eleven* 97 (2009), 26–45; Elizabeth Frazer ve Kimberly Hutchings, "On Politics and Violence: Arendt contra Fanon," *Contemporary Political Theory* 7 (2008), 90–108; Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question* (Bloomington, 2014), bl. 6. Ayça Çubukçu, "Of Rebels and Disobedients: Reflections on Arendt, Race, Lawbreaking," *Law and Critique* 32 (2021), 33–50; Will Kujala, "Hannah Arendt, Antiracist Rebellion, and the Counterinsurgent Logic of the Social," *European Journal of Political Theory* (2021), DOI: 10.1177/14748851211009206; Richard H. King, "Hannah Arendt and the Concept of Revolution in the 1960s," *New Formations* 71 (2011), 30–45.

turduğu kendi kendini yok etme tehlikesinin farkında olduğunu ileri sürmektedir.[23] Diğer yanda, Arendt'in "Cezayirli köylülerin" şiddetine yaptığı açık göndermenin, sömürgeci şiddetin dinamikleri üzerine daha genel düşüncelerini örtbas etmek gibi garip bir etkisi vardır. Fanon, Arendt'in alıntıladığı pasajı şu açıksözlü teyitle bitirmiştir: "Sömürgecilik ne düşünen bir makinedir ne de muhakeme yeteneği olan bir bedendir. Sömürgecilik çıplak şiddettir [*la violence à l'état de nature*] ve ancak daha büyük bir şiddetle karşılaştığında boyun eğer."[24] Dolayısıyla Arendt, öğrenciler, "aşırılıkçı yanlıları" ve Cezayirliler arasında "şiddetin yüceltilmesini" adlandırıp kınamakta ısrar ederken bile, Fanon'un bizzat kınadığı ve adlandırdığı şiddet kurumunu da sessizce örtbas etmektedir: yani Fransız sömürge devletini.

Arendt'in Cezayir'deki sömürge şiddetine ilişkin suskunluğunu, hemen ardından Nazizmin "suç şiddeti"yle ilgili iddialarıyla –"toplama ve imha kampları", "soykırım ve işkence" ve "sivillerin toptan katledilmesi"– karşılaştırarak sorun daha da derinleştirilebilir.[25] Ama bu tarihsel ilişkiyle herhangi bir değerlendirme, Arendt'in makalesinde "şiddet"i nasıl tanımladığına bağlı olacaktır. Yaygın bir geleneğe göre, der Arendt, "şiddet [*Gewalt*], iktidarın [*Macht*] en açık tezahüründen başka bir şey değildir."[26] Bu, İbrani Kutsal Kitabından (ilahi yasa) ve Yunan antikçağından (monarşi) on altıncı yüzyıl mutlakiyetçiliğine (egemenlik) ve modern bürokrasiye (hiç kimsenin yönetimi) kadar dolambaçlı yollarla izlediği kavramsal bir gramerdir. Bu silsilede, iktidar her zaman *kuman-*

23. Arendt, "On Violence," 116.
24. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev. Constance Farrington (New York, 1963), 61 [*Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus Kitap, 2018, 66]. Fransızca için bkz. Frantz Fanon, *Les damnés de la terre* (Paris, 2002), 61.
25. Arendt, "On Violence," 116.
26. Şiddet üzerine denemenin neredeyse eşzamanlı Almanca versiyonu için bkz. Hannah Arendt, *Macht und Gewalt*, çev. Gisela Uellenberg (Münih, 1971), 36.

da etmek ve *itaatin* asimetrik yapısına dayanır: hükümeti üstün bir gücün tehdidine ya da kullanımına indirgeyen ve "bir silahın namlusundan çıkan güçten daha büyük bir güç" görmeyen tiran bir oluşum.[27] Bu, Arendt'in iktidar ve şiddet arasındaki denklemi parçalamayı amaçlayan bir dizi teorik aktarımla tersine çevirmeye çalıştığı düşüncedir. Sonuç, temel bir ayrımdır. Şiddet, kişisel kuvveti *aletlerle* –yani silah geliştirerek ve kullanarak– genişletme kapasitesini temsil ederken, iktidar, bir grup olarak *bağlanma* (*zusammenzuschließen*) ve başkalarıyla birlikte hareket etme (*im Einvernehmen mit ihnen zu handeln*) kapasitesini temsil eder.[28]

Bu fark, Arendt'in iktidar kaynağını kılıçtan rızaya, silahtan ittifaka ve aletten kuruma taşıyarak şiddetin belirli bir düşünce ve adlandırma biçimini tersine çevirmesine olanak verir. İktidar artık bir bireyin şiddet üzerindeki ön tekelinden organik olarak ortaya çıkmaz; bunun yerine, herhangi bir siyasal yönetim örgütlenmesi için kolektif yaptırım olarak şiddeti önceler. Arendt, bu değişimi savunurken, "şiddet karşısında iktidarın üstünlüğünün" yönetimde bir ilerleme teşkil etmediğini açıkça ortaya koymaktadır.[29] İktidar, tüm siyasal sistemlerin temellerini güçlendirdiğinden, en şiddetli ve "en despotik" egemenlik biçimlerinin bile temelinde yatar: efendilerin köleler üzerindeki yönetimi.[30] Tıpkı demokratik rejimlerin sıklıkla "azınlıkların haklarını" bastırması ve "muhalefeti şiddet kullanmadan" boğması gibi, totaliter rejimler de kaçınılmaz olarak "gizli polis ve muhbir ağı" türü organlarda "iktidar temellerini" güvence altına almak için araçsal şiddetin ("işkence") ötesine bakar.[31] Arendt'e göre, asıl mesele, iktidardaki

27. Arendt, "On Violence," 136.
28. A.g.y., 143–45; Arendt, *Macht und Gewalt*, 45–7.
29. Arendt, "On Violence," 149.
30. A.g.y.
31. A.g.y. 141, 149.

hükümetlerin itaati sağlamak için asla şiddete ihtiyaç duymamasıdır. Şiddet sahneye çıkınca, hükümet iktidarı çoktan gerilemeye başlamış demektir: "Gücün kaybedildiği yerde salt şiddetle yönetim devreye girer."[32] Araçsal baskı, gidişata itaat etmeyi reddedenlere karşı iktidarın "son çaresidir."[33]

Arendt bu teorik iddiayı anahatlarıyla belirtirken birkaç tarihsel örnek verir: Şiddet ile iktidar arasındaki çatışmayı, bir kez daha "Hitler'in Almanya'sını" ve "Cezayir'i" içeren bir siyasi coğrafya boyunca mekânsallaştırır.[34] Arendt, Hitler'in Almanya'sına "totaliter egemenlik" ya da daha sonraki bir tanımda "terörle yönetim" örneği olarak geri döner.[35] Bu, yalnızca düşmanlarını "katletmek ve boyun eğdirmek" için değil, dönüşlü bir kendini yok etme faaliyetiyle "dostlarını ve destekçilerini" ortadan kaldırmak için de şiddeti kullanan bir yönetim biçimidir.[36] Buna karşılık "Cezayir" adı, Arendt'in bu tür intihar benzeri aşırılıkları "Avrupa emperyalizmi"nin sergilediği görece ölçülülükten ayırma çabalarına izin vermektedir.[37] Arendt'e göre, belirli bir noktada Fransız İmparatorluğu "daralan iktidarının" farkına varmıştır ve "dekolonizasyon ve katliam alternatifiyle" yüzleşmek zorunda kalmıştır.[38] "Cezayir'deki Fransa"nın "itidal" yolunu seçmesi, "güç yerine şiddeti ikame etmeye" hazır olmadığını ve bunu yapmakla, anavatanındaki "anayasal hükümetin" istikrarını tehlikeye attığını göstermektedir.[39] Başka bir deyişle, Nazilerden farklı olarak Fransızlar, Arendt'in kendi sonuç formülasyonunu sezmiş gibi gö-

32. A.g.y. 152.
33. A.g.y. 150.
34. A.g.y. 152.
35. A.g.y. 153.
36. A.g.y. 152-3.
37. A.g.y. 152.
38. A.g.y.
39. A.g.y. 152-3.

rünmektedir: "İktidarın şiddeti destekleyip sınırlamadığı yerde, araçlar ve amaçlar hesabında iyi bilinen tersine dönüş gerçekleşmiştir... bunun sonucunda amaç, tüm iktidarın yıkımı olur."[40] Bu da Arendt'in Fanon'a sessiz cevabıdır. Onun "çıplak şiddet" olarak tanımladığı şeye o, *itidalli iktidar* demektedir.

Fanon, Césaire ve Du Bois'nın klasik ifadeleri, Arendt'in Nazizm ve emperyalizm, sömürgeci iktidar ve totaliter şiddet arasında yaptığı çok kolay ayrıma karşı çıkmak için yeterlidir.[41] Ama karşılaştırma sorunu, daha basit bir konuda da belirsizleştirebilir: Arendt "itidal" ile neyi kastetmektedir? Ölçülülük ile aşırılık arasındaki çizgiyi nereye çizmektedir? Şiddet iktidarının sınırlarını ve sınırlanmasını nasıl tanımlamaktadır? Fransız Cezayir'inin tarihsel arşivine kısa bir bakış bile Arendt'in analizinde çizdiği ılımlı portreyi kesinlikle bozmaktadır (ve oldukça rahatsız edici hale getirmektedir).[42] Sömürge yönetiminin ilk kırk beş yılında, Fransız işgalci-yerleşimci devletinin "*çoklu* şiddet

40. A.g.y. 153.

41. W. E. B. Du Bois, *The World and Africa and Color and Democracy* (Oxford, 2007), 15; Aimé Césaire, *Discourse on Colonialism*, çev. Joan Pinkham (New York, 2000), 36; Fanon, *The Wretched of the Earth*, 101. Yakın zamana kadar, "Hannah Arendt'in totalitarizm üzerine çalışmaları, emperyalizm çağı ile Nasyonal Sosyalizm arasındaki bağlantıyı teorileştirmek için hâlâ en etkili entelektüel çerçeveyi sunuyor" denilebiliyordu. Pascal Grosse, "What Does German Colonialism Have to Do with National Socialism? A Conceptual Framework," Eric Ames, Marcia Klotz, Lora Wildenthal ve Sander L. Gilman, ed., *Germany's Colonial Pasts* (Lincoln, 2005) içinde, 115–34, 117. Enzo Traverso doğrudan Arendt'ten esinlenmiştir: *The Origins of Nazi Violence*, çev. Janet Lloyd (New York, 2003), bl. 2'de. Yukarıdaki atıflar dışında bkz. A. Dirk Moses, "Das römische Gespräch in a New Key: Hannah Arendt, Genocide, and the Defense of Republican Civilization," *Journal of Modern History* 85/4 (2013), 867–913; Domenico Losurdo, "Towards a Critique of the Category of Totalitarianism," *Historical Materialism* 12/2 (2004), 25–55. Dan Stone yeni akademik tartışmaları özetlemektedir: "Genocide, the Holocaust, and the History of Colonialism," Stone, *Histories of the Holocaust* (Oxford, 2010) içinde, 203–44.

42. Benjamin Stora, *Algeria, 1830–2000: A Short History*, çev. Jane Marie Todd (Ithaca, 2001), 1–28. Arendt'in Charles Lacheroy'dan "Cezayir'deki işkenceci" diye söz ettiğine göre, bu Arendt'in açıkça bildiği bir şeydi. Arendt, "On Violence," 194.

mantığı" –toplu katliamlar, ekonomik olarak tetiklenen kıtlık, salgın hastalıkların yayılması– tahminen yaklaşık iki milyon Cezayirlinin ölümüne yol açmıştı.[43] Bu dönemin imha kampanyasının merkezinde, *razzias* denilen uygulama vardı: Fransız ordusunun kırsal toplulukların geçim kaynaklarını ve sosyal ağlarını yok etmek için gerçekleştirdiği şiddetli baskınlar.[44] Mahsul yakma, adam kaçırma, yargısız infaz, cinsel saldırı ve işkenceye ek olarak, bu operasyonlar toplu *enfumades* uygulanmasını da içeriyordu.[45] Belki de bu "dumanla ortaya çıkarma" olaylarının en kötü şöhretlisi, Albay Aimable Jean Jacques Pélissier liderliğindeki bir birliğin, Dahra dağlarında bir mağarada Ouled Riah kabilesinin bin mensubunu dumanla boğmasıyla Haziran 1845'te gerçekleşti.[46] Bir yüzyıl sonra, Avrupa Nazi şiddetinden kurtuluşunu ilan ederken, Fransızlar Cezayir'de siyasi huzursuzluğa altı bin ile on yedi bin arasında sivilin katledilmesiyle karşılık vererek bir kez daha "itidal" gösterdi.[47] Sonra Cezayir Devrimini –"yirminci yüzyılın en uzun ve en şiddetli sömürgecilik-karşıtı ayaklanması"– bastırmak için verilen sekiz yıllık savaş (1954-62) ancak 250.000-300.000 Cezayirlinin ölümünün ardından sona erecekti.[48] Bu savaşta sakatlama, toplu tutuklama ve milyonlarca

43. Brower, *A Desert Named Peace*, 6. Brower, Kamel Kateb'in *Européens, "indigènes" et juifs en Algérie (1830–1962): Représentations et réalités des populations* (Paris, 2001) eserindeki demografik çalışmasına atıfta bulunur.

44. Jennifer E. Sessions, *By Sword and Plow: France and the Conquest of Algeria* (Ithaca, 2011), 162.

45. Jill Jarvis, *Decolonizing Memory: Algeria and the Politics of Testimony* (Durham, NC, 2021), 18.

46. Brower, *A Desert Named Peace*, 22. Bkz. Assia Djebar'in bu olayları dehşet verici tasviri: *Fantasia: An Algerian Cavalcade*, çev. Dorothy S. Blair (Portsmouth, 1993), 64–79.

47. Bu sayılar ve daha önceki tahminler için bkz. Jean-Pierre Peyroulou, "Les massacres du Nord-Constantinois de 1945, un événement polymorphe," Jean-Pierre Peyroulou, *Ounassa Siari Tengour, Sylvie Thénault, and Abderrahmane Bouchène, Histoire de l'Algérie à la période coloniale* (1830–1962) (Paris, 2014) içinde, 502–7.

48. Jarvis, *Decolonizing Memory*, 9; Alistair Horne, *A Savage War of Peace: Algeria 1954–1962* (New York, 2006), 5; yakın zamanda sayılara ilişkin bir özet için bkz. Benjamin Claude

kişinin yerinden edilmesi de dahil olmak üzere çok sayıda vahşet yaşandı. Şiddet Paris sokaklarına bile yayıldı. 17 Ekim 1961'de Vichy işbirlikçisi Maurice Papon'ın yönettiği belediye polisi, harekete geçerek Cezayirli göstericileri tutukladı, yaraladı ve (çoğu Seine Nehrinde boğulmak suretiyle) öldürdü.[49]

Arendt'in Cezayir'de sömürgeci iktidar ve şiddete ilişkin değerlendirmesini ayrıntılandırmanın, düzeltmenin ve/veya azarlamanın başka yolları da var. Örneğin, daha ayrıntılı bir şecere, Fransız devletinin "günlük ve sinsi" emperyal yönetim biçimlerini ayrıntılı biçimde açıklayacaktır: Cezayir halkına karşı "kalıcı, rutinleştirilmiş düşük yoğunluklu bir savaş aygıtı" oluşturan yasal, bürokratik, askeri ve ırksal kodlar.[50] Böyle bir soruşturma, muhtemelen Arendt'in iktidar-şiddet ilişkisini tersine çevirmesinin tersine çevrilmesini de zorunlu kılacaktır – Fransız Cezayir'inden çıkan bir ders şudur: Tek bir "siyasal yapının" oluşumu, belirli bedenlerin gereksiz, tek kullanımlık organlar olarak adlandırılmasına bağlı olduğunda şiddet iktidardan önce gelir.[51] Ne var ki, burada daha da rahatsız edici ironi, Arendt'in tüm bunları "itidal" olarak tanımlamasının, bir cehalet konumundan çok, Fransız *emperyal ulus-devletinin* çelişkileriyle uzun süredir devam eden bir uzlaşmadan kaynaklanmasıdır.[52] Bu nedenle, Arendt'in Cezayir ile karşılaşmasına yönelik hiçbir eleş-

---

Brower, "Algeria 1830–1962," Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas ve Everett Rowson, ed., *Encyclopaedia of Islam*, 3. bs (Leiden, 2021) içinde, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23834.

49. House ve MacMaster bu olayı daha geniş polis baskısı ve şiddeti bağlamına yerleştirir. Jim House ve Neil MacMaster, *Paris 1961: Algerians, State Terror, and Memory* (Oxford, 2006).

50. James McDougall, "Savage Wars? Codes of Violence in Algeria, 1830s–1890s," *Third World Quarterly* 26/1 (2005), 117–31, 122.

51. Arendt, "On Violence," 135. Sidi Mohammed Barkat, *Le corps d'exception: Les artifices du pouvoir colonial et la destruction de la vie* (Paris, 2005), 41, 51.

52. Gary Wilder, *The French Imperial Nation-State: Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars* (Chicago, 2005).

tiri, onun sömürgecilik üzerine mahcup ve inkârcı söylemini koşullandıran çalışılmış yolu gözardı edemez. Bahse girerim ki, Arendt'in Cezayir üzerine yazdıkları (kendi niyetlerine rağmen) *itidalli iktidar* ile *patlayıcı şiddet* arasında zorlayıcı bir seçimden daha fazlasını ifşa etmektedir. Arendt'in metni, bunun yerine, sömürge yönetiminin şiddet iktidarına, çatışan iki zamansal düzenin –şiddetin "asli dolaysızlığı ve hızı" ile iktidarın "bilinçli hızı"– titrek karşıtlığı olarak tanıklık etmektedir.[53]

CRÉMIEUX, 1943

Ekim 1940'ta Fransa'nın Vichy hükümeti, imparatorluk genelinde kapsamlı ve karmaşık bir anti-Semitik yasa dizisinden oluşan Statut des juifs'u çıkardı. Bu yasa, 1870'te neredeyse tüm Cezayir Yahudilerine tam Fransız yurttaşlığı veren Crémieux kararnamesinin yürürlükten kaldırılmasını da içeriyordu.[54] Müttefik kuvvetleri 1942'nin sonunda Cezayir'in kontrolünü yeniden ele geçirince, Fransız yüksek komiseri General Henri Giraud, Vichy rejiminin ırk kodlarını yürürlükten kaldırması için sürekli baskıyla karşı karşıya kaldı. 14 Mart 1943'te Cezayir'deki Yahudilere karşı yasal ayrımcılığa son veren bir kararla geri adım attı; ama ikinci bir hamleyle, Giraud derhal Crémieux kararnamesini yeniden yürürlükten kaldırmayı ve dört yıl içinde Cezayir Yahudilerinin Fransız yurttaşlığını ikinci kez iptal etmeyi tercih etti.[55]

53. Arendt, "On Violence," 160. Almanca metin Gewalt (örn. Unmittelbarkeit, Schnelligkeit) ile adlandırılmamış bir itidal eylemi (örn. langsam und mit Bedacht zu reagieren) arasında ayrım yapar. Arendt, *Macht und Gewalt*, 64.

54. Mzab Yahudileri Crémieux kararnamesinin dışında tutulmuştu. Bkz. Sarah Abrevaya Stein, *Saharan Jews and the Fate of French Algeria* (Chicago, 2014).

55. Ethan Katz, "Crémieux's Children: Joseph Reinach, Léon Blum, and René Cassin as Jews of French Empire," Ethan B. Katz, Lisa Moses Leff ve Maud S. Mandel, ed.,

Bunu "eşitlik ve adalet ilkelerine" başvurarak gerekçelendirdi.[56] 1870'te Crémieux kararnamesinin kabulü "yerli Müslümanlar ile Yahudiler arasında bir fark yarattı"ğı için, kararnamenin varlığının devam etmesi tahammül edilemez bir ırksal bölünme hiyerarşisini kalıcılaştırıyor ve Müslüman Cezayirlileri şiddete teşvik etme tehlikesi taşıyordu.[57] Olayı duyurmak, Giraud'nun eylemini tersine çevirmek ve Yahudi yurttaşlığını yeniden tesis etmek için yürütülen uluslararası bir çaba, hızla yolunu bulup Arendt'e dek ulaştı ve Arendt, ertesi ay Cezayir'deki Fransız sömürge hukukunun tarihi hakkında kısa bir makaleyle yanıt verdi.[58]

Arendt'in anlattığı öykü, sömürgelerdeki Fransız ideolojisine genel bir bakışla başlamaktadır. Arendt, çeşitli kaynaklardan, imparatorluğun uzun zamandır belirgin bir *asimilasyon* programı izlediğini bildirir: "Jean Baptiste Colbert günlerinden beri Fransa'nın sömürge politikası –ve diğer Avrupa uluslarının sömürge politikalarının aksine– sömürgelerindeki yerlilerin tam asimilasyonundan yana olmuştu."[59] Arendt'in makalesi, bir zamanlar Kuzey Amerika'da kurulan Yeni Fransa'nın Fransız valisine Yerlileri "sonunda Kanada'ya göç eden bizlerle bir ve aynı ulusu oluşturabilmeleri için... Fransızlarla bir yaşam toplu-

Colonialism and the Jews (Bloomington, 2017) içinde, 129–65.

56. Henry Torrès, "The Abrogation of the Crémieux Decree," *Free World* 5/5 (1943), 405–9.

57. Aktaran a.g.y., 405.

58. Hannah Arendt, "Why the Crémieux Decree Was Abrogated," *Contemporary Jewish Record* 6/2 (1943), 115–23 (bundan sonra "WCA"). Ayrıca bkz. Daniel J. Schroeter, "Between Metropole and French North Africa: Vichy's Anti-Semitic Legislation and Colonialism's Racial Hierarchies," Aomar Boum ve Sarah Abrevaya Stein, ed., *The Holocaust and North Africa* (Stanford, 2019) içinde, 19–49.

59. Arendt, "WCA," 115. Araştırması sırasında Arendt'in kullandığı kaynaklar için bkz. Hannah Arendt, "The Story of Algiers and the Abrogation of the Cremieux Law," elyazması, Library of Congress, Washington, DC, 1943, 15, Speeches and Writings File, –1975, Essays and Lectures, Algiers and the Cremieux Law, Hannah Arendt Papers, www.loc.gov/item/mss11105601171.

luğuna" çağırma talimatı veren Colbert'ten bir alıntıyla iddiayı desteklemektedir.[60] Arendt'in topladığı diğer açıklamalar da bu görüşü doğrulamaktadır. 1839 tarihli bir açıklama, sömürgeleştirmenin amacını "ırkların ve çıkarların kaynaşması" olarak ifade ediyordu; bir yüzyıl sonra yapılan bir başka açıklama ise Fransa'nın "yerlilerin durumunu iyileştirilme ve onları kademeli olarak [*progressivement*] büyük Fransız ailesine götürme görevini" tarif ediyordu.[61] Tarihçi ve diplomat Gabriel Hanotaux'ya göre, sömürgeciliğin "nihai amacı," XIV. Louis ve Richelieu'den Fransız Devrimine kadar uzanan "eski ve her zaman sabit bir ideali" sürdürmüştür: bu ideal "Yerliler ile Fransızlar arasındaki giderek daha yakın [*de plus en plus étroite*] işbirliği" yoluyla Fransız uygarlığını yeniden dinçleştirmedir.[62]

En geniş anlamıyla asimilasyon şuna işaret ediyordu: "Sömürge, toplumuyla ve nüfusuyla [Fransa imajında] yeniden şekillendirilerek, anavatanın sınırdaş olmasa bile ayrılmaz bir parçası haline gelecekti."[63] Bu, "sömürge bölgelerini, tek tip siyasal kurumlar, yasal kodlar ve ticari tarifelerle yöneterek ulusal alana dahil etmeyi" gerektirebilirdi.[64] Ya da "sömürgelerin, metropolün yasalarına, geleneklerine ve normlarına tâbi, [yerel gelenekler için] özel bir muafiyet olmaksızın 'denizaşırı departmanlar' olarak yönetilmesine" dayanabilirdi.[65] Arendt, Fransa'nın emperyal misyonuna ilişkin bu temel, mekânsal anlayışı az çok onaylamak-

60. Arendt, "WCA," 116.
61. Hannah Arendt, "Crémieux Decree," Notes, Library of Congress, Washington, DC, 1943, 48–49, Speeches and Writings File, 1925–1975, Essays and Lectures, Algiers and the Cremieux Law, Hannah Arendt Papers, www.loc.gov/item/mss1105601170.
62. A.g.y., 50.
63. Raymond F. Betts, *Assimilation and Association in French Colonial Theory* (New York, 1961), 8.
64. Osama Abi-Mershed, *Apostles of Modernity: Saint-Simonians and the Civilizing Mission in Algeria* (Stanford, 2010), 2.
65. A.g.y.

ta, hatta ilkelerinin İnsan Hakları Bildirgesiyle uyumlu olduğu düşüncesine destek vermektedir.[66] Cezayir örneğinde, özel statüsünün "Fransa'nın siyasal yapısına doğrudan dahil edilebilecek ve anavatanın ayrılmaz bir parçası haline gelebilecek kadar yakın olan ilk Fransız kolonisi olması" gerçeğinde yattığını gözlemlemektedir.[67] En azından 1870'ten beri, belki de 1848'den beri, Fransa Cezayir, Oran ve Konstantin vilayetlerini devletin iç *département*'i olarak yönetmişti.[68]

Ne var ki, asimilasyon paradigması, karmaşık ve sıkça değişen bir yasal yapı sistemine dayanıyordu. Arendt'in haklı olarak belirttiği gibi, bunun en önemlilerinden biri asimilasyon sürecini güvence altına alacak ve düzenleyecek bir dizi idari ayrımı yasalaştıran 1865 tarihli *sénatus-consulte*'ydi.[69] Kararnamenin birinci ve ikinci maddeleri şunları ilan ediyordu:

> Yerli Müslüman bir Fransızdır; yine de Müslüman hukukuna göre yönetilmeye devam edecektir. Orduya ve donanmaya kabul edilebilir. Cezayir'de memurluklara atanabilir. Talep üzerine Fransız yurttaşlığına kabul edilebilir; ama bu durumda Fransa'nın medeni ve siyasal yasalarına göre yönetilmelidir.
>
> Yerli İsrailli bir Fransızdır; yeni de şahsi statüsüne göre yönetilmeye devam eder. Orduya ve donanmaya kabul edilebilir. Cezayir'deki memurluklara atanabilir. Talep üzerine Fransız

66. Arendt, "WCA," 116.
67. A.g.y. Patricia Lorcin, *Imperial Identities*, xi, "Cezayir'deki Fransız denizaşırı toprağının, bir sömürge olmaktan ziyade anavatanın bir uzantısı olarak kabul edilmesi bakımından nevi sahsına münhasır" olduğunu doğrular.
68. Kay Adamson, *Political and Economic Thought and Practice in Nineteenth-Century France and the Colonization of Algeria* (Lewiston, 2002), 209, 233.
69. Michael Brett, "Legislating for Inequality in Algeria: The Senatus-Consulte of 14 July 1865," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 51/3 (1988), 440–61.

yurttaşlığına kabul edilebilir; ama bu durumda Fransız hukukuna göre yönetilmelidir.[70]

Arendt'in yasayı yorumlaması, bir bakıma, "milliyet" ile "yurttaşlık" arasındaki temel ayrımı vurgulayarak daha yakın tarihli çalışmaları tekrarlamaktadır.[71] Arendt, 1865'ten sonra Müslüman ve Yahudi Cezayirlilerin resmen iki farklı yasal alana ait olduğunu açıklar: biri Fransız hukuk mahkemeleri tarafından, diğeri kişisel statüsüne göre yönetiliyordu. Fransız yurttaşları olarak, yerli Müslümanlar ve Yahudiler "Fransız yurttaşlarıyla aynı sivil haklara" sahipti ve hükümetin çeşitli sektörlerine katılabiliyorlardı; Fransa'nın yurttaş olmayan tebaası olarak, yerel topluluklarının örf ve âdetlerine bağlı kaldılar –tabii çok az hakla ve "ülkenin belirleyici siyasal organlarında çok az temsil"le birlikte.[72] Bu, bir kişinin Fransız yurttaşı olmadan Yahudi bir Fransız ya da Müslüman bir Fransız olabileceği anlamına geliyordu. Yasalar, bireysel yurttaşlığa geçmeyi kişisel statüden feragat etmeye dayandırdığı için, bir kişi ancak "Müslüman" ve "Yahudi" terimlerinin anlamını yasal tanımlamalardan "dinsel 'inanç'" işaretlerine dönüştürerek Fransız yurttaşı olabilirdi.[73]

---

70. Arendt, "WCA," 116, birinci maddenin metnine atıfta bulunur ve ikincisine, "yerli Yahudiler" için birincinin tekrarı der.

71. Emmanuelle Saada, *Empire's Children: Race, Filiation, and Citizenship in the French Colonies*, çev. Arthur Goldhammer (Chicago, 2012), 100–1.

72. Arendt, "WCA," 122.

73. Arendt, "Crémieux Decree," 46. Diğerleri gibi, Arendt de "ne yerli Yahudilerin ne de yerli Müslümanların ... Fransız yurttaşlığı talep etmeye pek istekli olmadıklarını" belirtir. Arendt, "WCA," 116. Bkz. Shepard, *The Invention of Decolonization*, 27; Joshua Schreier, *Arabs of the Jewish Faith: The Civilizing Mission in Colonial Algeria* (New Brunswick, 2010), 156. Bu durum, görünüşte paradoksal durumlar da yaratmıştır; "Hıristiyanlığa geçen... ve çeşitli nedenlerle 1865 *sénatus-consulte* kararnamesi'ya da 1919 yasası uyarınca yurttaş olamayan yerliler 'Hıristiyan Müslüman yerliler' olarak kabul edildi." Saada, *Empire's Children*, 108.

Arendt sonuçların farkındaydı. *Senatus-consulte*, sömürgelerdeki Fransızların "diktatörlüğünü" güvenceye almak için tasarlanmış bir yasal mimarinin temel taşını oluşturuyordu: "yerlilerin aşağı siyasal statüsüne" ve "ülkenin yönetimindeki paylarının" inkârına dayanan "bencil ve keyfi" bir sistemdi bu.[74] Ayrıca Cezayir'deki rejimi "Fransızların eski feodal derebeylerinkine benzer hak ve ayrıcalıklara sahip olduğu bir feodal devletle" karşılaştıran bir düşünce çizgisine de dikkat ediyordu.[75] 1881'de—hem Crémieux kararnamesinden hem Cezayir'in il olarak birleştirilmesinden on yıl sonra—Üçüncü Cumhuriyet, bir dizi eski yasal hükmünü *Code de l'indigénat*'ta düzenleyerek Müslüman Cezayirlilerin bağımlılığını yeniden teyit etti.[76] Bu "fahiş rejim," yalnızca yerliler için geçerli bir dizi suça sistematik bir tutarlılık kazandırıyor ve onları yöneten devlet yöneticileri için istisnai uygulama yetkilerini tasdik ediyordu.[77] Bu özel suçlardan bazıları şunları içeriyordu: izinsiz toplantı, izinsiz seyahat, saygısız eylem ve yetkili şahsiyetlere hakaret.[78] Bu suçların cezası ev hapsinden ve idari gözaltından (Korsika'da *dépôt des internés arabes*'te) toplu para cezaları ve mülküne el koymaya kadar uzanıyordu.[79] Arendt'in kaynaklarından birinin belirttiği gibi, "Avrupalılar, Fransızlar ve diğer yabancılar normal mahkemeler [*des tribunaux de droit commun*] tarafından yargılanırken ve Fransız yasalarının sağladığı tüm garantilerden

74. Arendt, "WCA," 118–20, 123.
75. Arendt'in hazırlık notlarında atıfta bulunduğu Saïd Faci'nin sözleri, "Crémieux Decree," 35. Orijinali için bkz. S. Faci, *L'Algérie sous l'égide de la France contre la féodalité algérienne* (Toulouse, 1936), 230.
76. Sylvie Thénault, *Violence ordinaire dans l'Algérie coloniale: Camps, internements, assignations à résidence* (Paris, 2012), 159. Arendt, yasayı Edmond Norès'te okumuştur, *L'oeuvre de la France en Algérie: La justice* (Paris, 1931), 534–41.
77. Claude Collot, *Les institutions de l'Algérie durant la période coloniale (1830–1962)* (Algiers, 1987), 11.
78. Patrick Weil, "Le statut des musulmans en Algérie coloniale: Une nationalité française dénaturée," Weil, *La Justice en Algérie: 1830–1962* (Paris, 2005) içinde, 95–109.
79. Thénault, *Violence ordinaire*, 10.

yararlanırken, yerliler istisnai bir ceza rejimine [*soumis à un régime penal exceptionnel*] tâbi tutuluyor ve temel garantilerden mahrum bırakılıyor[du]. Bu durum, düpedüz adalet eşitsizliğini onaylamakta[ydı]."[80]

Bu ve diğer nedenlerden ötürü, Arendt asimilasyonu kolayca bir "siyasal mit" olarak teşhis edebilirdi: sömürgeci hâkimiyet ile cumhuriyetçi idealler arasındaki boşluğu kapatmak için özel olarak tasarlanmış bir mit.[81] Ayrıca analitik bakışını Fransız sömürge ideolojisinin bir başka ikircikli gerçeğine, yani asimilasyonu birliktelik yapısı içinde tutmaya yönelik neredeyse sürekli girişimine de çevirebilirdi. Arendt'in başvurduğu bir el kitabında bu fark, politika ile pragmatizm arasındaki bir tercih olarak tanımlanmaktaydı: "Amaç, sömürge halklarını Fransız halkına asimile etmek ya da daha ilkel topluluklarda bu mümkün olmadığında, *la France métropôle* [Fransa anavatanı] ile *la France d'outremer* [denizaşırı Fransa] arasındaki fark giderek daha fazla temel bir fark değil, coğrafi bir fark olacak şekilde onları 'ilişkilendirmek'tir."[82] Ama sonunda Arendt, Fransız sömürgeciliğine acımasız bir eleştiri yöneltmemekte ya da ideolojik programının tutarsızlıklarına bile karar verememektedir. Geleneksel asimilasyon politikasının [apaçık] "başarısızlığı"yla karşı karşıya kalınca, iki mazerete başvurmaktadır: Uygarlık götürme misyonunun ilerici, uygarlıkçı söylemini ve "Fransız kültürünün üstünlüğü ve insanoğlunun kusursuzlaştırılabilirliğiyle ilgili temel varsayımlarını" tekrarlayan bir anlatım.[83]

---

80. Faci, *L'Algérie*, 229.

81. Olivier Le Cour Grandmaison, *Coloniser, exterminer: Sur la guerre et l'état colonial* (Paris, 2005), 272. Isalso, Arendt'in görüşlerini Avrupa'daki Yahudi asimilasyonuyla ilgili daha genel yorumlarıyla bir arada düşünme zorunluluğunu belirtmektedir. Bu, başka bir yerde ele almayı umduğum daha büyük bir sorudur.

82. *The French Colonial Empire, Information Department Papers*, no. 25 (Londra, 1941), 9–10.

83. Arendt, "WCA," 118–19. Alice L. Conklin, *A Mission to Civilize: The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895–1930* (Stanford, 1997), 1.

Birincisi, Arendt, asimilasyon sorunlarını "yerlilere" ve onların "geleneklerine" atfederek birliktelik koşullarını sahiplenmektedir.[84] Arendt'e göre, Cezayirli Müslümanlar "kişisel statülerinden (çok-eşliliğe ve kadınların tüm haklarının inkârına izin veren) vazgeçmek istemiyorlardı"; ve "Fransa bu koşullar altında onlara yurttaşlık veremezdi."[85] Arendt, "Fransız medeni hukuku ve Fransız Ceza Yasası cinsiyetler arası eşitlik temeline dayanır ve İslami baba otoritesi kavramı, bu bireysel özgürlük ilkesiyle temel bir çatışma içindedir" demektedir.[86] Fransa yerli Cezayirlilere yurttaşlık vermede "tereddüt ettiyse," bunun nedeni Cezayirlilerin "asimilasyonunun," imparatorluğun diğer bölgelerinde yaşayan "geri kabilelere" göre "daha dikkatli izlenmesinin zorunlu" olmasıydı.[87] Bu anlamda, Arendt Cezayir'deki asimilasyonun yavaş, duraksamalı hızını Fransız sömürge politikasının bir sonucu olarak görmemekte; Müslüman kültürel farklılıkların varsayılan devamlılığı bakımından meşru bir zamansal uyum stratejisi olarak değerlendirmektedir.[88] Cezayir kentlerinde çok-eşliliğin "neredeyse ortadan kalkmış" olması, Müslümanların tam katılımlı bir geleceğe doğru istikrarlı bir ilerleme kaydettiği konusunda ona umut vermektedir.[89] Ancak Müslüman kadınların devam eden eşitsizliği, Arendt'in gözünde sömürgeci devletin Müslüman eşitliğini reddetmeye devam etmesinin kabul edilebilir bir nedeni olmaya devam etmekte-

84. Arendt, "WCA," 119.
85. A.g.y.
86. A.g.y.
87. Arendt, "Crémieux Decree,"46. Burada Fransız İmparatorluğu'nda başka uygarlık hiyerarşilerinin varlığına da dikkat edin.
88. Burada "kültür" terimini Étienne Balibar'ın "Is There a 'Neo-Racism'?" başlıklı denemesine referansla kullanıyorum. *Balibar, Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, çev. Chris Turner (Londra, 1991) içinde, 17–28.
89. Arendt, "WCA," 119.

dir.[90] Arendt onların uygarlığa henüz hazır olmadıklarını düşünmektedir.[91]

Arendt, bunun öykünün yalnızca ikincil bir bölümünü anlattığını hemen kabul etmektedir. Hatta "Fransız sömürgecilerin tutumu bu geleneklerden ve yerli aristokrasinin etkisinden bile daha önemliydi" diye yazar.[92] Ne var ki, odak noktasındaki değişim, onu Fransız sömürge ideolojisinin gözden geçirilmiş bir sunumuna ya da sömürgeciliğin adaletsizliklerine ilişkin önceki gerekçelerini reddetmesine yol açmaz. Arendt, "yerliler"den "yerleşimciler"e dönerek, bu tür bariz suiistimallerin sorumluluğunu metropolden sömürgeye kaydırmaya çalışmaktadır. "*Ulusal hükümet* Arapların yurttaşlığa alınmasını isterken ve Crémieux kararnamesini, yurttaşlara verdiği ayrıcalıklarla Arapları cezbetmenin bir yolu ve başlangıcı olarak görürken, son yetmiş yıldır yerlilerin yurttaşlığa alınmasını engellemek için yasal yetkilerini kullanan sömürge yöneticileri bu niyetleri engelledi."[93] Arendt, başka yerlerde olduğu gibi, burada da, Cezayir'deki sömürgeciliğin tüm "üzücü öyküsünün" Fransız emperyalizminin yol gösterici ilkeleri ile bu ilkeleri yozlaştıran yerel yöneticiler arasındaki "sürekli bir çatışma" olduğunu öne sürmektedir.[94] Fransız yerleşimcilerin kendilerini "bir tür üstün ırk" olarak görmeye başladıklarını ve bu süreçte "Fransa'nın kendisinde hiç bilinmeyen bir ırksal üstünlük

90. A.g.y. Spivak sorunu vaktiyle şöyle tanımlamıştır: "Beyaz erkekler koyu renkli ırktan kadınları koyu renkli ırktan erkeklerden kurtarıyor." Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?", Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, ed., *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana, 1988) içinde, 271–316, at 296–7. Cezayir konusunda bkz. Judith Surkis, *Sex, Law, and Sovereignty in French Algeria, 1830–1930* (Ithaca, 2019), bl. 2.

91. Mehta, İngiliz emperyalizminin söyleminde "henüz değil" ifadesinin anlamını vurgulamaktadır. Uday Singh Mehta, *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-Century British Liberal Thought* (Chicago, 1999), 30.

92. Arendt, "WCA," 119.

93. A.g.y., 120, italikler bana ait.

94. Arendt, "Crémieux Decree," 46–7.

duygusu edindiklerini" savunmaktadır.[95] Ondan sonra yerleşimciler, "Cezayir Müslümanlarının kademeli yurttaşlığa alınması" için tüm ulusal yasalara karşı çıkarak yetkilerini kıskançlıkla koruduular: 1870'ten sonraki dönemde Fransız parlamentosunun sunduğu 'sayısız yasa tasarısını' başarıyla yendiler.[96]

Arendt'in makalesinin tamamı, o yüzden, katı bir mantığa uyuyor gibi görünmektedir. "Yerleşimci" ve "yerli" kategorileri, başından sonuna kadar Cezayir'in sömürgeleştirilmesi (*la France d'outremer*) konusunda "Fransa'nın kendisini" (*la France hexagonale*) aklamaya çalışan coğrafi bir argümanı çerçevelemektedir. Aynı akıl yürütme, Arendt'in Fransız sömürge yasası ve Cezayir Yahudilerinin kaderiyle ilgili vardığı nihai sonuçları da açıklayacak niteliktedir. Özet kararında, "General Giraud'nun Crémieux kararnamesinin yürürlükten kaldırılması, Cezayir'e Fransız yurttaşlığı için yeni bir ölçüt getirir ve yerliler ile yurttaşlar arasında, tüm Fransız yasalarına, tüm Fransız kurumlarına ve tüm Fransız sömürge politikasına açıkça aykırı bir ayrım yaratır."[97] Arendt'in açıkladığı gibi, Crémieux kararnamesinin yürürlükten kaldırılmasında gerçek sorun, sömürge "diktatörlüğü" tarihiyle sürekliliğinde, "yurttaş" ile "tebaa" ayrımını miras almasında ya da uygarlık götürme misyonunun istisnai paradokslarını ifşa etmesinde yatmamaktadır. Sorun, daha çok asimilasyonun liberal geleceği ve ilerici hareket konusunda görünüşte yeni reddinden, yani "tebaanın yurttaşa" nihai dönüşümünü her zaman arayan "normal sürecin" inkârından kaynaklanmaktadır.[98] Arendt'e göre, Giraud'nun kararı tam tersini, "faşist olmayan bir ülkede ilk kez yurttaşları

95. Arendt, "WCA," 118; Arendt, "Crémieux Decree," 46.
96. Arendt, "WCA," 118, 121.
97. A.g.y., 123.
98. Arendt, "Crémieux Decree," 3.

tebaaya dönüştüren" gerici "saçmalığı" üretmiştir.[99] Arendt bu konuda, Giraud'nun Cezayir Yahudilerinin yurttaşlığını iptal etmesine ilişkin yalnızca tek bir emsal bulunabileceğini ileri sürmektedir: 1935 Nazi Reichsbürgergesetz.[100] "Fransız sömürge politikası," Arendt'e göre, devam eden karmaşıklıklarına, eşitsizliklerine ve önyargılarına rağmen, asimilasyon vaadiyle kurulan gelişimsel yörüngeyi tersine çevirerek ya da sonlandırarak liberal ufku hiçbir zaman terk etmemiştir.

Arendt, bu kısa makalede sömürgeci gücü kurtarıcı, itidalli bir güç olarak savunmayı görev edinmektedir. Geçmiş ile gelecek arasındaki boşlukta durarak, olayların normal, evrimsel seyrini gelenekten hukuka, İslamdan Avrupa'ya, barbarlıktan uygarlığa ve tebaadan yurttaşlığa doğrusal bir ilerleme olarak çizmektedir: yalnızca faşist zamansallığın anormal sapmaları, çarpıtmaları ve geri dönüşleriyle tehdit edilen bir emperyal iyileştirme zamanıdır söz konusu olan.[101] Ne var ki, bu bakış açısı, Arendt'in bilindik bir ikilemi çözmesini engellemektedir: "Genel hukuku uygulama meselesi olan bir ülke için neden özel bir yasa koyulsun ki?"[102] Uygarlaştırma misyonuna sarsılmaz inancı, norm ile istisna arasındaki bu gerilimi sömürgeci ideolojinin çöküşünden başka bir şey olarak okumasını engellemektedir.[103] Eşzamanlı yurttaşlık iddiasının ve inkârının sömürgeci yönetimin kendine özgü bir biçimini temsil

99. A.g.y.

100. A.g.y. Schroeter, "Between Metropole and French North Africa," 21, Arendt'in 1940 Vichy yasaları hakkında ilginç bir şekilde pek az şey söylediğini haklı olarak belirtmektedir.

101. Arendt burada Fitzpatrick'in "hukukun ilerlemesi" dediği şeye katılmaktadır. Peter Fitzpatrick, *The Mythology of Modern Law* (Londra, 1992), 101–11.

102. Arendt, "Crémieux Decree," 41. Hukuk çoğulluğu sorunu ve "hegemonya" ile "hâkimiyet" arasındaki çatışma konusunda bkz. Lauren A. Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400–1900* (Cambridge, 2002).

103. Başka bir ifadeyle, Arendt asimilasyonun "yurttaşlar" ile "tebaa" arasında ayrım pratiğinin retorik koşulu olması ihtimalini görmezden gelmektedir.

etme olasılığını düşünmesinin önünü tıkamaktadır: yurttaş yapmamanın bir sapkınlık değil, kural olduğu bir yönetişim biçimi.[104] Arendt, geçmiş ("tebaa") ile gelecek ("yurttaş") arasındaki boşluğun, ilk önce sömürge düzeninin kurduğu "farklılık dinamiği"nin dışında bir varlığı olmadığı düşüncesini benimsememektedir.[105] Ayrıca, asimilasyonun kasıtlı hızını ve arada birliktelik ertelemelerini, ırkların ayrılması üzerine kurulu bir emperyal uçurumdan geçiş hızını düzenlemek için ikiz ideolojik teknik olduğunu da kabul etmemektedir.[106] Arendt'in Cezayir'deki sömürge hukuku analizi, yine de Fransız sömürge ideolojisinin merkez ekseninin "zaman ve zamanın akrabası sabır" (Uday Mehta'nın ifadesini ödünç almak gerekirse) olduğunu göstermektedir –yeterince teorileştirmese de.[107] "Erteleme makro-siyasetine" yakalananlar için, geçmiş ve gelecek arasındaki dikey çatışma, bir tür "koşu bandı etkisi" üretmektedir: Kendi aralıksız geçiciliğiyle (ve buna rağmen değil) yaşayan bir sistemin yavaş, kademeli ve baş döndürücü hareketi.[108] Böyle bir hız belirleme, belki de, kapsayıcı bir dışlama ve "belirsiz erteleme" mekânında kendini oluşturan –kendi siyasal

104. Mahmood Mamdani, *Define and Rule: Native as Political Identity* (Cambridge, 2012), 44–5; Karuna Mantena, *Alibis of Empire: Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism* (Princeton, 2010).

105. Antony Anghie, *Imperialism, Sovereignty and the Making of International Law* (Cambridge, 2005), 37.

106. Bu bazen, Cezayirli Yahudilerin kurtuluşunda olduğu gibi, ani, devrimci bir değişim biçimini alabilirdi. Ama bunun, Fransız geleceğinde bir pay istemeyenler için yıkıcı sonuçları vardı. Schreier, *Arabs of the Jewish Faith*, 144.

107. Mehta, *Liberalism and Empire*, 106.

108. Ann Laura Stoler, *Duress: Imperial Durabilities in Our Times* (Durham, NC, 2016), 72. Burada Moishe Postone'un canlı zaman tasvirinden yararlanıyorum: *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* (Cambridge, 2003), 290–91. Cezayir bağlamında "erteleme" konusunda bkz. Abi-Mershed, *Apostles of Modernity*, 3. Daha genel olarak bkz. Veracini, Settler *Colonialism*, 22. Arendt, sömürge otoritelerinin sıklıkla "yerlilerin yurttaşlığa geçme taleplerini reddetmek ya da süresiz olarak ertelemek" için çabaladığını biliyordu. Arendt, "Crémieux Decree," 27.

bünyesini oluşturan– sömürgeci bir iktidarın temel özelliğidir.[109] Cezayir'de bu, asimilasyon (örneğin Yahudi farkının ortadan kaldırılması) ile birliktelik (örneğin Müslüman farkının ayrılması) arasındaki aralığı işgal etmek anlamına geliyordu.

LARCHER, 1951

Arendt, "Cezayir" adıyla ilk karşılaşmasından neredeyse on yıl sonra, emperyalizm sorununa ilişkin en önemli katkısını *Totalitarizmin Kaynakları* (1951) adlı eserinde yayınlamıştır.[110] Kitaptaki eleştiri, ilerleme, yurttaşlık ve uygarlaştırma misyonu gibi daha önceki bir dizi temaya geri dönmektedir.[111] Ama bu uzun tartışmalar boyunca Arendt, teorik dikkatini büyük ölçüde İngiliz İmparatorluğunun mekânına ve Lord Cromer'in "The Government of Subject Races"i gibi metinlerdeki programatik ifadesine odaklanmaktadır.[112] Fransa'dan söz ettiğinde, mükemmel bir ulus ola-

---

109. Sidi Mohammed Barkat şu gözlemde bulunur: "la caractéristique essentielle de cette appartenance réside dans le fait qu'elle est placée en situation de *devoir pleinement s'accomplir sans jamais pouvoir le faire.* Ni vraiment une inclusion ni tout à fait une exclusion, mais le report indéfini d'une pleine inclusion annoncée." Barkat, *Le corps d'exception*, 22.

110. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York, 1973), 123–304'e gönderme yapıyorum. Almanca çeviri ve gözden geçirme için, aksi belirtilmedikçe, bkz. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Munich, 2015).

111. Burada olası ironilerden biri, Arendt'in yazılarında "ilerlemeye" yönelttiği keskin saldırıdır. Bu bağlamda, aksi belirtilmedikçe bkz. Arendt'in "hiç bitmeyen bir güç birikimi" olarak emperyalizm analizinde Benjamin'in "tarihin meleği"ne yaptığı atıf. Arendt, "Origins," 143. Benzer konulara ilişkin bir değerlendirme için bkz. Hannah Arendt, "The Concept of History: Ancient and Modern," Arendt, *Between Past and Future* içinde, 41–90; ayrıca bkz. Arendt, "On Violence," örn. 131. Dirk Moses, Arendt'in "uygarlığın ilerlemesi" ile "sınırsız ilerleme" arasında yaptığı ayrımın altını çizer: *The Problems of Genocide* (New York, 2021), 410.

112. Bkz. Yehouda Shenhav ve Yael Berda, "The Colonial Foundations of the State of Exception: Juxtaposing the Israeli Occupation of the Palestinian Territories with Colonial Bureaucratic History," Adi Ophir, Michal Givoni ve Sari Hanafi, ed., *The*

rak statüsünü vurgulamak için sömürgeci bir güç olarak rolünü sık sık es geçmekte ve Cezayir'e yaptığı birkaç atıf, hem Crémieux üzerine makalesinde hem Fanon'la tartışmasında görülen ikircikli söylemi aynı şekilde tekrarlamaktadır.[113] Fransa'nın ulusal "siyasal yapısı" ile "fetih" arayışı arasındaki "iç çelişkiyi," "yurttaşlar" ile "tebaa" arasında yarattığı "saçma melezi" ve sömürgelerinde uyguladığı "acımasız sömürüyü" kabul ederken, Fransa'nın görece "zayıf emperyalist girişimlerini" de hafifletmekte ve bu suiistimallerin sorumluluğunu yine Paris hükümetinden yerleşimci yönetimine kaydırmaktadır.[114] 1967'ye gelindiğinde, şiddet üzerine düşüncelerini dile getirmesinden iki yıl önce ve Cezayir'in kurtuluşundan sadece beş yıl sonra, Arendt hâlâ Fransa'nın "Cezayir'den vazgeçme" kararını bir itidal eylemi olarak alkışlayabilecektir: Bu, "aşırı önlemlere karşı tavsiyelerde bulunan tam gelişmiş ulus-devletlerin ahlaki ilkelerine ve siyasal anlayışlarına" bağlılığının bir kanıtıdır.[115] Burada, Arendt'in yurttaşlıktan çıkarma, vatansızlık ve insan hakları üzerine ünlü analizler yaptığı emperyalizm anlatımında Cezayir'le ilgili sessizliği de dikkate değerdir.[116] Arendt, Cezayir'den hiç söz etmezken "yurttaş" ile "tebaa" arasındaki farkı "yurttaş" ile "mülteci" arasındaki farkla takas etmektedir.[117]

Power of Inclusive Exclusion: Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories (Cambridge, 2009) içinde, 337–74.

113. Arendt, *Origins*, 50.

114. A.g.y., 127–9, 50, 135.

115. A.g.y., xvii.

116. A.g.y., 267–304. Şunlardan öğrendim: Jacques Rancière, "Who Is the Subject of the Rights of Man?", *South Atlantic Quarterly* 103/2 (2004), 297–310; Ayten Gündoğdu, *Rightlessness in an Age of Rights: Hannah Arendt and the Contemporary Struggles of Migrants* (New York, 2015).

117. Ayrıca bkz. Arendt'in etkili 1943 tarihli makalesi "We Refugees," Marc Robinson, ed., *Altogether Elsewhere: Writers on Exile* (Boston, 1994) içinde, 111–19; ayrıca bkz. Giorgio Agamben, "We Refugees," çev. Michael Rocke, *Symposium* 49/2 (1995), 114–19. Burada Étienne Balibar'ın "yurttaş özne" üzerine tefekkürlerinde "Cezayir" adının bulunmayışına dikkat çekiyorum: *Citizen Subject: Foundations for Philosophical Anthropology*, çev. Steven Miller (New York, 2017), 19–54.

Böylece Cezayir, Arendt'in yazılarında önemli bir *topos* olarak geri çekilmekte ve ulus, devlet ve imparatorluğun karmaşıklıklarına müdahaleleri için temel bir koordinasyon çerçevesi olarak kaybolmaktadır. Ancak tüm kaybolmalar gibi, bu da, "emperyalist yönetimin temel siyasal aygıtlarından" birinin –bürokrasi– adı olarak yeniden ortaya çıkana kadar Arendt'in metnine musallat olmaya devam eden hayalet bir kalıntı bırakmaktadır.[118] İlk tanımında, Arendt bürokrasiyi "Avrupalıların kendilerinden aşağı ve aynı zamanda özel korumalarına muhtaç olduklarını hissettikleri yabancı halkları yönetmeye çalıştıkları yönetim biçimi" olarak sınıflandırmaktadır.[119] Crémieux üzerine yaptığı araştırma dolayısıyla Arendt, Cezayir'deki Fransız askeri yönetiminin başından beri bu pratiği benimseyip uyguladığını biliyordu.[120] 1844 ile 1870 yılları arasında Savaş Bakanlığı, Müslüman tebaayı *Bureaux arabes* olarak bilinen ara bir şubeyle yönetmişti. *Bureaux* memurları kendilerini Cezayir konusunda (örneğin tarih, dil, sosyoloji, hukuk alanında) uzman olarak görüyor ve teknik bilgilerini, kolluk hizmetinden vergilendirmeye, ekonomik ve sosyal politikaya kadar her şey üzerinde Fransız otoritesini uygulama aracı olarak kullanıyorlardı.[121] İdeolojik düzeyde, *Bureaux* "eşzamanlı olmayan uygarlıkların bir arada yaşamasını" tahayyül etme ve yönetmede de somut bir rol oynuyordu: Şube personeli asimilasyonun evrenselleştirici çabaları ile birlikteliğin dar görüşlü kısıtlamaları arasında gidip geldi.[122] Disiplinci ve baskıcı yönleriyle *Bureaux*, "modern ceza hukuku kurallarının ve kuvvetler ayrılığı ilkesinin dikkate değer bir şe-

118. Arendt, *Origins*, 207.
119. A.g.y.
120. Arendt'in Cezayir'deki bürokrasiyle ilgili bilgisi için bkz. Faci, *L'Algérie*, 218–69.
121. Lorcin, *Imperial Identities*, 79–80. Bu "yerel bilgi"yi yakalama çabası konusunda bkz. Abdelmajid Hannoum, *Violent Modernity: France in Algeria* (Cambridge, 2010), 105.
122. Abi-Mershed, *Apostles of Modernity*, 31.

kilde ihlal edilmesini" uzun süre destekleyecek bir idari sistemi başlattı.[123]

Bu "siyasal ve hukuki ucube"nin önde gelen yorumcularından biri, yirminci yüzyılın başlarına dek yaşamış hukukçu Émile Larcher'di (1869–1918). Larcher, Cezayir Üniversitesinde seçkin bir hukuk profesörü, Cezayir Temyiz Mahkemesinde avukat ve Fransız Cezayir hukuku konusunda belirleyici bir çalışma olan *Traité élémentaire de législation algérienne*'in (1903) yazarıydı.[124] Bu gelenekteki diğerleri gibi, Larcher de asimilasyona olan sarsılmaz inancını her fırsatta ilan etmekteydi. Şu konuda kararlıydı: "İlke olarak, metropolde yürürlükte olan yasalar sömürgeye ve orada yaşayan insanlara da uygulanmalıdır."[125] Ancak "bu kadar geniş, yapısı ve içinde yaşayan ırkları bakımından bu kadar çeşitliliğe sahip, gelenekleri ve özlemleri bakımından metropolden bu kadar farklı bir ülkede, metropol yasalarını hiçbir değişiklik yapmadan uygulamanın olanaksız" olacağını da itiraf etmekteydi.[126] Bu bakış açısına göre, Fransa "yerliler" üzerindeki hâkimiyetinden vazgeçemez ya da "sükûneti koruyan" ve onlara "saygıyı dayatan" otoriteyi terk edemezdi.[127] Larcher, bir "tabiiyet siyaseti" "uygarlığımızdan bu kadar uzak" bir yer ve nüfus için kaçınılmaz bir zorunluluk olmaya devam ettiğini kabul ediyordu.[128]

---

123. Norès, *L'oeuvre*, 553. Ayrıca bkz. Faci, *L'Algérie*, 227–30.
124. Olivier Le Cour Grandmaison, "ucube" terimini Larcher'den ödünç alır: *De l'indigénat. Anatomie d'un "monstre" juridique: le droit colonial en Algérie et dans l'empire français* (Paris, 2010), 22. Larcher'in *monstruosité* terimini kullanımı için bkz. *Traité élémentaire de législation algérienne*, 2 cilt. (Algiers, 1903), 2: 101. Larcher'in yaşamı ve çalışmaları üzerine kısa yorumlar için bkz. Brett, "Legislating for Inequality" ve Thénault, *Violence ordinaire*, 14.
125. Larcher, *Traité élémentaire*, 1: 123.
126. A.g.y.
127. A.g.y., 1: 123.
128. A.g.y., 1: 122–3.

Larcher, başka bir yerde asimilasyonun, Fransız toplumunu Cezayir'in "yoksul, cahil ve fanatik kabilelerinden" ayıran derin farklılıkları aceleyle aşmaya muktedir bir süreç olmadığını eklemekteydi.[129] Asimilasyon bir gün başarılı olursa, bu ancak "ekonomik durumda ve yerlilerin geleneklerinde yavaş ve ilerici değişimlerin olduğu uzun bir evrimin" doruk noktasına ulaştığında gerçekleşecekti.[130] Bu açıdan Larcher üç siyasal zorunluluk arasında bir uzlaşma çağrısında bulunuyordu: "asimilasyoncu eğilimin" bilinçli hızı, hukuk alanında ırksal ayrıma "açık ihtiyaç" ve hükümetin "sürekli gelişen bir ülkenin ilerlemesine ya da tehlikelerine göre hızla harekete geçme ve mevzuatı değiştirme hakkı."[131] Bu bağlamda, hukuki düşüncenin normalde *loi* kavramı ile *règlement* kavramı arasında ayrım yaptığını açıklıyordu. Yasalar yasama yetkileriydi: genel, kalıcı ve temel bir hakkın ifadesiydi. Yönetmelikler yürütme yetkileriydi: özel, ikincil ve yasaları uygulamaya koymanın bir aracı.[132] Ama Larcher, "yasama yetkisini ve düzenleme yetkisini aynı faillerin kullandığı" sömürgelerde bu ayrımın daha az belirgin hale geldiğini belirtiyordu: sömürgenin yönetim bürokrasisine, yönetmelikler (*règlements*) biçiminde yasa (*loi*) yapma yetkisi etkin bir şekilde yerleştirilmeliydi.[133] Larcher'e göre, tabiiyet siyaseti, "oluşum halindeki bir toplumun hızlı değişimlerine yanıt verebilecek kadar

129. A.g.y., 2: 196.
130. A.g.y.
131. A.g.y., 1: 162.
132. A.g.y., 1: 134. Rousseau'nun yasa ile kararnamé, egemenlik ile uygulama arasında yaptığı ayrımı düşünün. Jean-Jacques Rousseau, "The Social Contract," Rousseau, *The Social Contract and The First and Second Discourses*, ed. Susan Dunn, çev. Susan Dunn ve Henry J. Tozer (New Haven, 2002) içinde, 149–256, 171.
133. Larcher, *Traité élémentaire*, 1: 134. Agamben, "istisna durumu"nun "yürütme gücünün eylemleri ile yasama gücünün eylemleri arasında bir karışıklık" olduğu düşüncesine karşı çıkar. Giorgio Agamben, *State of Exception*, çev. Kevin Attel (Chicago, 2005), 38.

esnek ve hareketli" bir sistem gerektiriyordu.[134] Cezayir'i –tüm Fransız sömürgeleri gibi– gerçek bir *régime des décrets*'e tâbi kılan şey, işte bu "hız ihtiyacı"ydı.[135]

Arendt, bürokratik yönetimin işleyişine ilişkin siyasal-teorik soruşturmasının bir parçası olarak açıkça Larcher'in formülüne atıfta bulunmaktadır.[136] "Yasal olarak, bürokrasiyle yönetim, kararnameyle yönetimdir [*Regime der Verordnungen*]" demektedir.[137] Yani "anayasal yönetimde yalnızca hukuku uygulayan [*nur der Ausführung und Innehaltung der Gesetze dient*] iktidar [*Macht*], tüm mevzuatın doğrudan kaynağı haline gelir [*wird hier, wie in*

134. Larcher, *Traité élémentaire*, 1: 13.

135. A.g.y., 1: 150.

136. Arendt, *Origins*, 243; Arendt, *Elemente*, 406. Bildiğim kadarıyla yalnızca Olivier Le Cour Grandmaison bunu fark etti. Grandmaison, *De l'indigénat*, 10. Ayrıca *Origins*'in 1951 baskısında Larcher'in isminin kısmen yokluğunu da not ediyorum. Arendt, *régime des décrets* ifadesini metne dahil ederken ve kaynakçada Larcher'in kitabına atıfta bulunurken, kaynağını açıkça dipnot olarak belirtmez. 1955 Almanca baskısı, Fransızca formülasyonu hem metnin gövdesinde hem de Larcher'e tam bir atıf içeren bir dipnotta alıntılar; ama bu atıflar artık çok daha önceki bir bölümde, "Rasse und Bürokratie"de yer almaktadır; bu arada, daha sonraki bürokratik yönetişim tartışması Fransızcayı kaldırır ve yalnızca Almanca çevirisi *Regime der Verordnungen*'ı kullanır. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (Frankfurt am Main, 1955), 305, 395. Daha sonraki Almanca baskılarda bu düzenleme tutarlı kalır.

137. Arendt, *Origins*, 243; Arendt, *Elemente*, 516. Burada ve aşağıda, Arendt'in İngilizce ve Almanca metinlerini yan yana koyuyorum: bazen Almanca metni parantez içinde veriyorum, bazen doğrudan ondan alıntı yapıyorum. Diğerlerinin de gösterdiği gibi, *Elemente* edisyonu, *Origins*'in hem bir çevirisi hem de dilinin önemli bir revizyonu ve yeniden işlenmesidir. İki cilt arasındaki ilişki, ilk İngilizce baskının bazı bölümlerinin daha önce Almanca yazılmış makalelere dayanması gerçeğiyle daha da karmaşıklaşır. Daha sonra, Arendt Almanca baskıda yapılan değişiklikleri sonraki İngilizce baskılara da dahil edecekti. Benim stratejim bu metinsel kaydı tek, genişletilmiş ve dalgalanan bir iki dilli yorumlama projesi olarak okumaktır. Bu bağlamda, Almanca baskıyı İngilizce baskının bir yorumu olarak ve terminolojisinin bir açıklaması olarak kullanıyorum. Yayın tarihi konusunda daha fazlası için bkz. Ursula Ludz, "Hannah Arendt und ihr Totalitarismusbuch: Ein kurzer Bericht über eine schwierige Autor-Werk- Geschichte," Stefan Ahrens ve Bettina Koch, ed., *Totalitäre Herrschaft und republikanische Demokratie: Fünfzig Jahre The Origins of Totalitarianism von Hannah Arendt*" (Frankfurt am Main, 2003) içinde, 81–92.

einem Befehl, zur direkten Quelle der Anordnung]."[138] Larcher gibi, Arendt de bürokrasiyle yönetimin ayırt edici özelliğini, hukuk ile iktidar arasındaki normal ilişkinin tersine çevrilmesi olarak görmektedir. Anayasal rejimler, iktidarın kullanımını yasama kararlarının usule uygun uygulanmasıyla sınırlayarak hukukun üstünlüğünü savunurken, bürokrasi usule uygun her uygulamaya hukuk yetkisi vererek bu farkı ortadan kaldırmayı becermektedir. Tersine dönüş, der Arendt, parlamenter organların ve yasama meclislerinin yasal hakkın (*loi*) tanımlanabilir kaynakları olarak dağıldığı sorunlu bir yasal durum yaratır: bunların yerini artık hiçbir gerekçesi olmayan ve önceden yasal bir temele ihtiyaç duymayan "anonim" bir kararname (*règlement*) alır.[139] Hukuki yapısıyla bürokrasi, "kanunsuzluk" ve "despotizm" yönetimi için idari bir aygıttan başka bir şeyi temsil etmez.[140]

Arendt, Larcher'ı ve onun *régimes des décrets* ifadesini andığında, bürokrasi analizi çoktan sömürgeci emperyalizmden kıtasal emperyalizme ve İngiliz Hindistan'ından Avusturya-Macaristan ve Rus İmparatorluklarına geçmişti. Coğrafi geçiş, sömürge yönetiminin yarattığı sonuçların karşılaştırmalı olarak en aza indirilmesi ve inkârıyla tanıdık bir tele dokunmaktadır: "Kararnameyle yöneten ve bazen *'régime des décrets'* olarak tanımlanan sömürgeci emperyalizm yeterince tehlikeliydi; ama yerli halkları yönetenlerin ithal edilmiş olması ve gaspçı sayılması, tebaa halklar üzerindeki etkisini hafifletti."[141] Arendt, paralel bir açıklamada, mükemmel ulusu kendi sömürge tarihiyle özsel bir bağlantıdan koruma çabasıyla Fransa'ya kısaca geri dönmektedir: Burada, "bürokrasiyle yönetimi" "sıkça ulus-devletin düşüşüne eşlik eden

138. Arendt, *Origins*, 243; Arendt, *Elemente*, 516.
139. A.g.y.
140. Arendt, *Origins*, 243; Arendt, *Elemente*, 515.
141. Arendt, *Origins*, 244.

memuriyet fazlalığı ve deformasyonu" olarak yorumlanmasını reddetmek için durmaktadır.[142] Cezayir, Arendt'in görüş alanının çeperlerinde bir kez daha kayboluyorsa, bunun nedeni imparatorluk ile ulus-devlet arasında yaptığı ayrımının, bizatihi yazdığı gibi, "yasal olarak *Département de la Seine* kadar Fransa'nın da bir parçası" olan bir sömürgenin mekânsal marjinalleşmesini de onaylamasıdır.[143]

Ama bu tür semptomatik yok saymalar, Arendt'in bürokrasi okumasını Cezayir'in sömürge arşivinin imzasından tam olarak ayıramadığına dikkat çekmektedir. Aynı bağlamda, "kararnameyle yönetimin, heterojen nüfusa sahip uzak toprakların hâkimiyeti ve baskı politikası için belirgin avantajları vardır" diyerek bir kez daha Larcher'e göndermede bulunmaktadır.[144] Larcher bu konuda, yasaların oluşturulmasının normalde üç ayrı aşamadan (üretim, duyurma ve yayınlama) geçtiğini ve bunların da yasama eyleminden yürütme eylemine geçişte farklı anlara karşılık geldiğini gözlemlemiştir.[145] Bu analizin seyrini izleyen Arendt, "kararname rejimlerinin" sergilediği "üstün verimliliğin," "yasa çıkarma ve uygulama [*Gesetzgebung, Veröffentlichung und Exekution*] arasındaki ara [*vermittelnden*] aşamalardan" kaçınma yeteneklerinden kaynaklandığını ileri sürmektedir.[146] Kararnameler ne parlamento tartışmalarına ne de halkın görüşüne dayandıkları için, "genel hukukun yavaş gelişme sürecini" atlayabilir ve "bir ulus-devlette meşru yasamayı olağanüstü geciktiren ve erteleyen [*verzögern und verlangsamen*]" engellerden kurtulabilir.[147] Arendt, "kararname rejimleri" ile "olağanüstü haller"

142. A.g.y.
143. A.g.y., 127
144. A.g.y., 244.
145. Larcher, *Traité élémentaire*, 1: 132.
146. Arendt, *Origins*, 244; Arendt, *Elemente*, 518.
147. Arendt, *Origins*, 244; Arendt, *Elemente*, 519.

arasındaki yakın benzerliğin nedeninin bu hukuki hızlanma olduğunu eklemektedir.[148]

Sömürge hukukunu takdiminde Larcher, Cezayir'in "kararname rejimi"nin sergilediği acil hızın, Fransız fethinin ardından "yasama yetkisini" "*pour le cas d'urgence*," yani olağanüstü hallerde sömürgenin genel valisine devreden 1834 tarihli bir yönetmelikten kısmen kaynaklandığını düşünmüştü.[149] Bu olağanüstü yetki devrinin yasal dayanağını sorgulamış ve yönetmeliğin başlangıçta bu yetkilerin kullanımını "olağanüstü ve geçici" koşullarla sınırladığını vurgulamıştı.[150] Ama Cezayir genel valilerinin bu tür sınırlamalara nadiren uydukları ve açıkça "olağanüstü nitelik " taşımayan durumlarda bile yasama yetkisini kullanmaya devam ettikleri tarihsel gerçeğini ve bu yüzden bir zamanlar "olağanüstü amaçlar için geçici olarak [*vu l'urgence*] çıkarılan kararnamelerin bugün hala yürürlükte" olduğunu kabul ediyordu.[151] Arendt, "kararname rejimleri" ile "olağanüstü haller" arasında daha kesin bir ayrım konusunda ısrar ederek Larcher'in endişesini kabul etmektedir.[152] "Her istisna durumunda [*Ausnahmezustand*] zorunlu olduğu anlaşılan olağanüstü hal kararnamesinin [*Notverordnung*]" meşruiyetini normal hukuk düzeninden alamayacağını ve bu nedenle "gerekçesi için olağanüstü halin kendisine başvurması gerektiğini" hatırlatmaktadır.[153] Arendt'in eklediği fark, bir olağanüstü halin

148. Arendt, *Origins*, 244; Arendt, *Elemente*, 516.
149. Larcher, *Traité élémentaire*, 1: 141. İngiltere bağlamında paralel "sıkıyönetim hukuku" tartışmaları için bkz. R. W. Kostal, *A Jurisprudence of Power: Victorian Empire and the Rule of Law* (Oxford, 2005); Nasser Hussain, *The Jurisprudence of Emergency: Colonialism and the Rule of Law* (Ann Arbor, 2003).
150. Larcher, *Traité élémentaire*, 1: 141.
151. A.g.y., 1: 142. Yine Olivier Le Cour Grandmaison bu hukuk tarihinin çoğunu özetler (Larcher'e göndermelerle): "The Exception and the Rule: On French Colonial Law," *Diogenes* 212 (2006), 34–53.
152. Bu kısımda Benjamin ve Schmitt'in sunduğu (aşağıda) terminolojiyi vurgulamak için neredeyse tamamen Almanca versiyona dayanıyorum.
153. Arendt, *Elemente*, 516.

her zaman "zamanla sınırlı" kalması ve "kuralın istisnası olarak açıkça tanınmasıdır."[154] Diğer yanda kararname rejimleri, net zamansal sınırlara saygı göstermezler. Geçiciliği kalıcılıkla değiştirirler ve hukukun geçici bir süreliğine bozulmasını genelleştirip kalıcı bir yönetim biçimine dönüştürürler: "Olağanüstü hal, despotizmde kural olanı istisnada haklı çıkarır; yani, tebaa [*Untertan*] üzerinde iktidarın [*Macht*] yoğunlaşması ve sınırsızlığı."[155] Bir kez tüm kısıtlamalardan sıyrıldığında, kararname "ezici bir gücün dolaysız dışavurumu [*unmittelbarer Ausfluß*]" olarak görünür: hiçbir gerekçeye ihtiyaç duymayan bir iktidar, çünkü bir gerekçe onun mutlak iktidarını (*Machtvollkommenheit*) bozacaktır.[156]

Arendt'in buradaki yorumu, hukuk kavramı ve olağanüstü hal hukuku hakkında uzun süredir devam eden bir dizi tartışmayla yüklüdür.[157] Ama Arendt'in Larcher okuması herhalde en doğrudan kavramsal etkisini Walter Benjamin ve Carl Schmitt'in "istisna hali" üzerine zımni fikir alışverişinde bulur.[158] Anlaşmazlığın genel hatla-

---

154. A.g.y.

155. A.g.y. Burada, Walter Benjamin'in çokça alıntılanan şu sözüyle karşılaştırın: "Ezilenlerin geleneği bize, içinde yaşadığımız 'istisna halinin' kural olduğunu öğretmektedir. Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte," Benjamin, *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser, cilt 1 (Frankfurt am Main, 1991) içinde, 693–704, 697.

156. Arendt, *Elemente*, 517.

157. Hukukun anlamı üzerine John Austin ile H. L. A. Hart arasında tarihsel tartışmaya işaret ediyorum: Hukuk bir emrin ifadesi mi ("tehditlerle desteklenen bir emir"), yoksa bir geçerlilik yapısı mı ("tanıma kuralları")? Daha fazlası için bkz. Hart, *The Concept of Law*, 3. bs. (Oxford, 2012), bl. 4–6.Tartışmanın sömürge bağlamında önemi konusunda bkz. Fitzpatrick, *The Mythology of Modern Law*, 202–3; Anghie, *Imperialism*, 44; Mantena, *Alibis of Empire*, 103; Hussain, *Jurisprudence*, 37–9. Ayrıca bkz. Ranajit Guha'nın E. P. Thompson'ı paylaması: *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge, 1997), 63–72.

158. Volk, "hukuki-teorik bakış açısından, Carl Schmitt ve Walter Benjamin'in olağanüstü hal hakkındaki düşüncelerine bazı terminolojik göndermeleri" "inkâr etmek zor" diyor. Christian Volk, *Arendtian Constitutionalism: Law, Politics and the Order of Freedom* (Oxford, 2017), 121. Bu kısımdaki argümanım, "On Zionism and the Concept of Deferral" başlıklı makalemdeki sunumumla paralellik gösterir: *Critical Times* 5/1 (2022), 20–49, 32–3.

rı "yasa hükmü"yle ve daha özel olarak, hukuki normları normların uygulanmasında ayıran "hukuki gerilimler alanı"yla ilgilidir.[159] Schmitt yazılarında "her somut hukuki kararın [*Entscheidung*] içeriğinin bir kayıtsızlık anı içerdiğini" savunmaktadır.[160] Ona göre, hiçbir metinsel başvuru, hukuki soyutlama ile somut gerçeklik, bir pozitif hukuk formülasyonu ile onun gerçekleşme gücü (*Verwirklichung*) ya da bir hüküm (*Urteil*) ile o hükmün infazı (*Vollstreckung*) arasındaki "aşılmaz uçurumu" kapatamaz.[161] Bu görüşe göre, istisna hali, yürütmenin maddi gücüyle ("hukuksuz iktidar") yasa koyucunun normatif eylemini ("güçsüz hak") tamamen gasp etmeye çalışarak yasal düzende bu tamamlayıcı boşlukları yalnızca açığa çıkarır.[162] Schmitt buna "diktatörlüğün özü" demektedir.[163] Benjamin'e göre, "hiçbir yasal durumun olmadığı" ve hiçbir yasal "karar"ın izin vermediği yerde müdahale etme olasılığı en yüksek olan "aşağılık kurum" farklı bir ad taşır: *Polizeigewalt*, polis iktidarı.[164] Demokrasilerde, der Benjamin, polisin dayattığı "kararname hakkı" bir zamanlar hükümdara ait olan mutlak iktidarın –"yasama ve yürütme üstünlüğünün [*Machtvollkommenheit*]" birleşmesi– izini taşır.[165]

---

159. Agamben, *State of Exception*, 36.

160. Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, çev. George Schwab (Chicago, 2005), 30.

161. Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (Tübingen, 1914), 79.

162. Carl Schmitt, *Dictatorship: From the Origin of the Modern Concept of Sovereignty to Proletarian Class Struggle*, çev. Michael Hoelzl ve Graham Ward (Cambridge, 2014), 110.

163. A.g.y.

164. Walter Benjamin, "Critique of Violence," Walter Benjamin: *Selected Writings*, ed. Marcus Bullock ve Michael W. Jennings, çev. Edmund Jephcott, cilt 1 (Cambridge, 2004) içinde, 236–252, 242–3. Almanca metin için bkz. Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt," Benjamin, *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann ve Hermann Schweppenhäuser, cilt 2, bl. 1 (Frankfurt am Main, 1991) içinde, 179–203, 189–90.

165. Benjamin, "Critique of Violence," 242–3; Benjamin, "Zur Kritik der Gewalt," 189–90. Benjamin'in kolluk kuvvetiyle ilgili içgörüleri konusunda daha fazlası için bkz. Inés Valdez, Mat Coleman ve Amna Akbar, "Law, Police Violence, and Race: Grounding and Embodying the State of Exception," *Theory & Event* 23/4 (2020), 902–34.

Arendt bu kavramsal sözlüğe neredeyse hiç dikkat etmese de, söz dağarcığını ve teorik içgörülerini, Larcher'da ve Cezayir'deki sömürge hukukunun yıllıklarında yer alan bir şecerenin dokusuna işlemektedir.[166] Arendt sonunda bu "mutlak iktidar" kullanımı için tam yetkili figüre ulaştığında, ne diktatörü ne de polisi; o bürokratı seçer, yani "tanımı gereği uygulamadan [*Ausführung*] farklı olduğu için hukuku [*Gesetz*] güçsüz gören sömürge yöneticisini.[167] Arendt, "kararnamede," "yalnızca uygulanırsa ve uygulandığı zaman var olan;" "uygulanabilirlik dışında [*ob sie anwendbar oder unanwendbar ist*] hiçbir gerekçeye ihtiyaç duymayan" ve tüm normatif gerekçelerden bağımsızlığıyla, hukukun 'bizzat iktidarın [anonim] cisimleşmesi" gibi görünmesi için bürokratı, salt "yürütme organı"na ya da "arızi fail"e dönüştüren bir hukuk biçimi görmektedir.[168] Arendt'in bürokrasi incelemesi, böylece Larcher'in sömürgeci "hız ihtiyacı" tezinin çarpıcı bir şekilde doğrulanmasıyla sonuçlanmaktadır. Zira eğer hızını doğru ölçmüşse, kararname –"acımasız çıplak olayın kendisi"– hükümdar

166. Burada, Agamben'in Arendt'in (kararsız da olsa) tanımladığı sömürge bağlamıyla başlasaydı "istisna hali" çalışmasını nasıl sunacağı konusunda spekülasyon yapılabilir. En azından, 1961'deki "Cezayir krizi"nden kısaca bahsetmekten ve Fransız sömürge hukukunun uzun tarihindeki "olağanüstü hal"e daha derin bir bakış atmaktan daha fazlasını gerektirecekti. Agamben, *State of Exception*, 14. Grandmaison, *Coloniser*, 229, Sorunu Cezayir bağlamında ele alır. Daha genel olarak bkz. Achille Mbembe, "Necropolitics," çev. Libby Meintjes, *Public Culture* 15/1 (2003), 11–40, 12; Johan Geertsema, "Exceptions, Bare Life and Colonialism," Victor V. Ramraj, ed., *Emergencies and the Limits of Legality* (Cambridge, 2008) içinde, 337–59; Yehouda Shenhav, "Imperialism, Exceptionalism and the Contemporary World," Simone Bignall ve Marcelo Svirsky, ed., *Agamben and Colonialism* (Edinburgh, 2012) içinde, 17–31; Stephen Morton, *States of Emergency: Colonialism, Literature and Law* (Liverpool, 2013), 149; Stoler, *Duress*, 105; Jarvis, *Decolonizing Memory*, bl. 2.

167. Arendt, *Origins*, 244; Arendt, *Elemente*, 517.

168. Arendt, *Origins*, 244; Arendt, *Elemente*, 518. Almanca metin şöyle diyor: "In einer Bürokratie, wo diese Verordnungen ohne Begründung, ohne Rechtfertigung und oft sogar ohne gehörige vorhergehende Veröffentlichung ausgeführt werden, erscheinen sie wie die Verkörperung der Macht selbst, und der Bürokrat erscheint als ihr ausführendes Organ."

olmayan, salt araçsal bir iktidarın doğrudan tezahüründen başka bir şey değildir.[169] Ya da Arendt'in daha sonra (neredeyse Fanonvari bir ifadeyle) ifade edeceği gibi, şiddetin "dolaysızlığının ve hızının" dizginsiz bir gösterisi.

KAFKA, 1944

Analizinin daha sonraki bir anında Arendt, yirminci yüzyıl bürokrasisinin "acı ama aynı zamanda umutsuzca hicivli çarpılmasına" ilişkin içgörü için Franz Kafka'ya yönelmektedir.[170] Konuyla ilgili tüm yazılarında olduğu gibi, Arendt'in kısa edebi alıntıları da teleolojik bir emperyalizmler hiyerarşisine katılmaktadır: Kafka'yı kıtasal Avrupa'ya (Avusturya) hapseden ve metinlerini sömürgelerdeki (Cezayir) bürokratik yönetimle herhangi bir ilişkiye kapatan ilerici bir ayrımdır bu. Elbette, böyle bir bölünmeyi inşa etmenin bariz gerekçeleri vardır. Arendt'in okurlarına hatırlattığı gibi, Kafka "Avusturya'nın yirminci yüzyılda yarattığı en büyük düzyazı yazarıydı."[171] Arendt'in kararının olumsallığı hakkında düşünmek için başka nedenler de vardır: "Kafka" ile "sömürge" arasındaki ayrımının tarihsel doğruluğa aklı başında bir bağlılıktan daha fazlasını açığa vurup vurmadığını merak etmek. Örneğin, Arendt, Kafka üzerine daha önce 1944'te yazdığı bir makalede, *Dava* romanının "savaş öncesi Avusturya bürokratik rejiminin bir eleştirisini ima ettiğini" öne sürmüştür.[172] Bu, hukuk yorumu-

169. Arendt, *Origins*, 245. Tekrar Benjamin'in "Zur Kritik der Gewalt"deki (199) "mitik şiddet" kavramına işaret ediyorum.
170. Arendt, *Elemente*, 521. İngilizce paralel pasaj için bkz. Arendt, *Origins*, 245.
171. Arendt, *Elemente*, 521; Arendt, *Origins*, 245.
172. Hannah Arendt, "Franz Kafka: A Revaluation on the Occasion of the Twentieth Anniversary of His Death," Jerome Kohn, ed., *Essays in Understanding, 1930–1954: Formation, Exile, and Totalitarianism* (New York, 1994) içinde, 69–80, 71.

nu "kanunsuzluk idaresiyle" birleştiren ve "nihai karar ayrıcalığını" bireysel yargıdan idari makinenin "anlamsız otomatizmine" aktaran bir sistemdi.[173] Arendt'e göre, bu aynı zamanda fiilen "gerçekleşmiş" bir dünyaydı.[174] "Tarihin bugüne kadar ürettiği en korkunç rejim altında yaşayanlar" şunu yaşayarak öğrenmek zorunda kalmıştı: "Kafka'nın terörü bürokrasi denen şeyin gerçek doğasını – yönetimin yerine uygulamayı ve yasaların yerine keyfi kararnameleri geçirme- yeterince temsil eder."[175] Totalitarizm üzerine daha sonraki yazılarını okuyan herkes için, Arendt'in isimsiz göndergesi fazlasıyla açıktır.[176] Soru basitçe şudur: Arendt'in Crémieux ve "kararname rejimi" üzerine araştırmasından yalnızca bir yıl sonra yazdığı bir metinde, Kafka'nın bu okumasında "Cezayir" adının sessiz yankısını da duyabiliyor muyuz?

Arendt bu olasılığı muallakta bırakmaktadır. Fakat tamamlanmamış projesi, Fransız Cezayirli filozof ve siyaset teorisyeni Seloua Luste Boulbina'nın yazılarında gecikmiş bir tamamlanma buldu. Luste Boulbina, bir dizi keskin okuma aracılığıyla Kafka'nın metinlerini "sömürge durumunun özneleştirilmesi"nin kurgusal tanıkları olarak sunmaktadır.[177] Bu analizlerde yol gösterici bir damar, asimilasyon ve kararname diyalektiğidir. Diğer yanda, tıpkı Arendt gibi, Luste Boulbina da, Kafka'da "bir cehennem makinesinin, öznesi olmayan bir örgütlenmenin, bir uygulama imparatorluğunun" anonim işleyişini görmektedir.[178] Kafka'nın terörünün "herhangi bir sömürgenin öne çıkan boyutunu"

173. A.g.y.
174. A.g.y., 74.
175. A.g.y.
176. Brian Danoff, "Arendt, Kafka, and the Nature of Totalitarianism," *Perspectives on Political Science* 29/4 (2000), 211–18, at 213
177. Seloua Luste Boulbina, *Kafka's Monkey and Other Phantoms of Africa*, çev. Laura E. Hengehold (Bloomington, 2019), 37.
178. A.g.y., 48.

–kararnameyle yönetim– yeterince temsil ettiğini de kabul etmektedir.[179] Yani "bir yasa değil, bir emir, bir kural değil, bir emir, bir karar, bir mecburiyet."[180] Diğer yanda, Luste Boulbina, Kafka'nın dönüşüm taleplerinde sömürge yönetiminin başka bir yönünü de tasvir ettiğinde ısrar etmektedir: "Afrikalı, sömürgeleştirilmiş kişi, değişmeye zorlanır." "Onun artık neyse o olmaması mecburidir."[181] Luste Boulbina'nın açıkladığı gibi, "Her yerde, asimilasyon bir vaade gebedir: Asimile olan ve asimile olma çabası gösteren kişiye kişisel çıkarlar ve toplumsal kazanımlar getirmesi beklenir... Her zaman yararlı, tarih (Aydınlanma) yönünde, insanlığın ilerlemesine olduğu gibi, toplumsal ilerlemeye de kazılı de yazılı olarak sunulur."[182] Kafka'nın anladığı şudur: "İnsanlığa açılan [bu özgürleştirici] kapı" çoğu zaman "korkunç bir sonuca" götürür.[183]

Arendt, uygarlaştırma misyonuna, vaadini bir hapishane olarak algılamayacak kadar fazla güveniyordu. Emperyal geleceklere olan benzer bir inanç, muhtemelen, Cezayir'de asimilasyon ve birliktelik, yurttaşlık ve tabiiyet, yasa ve kararname, norm ve istisna arasındaki ayrımların her zaman daha kökensel bir "ırksal farklılık kitabesine" bağlı olduğunu anlamaktan da alıkoydu.[184] Yine de Arendt'in "Cezayir" adıyla uzun süreli ama teğet ilişkisi, sömürgeciliğin uzay-zamanı hakkında önemli bir geometrik ders verebilir. Arendt bunu bilsin ya da bilmesin, Cezayir üzerine yazdıkları sömürge yönetiminin baş döndürücü zamansal etkilerini nokta (şiddet) ile çizgi (iktidar) arasında bitmek bilmeyen bir "hız yarışı" olarak ölçmektedir: asimilasyonun uzun, yavaş, askı-

179. A.g.y., 51.
180. A.g.y., 49. Burada Luste Boulbina'nın kullandığı "emir" kavramı konusunda ayrıca bkz. Achille Mbembe, *On the Postcolony* (Berkeley, 2001), bl. 1.
181. Luste Boulbina, *Kafka's Monkey*, 41.
182. A.g.y., 33.
183. A.g.y., 42.
184. Hussain, *Jurisprudence*, 119.

ya alınan yörüngesi ve ani, dolaysız, polemiksel kararname patlaması.[185] Arendt için başka türlü ve bu aşkın şebekenin dışında düşünmek, alternatif, sömürgeciliği ortadan kaldıran bir "düşünce faaliyeti"ne girişmek anlamına gelecekti: her zaman "kendini sonsuza kadar dayanma umuduyla kaplayan" bir sistemin belirsiz baskısını kökünden sökebilecek bir "çapraz güç."[186] Belki hâlâ da kaplamaktadır.[187]

185. Derrida, "No Apocalypse," 387–8. Bu karşıt zamansallıkların paradoksal çakışması, *le décret Crémieux* olarak bilinen tuhaf (ve belki de tamamlanmamış) "olayın" cehennemi hareketinde ortaya çıkar. Kararnamenin etrafına saran anti-Semitik ve Oryantalist mitolojiler ve bunların Müslümanlar ve Yahudiler üzerinde devam eden etkisi konusunda bkz. Bell, *Globalizing Race*, bl. 5. Ayrıca bkz. Ariella Aïsha Azoulay'nin Benjamin Stora'ya açık mektubu, "Algerian Jews Have Not Forgotten France's Colonial Crimes," *Boston Review*, 10 Şubat 2021, https://bostonreview.net/articles/ariella-aisha-azoulay-benjamin-stora-letter.

186. Arendt, *The Life of the Mind*, 209; Fanon, *A Dying Colonialism*, 53. Karima Lazali bu pasajı aktarır: *Colonial Trauma: A Study of the Psychic and Political Consequences of Colonial Oppression in Algeria*, çev. Matthew B. Smith (Cambridge, 2021), 201.

187. "Dekolonizasyon" üzerine resmi söylemin ikiyüzlülükleri konusunda bkz. Seloua Luste Boulbina, "Decolonization," çev. Isis Sadek ve Jacques Lezra, *Political Concepts: A Critical Lexicon* 5, at www.politicalconcepts.org/decolonization-seloua-luste-boulbina (erişim 26 Ocak 2020); Shepard, *The Invention of Decolonization*; Abi-Mershed, *Apostles of Modernity*, 210.

"LITTLE ROCK ÜZERİNE DÜŞÜNCELER" VE BEYAZ CEHALETİ

MICHAEL D. BURROUGHS

GİRİŞ

Hannah Arendt yirminci yüzyılın önde gelen siyaset filozoflarından biriydi. Ancak Amerikan Devrimi ve Bağımsızlık Bildirgesinin hazırlanması, Avrupalıların Afrika'yı sömürgeleştirmesi ve Amerikan Güneyinde kamu okullarının entegrasyonu gibi olayları irdelerken Arendt'in analizi eksiktir. Daha özel olarak, Arendt ırk ve ırkçılığın sosyo-politik önemine ilişkin içgörüden yoksundur. Arendt'in çalışmalarındaki bu eksiklikleri fark eden Seyla Benhabib (Benhabib 1992, 94), Robert Bernasconi (Bernasconi 1996, 8; 2007, 57) ve Kathryn T. Gines (Gines 2007, 50, 51; 2009, 53, 60, 70; 2014, 58) gibi yorumcular, Arendt'in Batıdaki ırk

ve Siyah-karşıtı ırkçılık konularına "körlüğüne" dikkat çekmiştir.[1] Clarence Sholé Johnson ve Anne Norton gibi diğer yorumcular, Arendt'in eksikliklerini değerlendirmelerinde daha açık sözlüdür. Arendt'in "körlüğü" onlara göre "kasıtlıdır" (Sholé Johnson 2009, 80). Arendt, Siyahların ve Afro-Amerikalıların siyasal mücadelelerine ve uğradıkları baskılara karşı affedilemez bir şekilde kayıtsız kalan (Hume, Kant ve Hegel'in saflarına katılan) Batılı ırkçı filozoflardan biridir.

Bu makalede, Arendt'in Batıdaki ırk ve ırkçılığın sosyo-politik içerimlerini anlamadaki başarısızlığına ilişkin olarak güncel açıklamaların, kendi başlarına ele alındığında, yetersiz olduğunu savunacağım. Her biri Arendt'in siyasal çalışmalarındaki önemli sorunları tanımlayan bu açıklamalara ek olarak, Arendt'in ırk ve ırkçılığın sosyo-politik önemine ilişkin cehaletini ve bazı durumlarda bu öneme karşı kayıtsızlığını şekillendiren ilgili *epistemik* faktörleri de irdelemeliyiz.[2] Bu açıklamalar şu şekilde sınıf-

1. "Körlüğü" felsefi bir kavramsal aygıt olarak kullanma konusunda engellilik araştırmaları yapanların dillendirdiği kaygılara duyarlıyım. Örneğin bkz. Georgina Kleege, "Blindness and Visual Culture: An Eyewitness Account," *The Disabilities Studies Reader*, 3. bs., ed. Lennard J. Davis (New York: Routledge, 2010) içinde; Julia Miele Rodas, "On Blindness," *Journal of Literary & Cultural Disability Studies* 3 (2009). Bununla birlikte, bu makalede körlük terimini (ve bazı türevlerini) kullanmamın nedeni, Arendt'in çalışmasındaki bir tür yanlış algıyı yakalamak ve ayrıca bu makalede tartışılan çok sayıda bilim insanının çalışmalarındaki kullanımıyla ve işleviyle tutarlı kalmaktır. Örneğin Charles Mills, "White Ignorance" başlıklı makalesinde (*Race and Epistemologies of Ignorance*, ed. Nancy Tuana ve Shannon Sullivan [Albany: State University of New York Press, 2007] içinde, 18–19, 35) Beyaz cehaletini göstermek için *körlük* terimini kullanır. Robert Bernasconi, Arendt'in yazılarındaki kusurları nitelendirmek için *körlük* terimini kullanır: "The Double Face of the Political and the Social: Hannah Arendt and America's Racial Divisions" (*Research in Phenomenology* 26 [1996], 8). Arendt eleştirilerinde *körlüğün* türevleri de (*kör nokta* gibi) yaygın bir biçimde kullanılmaktadır. Örneğin bkz. Kathryn T. Gines's *Hannah Arendt and the Negro Question* (Bloomington: Indiana University Press, 2014), 58; Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas," *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics* (New York: Routledge, 1992) içinde, 94.

2. Arendt'in her eserinde, onun Amerika Birleşik Devletleri'ndeki (ve diğer bağlamlardaki) ırk ve ırkçılığın sosyo-politik öneminin farkında olup olmadığını

landırılabilir:[3] Birincisi, *kategori yorumu* Arendt'in başarısızlığını, tarihsel ve siyasal olaylara katı felsefi kategoriler –kamusal, özel

ya da daha doğrusu farkında olup buna kayıtsız kalıp kalmadığını ayrıştırmaya çalışmıyorum. Bunun yerine, bu makale boyunca Arendt'in ırk ve ırkçılığın sosyo-politik faktörlerine ilişkin cehalet ve kayıtsızlık olasılığına dikkat çekiyorum. Bununla birlikte, bu makalede tartışılan çok sayıda Arendt uzmanı, Arendt'in ırk ve ırkçılığı çevreleyen konulardaki cehaletini ima eden bir dil kullanmaktadır. Örneğin Kathryn T. Gines, Arendt'in Amerikan Güneyindeki ayrımcılık ve ırkçılığın etkisini "kavrayamadığına" ve dahası, Little Rock'taki Afro-Amerikalıların siyasal bir mücadele içinde olduğunu "görmediğine" dikkat çeker (Gines, "Hannah Arendt, Liberalism ve Racism," 69); Robert Bernasconi, kölelik ve vatansızlık tartışmalarında Arendt'i "yanlış yola sürükleyen" "körlüğü" değerlendirir (Bernasconi, "The Double Face of the Political and the Social," 8); James Bohman, Arendt'in ekonomik ve siyasal yoksulluk arasındaki ilişkiyi anlamasını sınırlayan bir "kör noktaya" maruz kaldığını iddia eder (bkz. Bohman, "The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt's 'Reflections on Little Rock'," *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. Larry May ve Jerome Kohn [Cambridge, MA: MIT Press, 1996] içinde, 64). Ben, Arendt'in "körlüğü"ne ilişkin bu iddiaları (ve ilgili iddiaları), onun siyasal bağlamlarda ırk ve ırkçılığın önemli yönlerinden bir ölçüde habersiz ya da bilgisiz olduğunu öne sürmek için ele alıyorum. Bu makalede, Arendt'in Amerika Birleşik Devletleri'nde (ve diğer bağlamlardaki) ırk ve ırkçılık konusunda habersiz ya da daha doğrusu kayıtsız olup olmadığına bakılmaksızın, Mills'in "Beyaz cehaleti" kavramının, Arendt'in vardığı yanlış sonuçları ve gözden kaçırdığı noktaları anlamamıza yardımcı olabileceğini savunuyorum. Arendt'in cehaleti ve/veya ilgisizliğine ilişkin iddiaların yanı sıra, Mills'in iddiasına göre, ırkçı bir toplumda bireylerin (Arendt gibi) sosyo-politik bağlamlarda ırk ve ırkçılığın önemi ve ırkçılığın kendi algıları üzerindeki etkisi konusunda hem cahil *hem* kayıtsız olmalarına yol açabilecek yapısal epistemik eksiklikleri de irdelemeliyiz.

3. Arendt'in siyasal felsefesine ve ırk ve ırkçılıkla ilgili zayıf değerlendirmelerine ilişkin tartışmalarda var olan üç yorumlayıcı çerçevenin analitik bir sınıflandırmasını sunuyorum. Bu sınıflandırma, Arendt uzmanlarının yorumlayıcı çalışmalarındaki önemli temaları, benzerlikleri ve farklılıkları açıklığa kavuşturmayı amaçlamaktadır. Ancak bu makalede tartışılan akademisyenlerin Arendt'in çalışması hakkında tekdüze açıklamalar sunmadıklarını ya da bu yorumlayıcı çerçeveler içinde aynı şekilde çalışmadıklarını belirtmek önemlidir. Bazı durumlarda bu akademisyenler yorumlayıcı çerçeveler arasında geçiş yapar. Örneğin Kathryn T. Gines, Arendt'in ideal felsefi kategorileriyle (kategori yorumu), Siyah-karşıtı ırkçılığıyla (ırksal önyargı yorumu) ve Little Rock'taki Afro-Amerikalıların deneyimini yorumlarken bir Yahudi olarak kendi deneyimine güvenmesiyle (kültürel yorum) ilgili sorunları tartışır (bkz. Kathryn T. Gines'in "Hannah Arendt, Liberalism, and Racism: Controversies Concerning Violence, Segregation, and Education," *The Southern Journal of Philosophy* 47 [2009]: 53, 56–59, 60 ve *Hannah Arendt and the Negro Question* [Bloomington: Indiana University Press, 2014], 8–9, 21–24, 43–45). Bu makaleye ayrılan alanda olabildiğince, bu bilim insanlarının yorumlayıcı çalışmalarındaki ilgili ayrımları ve nüansları tartışırken, çalışmalarını birincil bir yorumlayıcı çerçeve içinde sınıflandırıyorum.

ve toplumsal– uygulamasının bir sonucu olarak sunar. Arendt'in bu ideal kategorilere bağlı kalmasının, onu Batıdaki ırk ve ırkçılığı çevreleyen (ideal olmayan) sosyo-politik gerçekliklere karşı kör ettiği ileri sürülür. İkincisi, *ırksal önyargı yorumu*, Arendt'in başarısızlığını Siyahlara ilişkin ırkçı anlayışının ve dolayısıyla Afrikalıların ve Afro-Amerikalıların siyasal çabalarını ve tarihlerini reddetmesinin doğrudan bir sonucu olarak sunar. Üçüncüsü, *kültürel yorum*, Arendt'i Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ırk ve ırkçılığın sosyo-politik önemine yabancı biri olarak sunar. Bu yoruma göre, Arendt, bir "Avrupalı entelektüel" olarak, Amerikan Güneyine ilişkin ırk ve ırkçılık hakkında yeterli bir değerlendirme sağlamak için gerekli kültürel bilgiden yoksundur.[4]

Bu yorumların her biri Arendt'in gözden kaçırdığı noktaları anlamamıza önemli şekillerde katkıda bulunmakla birlikte, iddia ettiğim gibi, onun siyasal çalışmalarında var olan temel bir epistemik sorunu ele almamaktadır: *Beyaz cehaleti*.[5] Bu sorunun önemini göstermek için bu makaleye Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"deki (Arendt 1959a) çalışmasına odaklanarak başlayacağım (1. bölüm). "Little Rock Üzerine Düşünceler"i, Arendt'in vardığı kötü şöhretli yanlış sonuçların kategorisi, ırksal önyargısı ve kültürel yorumları ışığında inceleyeceğim. Makalemin 2. bölümünde, Arendt'in Little Rock'ta (ve diğer Batılı siyasal olaylarda) ırk ve ırkçılığın sosyo-politik içerimlerini anlamadaki eksikliklerine ilişkin

4. James Bohman da Arendt'in "Reflections on Little Rock" makalesine eleştirel tepkilerin üçlü bir sınıflandırmasını sunar: "The Moral Costs of Political Pluralism" içinde. Kategori yorumu ve kültürel yorum hakkındaki tartışmam, Bohman'ın Arendt'in felsefi kategorileri ve "Avrupalı bir entelektüel" olarak statüsü hakkındaki tartışmasıyla benzerlikler taşır (Bohman, "The Moral Costs of Political Pluralism," 56). Bununla birlikte, bu yorumlarla ilgili tartışmam farklı kaynakları kullanmaktadır ve en önemlisi, Arendt'in çalışmasına tepkileri onun ırksal önyargılarına yöneltilen eleştirilere dayandırıyorum.

5. Bu görüngüyle ilgili değerlendirmem Charles Mills'ın "White Ignorance"ına (*Race and Epistemologies of Ignorance* içinde) odaklanmaktadır.

mevcut yorumların açıklayıcı gücünün, Charles Mills'in "Beyaz cehaleti" kavramıyla güçlendiğini öne süreceğim. Arendt'in ırk ve ırkçılık üzerine çalışmalarına ilişkin güncel yorumların katkılarını kabul etmekle birlikte, Beyaz cehaletinin, Arendt'in Little Rock'taki duruma ilişkin içgörü eksikliğini ve genel olarak Afrikalıların ve Afro-Amerikalıların tarihi ve siyasal varoluşuna yönelik ilgisizliğini kavramak için ek bir epistemik kaynak sağladığını öne sürüyorum.

1
"LITTLE ROCK ÜZERİNE DÜŞÜNCELER": ÜÇ YORUM

"Little Rock Üzerine Düşünceler"in önsöz niteliğindeki açıklamalarda Arendt, zaten tartışmalı olan makalesini yayınlama konusunda başlangıçta tereddüt ettiğini belirtir.[6] Arendt, "durumun ciddiyetine ilişkin korkularının" (federal hükümetin 1957'de Arkansas'ta Little Rock'taki devlet okullarını birleştirme uygulaması) "abartılı" olduğunu umuyordu (Arendt 1959a, 45).[7] Ne var

6. Kathryn T. Gines (*Hannah Arendt and the Negro Question*, 14–15) ve Norman Podhoretz'in (*Making It* [New York: Harper Colophon, 1967], 233) belirttiği gibi, "Little Rock Üzerine Düşünceler," Arendt, Amerikan Güneyinde okulların birleştirilmesine karşı çıktığı için, yayınlanmadan önce tartışmalıydı. *Commentary*, 1957'de "Little Rock Üzerine Düşünceler"i Sidney Hook'un bir yanıtıyla birlikte yayınlamayı planladı. Ne var ki, yayınlanması sürekli ertelenince Arendt makalesini *Commentary*'den geri çekti ve 1959'da *Dissent*'te yayınlanmasına izin verdi.

7. Okuṛa ilgili bağlam ve arka plan bilgisi sağlama amacıyla, Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"deki tartışmalı iddialarından bazılarının kısa bir özetini sunuyorum. Birçok akademisyen, Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"deki iddialarının kapsamlı özetlerini ve eleştirilerini sunmaktadır. Örneğin bkz. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, bölüm 1–3 ve "Hannah Arendt, Liberalism, and Racism," 62–70; Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Oxford: Rowman & Littlefield, 2000), 146–55; Steven Douglas Maloney, "Hannah Arendt and the Old 'New Science,'" *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, ed. Richard H. King ve Dan Stone (New York: Berghahn Books, 2007) içinde, 225–26, 228.

ki, umutlarına rağmen Arendt'in korkuları gerçekleşti; Little Rock'taki siyasi konulara ilişkin genel yanlış kavrayış düzeltilmemişti. Arendt'e göre, "anayasaya aykırı mevzuat" açısından, Afro-Amerikalılar için söz konusu olan birincil siyasal konu, Güneyde ırklararası evlilik-karşıtı yasaların yürürlükten kaldırılmasıydı (Arendt 1959a, 49). Sivil haklar hareketi, oy hakkı ve anayasaya aykırı yasal ırk ayrımcılığı gibi siyasal konulara odaklanmasına rağmen, "Güney eyaletlerinin en çirkin yasasına" yanıt vermekten kaçınıyordu; bu yasa, "kişinin istediği kişiyle evlenme hakkını" ihlal ediyordu ve Arendt'in iddiasına göre, kişinin istediği okula gitme ya da otobüste istediği koltuğu seçme hakkı bunun yanında "gerçekten önemsiz"di (Arendt 1959a, 49). Afro-Amerikalıların bunu fark etmemesi şaşırtıcı değildi; çünkü "ezilen azınlıklar bu tür konularda öncelik sırasına dair hiçbir zaman en iyi yargıç olmadılar" ve çoğu zaman "temel insan hakları ya da siyasal haklar"dan ziyade salt "toplumsal fırsat" için mücadele etmeyi tercih ettiler (Arendt 1959a, 46).

Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"de Afro-Amerikalıların siyasal çabalarını önemsememesini anlamak için, Arendt'in insan faaliyetinin kamusal, özel ve toplumsal alanları arasında yaptığı ayrımlara ilişkin kısa bir değerlendirmeyle başlamalıyız.[8] Düşüncelerini en açık şekilde *İnsanlık Durumu*'nda (Arendt 1958) geliştiren Arendt, kamusal (siyasal ya da *polis* olarak da işaret edilir) ve özel (hanehalkı olarak da işaret edilir) kavrayışını antik Yunan yaşamındaki bölünmelerden türetir. Özel alan,

8. Arendt'in felsefi kategorilerine ilişkin analizim çok sayıda akademisyenin yorumlayıcı çalışmalarından yararlanmakta. Bkz. Robert Bernasconi, "The Double Face of the Political and the Social," 5–6; Kathryn T. Gines, "Hannah Arendt, Liberalism, and Racism," 60–61 ve *Hannah Arendt and the Negro Question*, bl. 3; Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), bl. 4; Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), bl. 9.

antik Yunan hanehalkının alanına paraleldir; kamusal alanın dışında yer alan, biyolojik gereklilikleri yerine getirme ve "yaşamın aciliyetine" yanıt verme ihtiyacının her türlü faaliyeti (emek) belirlediği apolitik bir alandır (Arendt 1958, 30). Özel alan, bir münhasır ilişkiler alanıyla, hane reisinin sıkı bir şekilde yönettiği ve özgürlükten yoksun izole bir topluluktu. Öte yandan, Arendt'in siyasal alan olarak işaret ettiği şey, artık hanehalkı emeğine bağlı olmayan erkeklerin özgür olduğu ve bu nedenle başkalarına eşit olarak görünebildiği antik Yunan *polis*'indeki yaşamla paralellik gösterir. Yalnızca *polis*'teki yaşam özgür ve tamamen insaniydi, "konuşmanın ve yalnızca konuşmanın anlam ifade ettiği ve tüm yurttaşların temel kaygısının birbirleriyle konuşmak olduğu" bir yaşamdı (Arendt 1958, 27). Buna karşılık, ancak modern çağda ortaya çıkan toplumsal alan ise özel kaygıların (ekonomi ve ev işleri gibi) kamusal alana yerleştirilmesine dayanır ve böylece kamusal alan ile özel alan arasındaki ayrımı aşındırır (Arendt 1958, 33, 47).

Amaçlarımız bakımından, Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"de bu kategorileri (kamusal, özel ve toplumsal) kullanmasının, ırk ve ırkçılığın sosyo-politik önemini anlamadaki başarısızlığına ilişkin kategori yorumuna güçlü bir destek sağladığını belirtmek önemlidir. Arendt'in potansiyel olarak "Amerikan yaşam tarzına en tehlikeli meydan okuma" olarak gördüğü Amerikan "eşitlik ilkesi" tartışmasında bunu görmeye başlayabiliriz (Arendt 1959a, 48). Arendt, Afro-Amerikalılara eşitlik getirmek için tam teşekküllü bir çaba gösterilmesi durumunda Cumhuriyet için ortaya çıkacak sorunlara odaklanır. Amerikan Güneyine federal hükümet müdahalesi "sabırsızlık ve kötü düşünülmüş önlemlerden ziyade, ihtiyat ve ılımlılık yol göstermelidir" ve dahası, müdahale "ülke hukukunun ve Cumhuriyet ilkesinin tehlikede olduğu birkaç durumla sınırlı olmalıdır" (Arendt 1959a, 48). Toplumsal alanda eşitliği gelişigüzel bir şekilde uygulamak –"farklı-

lığı" ortadan kaldırmak ve "aynılığı" zorlamak– Arendt'in siyaset anlayışına göre gelişen bir *polis*'in korunması için zorunlu olan kamusal alanın çoğulluğunu tehlikeye atacaktır. Afro-Amerikalılar için eşitlik basitçe gözardı edilmemeli, ama sıkı sıkıya siyasal alanla sınırlanmalıdır; çünkü "yalnızca orada hepimiz eşitiz"dir (Arendt 1959a, 50).[9] Bu nedenle, sivil haklar hareketi toplumsal konularda eşitliği zorladığı ölçüde, eşitliğin uygun sınırlarını (siyasal alan) aşmış olur ve toplum üyelerinin ırk (ya da başka herhangi bir toplumsal kategori) temelinde ayrımcılık yapma hakkını ihlal eder.

Kategori yorumunda, Arendt'in Amerika Birleşik Devletleri'nde ırk ve ırkçılığın sosyo-politik önemini ve özellikle ırksal ayrımcılığı çevreleyen ırkçılığın önemini tanımadaki başarısızlığı, "toplumsal ve siyasal ayrımına başvurmasından kaynaklanan derin bir sorun" ile açıklanır (Bernasconi 1996, 4). Daha özel olarak, Robert Bernasconi'nin iddia ettiği gibi, bu sorun Arendt'in toplumsal ve siyasal alanlar arasındaki ayrıma yüklediği "normatif statüde" yatmaktadır (Bernasconi 1996, 4, 15–16). Little Rock örneğinde Arendt, Güneyin ırklararası evlilik-karşıtı yasalarına

9. Little Rock'taki duruma uygulandığında Arendt'in siyasal aktörlerin "çoğulluğunun" devam etmesini sağlamak için sosyal alanda "farklılığı" korumayı savunması oldukça sorunludur. Birincisi, Arendt'in Little Rock'ta toplumsal farklılık ile siyasi çoğulculuk arasında yaptığı ayrım, devam eden sosyal ayrımcılık nedeniyle Afro-Amerikalılara dayatılan yerel dezavantajları görmezden gelmiştir. James Bohman'ın belirttiği gibi, toplumsal farklılığı korumak için "meşru" ayrımcılık biçimleri (Arendt'in hesabına göre) devam eden siyasal eşitsizlikleri desteklemiştir; böylece Afro-Amerikalılar birçok siyasal eylem ve müzakere biçiminden dışlanmıştır (Bohman, "The Moral Costs of Political Pluralism," 60, 64). Ayrıca Little Rock'taki toplumsal ve siyasal alanlar ve konular arasındaki fiili ayrım, Arendt'in analizinde bile en iyi ihtimalle belirsiz kalmıştır. Örneğin Arendt'in okul ayrımcılığını ortadan kaldırma çabalarını neden "toplumsal" olarak otobüs ve tren taşımacılığının ayrımcılığını ise "kamusal" konular olarak kategorize ettiği belirsizdir. Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"de yer alan karmaşık toplumsal ve siyasal ayrımı için bkz. Robert Bernasconi, "The Double Face of the Political and the Social" 18; ve Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, 45–48.

karşı direnişi siyasal bir sorun olarak ve bu haliyle, sivil haklar savunucularının toplumsal kaygılarından daha öncelikli olması gereken bir sorun olarak görüyordu. Arendt'e göre, okul ayrımcılığının kaldırılması bu toplumsal kaygılardan biriydi; siyasal adaletin aksine, bir "toplumsal fırsat" meselesiydi (Bernasconi 1996, 16). Siyasal olanı toplumsal olandan daha öncelikli ele alması ve buna bağlı olarak okul ayrımcılığının sona erdirilmesini toplumsal bir sorun olarak sınıflandırması göz önüne alındığında, demek ki (Arendt'e göre) eğitim alanında eşitlik talepleri yersizdi. Arendt'e göre, "eşitlik yalnızca siyasal alanda meşru bir sorundur" ve bu nedenle Beyazların özgürce bir araya gelme toplumsal haklarına aykırı değildir (Bernasconi 1996, 17). Bernasconi'ye göre, Little Rock'ta toplumsal ve siyasal olanın normatif statüsü ve katı uygulanması, Arendt'in Amerikan Güneyinde toplumsal ile siyasal olanın karmaşık bağlantısını algılamasını engellemektedir (Bernasconi 1996, 18).

Kathryn T. Gines de Arendt'in katı felsefi kategorilerinin onu Little Rock'ta toplumsal ve siyasal olanın gerçek bağlantısına "kör ettiğini" savunur (Gines 2009, 69-70; 2014, 47, 58). Örneğin Arendt'in Little Rock analizinde bu kategorilere bağlı kalması, Afro-Amerikalıların entegrasyonu toplumsal ilerlemenin bir aracı olarak değil, daha ziyade insan ve Amerikalı yurttaş olarak siyasal haklarını talep etmenin bir yolu olarak gördüklerini görmesini engeller (Gines 2009, 70; 2014, 18-19, 20-24, 37). Nitelikli eğitim alma fırsatı, Afro-Amerikalıların siyasal işlere katılma yeteneği üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olacaktı ve eşit eğitim hakkını talep etmek, başlı başına siyasal bir eylemdi. Ancak, Gines'ın anlatımında, Arendt'in Afro-Amerikalıları "toplumsal tırmanıcılar" olarak kavramsallaştırması, asimilasyona odaklanmış Yahudi *türediyle* (siyasal bilinçli *parya*ya karşıt olarak) kıyaslanmalarından

da etkilenir (Gines 2009, 62, 68, 70; 2014, 8–9, 23).[10] Türedilerin motivasyonlarına benzer şekilde, "Arendt, Siyah ailelerin ve NAACP'nin entegrasyon çabalarını, onları dışlanmış olarak gören ırkçı bir toplum tarafından asimile olma ve kabul görme girişimleri olarak görüyor"du (Gines 2009, 62). Arendt'e göre, türediler gibi, Little Rock'taki Afro-Amerikalılar da siyasal alanda gerçek özgürlük ve eşitlik yerine asimilasyona ve toplumsal kabul görmeye odaklanarak yanlış yönlendirilmişlerdi.

"Little Rock Üzerine Düşünceler"i tartışan James Bohman, Arendt'in fark edemediği toplumsal ve siyasal eşitsizliğin birbiriyle bağlantısını dile getirmeye odaklanır. Siyasal ve toplumsal kaygıların ideal ayrımı nedeniyle Arendt, yaygın toplumsal eşitsizliğin ciddi siyasal eşitsizliğe yol açtığını (Afro-Amerikalılar kesinlikle böyle düşünüyordu), dolayısıyla toplumsal ve siyasal olanın birbirinden ayrılamayacağını görmez. Toplumsal ve siyasal eşitsizliğin birbiriyle bağlantısını tanımlayan Bohman şöyle yazmaktadır:

> Aşırı toplumsal eşitsizlikler kamusal dünyada bir tür "siyasi yoksulluk" üretir, bu yoksulluk türü bir grup yurttaşın etkili katılımdan dışlanmaktan kaçınamamalarıyla kendini gösterir... Öte yandan, bu tür gruplar, gerçek bir kontrolleri ya da kamusal girdileri olmadığı müzakereli sonuçlara ve anlaşmalara dahil olmaktan da kaçınamazlar. Müzakereyi başlata-

10. Arendt'in türedi ile parya arasında yaptığı ayrım için bkz. *Rachel Varnhagen: The Life of a Jewess: First Complete Edition*, Lilliane Weissberg ed., çev. Richard Winston ve Clara Winston (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997), 186, 237–41. Arendt'in türedi ile parya tartışmasına ilişkin genel bir değerlendirme ve bu ayrımın toplumsal ve siyasal olanla ilişkisiyle ilgili anlatımı için bkz. Richard Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), 16–17. Ayrıca bkz. Seyla Benhabib, Arendt'in Little Rock'taki Afro-Amerikalıları türedi olarak kavramasını yorumlar: "Models of Public Space"de, *Situating the Self*, 94.

madıkları için, sessizlikleri onları görmezden gelebilen daha güçlü müzakereciler tarafından örtük onaya dönüştürülür (Bohman 1996, 64).

Little Rock örneğinde siyasal ve toplumsal olan yalnızca analitik olarak ayrılabilirdi, gerçekçi olarak değil. Toplumsal ayrımcılıkta –okullarda, özel işletmelerde ve ulaşım araçlarında— kanıtlandığı gibi, Afro-Amerikalılar (en iyi ihtimalle) ikinci sınıf yurttaş muamelesi görüyorlardı ve toplumsal dışlanmaları kamusal alanda duyulma ya da hareket etme yeteneklerini doğrudan etkiliyordu (Bohman 1996, 64). Dahası, Arendt, okul ayrımcılığını ortadan kaldırma çabalarından kaynaklanan toplumsal homojenlik (ya da "aynılık") sorununa odaklanırken, Little Rock'ta Afro-Amerikalıların devam eden toplumsal eşitsizliğinin, Beyaz nüfusa büyük fayda sağladığı ve toplumsal hâkimiyetlerinin kamusal alanda seslerinin öne çıkmasını sağladığı gerçeğine gereken önemi vermez (Bohman 1996, 58, 64-65).

Sonuç olarak, Arendt bile Little Rock'taki duruma ideal kategorileri uygulama girişiminde kafası karışık görünmektedir.[11] Arendt, kamu okullarının entegrasyonunun toplumsal bir sorun olduğunu, ama otellere girmek ya da otobüslere binmek gibi diğer hizmetlerin "kesin bir biçimde siyasal alanda olmamasına rağmen... herkesin eşit olduğu kamusal alanda" olduğunu savunur (Arendt 1959a, 52). Arendt, toplu taşımacılığa erişimin siyasal önemini kabul etmesine rağmen, eşit bir eğitim almanın siyasal önemini inkâr eder (ya da gözardı eder). Dolayısıyla birçok yönden kategori yorumu, Arendt'in kendi felsefi kategorilerine katı bir şekilde bağlı kalmasının Little Rock'taki ırk ve ırkçılığın sosyo-politik önemini görmesini engellediğini ispat etmektedir.

11. Bkz. Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, 45, 47.

Artık Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"deki tutumunun ırksal önyargı yorumunu ele almaya geçebiliriz. Bu yorum, kısmen, Arendt'in olgun siyasal eserlerinde Siyahlara ve Afro-Amerikalılara ilişkin ırkçı nitelendirmeleri benimsemesine odaklanmaktadır. Clarence Sholé Johnson ve Anne Norton'ın belgelediği gibi, Arendt'in Afro-Amerikalıların siyasi çabalarını toplumsal ilerleme girişimi olarak nitelendirmesi, Siyahları siyasal eylemde bulunamayan aşağı insan türü olarak genel nitelendirmesiyle tutarlıdır (Norton 1995, 248, 255; Sholé Johnson 2009, 80). Norton, Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"de vardığı sonuçların, Siyahlara ilişkin ırkçı nitelendirmeleri ve Afrikalılarla Afro-Amerikalıların siyasal tarihine olan genel ilgisizliğiyle birlikte okunması gerektiğini savunur.

Irksal önyargı yorumu, Arendt'in siyasal eserlerinin çoğunda destek bulur.[12] Arendt, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Avrupa sömürgeciliğinin saldırısından önceki Afrika'yı tartışırken Afrikalıları "vahşiler," "doğanın bir parçası gibi davranan... [ve] insani bir dünya yaratmamış" insanlar olarak nitelendirir (Arendt 1951, 190–92, 194). Arendt, Afrikalılardan "bir amacın geleceği ve bir ba-

12. Okura ilgili bağlamı ve arka plan bilgisini sağlamak amacıyla Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları* ve *Şiddet Üzerine*'de yer alan tartışmalı iddialarından bazılarının kısa bir özetini sunuyorum. Çok sayıda akademisyen, Arendt'in bu metinlerde Afrikalılar ve Afro-Amerikalılara ilişkin sorunlu nitelendirmelerine dikkat çekmiştir. Bkz. Gail Presbey, "Critics of Boers or Africans? Arendt's Treatment of South Africa in *The Origins of Totalitarianism*," *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, ed. Emmanuel Chukwudi Eze (Cambridge: Blackwell Publishers, 1997) içinde; Robert Bernasconi, "The Double Face of the Social and the Political," 8–10; ve "When the Real Crime Began: Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* and the Dignity of the Western Philosophical Tradition," *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, ed. Richard H. King ve Dan Stone (New York: Berghahn Books, 2007) içinde, 61–64; Kathryn T. Gines, "Hannah Arendt, Liberalism, and Racism," 55–60; ve "Race Thinking and Racism in Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*," *Hannah Arendt and the Uses of History* içinde; Richard H. King, *Race, Culture, and the Intellectuals, 1940–1970* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004); Judith Butler, "I Merely Belong to Them," *London Review of Books* (2007): 27.

şarının geçmişi olmadan yaşayan, [Avrupalılar için] bir tımarhanenin sakinleri kadar anlaşılmaz insanlar" olarak söz eder (Arendt 1951, 190). Dahası, Arendt, Afrikalıları "özellikle insan karakterinden yoksun... doğal" insan olarak tarif eder; "bu yüzden Avrupalılar onları katlettiğinde bir şekilde cinayet işlediklerinin farkında değillerdi" der (Arendt 1951, 192). Ya da *Şiddet Üzerine*'ye dönersek, Arendt'in 1960'larda Afro-Amerikalı öğrenci protestolarını "aptalca ve çirkin" olarak nitelendirdiğini ve "akademik standartları düşürme" girişimiyle yönlendirildiğini görüyoruz (Arendt 1969, 120–21). Bu talepler, Beyaz öğrenci protestocularının "tarafsız ve genellikle oldukça ahlaki iddialarıyla" karşılaştırılır (Arendt 1969, 121). Bu tür pasajlar Sholé Johnson'ı Arendt'in "Siyahlık" kavramına dair sert bir değerlendirmeye yönlendirir:

> Arendt'in görüşü, Siyahlığı entelektüel yetersizlik, düşük üretkenlik, düşük yetenek ve düşük beklentilerle özdeşleştirir –Siyahlığın moderniteye kadar geri giden standart tarihsel temsiliyle tutarlı bir konumdur bu (Sholé Johnson 2009, 78).

Sholé Johnson bu nitelendirmeleri –Afrikalıları "vahşiler" ve Afro-Amerikalı öğrencileri entelektüel olarak Beyazlardan aşağı olarak– Arendt'in basit bir dikkatsizliği olarak değil, daha ziyade "bilinçli" ırkçılık olarak niteler (Sholé Johnson 2009, 80). Arendt'in siyasal eserleri "Beyaz üstünlüğünün teyidi" ve "Siyahların vahşilerden biraz daha üstün olduğuna dair standart anlatılarla ve ırkçı nitelendirmelerle ilgili pozisyonu hakkında bir içgörü" işlevi görür (Sholé Johnson 2009, 78–79). Norton'un da ileri sürdüğü gibi, bu teyit kısmen, Arendt'in siyasal eserlerinde, siyasal ve tarihsel Siyah failliğinin inkârıyla gerçekleştirilir. Arendt'in eserlerinde "tarihsel faillik, kültürel çalışma ve anayasal irade Afro-Amerikalılardan esirgenir" (Norton 1995,

255). Sholé Johnson ile karşılaştırıldığında Norton, Arendt'in "özel etiği" ile daha az ilgilenir ve bunun yerine Arendt'in kanonik yazılarında "Afrika tarihi, Afrika edebiyatları [ve] Afrika dillerinin kolayca bir tarafa atılmasını" açığa çıkarmaya odaklanır (Norton 1995, 248). Norton için bu bir tarafa atma –ya da "atlama"— "Arendt'in Avrupa-merkezci dünyasının tarihlerinde ve edebiyatlarında Afrikalıların ve Afro-Amerikalıların bir varlıktan yoksun" olduklarının açık bir kanıtıdır (Norton 1995, 248, 254–55). Irksal önyargı yorumunda Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"deki analizi Batı felsefi kanonunun ve Amerikan Güneyindeki daha genel ırk siyasetinin ırksal önyargılarından kaçamaz ve bu nedenle Siyahlara yönelik bir ırkçılık ifadesi olarak görülmelidir.

"Little Rock Üzerine Düşünceler"in kültürel yorumunda Arendt'in vardığı sonuçlar en azından iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi, James Bohman'ın da belirttiği gibi, Arendt'in bir "Avrupalı entelektüel" olarak Amerikan Güneyinde ırkçı kültür ve ayrımcılık altında yaşayan Afro-Amerikalıların deneyimlerinin yeterince farkında olmamış olma ihtimali vardır (Bohman 1996, 56).[13] Arendt'in ancak 1951'de Amerika Birleşik Devletleri yurttaşı olduğu göz önüne alındığında, Amerikan Güneyindeki ırk ve ırkçılığı çevreleyen belirgin sorunlarla ilgili yeterli deneyime sahip olmaması mümkündür. Arendt, "Little Rock Üzerine Düşünceler"in önsözünde "bir yabancı olarak yazdığını" kabul eder ve bu, Afro-Amerikalılar için toplumsal ve siyasal eşitsiz-

13. Sidney Hook, David Spitz, Ralph Ellison ve Elizabeth Young-Bruehl'in Arendt eleştirilerini James Bohman, "Little Rock Üzerine Düşünceler"i "anlayışsız bir Avrupalı entelektüelin durumu kültürel açıdan yanlış anlaması" olarak ele alanlar olarak sınıflandırır. Bkz. Bohman, "The Moral Costs of Political Pluralism," 56. Kathryn T. Gines, Arendt'in açıklamalarının kültürel bir yabancı olarak statüsünden dolayı Little Rock'taki ırkçı kültüre ilişkin içgörü eksikliğini eleştirel bir şekilde değerlendirir: *Hannah Arendt and the Negro Question* içinde, 3.

lik arasındaki ilişkiyi anlamadaki başarısızlığının bir açıklaması olarak alınabilir (Arendt 1959a, 46). Judith Butler, kültürel gerekçelerle bir Arendt eleştirisi sunar ve "Avrupa'nın kültürel üstünlüğüne dair bir varsayımın" Arendt'in ırk ve ırkçılık üzerine çalışmalarının çoğuna nüfuz ettiğini iddia eder (Butler 2007, 27). Bu üstünlük varsayımı, Arendt'in Afro-Amerikalıların siyasal motivasyonlarını ve çabalarını gözardı etmesine ve "çürütmesine" yol açar (Butler 2007, 27).

İkinci olarak, Robert Bernasconi'nin belirttiği gibi, Arendt'in antisemitizm ve totaliter yönetime maruz kalma konusundaki kişisel deneyimini, Amerikan bağlamındakiler de dahil olmak üzere (Little Rock'taki durum gibi) diğer siyasal olayların yorumlanmasına aktarmış olması mümkündür (Bernasconi 1996, 7–8).[14] Nazi Almanya'sında hükümetin özel alana müdahalesi deneyiminden ötürü Arendt mahremiyet ve örgütlenme özgürlüğü haklarının aşınması konusunda tedirgindi. Arendt, kamusal eğitime itirazsız hükümet müdahalesini "kaygan zemin," tarihsel olarak totaliter rejimlerin sıklıkla attığı ilk adıma yanıt verememe olarak görüyordu (Arendt 1959b, 181). "Little Rock Üzerine Düşünceler"in kültürel yorumunda Arendt, Amerikan Güneyindeki ırk ve ırkçılığın tam sosyo-politik öneminin farkında olmayan ve Little Rock'taki durum ile totaliter yönetim altındaki toplumsal koşullar arasında bir paralellik sürdürmesi nedeniyle daha da ketlenen kültürel bir yabancı olarak yazıyordu.

14. Arendt'in kültürel geçmişinin –bu durumda Yahudi baskısına ilişkin anlayışı ve Yahudi türedi ile parya arasındaki ayrımla ilgili olarak– Little Rock'taki Afro-Amerikalıların siyasal çabalarına ilişkin analizi üzerindeki etkisi konusunda bkz. Kathryn T. Gines, "Hannah Arendt, Liberalism, and Racism," 62–63 ve *Hannah Arendt and the Negro Question*, 8–9, 20–24.

2
"LITTLE ROCK ÜZERİNE DÜŞÜNCELER" VE BEYAZ CEHALETİ

Bu makalenin 1. bölümünde Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"deki konumuna ilişkin üç yorum sundum: *kategori*, *ırksal önyargı* ve *kültürel* yorumlar. Bu bölümde, Arendt'in siyasal eserlerinde bulunan temel bir epistemik sorunu açıklamak, Arendt'in analizini anlamakla ilgili bu yorumları güçlendireceğini öne süreceğim. Daha yakından incelendiğinde, bu yorumların her biri daha fazla açıklama gerektirir. Arendt, Little Rock'taki durumu anlamak için ideal felsefi kategorileri uygulamanın *neden* en iyi yol olduğunu varsaydı? Arendt Afrikalılara "vahşiler" demenin ve dahası, Afro-Amerikalıların siyasal faaliyetlerini bir tarafa atmanın kabul edilebilir ve doğru olduğunu *neden* düşündü? Kabul edilmiş bir "yabancı" olarak Arendt, yine de, "ezilen azınlıklara" ne için mücadele etmeleri gerektiğini söylemeye yetkili olduğunu *neden* varsaydı? Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"deki hatalarının epistemik bir açıklamasını ve Siyahların siyasal ve tarihsel failliğini reddetmesini akılda tutarak şimdi Mills'in "Beyaz cehaleti" tartışmasına döneceğim.

"Beyaz Cehaleti"nde Mills, ilk olarak *Irksal Sözleşme*'de (Mills 1997, 17–19) ortaya atılan yapısal bir cehalet biçimini, Beyaz cehaleti görüngüsüne ilişkin daha ayrıntılı bir anlayış sunmaya çalışır. Beyaz cehaleti bireyden ziyade toplumsal grubun epistemik düzeyinde ortaya çıkan "grup temelli bilişsel [bir] engel," "bilişsel [bir] eğilim" ya da bir "inanç temayülü" olarak sunulur (Mills 2007, 13, 15, 23). Beyaz cehaletinin (genel "cehalet örüntülerinin" aksine) ayırt edici özelliği, ırksal eşitsizliğin yapılandırdığı bir toplumda ırka bağlı olmasıdır. Beyaz cehaletini, "Beyaz ırkçılığı" ya da "Beyaz ırk egemenliği" biçiminde "ırksallaştırılmış ne-

densellik" üretir (Mills 2007, 20). Bu ırksallaştırılmış nedensellik biçimleri, baskın toplumsal grupta arızalı bilişsel normların oluşumuna yol açar. Bu, Beyaz cehaletinin yalnızca ya da kategorik olarak Beyaz insanlarda olduğu anlamına gelmez. Beyaz cehaleti, baskın toplumsal grubun "ideolojik hegemonyasına" direnemeyen toplumsal grupların üyelerinde (Siyahlar ya da kadınlar gibi) ve hem ırkçı hem ırkçı olmayan idrak sahibi varlıklarda ortaya çıkabilir (Mills 2007, 21, 22).

Linda Martín Alcoff, "Epistemologies of Ignorance: Three Types"'ta Mills'in Beyaz cehaleti açıklamasını ayrıntılı bir biçimde ele alarak, bu yapısal cehalet biçiminin Beyaz üstünlükçü bir toplumda hem ırkçı hem ırkçı olmayan idrak sahibi varlıklar üzerindeki etkisine odaklanır (Martín Alcoff 2007, 47). Irkçılığın bireyde açıkça mı, yoksa belirli bir toplumsal yapıda örtük mü olduğu konusunda Martín Alcoff, ırksallaştırılmış bir nedenselliğin, idrak sahibi varlığın ırksal eşitsizlik sorunları konusunda cehaleti teşvik eden, dolayısıyla bu tür sorunları değerlendirmede hataya yol açan "inanç oluşturma uygulamaları" geliştirmesine yol açabileceğini belirtir (Martín Alcoff 2007, 48). Özünde, Beyaz cehaleti, ırksal eşitsizliğin yapılandırdığı bir toplumda baskın bir toplumsal grubun (Amerika Birleşik Devletleri'nde Beyazların) arızalı bilişsel normlarında yer alır. Bu bilişsel normlar, toplumsal olarak baskın gruba aşılanan *özgül* bilme pratiklerini biçimlendirir; öyle ki, grup üyeleri baskıcı bir toplumun adil ve dürüst olduğuna inanır (Martín Alcoff 2007, 47). Martín Alcoff, Beyaz ırkçılığı –bir tür ırksallaştırılmış nedensellik– ve bunun "dünyaya ilişkin [tikel bir] algısal dikkat örüntüsü" üretme yeteneğini değerlendirirken, arızalı bir bilişsel norm konusunda daha yakından bir inceleme sunar (Martín Alcoff 2007, 48). Beyaz ırkçılığın idrak sahibi bir varlık üzerindeki etkisinden ötürü, toplumunun belirli yönleri (ırksal eşitsizliği gösterenler) dikkate alınmaz ya da "inanç etkileyen

öncüllerle" örtbas edilir. Amerikan toplumunun tüm üyelerinin eşitliğine dayanan öncüller tartışılmaz sayılır ve "aksi durumda yeterli kanıtı bulunmayan yargılara yol açar" (Martín Alcoff 2007, 48). Örnek olarak, Hannah Arendt'in 1960'larda (diğer Amerikan siyasi olaylarının yanı sıra) Afro-Amerikalı öğrenci protestolarını ele alışında iş başında olan seçici "dikkat örüntüleri"ne ve "inanç etkileyen öncüller"e dönebiliriz. Kathryn T. Gines'in öne sürdüğü gibi, Arendt'in Afro-Amerikalı öğrencilerin öz çıkarları ve entelektüel aşağılıkları varsayımı (ve buna karşılık, Beyaz öğrenci protestocularının "tarafsız ve genellikle son derece ahlaki iddialarına" olan inancı) Afro-Amerikalı öğrencilerin protesto ettiği yükseköğrenimde ırkçı ayrımcılığın temel sorununu fark edememesini biçimlendirir (Gines 2014, 115).[15] Bu seçici dikkat örüntüsünün yanı sıra, diğer yorumcular Arendt'in Afro-Amerikalıların kültürünü, tarihini ve siyasal eylemlerini algılamasını ve tamamen reddetmesini etkileyen "Avrupa'nın kültürel üstünlüğü" varsayımına dikkat çeker (Butler 2007, 27).[16]

Mills'in Beyaz cehaletine ilişkin kendi tartışması, algı, kavrayış, bellek, tanıklık ve güdüsel ilgi gibi ırksallaştırılmış biliş süreçlerine odaklanmasında daha somut hale gelir (Mills 2007, 23). Bu biliş ve ilgi süreçlerinin ırkla olan karmaşık bağlantısını göstermek için Mills, Beyazlığı "tam insanlıkla aynı kapsamda" kavramsallaştıran ve "Beyaz-olmayan Ötekilerin" "daha düşük bir ontolo-

15. Arendt'in *Şiddet Üzerine*'de Afro-Amerikalı öğrenci protestolarına yaklaşımına ilişkin değerlendirmeler için bkz. Gines, "Hannah Arendt, Liberalism, and Racism," 56–60; Sholé Johnson, "Reading Between the Lines: Kathryn Gines on Hannah Arendt and Antiblack Racism," *The Southern Journal of Philosophy* 48 (2009): 78; Anne Norton, "Heart of Darkness: African and African Americans in the Writings of Hannah Arendt," *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ed. Bonnie Honig (University Park: The Pennsylvania State University Press, 1995) içinde, 249–51.

16. Arendt'in Avrupa'nın kültürel üstünlüğü varsayımı ve bu varsayımın siyasal ve tarihsel analizleri üzerindeki etkisine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Gail Presbey, "Critics of Boers or Africans?," 167–70, 172–75.

jik ve ahlaki basamakta" var olduğu algısını oluşturan epistemik "Beyaz normatiflik" ilkesine odaklanır (Mills 2007, 25–26). Beyaz normatiflik, Ötekini tarihsel olarak Beyaz-olmayan, dolayısıyla aşağı ve alt-insan olarak kategorize eden "vahşi" gibi bir kavramın kullanılmasını sağlar (Mills 2007, 26–27). Buna karşılık, bu kavramın kullanılması –ister bilinçli olarak benimsenmiş, ister sadece toplumsal-yapısal nedensellik yoluyla kabul edilmiş olsun– Ötekini bir insan olarak görme olanaklarını "kısıtlar;" çünkü "vahşi" zaten "doğuştan gelen aşağılık duygusuyla ilgili bir dizi varsayımı... içine yerleştirmiştir" (Mills 2007, 27).

Ancak Mills'in de belirttiği gibi, algılama ve kavrama gibi biliş süreçleri hafıza ve tanıklıkla iç içedir. Hafıza seçicidir ve baskıcı bir toplumda toplumsal hafıza, Beyaz-olmayan aşağı ırklar kavramını pekiştirir. Bu nedenle, Amerika Birleşik Devletleri'nde vahşi, alt-insan olarak kavramsallaştırılmış ve öyle algılanmıştır ve Beyaz insanların Yerli Amerikalılara ve Siyahlara uyguladığı vahşeti çevreleyen "hafıza kaybı"yla bu tasvir kanıt kazanmıştır. Sonra Yerli Amerikalıların ve Afro-Amerikalıların sosyo-ekonomik mücadeleleri, hırstan yoksunlukla ve ekonomik kendi kendine yeterlilik için çalışmak istememeleriyle açıklanabilir. Bu toplumsal hafıza, Beyaz-olmayanların tanıklıklarının "önsel" reddiyle güçlendirilir; bu sayede onlara tarihleri hakkında danışılmaz, dolayısıyla "keşfetme, yerleşme ve tepede parlayan bir kent inşa etmeye ilişkin cilalı Beyaz anlatısına" itiraz edemezler (Mills 2007, 31).[17] Amerika Birleşik Devletleri gibi baskıcı bir toplumda,

17. Mills'in Beyaz cehaletinin Beyaz-olmayan insanların güvenilirliğine karşı epistemik bir varsayımı biçimlendirmesine ilişkin tartışmasının yanı sıra (Mills, "White Ignorance", 32–33), ezilen ve marjinalleştirilmiş grupların üyelerinin tanıklıklarının reddedilmesi ya da "susturulması" da yararlı bir şekilde "epistemik şiddet" eylemi olarak anlaşılabilir. Kristie Dotson, tanıklıktaki "epistemik şiddeti" "bir izleyicinin, kötücül cehalet nedeniyle dilsel bir alışverişe iletişimsel olarak karşılık vermeyi, kasıtlı veya kasıtsız olarak reddetmesi" olarak tanımlamaktadır (Dotson, "Tracking Epistemic

ırksal olarak etkilenen bu bilişsel süreçler karşılıklı olarak "Beyaz gözün körlüğünü" oluşturur ve buna katkıda bulunur (Mills 2007, 35).

Elimizde Mills'in Beyaz cehalet kavramıyla, Arendt'in çalışmalarına ilişkin kategori, ırksal önyargı ve kültürel yorumları yeniden gözden geçirebiliriz. Özellikle, Arendt'in çalışmalarındaki Beyaz cehaletinin, "hâkimiyet ve tabiiyet ilişkileri"nin yapılandırdığı bir toplumda ırksal eşitsizlik konularına "körlük" ve kayıtsızlık üreten bir inanç temayülünün etkisini irdelediğimizde, bu yorumların açıklayıcı gücünün güçlenip güçlenmediğini görmemiz gerekir (Mills 2007, 25). Beyaz cehaletinin Arendt'in "körlüğüne" katkıda bulunduğu sonucuna varırsak, mevcut yorumların yanı sıra, Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"de ırk, ırkçılık ve sosyo-politik eşitsizlik konusundaki cehaletini ve kayıtsızlığını şekillendiren temel bir epistemik sorunu da tanımamız gerektiğini belirlemiş oluruz.

Kategori yorumunun, Arendt'in ırk ve ırkçılığın sosyo-politik önemine ilişkin ilgisizliğini, ideal felsefi kategorileri ideal olmayan tarihsel ve siyasal olaylara uygulamasına bağladığını hatırlarız. Ancak bu yorum, ilk etapta, Arendt'in özellikle "sahada" toplumsal ve siyasal olanın bağlantısını Arendt'ten daha az zeki gözlemcilerin bile açıkça görebileceği Little Rock gibi olaylarda bu yorumlayıcı hamleyi *neden* yaptığını anlatmaz. Dahası, Arendt'in "körlüğü" "Little Rock Üzerine Düşünceler"le sınırlı değildir; örneğin Amerikan Devrimi gibi Batıdaki tarihsel olaylara ilişkin anlatımında da yaygındır. Arendt, Amerikan Devrimini "yaşadıkları yer, koşulları ya da milliyetleri ne olursa olsun, insan *olarak* tüm

---

Violence, Tracking Practices of Silencing," *Hypatia* 26 [2011]: 238). Ayrıca bkz. Gayatri Spivak, "Can the Subaltern Speak?," *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (Urbana: University of Illinois Press, 1998) içinde, 282–83.

insanları ilgilendiren" bir şey olarak tanımlar (Arendt 1963, 47).[18] Arendt, "Amerikan kurucularının üstün bilgeliğine" hayran kalır; öyle ki "Amerikan Devrimi, insan sefaletinin korkutucu görüntüsünün, sefil yoksulluğun rahatsız edici seslerinin asla nüfuz edemediği bir tür fildişi kulede gerçekleştirildi" diye yazar (Arendt 1963, 90). Arendt'e göre, bu takdire şayandır; Amerikan Devrimi toplumsal ve siyasal kaygılar arasında kesin bir ayrımın sürdürülmesi yoluyla siyasal devrimin paradigma örneğidir (Bernasconi 1996, 10).

Bu noktada kategori yorumunun savunucularıyla hemfikir olabiliriz. Arendt, Little Rock ve Amerikan Devriminin siyasal önemini anlamak için felsefi kategorilerini kullanır. Dahası, bu kategorilerin normatif işlevi, özellikle toplumsal ve siyasal eşitsizliğin birbiriyle bağlantısını kabul etme konusundaki isteksizliğiyle ve buna bağlı olarak Afro-Amerikalıları toplumsal kaygılarla meşgul olarak sınıflandırmasıyla (siyasal olarak bilinçli paryalardan ziyade toplumsal türedilere benzemesi), Arendt'in analizini yanlış yola sürükler. Ama bu kategorilerin keşfe yarayan aletler olarak görünür geçerliliği, Arendt'in büyük ölçüde "Beyazlatılmış" bir tarih kavrayışını, ırksal eşitsizliği ve Siyahların siyasal failliğini büyük ölçüde gözardı eden ya da bunlara kayıtsız kalan ve ezici bir şekilde Beyazların tanıklığına dayanan bir tarih anlayışını kabul ettiğini de ima eder. Arendt, bu olaylarda ırkın, ırkçılığın ve baskının sosyo-politik önemini görmezden geldiği için, bunları ideal kategoriler aracılığıyla anlamanın geçerliliğini varsayabilmektedir. Arendt'in bu siyasal olayların öğelerine ilişkin cehaletinin (ya da yine kayıtsızlığının), kısmen Beyaz cehaletinden, yanlış bir gerçeklik anlatımı üreten "inancı etkileyen öncüller" ve

18. Arendt'in Amerikan Devrimi kavrayışına ilişkin anlayışım şunlardan yararlandı: Robert Bernasconi, "The Double Face of the Political and the Social," 10–14; Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, 61–69.

ayrımcı "algısal dikkat örüntüleri" biçiminde eserlerine sinen sistematik bir epistemik yanlıştan kaynaklandığını ileri sürüyorum (Martín Alcoff 2007, 48). Örneğin Arendt'in Amerikan Devrimi ve Little Rock nitelendirmeleri ezilenlerin tanıklıklarından yararlanmaz. Arendt, Amerikan Devriminin "kitlesel yoksulluk belasından habersiz bir ülkede gerçekleştiğini" iddia edebilmektedir; çünkü yorumu büyük ölçüde zengin, toprak sahibi Beyaz insanların tanıklığına odaklanmaktadır (Arendt 1963, 155). Arendt'in Amerika Birleşik Devletleri'nin siyasi temellerine ilişkin anlatımı, "biz halk"ın hiçbir parçasını oluşturmayanların –Siyah köleler ve Yerli Amerikalılar gibi– tanıklıklarını "önsel olarak reddetmesine" rağmen, kapsamlı anlatım diye sunulur.[19] Dahası, Arendt, Little Rock'taki durumu değerlendirirken ırk ayrımcılığı boyunduruğu altında yaşayan Afro-Amerikalıların tanıklıklarına başvurmaz. Arendt'in bu olaylara ideal felsefi kategorileri uygulamanın, siyasal sonuçlarını anlamanın en iyi yolu olduğu varsayımı kendi başına sorunludur, ama aynı zamanda temel bir epistemik hatayı da varsayar. Yani Arendt'in çalışması, ideal felsefi kategorileri uygulamasıyla birlikte, yoksulların toplumsal koşullarını, ezilenlerin siyasal haklarından yoksun bırakılmasını ve eşitlikçi bir Amerika Birleşik Devletleri mitinin biçimlendirdiği tartışılmaz öncüllere güvenmeyi görmezden gelme ve bunlara karşı kayıtsız kalma konusunda net bir örüntü sergiler.

Arendt'in çalışmasının ırksal önyargı yorumunu yeniden irdelerken, yine temel bir mutabakat noktasına dikkat çekebiliriz. Bir biçimde, Siyah-karşıtı ırkçılık, Arendt'in Afro-Amerikalıların siyasal eylemlerine ve Afrikalıların tarihine ilgisizliğini anlamak için önemlidir. Anne Norton'un gösterdiği gibi, Arendt çoğu kez

19. Bu konuda bkz. Robert Bernasconi, "The Double Face of the Political and the Social," 14.

Afrikalıları ve Afro-Amerikalıları "tarihte bir varlık" olmaktan ve "akla uygun kamusal yaşam söyleminden" dışlamaktan suçludur (Norton 1995, 254). Ne var ki, kendi başına ele alındığında, ırksal önyargı yorumu, Arendt'in Little Rock'taki durumla ilgili "körlüğü" için yeterli bir açıklama sunmaz. Birincisi, Arendt'in, Sholé Johnson'ın ifadesiyle, ne ölçüde "bilinçli" bir ırkçı olduğunu belirlemek zordur (Sholé Johnson 2009, 80). Sholé Johnson'a göre, Arendt'in Afrikalıları "vahşi" ve Siyah öğrencilerin protestolarını "aptalca" olarak nitelendirmesi, "bilinçli" ırkçılığının örnekleridir. Yani bu ifadeler "yalnızca Amerika Birleşik Devletleri'nde değil, Afrika'da da Siyahlar hakkında gerçekten ne düşündüğünü ifade etmektedir" (Sholé Johnson 2009, 80). Kuşkusuz, bu pasajlar oldukça sorunludur ve Arendt'in Siyah-karşıtı bir ırkçı olarak yorumlanmasını desteklemektedir. Ama Arendt'in baştan sona "bilinçli" bir ırkçı olduğunu kabul edersek (Siyahların ahlaki, siyasal ve entelektüel olarak aşağı olduğuna inanır ve bu, onun ilgili çalışmalarını biçimlendirir), o zaman Siyahlarla ve ırkçılıkla ilgili daha genel tartışmasının sayısız öğesini açıklamak zorlaşır. Irksal önyargı yorumcuları, Arendt'in Siyahlara ilişkin ırkçı nitelendirmelerinin yanı sıra, Siyahların önderlik ettiği sivil haklar hareketinin şiddet içermeyen sivil itaatsizliğine Arendt'in ırkçı olmayan saygısını, Amerikan Güneyinde ırk ayrımcılığının *yasal olarak* (siyasal) uygulanmasına karşı beyan ettiği tutumunu ve Afro-Amerikalılar ile ezilen azınlıkların "davasına" duyduğu "sempatiyi" de hesaba katmalıdır (Arendt 1959a, 46, 49).[20] Ayrıca *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Arendt ırkçılığı emperyalist Avrupa siyasetinin

20. James Bohman, Arendt'in "genel olarak savaş karşıtı ve sivil haklar hareketi gibi toplumsal hareketlerde ortaya çıkan sivil cesareti alkışladığını" savunur (Bohman, "The Moral Costs of Political Pluralism," 57). Bununla birlikte, Arendt'in sivil haklar hareketi ve Afro-Amerikalı sivil itaatsizliği konusunda da oldukça eleştirel olduğu belirtilmelidir. Örneğin bkz. Arendt'in sivil haklar hareketine ilişkin değerlendirmesi: "Civil Disobedience," *Crisis of the Republic* (San Diego: Harcourt Brace, 1972) içinde, 92.

"ana ideolojik silahı" olarak tanımlar ve Afrika'daki Avrupa sömürgeciliğini eleştirirken, aynı zamanda "ırk düşüncesinin" kullanılmasını "geçmişin tüm Batı siyasal ve ahlaki standartlarıyla" bağdaşmadığı gerekçesiyle kınar (Arendt 1951, 158, 160, 184). Bu bağlılıklar Arendt'in siyasal çalışmalarının ırkçılık örneklerinden yoksun olduğunu kanıtlamaz, ama Arendt'in, Sholé Johnson'ın tanımladığı gibi, kesinlikle "bilinçli" bir ırkçı olmadığını gösterir. Arendt, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ve Afrika'daki ırkçılığı zaman zaman eleştirmiştir ve en azından bazı Afro-Amerikalıların otantik ahlaki ve siyasal eylemde bulunabilecek kapasitede olduğunu düşünmüştür.

Dolayısıyla Arendt'in çalışmalarındaki ırkçı öğeleri eleştirirken, ırk ve ırkçılık konusunda Arendt konumuyla ilgili ırksal önyargı yorumunun sağladığından daha ayrıntılı bir açıklamaya da ihtiyacımız bulunmaktadır. Daha özel olarak, Arendt'in *hem* ırkçı *hem* ırkçılık-karşıtı görüşleri benimsemesini (örneğin *Totalitarizmin Kaynakları*'nda ve "Little Rock Üzerine Düşünceler'de) daha iyi anlamlandırmalıyız.[21] Irksal önyargı yorumunun aksine,

21. Açık olmak gerekirse, buradaki meselem Arendt'in çalışmasının hem ırkçı hem ırkçılık karşıtı öğeler içerebileceğini kabul etmenin özellikle zor olması değil. Mills'in Beyaz cehaleti üzerine yaptığı çalışma göz önüne alındığında, Arendt'in (ırkçı bir toplumdaki diğer bireyler gibi) Beyaz normatifliğinden farklı şekilde nasıl etkilenebildiğini ve bazı alanlarda ırkçı görüşler ve sorunlu bilişsel normlar sergileyip diğerlerinde sergilemediğini anlayabiliriz. Meselem iki yönlüdür: birincisi, ırksal önyargı yorumu, Arendt'in çalışmaları konusunda siyasal analizlerini etkileyen *hem* ırkçı *hem* ırkçı olmayan öğeler olasılığını daha kapsamlı bir şekilde ele alan daha genel bir değerlendirmeden yararlanırdı. İkincisi, bilinçli ırkçılık suçlamasıyla bile, ırksal önyargı yorumu, Mills'in Beyaz cehaleti kavramı ve yapısal cehaletin *hem* "düpedüz" ırkçı *hem* ırkçı olmayan idrak sahibi varlıklar üzerindeki etkisine ilişkin tartışmasıyla güçlendirilebilirdi (Mills, "White Ignorance", 21). Yani Arendt'in "bilinçli" bir ırkçı olarak damgalanıp damgalanmadığına bakılmaksızın (en azından bazı Arendt uzmanı akademisyenlerle tartışmalı olacağını varsaydığım bir iddia), Beyaz cehaleti bize onun sorunlu iddialarını ve siyasal çalışmalarını anlamlandırmak için kavramsal kaynaklar sağlamaktadır. Mills'in belirttiği gibi, ırkçı bir toplumda "ırksallaştırılmış nedensellik... ilgili bilginin toplumsal bastırılması nedeniyle... doğrudan ırkçı idrak sahibi bir varlık için, ama aynı zamanda kendisi önyargısız olmasına rağmen yanlış

Mills'in Beyaz cehaletine ilişkin anlatımı, Arendt'in çalışmasındaki bu çelişkiyi anlamlandırma kaynaklarına sahiptir. Mills'in anlatımı bunu yaparken, ırkçı bir toplumda bozuk bilişle ilgili daha sağlam bir anlayış da sunmaktadır.

Mills'in Beyaz cehaleti kavramının hem ırkçı hem ırkçı olmayan idrak sahibi varlıkların "Beyaz körlüğünü" açıklamak için tasarlandığını hatırda tutalım. Bir birey "düpedüz" ya da "bilinçli" bir ırkçı olmasa bile, belirli bir toplumsal yapıda örtük olan ırkçılık, idrak sahibi bir varlığın, geçmiş ve şimdiki ırksal eşitsizlikle ilgili cehaleti teşvik eden algısal farkındalık örüntülerini ve inanç oluşturma pratiklerini benimsemesine neden olabilir. Toplumsal-yapısal nedensellik, ırkçı olmayan idrak sahibini, Beyaz-olmayan bir Ötekini siyasal ve ahlaki bir fail olarak görme olasılıklarını kısıtlayan kategorilerin kullanımını benimsemesine yol açabilir. Ama Mills'in belirttiği gibi, Beyaz cehaleti Beyaz nüfusta tekdüze bir etki yaratmaz (Mills 2007, 22, 23). Bunun nedeni, Beyazların baskın toplumsal kimliklerinin yanı sıra başka kimliklere de (örneğin toplumsal cinsiyet veya sınıf temelli kimlikler) sahip olmaları ve bu toplumsal kimliklerden kaynaklanan sosyalleşme ve deneyimlerdeki farklılıkların, Beyazların Beyaz cehaletine karşı daha fazla ya da daha az duyarlılık geliştirmesine yol açacak olmasıdır (Mills 2007, 23).

Bir Yahudi olarak Arendt ayrımcılığı ilk elden deneyimlemiştir ve ırk temelli baskının fazlasıyla farkındadır. Arendt siyasal ve felsefi çalışmalarında Yahudilere karşı ırk ayrımcılığına önemli ölçüde ilgi de göstermiştir. *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Arendt,

---

inançlar oluşturabilen ırkçı olmayan idrak sahibi bir varlık için de dolaylı olarak... Beyaz cehaletine yol açabilir (Mills, "White Ignorance," 21). Bu nedenle, Arendt'in "bilinçli" ırkçılığı ve kişisel önyargısı (Sholé Johnson'ın sınıflandırdığı gibi) etrafındaki herhangi bir çekişmeli tartışmadan ayrı olarak, Arendt ırkçı olmasa bile yine de Beyaz cehaletine maruz kalabilir ve "Little Rock Üzerine Düşünceler"de (ve diğer metinlerde) hatalı sonuçlara varabilir.

Yahudilere karşı zararlı toplumsal ayrımcılığı, Avrupa Yahudilerinin yabancı, "egzotik" varlıklar olduğu klişelerini ve bu ayrımcılık karşısında toplumsal asimilasyon ya da izolasyon sorununu da kapsayacak şekilde uzun uzadıya tartışır (Arendt 1951, 57, 66).[22] Irkçılık üzerine yaptığı çalışmalar ve antisemitizmle ilgili kişisel deneyimleri göz önüne alındığında, Arendt'in diğer ezilmeyen Beyazların sahip olmadığı ırk temelli ayrımcılık konusunda içgörülere sahip olması oldukça olasıdır. Bu içgörüler, örneğin Arendt ezilen Siyahlara "bir Yahudi olarak" sempati duyduğunu belirttiğinde ortaya çıkar (Arendt 1959a, 46). Ama Arendt aynı zamanda Beyazdır, Beyaz üstünlüğü ve Siyah aşağılığı normlarıyla yapılandırılmış bir toplumda Siyah-karşıtı ırkçılık hakkında düşünür ve yazar. Beyaz bir kişi (Beyaz üstünlükçü bir toplumdaki baskın toplumsal grubun bir üyesi) olarak Arendt, Amerikan Güneyindeki Afro-Amerikalıların siyasal tarihi ve sosyo-politik sıkıntılarına karşı duyarsızlığında birçok kez görüldüğü gibi, Beyaz cehaletiyle ilişkilendirilen arızalı normlara kapılmaya devam eder.

Sonuç olarak, ırksal önyargı yorumunun (Sholé Johnson ve Norton tarafından dile getirildiği gibi) Arendt'in siyasal çalışmalarında çok sayıda ırkçı öğe tespit ettiğini, ama kendi başına ele alındığında Arendt'in ırk ve ırkçılıkla ilgili hem ırkçı hem ırkçılık karşıtı öğeler içeren daha genel değerlendirmelerini irdelemeye ve açıklamaya yeterli olmadığını iddia ediyorum. Birincisi, bu yorum Arendt'in toplumsal kimliklerinin (Beyaz ve Yahudi olarak) kar-

22. Yaygın antisemitizm karşısında Arendt, Avrupalı Yahudilerin türedi ya da parya olarak hareket etme arasında bir seçim yapmak zorunda kaldıklarını savunur. Bir yandan Yahudi, kendisini bir dışlanmış olarak reddeden topluma asimile olmaya çalışabilir (türedi olarak). Öte yandan Yahudi, bir dışlanmış olarak statüsüne karşı isyan etmeye çalışabilir (parya olarak). Bkz. *The Origins of Totalitarianism*, s. 56–68. San Diego: Harvest/HBJ Publishing. Türedi ile parya ayrımına ilişkin yararlı bir değerlendirme için bkz. Kathryn T. Gines, "Hannah Arendt, Liberalism, and Racism," 62–63 ve *Hannah Arendt and the Negro Question*, 8–9, 20–24.

maşık karşılıklı ilişkisine ve bu kimliklerin ve ilişkili deneyimlerin ırksal adaletsizlik konusunda farkındalığı (ya da farkındalıktan yoksunluğu) üzerindeki değişken etkisine gereken dikkati göstermez. Dahası, ikili "bilinçli" ya da "kazara" ırkçılık sınıflandırması, Amerikan toplumunda –ırksal üstünlük (Beyaz) ve ırksal aşağılık (Siyah) kavrayışlarını, ırksal eşitlik, adalet ve özgürlük gibi temel öneme sahip kavramlarla birlikte sürdüren bir toplumda– ırkçı ideolojinin karmaşıklığına ve Beyazlar üzerinde değişken etkisine hakkını vermez. Bu konuda daha fazla çalışmaya gerek var, ama Mills'in anlatımı, Beyazların (Arendt gibi) ırk ve ırkçılık konusunda çelişkili anlatıları nasıl sürdürebildiğini, ezilen Siyahlara karşı ırkçılık karşıtı "sempati" beslerken bile ırkçı inançlara nasıl sahip olabildiğini anlamak için ilk kaynakları sağlar.

Kültürel yorum, Arendt'in ırk ve ırkçılığın sosyo-politik önemine karşı kayıtsızlığını, kültürel bir yabancı ve "Avrupalı entelektüel" statüsünün bir sonucu olarak görür. Arendt'in Amerikan Güneyindeki yaşama aşina olmaması, kuşkusuz, "Little Rock Üzerine Düşünceler"deki hatalı sonuçlarını *bir parça* açıklar. Yine de kültürel yorumun bir sorunu var demektir. Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"ine yönelik eleştirilerinde, David Spitz (Spitz 1959), Melvin Tumlin (Tumlin 1959) ve Ralph Ellison (Warren 1965), Arendt'in kültürel cehaletini ve bunun Little Rock'taki durumu yanlış anlamasına nasıl yol açtığını saptar. Spitz'in belirttiği gibi, kültürel bir yabancı olarak statüsü göz önüne alındığında Arendt, "ezilenlerin *ilk* aradığı şeyin kayınbirader olarak kabul edilme hakkı değil, bir kardeş olarak kabul edilme hakkı" olduğunu anlamamaktadır (Spitz 1959, 63). Melvin Tumlin, Spitz'in analizini takip ederek, Arendt'in "Little Rock'ta gerçekte ne olduğunu bilmediğini ve sıkıntılı olayları anlamaya fazla aldırmadığını" savunur (Tumlin 1959, 70). Ama en çarpıcı olanı, Ellison'ın Arendt'in kültürel cehaletine eleştirisidir. Ellison, Arendt'in, "ta-

nınma" ya da "gerçek statü" olmadan bir toplumda, hep "kendi doğru konumlarını ve bunun içinde haklı konumlarını belirlemeye çalışarak" yaşama gündelik mücadelelerinde Afro-Amerikalıların "temel, örtük kahramanlığını" anlamadığını öne sürer (Warren 1965, 342).

Arendt, Ellison'a yazdığı özel bir mektupta, "durumun karmaşıklıklarını" anlayamadığını ve ırk ayrımcılığı altında yaşayan Siyahların günlük gerçekliklerini açıklayamadığı için analizinin "bir şekilde yanlış" olduğunu kabul etmiştir (Bernasconi 1996, 15).[23] Bununla birlikte, Afro-Amerikalıların yaşanmış deneyimleri ve siyasi motivasyonları konusunda kendi *kültürel* cehaletinin en azından bazı yönlerini kabul etmesine rağmen, Arendt "Little Rock Üzerine Düşünceler"de kaydedildiği gibi analizini hiçbir zaman açıkça değiştirmemiştir. Aksine, daha büyük bir kültürel anlayışa sahip olmasına rağmen, "A Reply to Critics" (Eleştirmenlere Yanıt), entegrasyon mücadelesinin "sosyal tırmanma" meselesi olduğu değerlendirmesini yeniden vurgulamıştır ki bu Amerikan Güneyindeki toplumsal ve siyasi eşitsizlik arasındaki ilişkiye karşı bitmeyen bir kayıtsızlığın kanıtıdır (Arendt 1959b, 179–80). Arendt, Amerikan Güneyine ilişkin kültürel cehaletinin bazı öğelerini kabul ettiyse, fakat bu kabul toplumdaki ırk, ırkçılık ve eşitsizliğin sosyo-politik önemine ilişkin analizini değiştirmediyse, kültürel yorumlama tek başına Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"deki tutumu için yeterli bir açıklama olamaz. Bir kez daha, Arendt'in Beyaz cehaleti olasılığını göz önünde bulundurmaktan faydalanıyoruz; kültürel cehalete ek olarak, Arendt'in Afro-Ame-

23. Arendt ve Ellison mektuplaşmasına ilişkin bkz. Robert Bernasconi, "The Double Face of the Political and the Social," 15; Kathryn T. Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question*, 3–5, 21–22; Meili Steele, "The Politics of Race and Imagination: Arendt versus Ellison on Little Rock," *Hiding from History: Politics and Public Imagination* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005) içinde.

rikalıların siyasal çabalarına kayıtsız kalması ve "Beyaz körlüğü" nedeniyle Amerikan Güneyindeki toplumsal ve siyasal eşitsizliğin birbiriyle bağlantısını gözardı etmesi mümkündür (Mills 1997, 19).

Ama Arendt'in Ellison'a itirafı benim yorumum için sorunlara yol açabilir. Yani Arendt Little Rock'taki "karmaşıklıkları anlamadığını" kabul ediyor ve yine de analizinin çoğunu sürdürüyorsa, o zaman Beyaz cehaletinin onun hatalarından sorumlu olduğu açık değildir. Belki de söz konusu sorun Arendt'in "körlüğü" değil, ilgili karşıt kanıtlar karşısında hatalı bir analizi sürdürme kararıdır. Eğer öyleyse, Little Rock'taki durumla ilgili olarak kendi kendine oluşturduğu cehaletten dolayı Arendt'i suçlamalıyız.

Arendt'in, Ellison'ın yorumlarına verdiği yanıtta, kendi anlatımında bazı (sınırlı da olsa) eksiklikler olduğunu kabul ettiği doğrudur. Ama bu olgu, Beyaz cehaletinin Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"de vardığı sonuçları anlamak için yararlı bir kaynak sağladığı iddiama meydan okumaz. Birincisi, Arendt'in kendi cehaletini (sınırlı alanlarda) kabul etmesi, ilk etapta Beyaz cehaletine maruz kalmış olmasıyla bağdaşır. Mills'in belirttiği gibi, Beyaz cehaleti giderilebilir (Mills 2007, 23). Kişinin, sadece izole vakalarda bile olsa, Beyaz cehaletinin üstesinden gelmesi mümkündür. Eğer böyle olmasaydı, kişinin ırk ve ırkçılık hakkındaki görüşlerinde ilerleme olanaklı olmazdı ve Mills'in Beyaz cehaletiyle mücadele etme amacı anlamsız olurdu (Mills 2007, 23). Arendt'in Ellison'a verdiği yanıtta, Little Rock'ta Afro-Amerikalıların deneyimine ilişkin daha iyi (ancak henüz eksik) bir anlayış kazandığını görüyoruz.

Ayrıca Mills'in belirttiği gibi, Beyaz cehaleti, "bilginin pasif tersi" olarak anlaşılan geleneksel cehalet kavrayışlarından farklıdır (Mills 2007, 13). Beyaz cehaleti, belirli bilgi biçimlerine *direnen* yapısal, grup temelli bir cehalet biçimidir. Bu nedenle, Arendt, Ellison'dan Little Rock'taki durum hakkında bir miktar bilgi

edinmiş olsa da, sorunlu, ırksal olarak duyarsız analizinin çoğunu sürdürmeye devam etmesi şaşırtıcı değildir. Arendt, Mills'in tanımladığı gibi grup temelli bir bilişsel handikapa maruz kalmış olsaydı, Ellison'a itirafı ile "Little Rock Üzerine Düşünceler"deki analizini onaylamaya devam etmesi arasındaki çelişkiyi kolayca gözardı edebilirdi.[24] Arendt'in Ellison'ın eleştirisine yanıt olarak cahil kalmayı (herhangi bir toplumsal-yapısal etkiden uzak) seçtiğini söylemek, ırkçı bir toplumda Beyaz cehaletinin nedensel ve yapısal niteliklerini ciddi şekilde hafife almaktır. Little Rock'taki duruma dair daha fazla içgörüye sahip olsa bile, Arendt ırkçı ideolojiden ve Beyaz cehaletine yol açan ırkçı nedensellikten özgür değildi. Arendt'in sorunlu analizini sürdürme tercihinin, Mills'e uyarak, Beyaz gözün körlüğünü beslemeye devam eden bu ırkçı bağlamda yapılan bir seçim olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürüyorum.

Arendt, Little Rock'ta Afro-Amerikalıların varlığına ilişkin cehaletini kabul etmekle, Afro-Amerikalıların mücadelelerini küçümseyen bir toplumsal ve siyasal anlayışı savunmak arasındaki çelişkiyi görememiştir (ya da en azından alenen kabul etmemiştir). O halde, anlatımında bazı düzeltmeler yapılmasına rağmen, Arendt'in analizi Amerikan toplumunun çelişkili anlatısına,

24. Kathryn T. Gines, Amerika Birleşik Devletleri'nde kölelik ve ırkla ilgili anlatımında, Beyaz üstünlükçü bir toplumda retorik ile eylem arasındaki çelişkiye ilişkin faydalı bir örnek sunmaktadır. Gines, "Amerika Birleşik Devletleri, tüm insanların eşitliği ilkelerine uyduğunu iddia eden, fakat aynı zamanda ve kasıtlı olarak nüfusun önemli bir bölümünü köleleştiren bir ülkedir" der (Gines, "Race Thinking and Racism in Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*", 45). Bu örnek, "sözde eşitlik ilkelerine inandığını iddia eden bir ülkenin, yine de bu ilkelere fiilen uymada başarısız olabileceğini göstermektedir" (Gines, "Race Thinking and Racism in Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*", 47). Benzer şekilde, burada Arendt'in Little Rock'taki Afro-Amerikalıların içinde bulunduğu kötü durumun farkında olduğunu iddia etmesinin, yine de bu farkındalığa aykırı bir tutum takınmasının ve bu insanların siyasal ve toplumsal olarak tâbi kılınmasını desteklemesinin oldukça mümkün olduğunu iddia ediyorum.

eşitlikçi bir toplum mitini Beyaz siyasal aktörler ile Siyah dışlanmışlar arasında ırksal ayrımla birleştiren bir anlatıya bağlı durmaktadır. Arendt, analizini esaslı bir şekilde değiştirmemektedir; çünkü ırkın ve ırkçılığın Amerika Birleşik Devletleri'ndeki siyasal ve toplumsal yaşam için önemini tam olarak kabul etmeyen bir algı örüntüsünden tam olarak kurtulamamaktadır.

SONUÇ

Sonuç olarak, Arendt'in Batıdaki ırk ve ırkçılığın sosyo-politik etkilerini anlamadaki başarısızlığı konusunda genel olarak sunulan açıklamalar, kendi başlarına ele alındığında yetersizdir. Kategori, ırksal önyargı ve kültürel yorumlar, Arendt'in "Little Rock Üzerine Düşünceler"de (ve diğer siyasal çalışmalarda) vardığı sonuçları anlamamızı ilerletmesine rağmen, bu yorumlar Arendt'in çalışmasındaki yaygın bir epistemik hatayı açıklayarak güçlendirilmiştir. Beyaz cehaletinin bu epistemik hatayı oluşturduğunu ve bu haliyle Arendt'in "körlüğü" ve Afrikalılar ile Afro-Amerikalıların tarihine, uğradıkları baskılara ve siyasal çabalarına olan ilgisizliğine ilişkin mevcut açıklamalara katkıda bulunduğunu savunuyorum. Hannah Arendt'in Beyaz cehaleti, Little Rock'ta ideal olmayan durumu analiz etmek için ideal kategorileri –antik Yunan'daki baskıcı bir siyasal düzenden alınan— tercih etmesini, Afrikalılar ve Afro-Amerikalılara ilişkin ırkçı nitelendirmeleri benimsemesini ve Amerikan Güneyinde toplumsal ve siyasi eşitsizliğin birbiriyle bağlantısını kabul etmemesini etkilemektedir. Kabul edilirse, Mills'i izleyen analizim, cehalet epistemolojileri, bunların Batı siyasal felsefesindeki ve felsefi geçmişimizdeki işlevi, Beyaz cehaletinin Amerikan toplumundaki idrak sahipleri üzerindeki etkisiyle ilgili daha fazla teorik çalışma çağrısında bulunuyor.

KAYNAKÇA

Alcoff, Linda Martín. 2007. "Epistemologies of Ignorance: Three Types." *Race and Epistemologies of Ignorance*, ed. Nancy Tuana ve Shannon Sullivan, 39–57 içinde. Albany: State University of New York Press.

Arendt, Hannah. 1972. "Civil Disobedience." *Crisis of the Republic* içinde, San Diego: Harcourt Brace.

_____. 1958. *The Human Condition.* Chicago: The University of Chicago Press [*İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 2021].

_____. 1963. *On Revolution.* New York: The Viking Press [*Devrim Üzerine*, çev. Onur Kara, İletişim Yayınları, 2017].

_____. 1969. "On Violence." *Crises of the Republic*, 103–99. San Diego: Harcourt Brace [*Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim Yayınları, 2016].

_____. 1951. *The Origins of Totalitarianism.* San Diego: Harvest/HBJ Publishing [*Totalitarizmin Kaynakları*, 3 Cilt. çev. Bahadır Sina Şener (1, 2) ve İsmail Sarı (3), İletişim Yayınları, 2009-2024]

_____. 1997. *Rachel Varnhagen: The Life of a Jewess*, ed. Lilliane Weissberg, çev. Richard Winston ve Clara Winston. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

_____. 1959a. "Reflections on Little Rock." *Dissent* 6, no. 1: 45–56.

_____. 1959b. "A Reply to Critics." *Dissent* 6, no. 2: 179–81.

Benhabib, Seyla. 1992. "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas." *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*, 89–120 içinde. New York: Routledge.

_____. 2000. *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt.* Oxford: Rowman & Littlefield.

Bernasconi, Robert. 1996. "The Double Face of the Political and Social: Hannah Arendt and America's Racial Divisions." *Research in Phenomenology* 26:3–24.

_____. 2007. "When the Real Crime Began: Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism* and the Dignity of the Western Philosophical Tradition." *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, ed. Richard H. King ve Dan Stone, 54–67 içinde. New York: Berghahn Books.

Bernstein, Richard. 1996. *Hannah Arendt and the Jewish Question*. Cambridge, MA: MIT Press.

Bohman, James. 1996. "The Moral Costs of Political Pluralism: The Dilemmas of Difference and Equality in Arendt's 'Reflections on Little Rock.'" *Hannah Arendt: Twenty Years Later*, ed. Larry May ve Jerome Kohn, 53–80 içinde. Cambridge, MA: MIT Press.

Butler, Judith. 2007. "I Merely Belong to Them." *London Review of Books* 29:26–28.

Canovan, Margaret. 1992. *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dotson, Kristie. 2011. "Tracking Epistemic Violence, Tracking Practices of Silencing." *Hypatia* 26:236–57.

Gines, Kathryn T. 2014. *Hannah Arendt and the Negro Question*. Bloomington: Indiana University Press.

_____. 2009. "Hannah Arendt, Liberalism, and Racism: Controversies Concerning Violence, Segregation, and Education." *The Southern Journal of Philosophy* 47:53–76.

_____. 2007. "Race Thinking and Racism in Hannah Arendt's *The Origins of Totalitarianism*." *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, ed. Richard H. King ve Dan Stone, 38–53 içinde. New York: Berghahn Books.

Johnson, Clarence Sholé. 2009. "Reading Between the Lines: Kathryn Gines on Hannah Arendt and Antiblack Racism." *The Southern Journal of Philosophy* 47:77–83.

King, Richard H. 2004. *Race, Culture, and the Intellectuals, 1940–1970*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Kleege, Georgina. 2006. "Blindness and Visual Culture: An Eyewitness Account." *The Disability Studies Reader*, 3. ed., ed. Lennard J. Davis, 522–30 içinde. New York: Routledge.

Maloney, Steven D. 2007. "Hannah Arendt and the Old 'New Science.'" *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide*, ed. Richard H. King ve Dan Stone, 217–31 içinde. New York: Berghahn Books.

Mills, Charles. 1997. *The Racial Contract*. Ithaca: Cornell University Press [*Irksal Sözleşme*, çev. Özgün Aksakal, Patika Kitap, 2020].

_____. 2007. "White Ignorance." *Race and Epistemologies of Ignorance*, ed. Nancy Tuana

ve Shannon Sullivan, 13–38 içinde. Albany: State University of New York Press.

Norton, Anne. 1995. "Heart of Darkness: Africa and African Americans in the Writings of Hannah Arendt." *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, ed. Bonnie Honig, 247–62 içinde. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Pitkin, Hannah F. 1998. *The Attack of the Blob: Hannah Arendt's Concept of the Social* Chicago: University of Chicago Press.

Podhoretz, Norman. 1967. *Making It*. New York: Harper Colophon.

Presbey, Gail. 1997. "Critics of Boers or Africans? Arendt's Treatment of South Africa in *The Origins of Totalitarianism*." *Postcolonial African Philosophy: A Critical Reader*, ed. Emmanuel Chukwudi Eze, 162–80 içinde. Cambridge: Blackwell Publishers.

Rodas, Julia M. 2009. "On Blindness." *Journal of Literary & Cultural Disability Studies* 3:115–130.

Spitz, David. 1959. "Politics and the Realms of Being: A Reply." *Dissent* 6, no.1: 56–64.

Spivak, Gayatri. 1998. "Can the Subaltern Speak." *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, 271–315 içinde. Urbana: University of Illinois Press.

Steele, Meili. 2005. "The Politics of Race and Imagination: Arendt versus Ellison on Little Rock." *Hiding from History: Politics and Public Imagination*, 104–23 içinde. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Tumlin, Melvin. 1959. "Pie in the Sky . . ." *Dissent* 6, no. 1: 65–71.

Warren, Robert Penn. 1965. "Interview with Ralph Ellison." *Who Speaks for the Negro?*, 325–47 içinde. New York: Random House.

IRK VE KÜLTÜR ÜZERİNE *HANNAH ARENDT VE ÇAĞDAŞLARI*

RICHARD H. KING

Son yıllarda Hannah Arendt, Avrupalı emperyal güçlerin istila ve işgaliyle karşı karşıya kalan Sahra-altı Afrika halkını nitelendirme biçimi nedeniyle eleştirildi. *Totalitarizmin Kaynakları*'ndaki (1951) "bumerang" tezi –Afrika'da Avrupa emperyal deneyiminin Avrupa'da totalitarizmin ortaya çıkışına katkıda bulunan ana faktörlerden biri olduğu düşüncesi– akademik tarihçilerin bile ilgisini çekerken, bu eleştiriler daha da yoğunlaştı. Dolayısıyla Arendt'in emperyalizm eleştirisi onu anti-kolonyal düşüncenin ve post-kolonyal çalışmaların öncüleri arasına yerleştirirken, Sahra-altı Afrika kültürlerine yönelik tutumu onu kınadığı Avrupalı yerleşimci-sömürgeci nüfusa ürkütücü bir şekilde benzetir.[1]

1. Bu konuya açıkça ortaya atan ilk kişi, Shiraz Dossa'ydı: "Human Status and Politics: Hannah Arendt on the Holocaust," *Canadian Journal of Political Science* 13, 2 (Haziran 1980): 309–23. Daha sonra Anne Norton tartışmayı genişletti: "Heart of Darkness: Africa

Bazıları Arendt'i, yaptığı şeyin Güney Afrika'daki Beyaz yerleşimcilerin ırkçı zihniyetini bir anlatısal karnından konuşma eylemiyle yakalamak olduğunu öne sürerek savunur. Seyla Benhabib'e göre, ilk Boer yerleşimcilerin ve genel olarak Avrupalıların bilincine girerek, "her şeyin olanaklı olduğu bir duruma geri dönmenin cazibesini" açığa çıkardı. Ama Arendt'in bu konuyu doğrudan ele aldığı *Totalitarizmin Kaynakları*'nın 7. bölümünden ("Irk ve Bürokrasi") önce bile, on sekizinci yüzyıl Avrupalılarının "insanın ve aklın her yerde var olan özdeş doğasının ifade bulabildiği çeşitlilikten duyduğu coşku"nun "bildiğimiz kadarıyla, kültürel işlerde ya da umumi geleneklerde kendi başlarına yeterli bir insan aklı ya da insan tutkusu ifadesi bulmamış ve insan kurumlarını yalnızca çok düşük bir düzeyde geliştirmiş kabilelerle" karşı karşıya kalınca, zorlu bir sınavla karşılaştığını yazmıştı.[2] Buradaki görüşü, Sahra-altı Afrikalıları insan-dışı ya da alt-insan olarak değil, açıkça kültürel bakımdan azgelişmiş olarak nitelendiriyordu.[3] Sankar Muthu'nun, anti-emperyalist Avrupalı düşünürlerin çeşitli şekillerde Avrupalı -olmayan halklara atfettiği kapasiteyi tanımlamak için kullandığı ifadeyle, Arendt eğer varsa fazla "kültürel failliği" Siyah Afrikalılardan esirgemekteydi.[4]

---

and African Americans in the Writings of Hannah Arendt," Bonnie Honig, ed., *Feminist Interpretations of Hannah Arendt* (University Park: Pennsylvania State University Press, 1995) içinde, s. 247–62. Ayrıca bkz. Richard H. King ve Dan Stone, ed., *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism and Nation, Race and Genocide* (New York and Oxford: Berghahn, 2007).

2. Bkz. Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Thousand Oaks, CA.: Sage, 1996), s. 84 ve Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 2. bs. (Cleveland: Meridian, 1958), s. 176–7; bundan sonra *OT* kısaltması kullanılacak. "Geri dönmenin cazibesi" ifadesinde sorun, Sahra-altı kültürünü sözde üstün bir Avrupa kültürünü zayıflatmakla suçlamanın bir yolu olarak okunabilir (çok kolay bir biç imde). Dahası, Arendt "köle sahipleri"nin on dokuzuncu yüzyıldan önce ırk-bilinçli" olmadıkları iddiası (s. 177), en hafif tabirle oldukça tartışmalıdır.

3. T. Carlos Jacques, "From Savages and Barbarians to Primitives: Africa, Social Typologies, and History in Eighteenth-Century French Philosophy," *History and Theory*, 36, 2 (Mayıs 1997): 190–215.

4. Sankar Muthu, *Enlightenment against Empire* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

Ama şu soru sorulabilir: Arendt'in ırksal ve kültürel farklılıklara ilişkin duruşu, Alman çağdaşlarının bu konularda kendilerini ifade etme biçimleriyle nasıl karşılaştırılabilir? Arendt'e bahaneler üretmeye çalışmadan, Theodor Adorno, Leo Strauss, Karl Löwith, Eric Voegelin ve bunların Edmund Husserl ve tabii ki Martin Heidegger gibi akıl hocalarının çalışmalarına bir göz atmak, ırksal ve kültürlerarası konulardan Arendt'e oldukça benzer ya da ondan daha etnik-merkezli bir şekilde söz ettiklerini açığa çıkarır. Dolayısıyla bu tartışma yalnızca belirli bir bireyin, Hannah Arendt'in görüşleriyle değil, ırksal ve kültürel farklılıklar konusunda yalnızca "Alman" olmakla kalmayıp genel olarak Batıda İkinci Dünya Savaşından çok sonra da süren özgül bir *söylem*le de ilgilidir.[5] Bu, ırk ve kültür konusunda baskın söylemin kaçınılmaz olduğu anlamına gelmez: çünkü Arendt'in akıl hocalarından biri olan Karl Jaspers ve Arendt'in kendisi, söylemin bazı temel ilkelerinden kopmuştur. Ancak söylem çok güçlüydü.

Üstelik 1940'larda Batıda ırkçılığa güçlü entelektüel ve ahlaki eleştiriler ortaya çıkmasına rağmen, Beyaz üstünlüğünün yahut antisemitizmin teorik ya da bilimsel temeline meydan okuyan her düşünür, Batı sömürgeciliği ve emperyalizmiyle ilgili olarak yeni eşitlikçilik konusunda görüşlerini tam olarak geliştirmemişti.[6] Bazı Fransız entelektüeller ve siyah diasporasının Fransızca

5. Bkz. James Clifford, "On *Orientalism*," *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art* (Cambridge, MA: Harvard University Press) içinde, s. 266–9. Bkz. Michael Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon, 1970); Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*, 2. ed., (Chicago: University of Chicago Press, 1970) [*Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yayınları, 2021]. Bu tür eşzamanlı kavramların kullanımı, sosyal bilimlerde ve tarih çalışmalarında yapı ile fail arasında süregelen gerilimi özellikle açık bir biçimde ortaya çıkarır.

6. Richard H. King, *Race, Culture and the Intellectuals, 1940–1970*'de (Washington ve Baltimore: Woodrow Wilson/Johns Hopkins Presses, 2004), Batılı entelektüel seçkinler arasında kültürel ve ırksal eşitlikçiliğin eşitsiz emilimini yeterince vurgulamadım, ama Arendt'in Afrika kültürlerini tanımlamak için kullandığı retorik yöntemleri analiz ettim (s. 115–9).

konuşan entelektüelleri hariç, İkinci Dünya Savaşı sonrası anti-sömürgecilik (Beyaz) Batılı entelektüellerden fazla aktif destek alamadı. Bu konuda güçlü bir duruş sergileme isteksizliği, Aydınlanma-sonrası Beyaz entelektüellerin Avrupa emperyalizmine ya da sömürgeciliğine saldırma isteksizliğini sürdürdü. Emperyalizmi savunanlar listesi, Alexis de Tocqueville ve John Stuart Mill gibi klasik on dokuzuncu yüzyıl liberallerinin yanı sıra Karl Marx ve G. W. F. Hegel'i de kapsayacaktır.[7] Açıkça, akıl yoluyla ilerlemeye dayanan Aydınlanma kültürüne bağlılık, Batının geleneksel, yani Batı-dışı kültürlere modernitenin yollarını "öğretme" hakkı, hatta görevi de dahil olmak üzere, Batının kültürel üstünlüğü varsayımına çok kolay bir şekilde yol açtı – üstelik bu kaçınılmaz olmamasına rağmen.

Arendt, neredeyse her açıdan, kendi zamanının diğer entelektüellerinin çoğundan daha fazla, Avrupalı ırksal ve kültürel üstünlük duygusuyla yüzleşme ihtiyacının aciliyetinin farkındaydı. Örneğin 1945'te yazdığı "Organized Guilt and Universal Responsibility"yi (Örgütlü Suçluluk ve Evrensel Sorumluluk) bir dizi ayıltıcı gözlemle bitirmekteydi. "İnsan soyunun üniter kökenine Yahudi-Hıristiyan inanç ve insanlık düşüncesi" farkındalığı, diyordu Arendt, birçok kişinin omuzlamak istemediği ahlaki bir yük yaratmıştı. Gerçekten de bazıları bu düşünceleri reddetti ve "ortak insanlık olasılığını inkâr eden ırk öğretisine daha açık hale geldi" gözleminde bulundu. Küresel genişleme ve farkındalık zamanında: "Emperyalist olmayan bir politika izlemek ve ırkçı olmayan bir inancı sürdürmek her geçen gün daha da zorlaşıyor; çünkü insanoğlunun insan için ne kadar büyük bir yük olduğu her geçen gün daha da netleşiyor."[8]

7. Bu konu için bkz. Muthu, *Enlightenment against Empire*, s. 259.

8. Arendt, "Organized Guilt and Universal Responsibility," *Essays in Understanding, 1930–1954*, ed. Jerome Kohn (New York: Harcourt, Brace, 1994), s. 131.

İnsanlığı tanımlamanın, siyaseti örgütlemenin ya da tarihi anlamanın bir yolu olarak ırka olan derin karşıtlığı, 1951'de *Totalitarizmin Kaynakları* çıktığında azalmamıştı. Örneğin emperyalizm bölümünün başından hemen önce, şunu savunuyordu:

> Ruslar Slav olduğunda, Fransızlar bir *force noire* komutanları rolünü üstlendiğinde, İngilizler "Beyaz adamlara" dönüştüğünde, feci bir süreliğine tüm Almanlar Aryan olduğunda, o zaman bu değişimin kendisi Batılı insanın sonunu işaret edecektir. Çünkü bilgili bilim insanları ne derse desin, ırk, siyasal konuşursak, insanlığın başlangıcı değil sonudur, halkların kökeni değil çürümesidir, insanın doğal doğumu değil doğal olmayan ölümüdür (*OT*, 157).

Irkın siyasallaştırılmasına ve siyasetin ırksallaştırılmasına karşı ve ortak insanlık düşüncesi için bundan daha güçlü bir ifade tahayyül etmek zordur. Tüm bunlar, *Totalitarizmin Kaynakları*'nın "ne hakkında" olduğuna ilişkin kavrayışında "ırksal emperyalizmin" merkeziliğini vurgular. Son olarak, 1957'de "Karl Jaspers: Citizen of the World?" başlıklı denemesinde Arendt, "insanoğlunun" normatif bir kavram, adeta ütopik bir ideal olduğu düşüncesine geri döndü. Ama devamında insanoğlunun ahlak "olgusu"nun, "hümanistlerin" düşünceleri ya da "filozofların akıl yürütmesi" nedeniyle değil, "Batı dünyasının teknik gelişimi" nedeniyle olanaklı olduğunu belirtti.[9] Yani teknoloji aracılığıyla insanların birbirine bağlılığının inkâr edilemez kanıtları karşısında, insanoğlunun birliği kabul edilmeli ve beslenmelidir.

9. Arendt, "Karl Jaspers: Citizen of the World?" (1957), *Men in Dark Times* (New York: Harvester, 1968) içinde, s. 82.

Bununla birlikte, özellikle Afrika ve Asya'ya ilişkin kültürel farklılıklar üzerine düşünenlerin büyük çoğunluğu, Batının bu kültürlerden yalnızca farklı değil, aynı zamanda üstün olduğunu varsayıyordu. Buradaki önemli ironi (ikiyüzlülükten bahsetmiyorum bile), iki savaş arası yıllarda Batının krizine yanıt olarak, Arendt'in çağdaşlarından birkaçının, Avrupa kültürünün kendi en iyi ideallerini güçlendirmek yerine onları terk ederken bile, tam da bu üstünlüğü vurgulamaya yönelmiş olmasıdır. Aşağıda, Arendt'in *hem* modern ırkçılığa açıksözlü ve çoğu kez cesur saldırılarını *hem* belirli Afrika kültürlerini sorunlu şekilde nitelendirmesini daha iyi anlayabileceğimiz tarihsel ve entelektüel bağlamı kurmak istiyorum. Arendt'in görüşlerinin tıpkı çağdaşlarının görüşleri gibi olduğunu görmek doğru değildir; ama Avrupa üstünlüğü söyleminin onlar üzerindeki yaygın etkisinden tamamen kurtulduğunu düşünmek de bir hatadır.

1
MANEVİ YENİLENME VE YUNAN AKLI

Tanrının ölümünün ve (Aydınlanma) aklın rüyasının çöküşünün zemini felsefi olarak iyi hazırlanmış olmasına rağmen, Avrupa'daki derin kültürel krizi tetikleyen Birinci Dünya Savaşı deneyimiydi. "Tarihselciliğin krizi" (Ernst Troeltsch), "Avrupa nihilizmi" (Karl Löwith), "nihilizm devrimi" (Hermann Rauschning), "Alman nihilizmi" (Leo Strauss) ve kültürel "felaket"e (Martin Heidegger) göndermeler, 1918 sonrasının Avrupa'sının, özellikle Alman düşüncesinin baskın ruh halini gösterir. Bunların çoğu felsefi ve manevi klişe haline gelecek olsa da hem inancın hem aklın krizi yine de çok gerçek ve çok acil bir krizdi.

Özellikle, modern seküler kültürün *içinde* bir akıl krizi vardı. Max Weber'in düşünce yörüngesinde görüldüğü gibi, akıl artık tarihsel olayları tutarlı bir bütüne dönüştüren ve bireysel yaşamı irrasyonel ya da toplumsal zorlamaya körü körüne itaat etmekten ziyade özerkliğin bir egzersizi haline getiren manevi-entelektüel güç değildi. Aksine, doğal ve insani süreçleri kontrol etme ve yönlendirme kapasitesi daha sınırlıydı, o da kültürün manevi ve duygusal yoksullaşması pahasına. Genel olarak, György Lukacs ve Frankfurt Okulu üyeleri de dahil olmak üzere, birçok genç Marksist, Weber'in tözsel ve araçsal akıl arasında yaptığı ayrımı kendi düşüncelerine dahil etti.[10] Ama bu neo-Marksist akıl eleştirisi bile, daha önce belirttiğim gibi, "burjuva" düşünürler arasındaki daha genel bir kriz bağlamında görülmelidir. Örneğin, Edmund Husserl'in "Philosophy and the Crisis of European Man"i (1935), modern bilimin "nesnelciliği"ni ve "doğalcılığı"nı "o asil ve sahici anlamda, özgün Yunan anlamında rasyonalite" ile karşılaştırdı. Alman entelektüel tarihinde bilindik bir hamleyle, Batının "manevi doğum yerini" "antik Yunan ulusu" olarak tanımladı. Yunan aklı "sonsuzluğa" ulaşmayı amaçladı ve pratik sonuçlar için bir araç olma işlevinin ötesinde manevi bir karmaşıklık miras bıraktı.[11] Husserl'e göre, "Doğa, ruhun alanına aittir" ve bu iddiayı vurgulamak "Batının insanlık görevi"ydi.[12] Denemesi, Batıda derin bir manevi/felsefi kriz olduğunu varsayarak başlamasına rağmen, Batının üstünlüğünün temeli olarak Yunan aklının kurtarıcı gücüne bakarak son buldu.

10. Batılı akılda krizin öyküsü Frankfurt Okulu "projesinde" merkezi bir yer almasına rağmen, burada ele almayacağım.

11. Edmund Husserl, "Philosophy and the Crisis of European Man," *Phenomenology and the Crisis of Philosophy* (New York: Harper Torchbooks, 1965) içinde, s. 179, 158, 181. Daha yakın zamanda Husserlci ruhla yazılan bir deneme için bkz. Klaus Held, "The Origin of Europe with the Greek Discovery of the World," *Epoche* 7, 1 (Sonbahar 2002): 81–105.

12. Husserl, "Philosophy and the Crisis of European Man," s. 190, 192.

Bu arada Leo Strauss, 1940 civarında olgun tutumunun anahatlarını çizmişti. O sıralarda Amerika'da yaşayan Strauss, "The Living Issues of German Postwar Philosophy" (1940) başlıklı denemesinde, modern krizin çözümünün Batı felsefe geleneğinin kökeninde yattığını iddia ederek Aydınlanma rasyonelliği de dahil modernite kültürünü reddetti: "Ne de olsa, hakikatin ya da hakikate doğru yaklaşımın uzak bir geçmişte bulunmuş ve yüzyıllarca unutulmuş olması olanaklıdır." Yalnızca epistemolojiye değil, siyasal etiğe de odaklanan Leo Strauss, "modern bilimin ya da felsefenin insana temel soru, doğru yaşam sorusu hakkında açık bir öğreti verememesinden" söz etti.[13] Strauss, büyük eseri *Doğal Hak ve Tarih*'te (1953), Weber'den güçlü ama olumsuz bir şekilde etkilenmişti ve Weber'in olgu-değer ayrımını modern düşüncede felaket gelişmelerden biri olarak reddetti.

Husserl gibi, Strauss da ruhsal yenilenme için Yunanlara baktı. Batı değerlerinin ve geleneklerinin orijinal kaynağının "klasik doğal hak düşüncesi" olduğu sonucuna vardı. Ancak böyle bir temel akılda tutularak modern rasyonelliğin özellikleriyle –pozitivizm, görelilik ve nihayetinde nihilizm– mücadele edilebilirdi. Son olarak, Strauss Batı geleneğinin her iki uygarlık temeline saygı duymasına rağmen, "Kudüs" yerine "Atina"ya, Kitabı Mukaddes vahiyleriyle yönlendirilen bir yaşam yerine (klasik) akıl yaşamına bağlıydı.[14] Neredeyse iklimden bağımsız

13. Leo Strauss, "Living Issues of Postwar German Philosophy," Heinrich Meier, ed., *Leo Strauss and the Theological-Political Problem* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006) içinde, s. 125, 129. Ayrıca bkz. "German Nihilism" (1941), *Interpretation* 26,3 (Bahar 1999): 353–78.

14. Bkz. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), bölüm 1 ve 2 [*Doğal Hak ve Tarih*, çev. Murat Erşen ve Petek Onur, Say Yayınları, 2011]; Leo Strauss, "Jerusalem and Athens: Some Introductory Reflections," *Commentary* (Haziran 1967): 45–57; ayrıca bkz. David N. Myers, *Resisting History: Historicism and Its Discontents in German Jewish Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2003), s. 106–29.

bir şekilde, Strauss gelenekteki kopukluğu onarmaya çalıştı, Alfons Soellner'in ifadesiyle:

> entelektüel tarihi geleneğin yeniden kurulması olarak izlemek... [Strauss'un] Amerika döneminde ön plana çıkan, Auschwitz'in simgelediği mutlak *Zivilisationsbruch* (uygarlığın çöküşü) değil, bu atılım soyutlamasını geçiştiren (ve dümdüz eden?) Yunan klasiklerinin incelenmesiydi.[15]

Strauss'a göre, Atina, Auschwitz ile bir yeraltı bağlantısı olmaktan ziyade, onun tam zıttı bir ahlaki ve manevi kutupta duruyordu.

Daha sonra *İnsanlık Durumu*'nda (1958) Arendt'in Batı siyasetinin kökenlerini Yunan deneyimine konumlandırması önemlidir; diriltti̇ği şey, Husserl'de olduğu gibi, önemli bir tözsel akıl kavramı ya da Strauss'un klasik doğal hak düşüncesine benzer bir şey değildi. Daha ziyade, normatif siyaset deneyiminin merkezine yerleştirdiği, dünyevi kamusal konuşma ve eylem kavramıydı. Büyük Yunan katkısı olarak tanımladığı şey, yetkili bir sözcük olarak *logos* değil, konuşulan diyalog ya da alışverişti, Hakikat değil, fikir alışverişiydi; tefekkür değil, eylemdi.[16]

15. Alfons Soellner, "Leo Strauss: German Origins and American Impact," Peter Graf Kielmansegg vd., ed., *Hannah Arendt and Leo Strauss: German Emigres and American Political Thought after World War II* (Cambridge and Washington: Cambridge University Press, 1995), s. 125.

16. Roy T. Tsao, "Arendt against Athens: Rereading *The Human Condition*," *Political Theory*, 30, 1 (Şubat 2002): 97–123, yakın zamanda Arendt'in ne ölçüde Yunan *polis*'inin eleştirisiz hayranı olduğunu sorguladı.

2
BATININ MİSYONU

Yunan düşüncesinin Batı modernitesine karşı bir panzehir olarak cazibesini nasıl anlayabiliriz? Klasik dillerin, edebiyatın ve düşüncenin merkeziliğine dayanan, Alman düşünürler *Bildung*'unda Yunanistan'a odaklanma, Hıristiyanlığa ya da Yahudiliğe herhangi bir yenilenmiş *dinsel* bağlılıktan kaçındı. Bu nedenle Alman geleneğinde modern, din-dışı modernite eleştirilerinin merkezinde, Elizabeth Butler'ın ifadesiyle "Almanya üzerindeki Yunanistan tiranlığı" vardı.

Aydınlanma-sonrası bu gelenekte en etkili figür, elbette, modern, tarih-yüklü Batıyı canlandırmak için Sokrates-öncesi ya da Dionysiosçu bir Yunanistan'a bakan Friedrich Nietzsche'ydi.[17] Nietzsche'nin Sokrates-öncesi bir Yunan duyarlılığı vizyonuna bağlılığı, Heidegger'in Yunan ilkliğini/otoktonluğunu (*Bodenstandigkeit*) Alman dilinde ve *Geist*'te benzersiz bir şekilde yankılanan bir şey olarak benimsemesinin habercisiydi. Heidegger, Alman dilinin ve kültürünün diğer dillerden daha büyük felsefi derinliklere sahip olduğunu, dolayısıyla Sokrates-öncesi Varlık anlayışına benzersiz bir şekilde uyum sağladığını varsaydı. Ama Heidegger, Yunan aklını, Husserl ve Strauss'un modern bilimsel aklı "Herakleitosçu-Sofoklesçi kehanet konuşması ve şiirsel düşünce *logos*'u karşısında akıl yürütmeye dayalı-teknolojik *logos*'un zaferi" olarak nitelendirdiği gibi nitelendirdi. Böylece Heidegger, Batının *logos*'unun düşüşünü erken modern Avrupa'ya ya da on sekizinci yüzyıl Aydınlanmasına değil, antik Yunanistan'a konumlandırdı.[18] Heidegger, Sokrates-öncesi

17. Karl Löwith, *My Life in Germany before and after 1933* (Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 1994/1940), s. 20.
18. Bkz. Martin Heidegger, "The Self-Assertion of the German University," Richard

Yunanlara dönerek, Alman düşüncesinin, zamansal ve ebedi arasındaki karşıtlığa "düşmeden" ve Roma düşüncesi ve kültürüyle ilişkilendirilen (*öteki*) hümanizm geleneği ortaya çıkmadan önceki Batının Varlık kavrayışının özünü yeniden yakalama kapasitesine iman etti. Husserl, Strauss ve daha sonra Arendt'in tepki gösterdiği şey, klasik Yunan düşüncesinin aleyhine bu Heideggerci "dönüş"tü.

Geriye dönüp bakıldığında, Almanların Yunanistan'ı "aynı" olduğu ortaya çıkan kurtarıcı bir "öteki" olarak benimsemesinde bariz bir tehlike vardı. Karl Löwith'in belirttiği gibi, Sokrates-öncesi Yunanistan'a bu dönüş, Alman düşüncesinin "Eski Avrupa"dan" ve "Roma-Hıristiyan mirasımız"dan uzaklaşmasının, "Roma ve Hıristiyan dünyasına karşı yöneltilmiş 'İskandinav tarzı' yorumlanmış bir Helenizmi benimsemesinin" bir parçasıydı.[19] Birçok Yahudi düşünür, "Roma-Hıristiyan mirası" açısından tanımlanan Batıya kendilerini adamayı özellikle zor bulurdu; çünkü çok az Yahudi düşünür ortaçağda, mükemmel Roma Hıristiyan kültüründe kendilerine çekici bir manevi yuva bulabilirdi.[20] Klasik Yunan düşüncesine dönmek, paradoksal olarak, modern Kar-

---

Wolin, ed., *The Heidegger Controversy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993) içinde, s. 29–39; ayrıca Hans Sluga, *Heidegger's Crisis: Philosophy and Politics in Nazi Germany* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993), s. 120. Heidegger"in "köklülük" kavramı konusunda bkz. Charles Bambach, *Heidegger's Roots: Nietzsche, National Socialism, and the Greeks* (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2003), s. xxi.

19. Karl Löwith, "European Nihilism: Reflections on the Spiritual and Historical Background of the European War," Richard Wolin, ed., *Martin Heidegger and European Nihilism* (New York: Columbia University Press, 1995) içinde, s. 179. Bu uzun deneme, Löwith'in 1941 klasiği *From Hegel to Nietzsche* kitabını özetler (Garden City, NY: Anchor, 1967). Lowith konusunda daha fazlası için bkz. Jurgen Habermas, "Karl Löwith: Stoic Retreat from Historical Consciousness (1963)," *Philosophical-Political Profiles* (Londra: Heinemann, 1983) içinde; Richard Wolin, "Karl Löwith: The Storic Response to Modern Nihilism," *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse* (Princeton: Princeton University Press, 2001) içinde, s. 70–100.

20. Philip Rieff bir keresinde bu konuya değinmişti: *Fellow Teachers* (New York: Harper and Row, 1973).

tezyen-Aydınlanma aklı düşüncesine bağlı kalmadan modern – yani seküler– kalmanın bir yoluydu.

Dahası, "Oryantalist" bir motif, Almanya'da gelişen şekliyle modern hümanizm düşüncesinin tamamında merkezi önemdeydi. Löwith, güçlü denemesi "European Nihilism: Reflections on the European War" (1940) başlıklı denemesine şöyle başlar:

> Avrupa, kendisinden değil, Asya ile olan özsel karşıtlığından gelişen bir kavramdır... Avrupa, başlangıçta ve kendine sadık kaldığı sürece, siyasal ve ruhsal olarak Asyalıya karşıt bir güçtür.[21]

Edward Said, Max Weber'in "Doğunun ve Batının ekonomik (ve dinsel) 'zihniyetleri' arasında bir tür ontolojik fark" olduğunu adeta kabul ettiğini ima etmekte haksız olmasına rağmen,[22] Weber'in çalışmalarının çoğunun arkasındaki itici güç, Batının dünyanın geri kalanından neden bu kadar farklı hale geldiği sorusuydu – özellikle, "rasyonel" kültür, hukuk, düşünce ve ekonomi biçimlerini neden ve nasıl geliştirdiği sorusu. Gerçekten de Weber'in çalışmaları Alman düşünürler arasında modern Batıyla ilgili ikircikliği kusursuzca gösteriyordu. Bir yanda, Avrupa'nın Asya ve Afrika'nın çoğuna hâkim olmasıyla kanıtlandığı gibi, ekonomik ve siyasal güç bakımında dünyanın geri kalanını çok geride bırakmıştı. Yine de Batı yolunu kaybetmiş ve büyük boyutlarda bir ruhsal krize yenik düşmüş gibi görünüyordu.

---

21. Löwith, "European Nihilism," s. 173. Bu arada, Thomas Mann'ın *The Magic Mountain*'i de Almanların Doğunun cazibesine olan saplantısını yansıtır, ama daha doğuda ya da güneyde herhangi bir şeyden çok Rus ruhunun çekiciliğinde temsil edilir. Thomas Mann, *The Magic Mountain*. çev. John E. Woods (New York ve Londra: Alfred A. Knopf, 2005) [*Büyülü Dağ*, çev. İris Kantemir, Can Yayınları, 2020].
22. Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), s. 259 [*Şarkiyatçılık*, çev. Berna Ülner, Metis Yayınları, 2020].

Şaşırtıcı değil, Batının kültürel üstünlüğüne –hatta misyonuna– ilişkin bu Weberci duygu Arendt'in çağdaşlarının düşüncesinde sürekli olarak tekrarlanır. Bu, büyük bir sorun değil, daha çok *Doğal Hak ve Tarih*'te örtük bir varsayımdı; burada Strauss, "Vahşiler arasında doğal hak hakkında gerçek bir bilgi beklememek gerekir" gözleminde bulunduğunda klasik Yunanlar ile "daha düşük" kültürden insanlar arasında net bir ayrım yapıyordu. "Uygar" olanlar ile "vahşi" olanlar arasındaki farkın açık olduğunu varsaymasına rağmen, "vahşiler"in kültürü konusunda karamsardı: "Vahşiler arasında doğal hak hakkında gerçek bir bilgi umulmamalı bile." Yine de kitabın ilerleyen kısımlarında şöyle yazar:

> İnsan kendi aklını gerektiği gibi geliştirmediği sürece, her türlü fantastik düşünceye sahip olur... saçma tabular geliştirir. Fakat vahşileri vahşi eylemlerine iten şey vahşilik değil, doğru sezgisidir.[23]

Strauss, insan statüsünü "vahşi"den esirgememesine rağmen, uygar halklar ile vahşiler arasında açıkça güçlü bir çizgi çekti. (Strauss, bu tür iddiaları desteklemek için hiçbir modern antropologa atıfta bulunmadı, yalnızca atıfta bulunmayı alışkanlık haline getirdiği olağan antik ve erken modern kaynaklara atıfta bulundu.) Eseri boyunca birkaç kısa yorum, Strauss'un UzakDoğunun (ve ortaçağda İslamın) gelişmiş kültürleri ile Asya, Afrika ve Amerika'nın sözde ilkel kültürleri arasında ayrım yaptığını öne sürdü. Ancak Strauss'a ve takipçilerine göre, kültürel görelilik, modernitenin başlıca günahlarından biriydi.[24] Batının üstünlüğü varsayı-

23. Strauss, *Natural Right and History*, s. 9, 130.
24. Leo Strauss, "What Is Liberal Education," *Liberalism: Ancient and Modern* (Chicago: University of Chicago Press, 1995) içinde, s. 3–9.

mı, Strauss'un düşüncesinde dikkatsiz ya da düşüncesiz bir yargı değil, düşüncesinin temeliydi.

Husserl, Batının kültürel üstünlüğü konusunda çok daha açıktı. 1935 tarihli "Philosophy and the Crisis of European Man" başlıklı denemesinde Avrupa'yı "tek bir manevi imgenin birliği" olarak tanımladı. Yine de bu manevi birlik iddiasını kültür ve coğrafyanın örtüştüğü düşüncesinden ayırmak istiyordu; ırksal bir iddiada da bulunmuyordu: "esasen halkların zoolojisi yoktur."[25] Bununla beraber, Husserl Avrupa'da yaşayan belirli halkları bu manevi birlikten dışladı: "yerel panayırların Kızılderilileri ve Eskimolar ya da sürekli Avrupa'da dolaşan Çingeneler."[26] Buna karşılık: "Avrupa ulusları birbirlerine ne kadar düşman olursa olsun, yine de özel bir içsel ruh yakınlıkları vardır."[27] Avrupa, önceden belirlenmiş bir hedefe değil, kendisi ve insanlık durumu üzerine sonsuz bir düşünme ruhuna yönelen "doğuştan bir entelekya"ya sahipti. Avrupa'nın kültürünü özel kılan ve diğer kültürlerin taklit etmeye ve hatta katılmaya çalıştığı şey buydu.

Ne var ki, bu taklit etme isteği Avrupa'dan karşılık bulmadı. Diğer kültürlerin, diyordu, "manevi özerkliklerini koruma kararlılıklarına rağmen, sürekli olarak Avrupalılaşma... motivasyonu" vardır; "oysa biz, kendimizi doğru bir şekilde anlarsak, örneğin, asla Hintlileştirmeyiz."[28] Husserl'in savunduğu felsefi-kültürel ideal, Heidegger'in Alman ilkliğinden uzak olmasına rağmen, Batının diğer kültürlerden üstünlüğünü sorgusuz sualsiz varsaydı. Genel olarak, Yunan kökenli manevi akıl kavramı, açıkça faşizm ve Nazizmin kültürel tikelliğinin karşısına konulması gereken bir

25. Husserl, "Philosophy and the Crisis of European Man," s. 156, 158 [*Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, çev. Ayça Sabuncuoğlu, Afa Yayınları, 1994].
26. A.g.y., s. 155.
27. A.g.y., s. 157.
28. A.g.y., s. 157.

trans-Avrupa idealdi. Yine de Batının dünyaya karşı görevinin gerektirdiği ölçüde, yalnızca Batı-dışı kültürlerden farklılığı değil, onlardan üstünlüğü de ima ediyordu. Karl Jaspers gibi düşünürlerin savaştan sonra önerdiği türden bir kozmopolitlikten uzaktı.[29]

Karl Löwith'in Avrupa nihilizminin krizine ilişkin araştırması, Almanya ve İtalya'dan kaçtıktan sonra (1936'dan 1941'e kadar) ders verdiği Japonya'da geliştirildi. Strauss ve Eric Voegelin ile birlikte Löwith, bir "düşünceler tarihi" pratisyeniydi;[30] yani modern Batının gelişiminde düşüncelere bir öncelik ya da en azından büyük bir nedensel önem atfetti. Strauss ve Voegelin gibi, onun çalışması da modernitenin merkezi sorusu etrafında örülmüştü: "Tarihin özü ve anlamı kesinlikle tarihin kendisinde mi belirlendi ve eğer belirlenmediyse, o zaman nasıl?"[31] Löwith'e göre, Avrupa'nın sorunu artık "sahici bir misyona inanmama" sorunuydu. Ancak açıklamaları ekonomik ve siyasal emperyalizmin, Avrupa'nın manevi krizinin cevabı olmaktan çok, belirtileri olduğunu ima ediyordu.[32] Husserl'den daha açık bir şekilde kozmopolit olan Löwith, "Avrupa'nın birliği"nin "ne coğrafi ne de ırksal olduğunu ve ne 'kan' ne de 'toprak' ile tanımlanmadığını" ileri sürdü. Aksine, bu, Avrupa tarihinin seyri içinde gelişen, tarihsel olarak temellendirilmiş "bir tür ortak duygu, istek ve düşünceydi..."[33] Avrupa birliğinin ve misyonunun kaybını kısmen, "Hıristiyan Batının dinsel ve ahlaki birliğinin yıkımını" başlatan Alman

29. Örneğin bkz. Joanne Myang Cho, "The German Debate over Civilization: Troeltsch's Europeanism and Jaspers's Cosmopolitanism," *History of European Ideas*, 25,.6 (Kasım 1999): 305–19; Ned Curthoys, "The E´mi`gre´ Sensibility 'World-Literature': Historicizing Hannah Arendt and Karl Jaspers' Cosmopolitan Intent," *Theory and Event*, 8, 3 (2005).
30. Bkz. *OT*, 158 not 3; Arendt, "A Reply to Eric Voegelin" (1953), *Essays in Understanding* içinde, s. 401–8, burada Voegelin'i düşünceler tarihini çalışan bir olarak tanımladı. Sanırım, Arendt sözünü etmemiş olsa da, Strauss da bu kategoriye aittir.
31. Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. vi.
32. Löwith, "European Nihilism," s. 175.
33. A.g.y., s. 174.

Reformasyonuna bağladı; Fransız Devrimi ise "siyasal geleneğinin yıkımına" işaret ediyordu.[34]

Yine de Hegel'den Nietzsche'ye kadar "gerileme tarihi"nin izini sürerken Löwith, Alman/Avrupa geleneğinde akıl ya da *Geist*'ın ikamelerinden biri olarak antisemitizmden ya da ırkçılıktan, özellikle "kan"dan neredeyse hiç söz etmedi. Nietzsche'nin antisemitizme saldırısına dikkat çekti ve Alman yaratıcılığının büyük bir kısmını Yahudi düşünürlere ve sanatçılara atfetmesini onaylayarak alıntıladı, ayrıca Paul Lagarde'ın "özünde Yahudi-karşıtı" düşünce çizgisine de atıfta bulundu. Bunun ötesinde Löwith büyük ölçüde sessizdi.[35] Nietzsche'nin "manevi olarak Üçüncü Reich'in yolunu açtı"ğı sonucuna vardı, ancak bu kendisinin "geçtiği" bir yol değildi ve ayrıca Nietzsche'nin demokratikleşme ile "diktatör liderliği"nin cazibesi arasında tarihsel bağlantı kurduğunu da gözlemledi.[36]

Löwith'in "Avrupa Nihilizmi" başlıklı uzun makalesine eklediği "Japon Okurlara Sonsöz," Batının dünyadaki kültürel-manevi misyonuna ilişkin özel bakış açısını açıklamaktaydı. Avrupa'da savaş patlak verince Japonya ile Almanya arasında artan bağlar ışığında, kısa yazısı Almanların (ve Avrupalıların) diktatörlüğü benimsemesinin yanı sıra Japonların Batının "otantik" ya da "hakiki" anlamını özümseyememesine de saldırdı. Eğer bu, yalnızca Löwith'in "manevi küçümsemesinin" bir örneği olsaydı, dikkate almaya değmezdi.[37] Ama Löwith'in kısa denemesi Japonların Batının "maddi uygarlığını" açıkça ve başarıyla benimserken, içsel manevi özünü kavramasını engelleyen şeyin ne olduğu-

34. A.g.y., s. 181.
35. Bkz. Habermas, "Karl Löwith: Stoic Retreat from Historical Consciousness," s. 82; Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, s. 191 not 59, 425, 372.
36. Löwith, "European Nihilism," s. 208.
37. A.g.y., s. 228.

nu da açıklamaya çalışıyordu. Genel olarak, hiçbir kültürün başka bir kültürün "ruhunu" ve "tarihini" gerçekten anlamadığının ve benimsemediğinin farkındaydı.[38] Ayrıca Japonlar hakkında klişe haline gelen bir şeyi de ima etti: iyi taklitçilerdi, ama yaratıcı bir ruhtan yoksunlardı. Bununla birlikte, Löwith Japonların yollarını değiştirmekten asli olarak aciz olduklarını da varsaymadı.

Löwith'in gerçek ithamı daha geniş kavramlarla ifade edilmişti. "Antik Doğunun yüksek kültürleri" gibi, Japonlar da "kendilerinden özgürce ortaya çıkma ve bunun sonucunda sahiplenme gücü"nden yoksundu. Bu bakımdan, Batının yalnızca en dışsal yönlerini sahiplendikleri için yeterince iyi taklitçi değillerdi. Japonlar, diğer kültürleri yalnızca oldukları gibi değil, kendi kültürleri hakkında onlardan öğrenilebilecek şeyler, yani "kendileri için" görme isteğinden de yoksundu. Löwith, "Japonlar," diyordu, "Varlık-ötekide kendileriyle birlikte değiller."[39] Derin bir öz-irdeleme kültürel alışkanlığından yoksun olan Japonlar, Batının öz-eleştirel ruhunda bulunan, yine de salt olumsuzculuğun ötesine geçen dinamiği de anlayamadılar. Batıya özgü bir dizi özelliği tanımlamasına rağmen, "bireyselliği", yani benliğin kendisi hakkında bir perspektif kazanma ve ayrıca kişinin kendi benliğini başkalarından ve mevcut değerlerden ve geleneklerden ayırt etme kapasitesini vurguladı.

Löwith'e göre, bu Japon başarısızlığı, nihayetinde "sınırları bulanıklaştıran bir uyum içinde yaşama; insanlar ile doğal dünya arasında, salt hislere dayalı olduğu için zıtlı olmayan bir birliğe" değer veren Asya ruhundan kaynaklanıyordu. Bunun karşıtı olarak Hegel'in "Yunan ruhu" hakkındaki görüşlerine atıf yapmaktaydı: "Bu ruh tekdüzeliği bilmez; Yunan halklarının çeşitliliğine

38. A.g.y., s. 230.
39. Löwith, *My Life in Germany*, s. 103; "European Nihilism," s. 231–2.

karşılık gelen bir dağınıklık ve çokluk içinde yaşar..."[40] Yunanlar, ötekiliği kendi içlerine alıp kendilerinin yapmadan önce kendilerini "öteki" olarak tahayyül etme ruhuna ve merakına sahipti. *My Life in Germany*'de Löwith, Yahudilerde "özeleştiri" ve "gerçekten farklı bir şeye adil davranma" kapasitesi olduğunu da saptadı.[41] Gerçekten de, Löwith'in şüphesiz yalnızca antik Yunanistan'a değil, çağdaş Avrupa'ya da uygulamayı amaçladığı bu derin bireysellik ve çeşitliliğin siyasal içerimleri şuydu: "*Doğu* gibi dünya monarşilerine ve teokrasilerine sessizce boyun eğmemeliyiz" ve " ister *tek bir* devletin ister *tek bir* eşitleyici niyetin hizmetinde olsun, her şeyi tekdüze kılan baskıcı güce..." direnmeliyiz.[42]

Elbette, Löwith'in burada pek de gizlenmemiş göndermesi, Nazi Almanya'sı ve Sovyetler Birliği'nin üstünlük için yarıştığı çağdaş dünya durumunaydı. (Böyle bir pasaj, Löwith'in Nasyonal Sosyalizmin özünün ırksal ideolojisinde değil, devlet gücünü artırma arzusunda yattığını gördüğünü gösterir.) Mesajı ayrıca Arendt'in daha sonra insan çoğulculuğunu ontolojik bir durum olarak benimsenmesini de önceden haber veriyordu. Fakat aynı zamanda, Löwith'in mesajı "manevi", yani kültürel küçümsemenin bir örneğiydi. Batı, kendine ihanetinde bile, kendi başarısızlığının farkında olduğu ve başkalarından daha fazlasını kendisinden talep ettiği için Japonya'dan ve Doğudan üstündü. Son olarak, Alman Yahudi *émigré* düşünürler arasında en anlayışlı olanlardan biri bile, en karanlık saatinde Batının diğer kültürler tarafından taklit edilmesi gerektiği ve edildiği duygusuna bağlı kaldı.

40. Löwith, "European Nihilism," s. 233.
41. Löwith, *My Life in Germany*, s. 103.
42. A.g.y., s. 234.

3
ASYA'DAN AFRİKA'YA, ORYANTALİZMDEN AFRİKACILIĞA

Son otuz yıldır, Batının Ortadoğu ve Asya'yla ilişkisi üzerine düşüncelere Edward Said'in *Şarkiyatçılık*'ı (1978) hâkim oldu. Ancak Avrupa, Doğudan oldukça farklı tahayyül edilen bir kendilik oluşturarak, kendi Afrika'sını da yaratarak kendini yarattı.[43] Avrupa'nın kültürel üstünlüğünün kanonik kaynaklarından biri olan Hegel'in *Tarih Felsefesi*'nde, Asya, tarihsel-kültürel hâkimiyeti geçmişte kalmış olmasına ve siyasal mirası daha sonra "Doğu despotizmi" denilecek şeyden oluşmasına rağmen, uygarlığın doğum yeri olarak görülüyordu. Hegel, modern dünyayı da içeren dünya-tarihsel gelişimi bireysel gelişimin seyrine benzetti: Yunanistan Dünya Tininin "ergenliği"ni, modern çağ "yaşlılığı"nı, ama aynı zamanda "kusursuz olgunluğunu ve gücünü" temsil etmektedir.[44] Dolayısıyla Hegelci Tin tarihi bir paradoksla karakterize edilir. Uygarlığın "doğum" yeri olarak Doğu, Batıdan daha eski ve ondan önce gelir; oysa modern Batı, başka yerlerde ortaya çıkan ve gelişen insan öz-bilincini miras alıp taşıdığı ölçüde daha eskidir.

Ne var ki, Hegel için Afrika henüz önemli bir tarihsel ya da kültürel statüye ulaşmamıştı: "Dünyanın tarihsel bir parçası değildir" ve "Tarihsel Olmayan, Gelişmemiş Tin"dir. Mısır'ın Afrika'nın geri kalanıyla herhangi bir özsel bağının olmadığı

43. Batının Afrika'ya tarihsel yönelimini ya da Afrika'nın Batının entelektüel ve kültürel nüfuzuna verdiği yanıtı Said'in *Şarkiyatçılık*'ı kadar tanımlayan karşılaştırılabilir bir kitap olmamasına rağmen, V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1988) ve Kwame Anthony Appiah, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture* (New York: Oxford University Press, 1992) gördüklerinden daha fazla ilgili hak ediyor.

44. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History* (Londra ve New York: Colonial Press, 1900), s. 106, 108–9.

(modern) inancını yansıtan Hegel, Mısır'ı "insan zihninin Doğu evresinden Batı evresine geçiş yeri" olarak tanımladı ve "Afrika Tinine ait" olmadığını söyledi.[45] Sahra-altı Afrika henüz sözde tarihe girmemişti; çünkü devlet denen siyasal kendilikten yoksundu ve bu nedenle doğru bir şekilde bir "halk" ya da "halklar kümesi" olarak adlandırılamazdı. Bu nedenle Afrika, tam insanlığı hukukun yönettiği bir poliste ya da siyasal bir birimde yaşamla tanımlayan Yunan-Aristoteles paradigmasının *dışında* duruyordu.[46] Tarihsel ve bir devlete sahip olmak, doğaya göreceli yakınlık/uzaklık ve duyusal/duyumsal varoluşla ilişkiyle de bağlantılıydı. Bu tutum insan statüsünü Afrikalılardan esirgemiyordu ya da ilke olarak Avrupa'nın ulaştığı seviyelere ulaşamayacaklarını iddia etmiyordu. Ama tüm insanların temel ahlaki eşitliği ile zirvede Avrupa'nın olduğu "manevi" (kültürel) kazanım hiyerarşisi arasında güçlü bir ayrım olduğunu öne sürüyordu.[47] Gerçekten de bu, Arendt *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Sahra-altı Afrika'da hem kalıcı kültürel başarının hem hukuk yönetiminde siyasi varoluşun yokluğunu vurgulamasına

45. A.g.y., s. 99. Ayrıca bkz. Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (Londra: Free Association, 1987) [*Kara Atena: Eski Yunanistan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi? 1785-1985*, çev. Özcan Buze, Ketebe Yayınevi, 2024].

46. İnsan olmanın ne anlama geldiği konusunda, modern dünyada yerini "ırk" düşüncesine bırakan bu özünde siyasal anlayışın Yunan kökenleri için bkz. Ivan Hannaford, *Race: The History of an Idea in the West* (Washington ve Baltimore: Wilson Press/Johns Hopkins University Press, 1996), s. 167.

47. Alman düşüncesinde Afrika(lılar) hakkındaki bu görüşün yaygınlığını göstermek için Martin Heidegger'e başvurmamız yeter. Robert Bernasconi'ye göre, Heidegger "uzun süredir devam eden Zenci'nin tarihi olmadığı düşüncesini" paylaşıyordu, ama Sonia Sikka'ya göre, Siyahların bir tarih edinme olasılığını da tamamen ortadan kaldırmıyordu. Bkz. Bernasconi, "Heidegger's Alleged Challenge to the Nazi Concept of Race," T. Faulconer ve M. Wrathall, ed., *Approaching Heidegger* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000) içinde, s. 51; Sonia Sikka, "Heidegger and Race," Robert Bernasconi ve Sybol Cook, ed., *Race and Racism in Continental Philosophy* (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 2003) içinde, s. 76–7. Sikka'ya göre, Heidegger'in yargısı "hiçbir zaman" yargısından ziyade, "henüz değil" yargısıdır.

rağmen, Afrika kültürü değerlendirmesinin yalnızca Hegel'i değil, Heidegger'i de yansıttığı bir alandır (*OT*, 177).

Alman geleneğinde Afrikalılar ile Avrupalılar arasındaki farklılıkları kavramsallaştırmanın başka, tarih-dışı yolları da vardı. Kant, ırksal farklılıkları iklimsel ve coğrafi faktörlere dayandırırken, Avrupalıların diğer ırklar üzerindeki emperyal hâkimiyetine şiddetle karşı çıkmıştı. Kant'a göre, Afrikalılar ve Amerikalılar (yani Yerli Amerikalılar) ırksal hiyerarşinin en altında yer alıyordu.[48] Ayrıca Alman antropolojisinde *Kultur-* ve *Naturvölker* arasında yaygın bir ayrım, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ortaya çıktı. Böyle bir tipolojik ayrım, "ilkel" insanların gelecekte bir noktada "uygar" hale gelebileceğini öne süren evrimsel bir çerçeveyle birleştirildi. Örneğin Arendt *Totalitarizmin Kaynakları*'nda, Afrikalıların kentsel yaşam ve emek yoluyla Avrupa uygarlığıyla temas kurdukça, özellikle insani yetilerin daha fazla farkına vardıklarını öne sürdü.[49]

Yine de Alman düşüncesinde Afrika'yı duyusal dolaysızlığa gömülü ve tarihsel farklılaşma duygusundan yoksun, farklılaşmamış ilkel varlıklar yığını olarak ele almak yerine, Afrika kültürlerinin özel olarak tarihsel doğasını hesaba katan bir gelenek de vardı. Bu geleneğin ana kaynağı Johann Gottfried von Herder'di.[50] Her-

48. Emmanuel Chukwudi Eze, ed., *Race and the Enlightenment* (Oxford: Blackwell, 1979), s. 42–8, 58–64. Kant'ın anti-emperyalist görüşleri için bkz. Muthu, *Enlightenment against Empire*, s. 120–209. David Krell'in gözlemlediği gibi, Kant'ın "ampirik olarak karanlıkta" olsa bile, "aşkınsal olarak aydınlanmış" olmasını istiyoruz. Bkz. Krell, "The Bodies of Black Folk: From Kant and Hegel to Du Bois and Baldwin," *boundary 2* ("Sociology Hesitant: Thinking with W. E. B. DuBois"), 27, 3 (Sonbahar 2000): 109.

49. Bu konuda daha geniş bir tartışma için bkz. King, *Race, Culture and the Intellectuals*, s. 115–19.

50. Isaiah Berlin, "Herder and the Enlightenment," *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Vintage, 1977) içinde, s. 143–216; Eze, *Race and the Enlightenment*, s. 70–8; Muthu, "Pluralism, Humanity and Empire" in Herder's Political Thought," *Enlightenment against Empire* içinde, s. 210–58. İlginç bir biçimde Eze ve Muthu, Herder'i bir Aydınlanma düşünürü sayarken, Berlin, Herder'in soyut evrenselciliğe karşı çıkışını

der'in kültür felsefesi, tüm insanların paylaştığı "insanlık" diye bir şey olmasına rağmen, her kültürün özünün evrensel bir hedef ya da öze atıfta bulunmak yerine kendi koşullarıyla geliştiği düşüncesine dayanıyordu. Isaiah Berlin'in açıkladığı gibi, *Fortgang* "bir kültürün kendi yaşam alanında, kendi hedeflerine doğru içsel gelişimi" anlamına geliyordu.[51] Bundan, akıl ve dil ile donatılmış her kültürün diğer kültürlerden saygı görmesi gerektiği sonucu çıktı. Irklar diye bir şey varsa ve Herder bu terimi kullanmaktan çekindiyse, dört beş ırktan fazlası vardı. Ayrıca, halklar arasındaki farklılıkların kaynağı "dil"di.[52] Herder, "Baskın Model mitini" – yani insan gelişiminin tek bir yörüngesi düşüncesini– reddederek, kültürel göreliliğin temelini atmıştı.[53] Başka bir deyişle, Herder'in mirası, kültürel farklılıkların aynı zamanda kültürel ya da ırksal hiyerarşiyi de gerektirdiği düşüncesini reddetmekti.

Birçok Yahudi gibi, Arendt de kariyerinin başlarında Herder'in düşüncesine ilgi duydu, çünkü Herder "Yahudilerin hayatta kalmasından büyülenmiş"[54] (Isaiah Berlin) ve asimilasyon uğruna kendi tarihlerini bir tarafa atmak yerine onunla bir bağ kurmaya teşvik etmişti. Herder, "kültürel" çeşitliliğe yaptığı vurgu gibi, Arendt'e çekici gelen "Yahudi sorunu"nun siyasal doğasını da vurguladı. Arendt'in çoğulculuğa ömür boyu bağlılığının[55] ve devleti herhangi bir ırk, din ya da etnik grupla özdeşleştirmeye

---

onun düşüncesinin merkezine koyar ve böylelikle Romantizmin kaynaklarından biri haline getirir.

51. Berlin, "Herder and the Enlightenment," s. 192.

52. Muthu, "Pluralism, Humanity and Empire in Herder's Political Thought," s. 245-6,249.

53. Berlin, "Herder and the Enlightenment," s. 189.

54. A.g.y.

55. A.g.y., s. 159. Herder konusunda Arendt için bkz. Elizabeth Young-Bruehl, *For Love of the World* (New Haven: Yale University Press, 1982), s. 93–4, 304. *Totalitarizmin Kaynakları*'nda ve *Rahel Varnhagen: The Life of a Jewess*'de (ed. Liliane Weissberg; Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997) Herder'e göndermeler vardır. Ayrıca bkz. Arendt, "The Enlightenment and the Jewish Question," Jerome Kohn ve Ron H. Feldman, ed., *The Jewish Writings* (New York: Schocken, 2007), s. 11–16.

karşı direnişinin kaynaklarından birini Herder'de kolayca görebilirsiniz. Berlin şu sonuca vardı: Herder'e göre, "Doğa ulusları yaratır, devletleri değil."[56] Yine de Herder'in düşüncesinde "uluslar arasındaki küresel çeşitlilik" ile "ulusların içindeki çeşitlilik"[57] arasında derin bir gerilim –ve dolayısıyla bir belirsizlik– mevcuttur. Bir azınlık kültürü, bir siyasal toplum içinde kültürel haklarını meşrulaştırmak için Herder'e başvurduğunda, bu bir şeydir. Ama çoğunluk kültürü, bir devlet yapısı içinde çeşitli azınlık kültürler üzerinde egemenlik kurmak için Herder'i kullandığında, bu tamamen başka bir şeydir. İkincisi, bir devlet *içinde* etnik ve ırksal çeşitliliğin –devletler *arasındaki* çeşitliliğin aksine– arzu edilen bir şey olmadığını ve çoğunluğun uymakla yükümlü olduğu kültürel haklara azınlıkların sahip olmadığını ima eder. Bu nedenle ayrı ama eşit kültürler kavramı "tek etnikli devlet"i meşrulaştırmak için kullanılabilir.[58] Gerçekten de Herder'in ve Hegel'in (usülsüz bir şekilde) birleştirilmesiyle, bir halkın yalnızca devlet içinde ve devlet aracılığıyla tam kültürel gelişimden yararlanabileceği düşüncesi ortaya çıktı – özellikle Alman düşüncesini meşgul etmiş gibi görünen bir görüş.

Genel olarak, Avrupa/Almanya'nın Afrika görüşünde en çarpıcı olan şey, bu görüşü biçimlendiren derin cehaletti. Afrika'nın iddia edilen bir tarihi olmaması ve Tinin tarihinden uzak olması, Afrika tarihinin kendisinde içkin olan herhangi bir şeyden ziyade, Avrupalıların Afrika tarihiyle ilgili cehaletine dayanıyordu. Daha önce vurgulandığı gibi, Arendt, Sahra-altı Afrika kültürlerinin kültürel olarak azgelişmiş olduğu düşüncesine büyük ölçüde katılıyordu. Ama devletin kültürel, etnik ve dinsel homo-

56. Berlin, "Herder and the Enlightenment," s. 158.
57. Muthu, *Enlightenment against Empire*, s. 224.
58. Bu konuya ilişkin Heidegger'in düşüncesinin ırksal olmayan yorumlarıyla ilişki bakımından bir değerlendirme için bkz. Sikka, "Heidegger and Race."

jenliğe bağlanması gerektiği ya da herhangi bir kültürel misyona sahip olması gerektiği düşüncesinden kesin bir şekilde koptu.

4
IRK, TEORİ VE TARİH: ARENDT VE VOEGELİN

Arendt'in Eric Voegelin'le ilişkisine odaklanarak, Arendt ile çağdaşları arasında paralellikler kurmaktan, ırkla ilgili düşünüşü üzerinde doğrudan bir etkiyi, kesin bir şekilde belirlemek zor olsa da, irdelemeye geçiyoruz. Örneğin Arendt'in *Review of Politics*'te yayınlanan "Race-Thinking before Racism" (1944) başlıklı denemesi, *Totalitarizmin Kaynakları*'nın aynı başlıklı bölümünde yer alan bir dipnotta Voegelin'in *Race and State* (1933) adlı eserine atıf yapıyordu: "'Düşünceler tarihi' örüntüsünde ırk düşüncesinin en iyi tarihsel anlatımı Erich Voegelin, *Rasse und Staat*, Tuebingen, 1933'tür."[59] *Totalitarizmin Kaynakları* yayınlandıktan sonra, Voegelin'in *New Science of Politics* (1952) adlı eserinin "yanlış bir yola" girmesine rağmen "önemli" olduğunu Karl Jaspers'e yazdı. Sonra, "Religion and Politics" (1953) başlıklı denemesinde iki dipnotta Voegelin'in *The Political Religions* (1938) ve tekrar *The New Science of Politics*'in önemine atıfta bulunuldu. Voegelin'in *Totalitarizmin Kaynakları*'na ilişkin değerlendirmesi, modern Avrupa'nın çöküşü olarak gördüğü aynı gnostisizmi kapmış olduğunu iddia etmesine ve Arendt'in bu eleştiriye hatırı sayılır bir güçle yanıt vermesine rağmen, iki düşünür, görünüşe göre, iyi arkadaş oldular; öyle ki, Arendt 1962'de Voegelin için bir *Festschrift*'in editörlerinden biri oldu.[60] Genel olarak, Voegelin'in ırk üzerine kitabına yapılan bu

59. Bkz. *OT*, 158, not 3 ve Hannah Arendt, "Race-Thinking before Racism," *Review of Politics*, 6, 1 (Ocak 1944): 37, not 2.

60. Aslında Arendt'in mektubu Gertrud Jaspers'e hitaben yazılmıştı ve kocasının

tek atıf dışında, Arendt'in Voegelin'in çalışmasına yaptığı açık atıflar, siyaset ve din arasındaki ilişki ve modernite teorisiyle, ırk konusuyla yalnızca teğet niteliğinde ilişkili meselelerle ilgiliydi. Her iki düşünür de *Totalitarizmin Kaynakları* üzerine yaptıkları fikir alışverişlerinde, Arendt'in antisemitizme ilişkin geleneksel bir yaklaşımdan neden kaçındığına dair açıklaması dışında, ırk konusuna hiç değinmedi. Arendt'in Voegelin'e verdiği yanıtta en ilgi çekici olan, onun moderniteyi gnostisizmin bir ürünü olarak "özselleştirmesini" reddetmesi ve modernite tarihinin "olgular" ve "olaylar" tarafından şekillendirildiğine vurgu yapmasıydı.

Voegelin'in Avusturya'da yaşarken yazdığı ırk üzerine eserleri hem tartışmalıydı hem ciddi şekilde ihmal edildi. David Levy'ye göre, Voegelin, Almanca konuşan Avrupa'da "ırk kavramı" ve "ırk düşüncesi" dediği şeyi analiz etmek için Almanların zirvede olduğu Avrupa'da belki de tek entelektüel olarak saygın girişimi sundu.[61] Max Weber'den ve özellikle Max Scheler'in felsefi antropolojisinden etkilenen bir siyaset filozofu olan Voegelin, "The Growth of the Race Idea"nın başında şöyle yazıyordu:

Son olarak, Beyaz ırklar ile Beyaz-olmayan ırklar arasında siyasal ve toplumsal ilişkiler sorunuyla ilgilenme niyetinde değiliz... aklımızda, esas olarak, Nasyonal Sosyalizm tipinde modern itikatların toplumu ruhsal ve siyasal olarak bütünleştirmek için kullandığı şekliyle [ırk] düşüncesi var.[62]

Voegelin'in *The New Science of Politics* kitabını okuyup okumadığını öğrenmesini istemişti. Bkz. *Hannah Arendt–Karl Jaspers Briefwechsel, 1926–1969*, ed. Lotte Koehler ve Hans Saner (Münih: Piper Verlag, 1985), s. 240; Arendt, "Religion and Politics, and "A Reply to Eric Voegelin," *Essays in Understanding* içinde, s. 387, not 10 ve 11 ve s. 401–8; Eric Voegelin, "The Origins of Totalitarianism (1953)," *The Collected Works of Eric Voegelin (Published Essays 1953–1965*, cilt 11, ed. ve sunuş Ellis Sandoz (Columbia ve Londra: University of Missouri Press, 2000) içinde, s. 15–23.

61. Eric Voegelin, "The Growth of the Race Idea," *Review of Politics* (Temmuz 1940): 283.

62. A.g.y., s. 283.

Voegelin, Amerika Birleşik Devletleri'ne vardığında, ırk konusunu aslında hiçbir zaman basılı olarak ele almadı; bu durum, 1950'lerin sonlarında Almanya'ya dönene kadar Güneydeki bir üniversitede, Louisiana Eyalet Üniversitesi'nde ders vermiş olmasıyla bağlantılı olabilir. Amerika'da, 1945 sonrası muhafazakâr entelektüellerin felsefi akıl hocalarından biri sayıldı; Cleanth Brooks ve Richard Weaver gibi Güneyli muhafazakârlar üzerinde özel bir etkisi oldu, ayrıca Walker Percy ve Flannery O'Connor gibi Katolik yazarların düşüncelerinin şekillenmesine yardımcı oldu. Hatta kariyerinin geri kalanında antisemitizm konusuyla olan etkileşimi bile aslında oldukça asgari düzeydeydi.

Hem *Race and State* hem *History of the Race Idea*, Voegelin'in Viyana'da ders verdiği 1933 yılında çıktı ve sonunda Nazi ırk ortodoksluğuyla çeliştikleri ve dolayısıyla çok tartışmalı oldukları için geri çekildiler. Yine de o zamandan beri ırk üzerine çalışmalarının ciddi şekilde ihmal edilmesini açıklamak zordur.[63] Levy yakın zamanda bunun için birkaç neden öne sürdü, bunlardan biri de Voegelin'in çalışmasının zor ve kafa karıştırıcı bir şekilde düzenlenmiş olmasıydı. Ayrıca Holokost-sonrası dünyada birçok akademisyen için ırk teorisinin entelektüel olarak titiz bir analizini ciddiye almak zordur.[64] Ancak Levy, Voegelin'in çalışmasının bize

63. Bu durum, en azından Ivan Hannaford'un kavramsal çerçevesinin merkezinde Voegelin ve Arendt'in yer aldığı *Race: The History of the Idea in the West* (1996) adlı eserine kadar, Voegelin uzmanları ve ırk düşüncesi tarihçileri için bile geçerlidir. Ayrıca bkz. Thomas Heilke, *Voegelin on the Idea of Race: An Analysis of Modern European Racism* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990) ve "Science, Philosophy, and Resistance: On Eric Voegelin's Practice of Opposition," *Review of Politics*, 56, 4 (Sonbahar 1994): 727–52; David J. Levy, "Ethos and Ethnos: An Introduction to Eric Voegelin's Critique of European Racism," Bernasconi ve Cook, ed., *Race and Racism in European Philosophy* içinde, s. 98–114. Voegelin'in yakın zamanda yayınlanan entelektüel biyografisi, ırk sorunundan kaçınma eğilimine uyar. Bkz. Michael P. Federici, *Eric Voegelin: The Restoration of Order* (Wilmington, DL: ISI, 2002).

64. Levy, "Ethos and Ethnos," s. 98–101.

ırkın bir zamanlar Batı düşüncesinde ne kadar saygın bir konu olduğunu hatırlattığını öne sürer. Genel olarak, İngilizce konuşulan ülkelerde "ırk çalışmaları" sosyoloji ve antropoloji (psikoloji ve biyolojiden bahsetmeye bile gerek yok) bölümlerinde ele alınırken, Batının felsefi olarak en gelişmiş ülkesi olan Almanya'da ırk, filozoflar, beşeri bilimler teorisyenleri ve felsefi eğilimli tarihçiler tarafından da ele alındı.

Voegelin'in Arendt üzerindeki etkisini öncelikli olarak araştırmak istesem de Voegelin'in ırk üzerine çalışmalarının genel şeklinin açıklığa kavuşturulması gerekir. Levy, Voegelin'in analizinde en az dört analitik düzey olduğunu öne sürdü. Birincisi, "ırk ya da etnik farklılıklar ampirik olgusu", yani ırk sosyolojisi vardır. İkincisi, "harekete geçirici bir ilke" olarak ırk siyasal düşüncesidir; bu siyaset bilimine (Voegelin'in "ırk düşüncesi" dediği) aittir. Üçüncüsü, Voegelin "açıklayıcı bir ırk bilimi" ya da "ırk kavramı" olasılığıyla ilgileniyordu. Dördüncüsü, yalnızca yeterli bir felsefi antropolojiden ortaya çıkacağını düşündüğü "felsefi olarak yeterli bir ırk teorisi" geliştirmek istiyordu.[65]

Fakat Voegelin, felsefi olarak yeterli bir ırk kavramının ulaşılabilir olduğuna inanmakla birlikte, on dokuzuncu yüzyılın ortasında ırkı beden, zihin ve ruh arasında karmaşık bir etkileşim bakımından irdelemekten, tamamen biyolojik ve materyalist açıdan irdelemeye kayış onu engelledi. Gerçekten de Voegelin, ırkın tamamen biyolojik bir kendilik olduğu düşüncesine çok karşıydı. *Race and State*'te yazdığı gibi:

> ... beden, ruh ve zihin arasında bağlantılar olduğu konusunda en ufak bir şüphemiz yok; kan mirasının insanın tüm ruhsal doğası için son derece önemli olduğuna tamamen kaniyiz;

65. A.g.y., s. 110.

ama bu önemin ancak zihinsel yapının kendisinin en kapsamlı şekilde araştırılmasıyla keşfedilebileceğine de kaniyiz.[66]

Voegelin'in bu pasajdaki ikircikliliğini belertmeye değer. Bir yandan, üç boyut da –beden, zihin ve ruh– bir ırkın oluşumu için yaşamsal önem taşır, ama "kan mirasının" tikel önemini de vurgular.[67] Ayrıca, ırkla ilgili Nasyonal Sosyalist teorileştirmelerin büyük çoğunluğunu, kaba bir şekilde materyalist olduğu, yani tamamen biyolojiye dayandığı ölçüde reddetti. Ne var ki, tüm Nasyonal Sosyalistler saf biyolojik bir ırk teorisine inanmıyordu ve Heidegger gibi bazıları böyle bir tutumu açıkça reddetti. Voegelin'in kendisi de, en azından antisemitizm açısından, bunu kabul etti.[68]

Özellikle, biyolojik gibi görünen ırk teorileri bazen Alan Steinweis'ın ifadesiyle, "ikinci dereceden ırk"a,[69] yani zamanla bir *Volk* haline gelen karışık ırktan bir halka işaret ediyordu. Aslında, *Rasse* ile *Volk* arasındaki fark Nazi ideolojisinde hiçbir zaman çok açık değildi, bu ideoloji ikinci terimi ilk terimden daha yoğun kullanma eğilimindeydi. Bununla birlikte, ırkın tamamen biyolojik bir kendilik olmaktan ziyade karma bir kendilik olduğu düşüncesinde uğursuz bir yön vardı; çünkü, bir ırkı ortak atalardan gelen kökenle zaten sabitlenmiş olmaktan ziyade inşa edilecek bir şey olarak düşünmeyi kolaylaştırıyordu. Sofistike Nasyonal Sosyalist

66. *The Collected Works of Eric Voegelin* [*Race and State*], cilt 2, ed. ve sunuş Klaus Vondung (Baton Rouge ve Londra: Louisiana State University Press, 1997), s. 86.

67. Levy, Voegelin'in bu gibi pasajlarda biyolojiye yaptığı açık vurguyu küçümser. Elbette, ırkın tamamen değil kısmen biyolojik bir kendilik olduğu düşüncesi Avrupa'nın geri kalanında ve Amerika Birleşik Devletleri'nde hala yaygındı. Örneğin pek çok Yahudi gibi, W. E. B. Du Bois da böyle bir görüşe sahipti.

68. Bkz. Voegelin, "The Growth of the Race Idea," s. 309 burada Nazi ideolojisinde ırksal ruh ile biyoloji arasındaki uyuşmazlığa dikkat çeker. Ayrıca bkz. Alan E. Steinweis, *Studying the Jew: Scholarly Antisemitism in Nazi Germany* (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 2006).

69. Steinweis, *Studying the Jew*, s. 41.

ırk ideolojisi geçmişe değil geleceğe yönelik olma eğilimindeydi. Dolayısıyla, deyim yerindeyse, Arileri "inşa etmek" için politikalar önerdiği ölçüde muhafazakâr değil, radikal bir ideolojiydi. Dolayısıyla çoğu Nazi ırk ideologunun kabalığına karşı küçümseyici olan Voegelin'in eseri, Nazi Almanya'sında Nazi ırk düşüncesi için içerimleriyle neredeyse kesin olarak zararsızdı.[70]

Yine de Voegelin'in çalışması, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda Arendt'in ırkı ele alış biçimini şekillendirdi. Örneğin Arendt, Voegelin'in bir "düşünce" olarak, yani siyasal kanaati harekete geçirmek ve pekiştirmek için bir "simge" olarak işaret ettiği şeye odaklandı. Irkın "bilimsel" statüsüyle ya da "ampirik olarak doğrulanabilir" olup olmadığıyla hiç ilgilenmedi; çünkü Voegelin'e göre, "bir düşüncenin işlevi toplumsal gerçekliği tarif etmek değil, oluşumuna yardımcı olmaktı."[71] Diğer yandan, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda "Irkçılıktan Önce Irk Düşüncesi" bölümünün sonunda Arendt, "'içkin mantık'la donatılmış bir düşünce tarihiyle ilgilenmiyoruz" (*OT*, 185) dediğinde Voegelin'e sataşıyordu.[72] "İçkin mantık" terimi, Voegelin'in modernitenin salt seküler-tarihsel doğasına odaklanmasına işaret eder. Dahası, Arendt ırksal totalitarizmin yapay bir din ve dolayısıyla Hıristiyanlığın yerine geçen bir şey olduğu düşüncesine kesin bir şekilde karşı çıktı; Voegelin ise böyle bir düşünceyi kendi siyasal din anlayışının merkezine koydu. Ona göre, bir düşünce olarak ırk –yani siyasal kimliği örgütleme ve yönlendirme yolu olarak ırk– Hıristiyanlığın gerile-

70. Konstrüktivist bir ırk teorisinin gelecek yönelimini Helmut Walser Smith öne sürmüştür: "The Talk of Genocide, the Rhetoric of Miscegenation: Notes on Debates in the German Reichstag Concerning Southwest Africa, 1904–1914," Sara Friedrichsmeyer vd., ed., *The Imperialist Imagination: German Colonialism and Its Legacy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998) içinde, 107–23.

71. Voegelin, "The Growth of the Race Idea," s. 284.

72. Arendt, bu göndermeye dipnot eklemiştir ve orijinal makale *Totalitarizmin Kaynakları*'nın bir bölümü haline geldiğinde kapanış paragrafını makaleye dahil etmiştir.

mesine bariz bir biçimde modern bir tepkiydi.[73] Bununla birlikte, Arendt on dokuzuncu yüzyılın sonlarında biyolojik ırkçılığın ortaya çıkışını dinsel antisemitizmin düşüşüyle ilişkilendirdi. Dahası, *Totalitarizmin Kaynakları*'nın 9. bölümünde, birkaç gizemli formülasyonda, ırkın insan doğasına bir temel ve kalıcı bir siyasal ve toplumsal düzen sağlama sağlama girişimlerinin sonuncusu olduğunu öne sürdü. Ancak Arendt'in analizi, modern ırk düşüncelerini modernitenin "içkin mantığından" kaçınılmaz bir şekilde ortaya çıkıp çıkmadığından çok daha doğrudan tarihsel olaylara (örneğin, kamplar olgusu) dayanıyordu.

Arendt, Voegelin'in tarihte düşüncelerin mantığına vurgu yaptığı konusunda haklı olsa da, Voegelin'in eserleri bazen tarihsel güçlere ve eğilimlere gönderme yapıyordu. İngiltere ve Fransa'ya kıyasla Almanya'da ırksal siyasetin kuvvetine ilişkin açıklaması şuydu: Alman birleşmesi yüzyılın ikinci yarısında Darwinizmin ve genel olarak biyolojik bilimin muazzam bir itibara sahip olduğu bir zamanda ortaya çıktı. Bu, baskın siyasi dilin doğal haklar ve diğer liberal-cumhuriyetçi kavramlarla ilgili olduğu on sekizinci yüzyılın sonlarında liberal demokrasilerin ortaya çıkışıyla karşıtlık oluşturuyordu. Voegelin, ırk düşüncesinin ve ırkçılığın Alman siyasal düşüncesinde oynadığı önemli rol hakkında meta-tarihsel ya da manevi anlamda kaçınılmaz bir şey görmedi. Aslında, Mussolini'nin faşizmi de dahil olmak üzere, Avrupa'nın pek çok faşist hareketinde ırk, merkezi odak ya da motive edici güç olmamıştı. Genel olarak, o zaman, on sekizinci yüzyıl ulus-devletlerinin "kişisel özgürlüğü" merkeze aldığını ve "manevi ve cismani bir birlik" varsaydığını, Almanya ve İtalya gibi "emperyal halklar" olarak tanımladıklarının ise tikel bir grubun özünün önceden var olduğu-

73. Arendt'in yapay bir din olarak totalitarizm görüşünü reddetmesi konusunda bkz. "Reply to Eric Voegelin," s. 406–7. Voegelin ırkın Hıristiyanlık sonrası önemini, "The Growth of the Race Idea," s. 302–4'te açıklar.

na ve hakları ya da liberal kurumların diğer yanlarını hükümsüz kıldığına inandıklarını öne sürdü. Bu nedenle Fransız ve Amerikan siyasal toplumları, kendilerine bütünlük kazandıracak ırksal ya da etnik bir "halk" anlayışına bağlı değildi, Almanya düşüncesi ise ırksal-etnik bir *das Volk*'a dayanıyordu.[74]

Voegelin genel olarak Avrupa ve Alman ırk düşüncesinin gelişiminde emperyalizm ve sömürgeciliğin nedensel önemine neredeyse hiç vurgu yapmadı. Yine de Arendt'in Avrupa'nın coğrafi-tarihsel yayılmasının modern dünyada ırksal bilinci artırdığına dair genel iddiasını öngördü ve belki de şekillenmesine yardımcı oldu. On sekizinci yüzyılda "Beyaz ırkın normal tip," geri kalanların "egzotik varyasyon" olduğunu belirtti. On sekizinci ve erken on dokuzuncu yüzyıl, diyordu Voegelin, ırk kavramını "önemli tereddütlerle" kullandı.[75] Bunların hepsi, Arendt'in ırksal farklılıklara rağmen ortak bir insanlığı koruduğunu savunduğu "ırk düşüncesi" ile ırklar arasında temel bir eşitsizlik olduğunu varsayan "ırkçılık" arasındaki ayrımı hatırlatıyor. Voegelin'in bu farkı yakalamak için önerdiği ikili karşıtlık, "kapalı" tarihsel ortamlara karşı "açık" tarihsel ortamlara işaret ediyordu. Voegelin'e göre, sekülerleşme süreci "aşkın birlik noktasına" açıklığı zayıflatınca ve bireyler arasında salt "dünyevi" ya da "içkin" bağlantılar kendisini ırk gibi dışlayıcı birlik biçimleriyle ifade edebilince ırkçılık gelişti.[76] Ayrıca Arthur de Gobineau'nun düşüncesinin, Fransız aristokrasisinin yok edilmesinin bıraktığı boşlukta ortaya doğduğunu gözlemledi

74. Voegelin, "The Growth of the Race Idea," s. 286–90; 310–12. Siyasal düşünceleri formüle etmede "bedensel"in önemine yaptığı vurgu –örneğin, İsa'nın "mistik bedeni" ya da "siyasal beden"– bize, siyasette bedene yapılan vurgunun ilerici ya da eşitlikçi bir siyasetin garantisi olmadığını hatırlatır.

75. A.g.y., s. 296. Burada Jefferson'un *Notes on Virginia*'da siyah tenli insanlara açıkça aşağılık atfetme konusunda, bu aşağılıktan öznel olarak emin olsa da, çekingenliğini düşünebiliriz.

76. Voegelin, "The Growth of the Race Idea," s. 303.

– Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'nda geliştirdiği bir düşünce. Ama en ilginci, ırkçılık ve milliyetçiliğin potansiyel olarak birbirine düşman olduğunu öne sürmesiydi: "Tutarlı bir ırk politikası, ulusal birliği içeriden yok ederdi."[77] Bununla Voegelin, Arendt'in Nazi ırk ideolojisi ile "normal" devlet temelli milliyetçilik arasındaki ilişkiye dair en radikal ve hâlâ en az anlaşılan noktalarından birini öngörmüştü: Bir noktadan sonra birbirlerini güçlendirmek yerine zayıflattılar.

Voegelin'in çalışması diğer alanlarda kışkırtıcıydı. Konuyla ilgili genel agnostisizmini neredeyse terk ederek, Yahudilerin "kelimenin makul bir anlamında bir ırk" olduğuna dair kuşkusunu dile getirdi. Yine de "insanların farklı olduğu ve farklılıklarının biyolojik yapılarındaki farklılıklardan kaynaklanabileceği düşüncesinin, tüm insanların eşit olduğu düşüncesi kadar gerçek-dışı" olduğunu öne sürdü. Genel olarak, Voegelin hem ırkın nedensel etkinliğine inancın *hem* bu inancın reddedilmesinin, "duyu verileri ve nicel analiz"e taşınan ön-varsayımlar (bundan çıkarılan sonuçlardan ziyade) olma eğiliminde olduğunu savundu.[78]

Bunların hiçbiri, Arendt'in ırk düşüncesi ve ırkçılık kavrayışının Voegelin'in çalışmalarından mekanik olarak türetildiği anlamına gelmez. Başka bir şey değilse bile, Arendt'in antisemitizm tartışması onunkinden çok daha ahlaki yüklü, sosyolojik ve tarihsel olarak daha ayrıntılıydı. Modern yaşamda manevi boyutun kaybını yansıttığı şekliyle ırkın entelektüel tarihinin izini sürmekten ziyade, Yahudi asimilasyonunun toplumsal-tarihsel psikolojisini ve Yahudi olmayan toplumsal nasıl karşılandığını anlamakla ilgilendi. Genel olarak, Voegelin'in düşüncesinden en açık şekilde aldığı şey, "ırk düşüncesinin" Avrupa modernitesinde

77. Abgby., s. 300. Arendt, başlangıçta pan-Slavizm ideolojisi ve ilgili hareketlerdeki ırkçılık ve milliyetçilik tartışmasında bu noktayı vurguladı. Bkz. *OT*, 223.
78. A.g.y., s. 309, 312, 313.

sahip olduğu güçlü toplumsal ve siyasal işleve ilişkin daha yüksek bir anlayıştı.

5
ARENDT VE ÇAĞDAŞLARI

Arendt, dinsel inanç ve seküler aklın krizi ortasında entelektüel ve ruhsal olgunluğa ulaşmış olmasına rağmen, çağdaşlarının sıkça kafa yorduğu alternatiflere –ırk mı Yunan aklı mı, proletarya mı *Volk* mu, Tanrı mı Tarih mi, Kudüs mü Atina mı– karşı bağışıkmış gibi görünüyor. Max Weber'in bir zamanlar kendisi için söylediği şey –dinsel olarak "duyarsız" olduğu– bence Arendt için de geçerli olabilir. Gerçekten de onu en çok rahatsız eden şey modernitenin krizinin ruhsal boyutu değil, kamplarda nihilizmin *örneklenmesiydi.*

Gördüğümüz gibi, Arendt bir düşüncenin ya da düşüncelerin mantığından çıkan bir şey olarak tarih kavrayışını da reddetti. Arendt'in tarih felsefesini ya da özellikle bir ilerleme teorisini reddetmesi, Batı üstünlüğünün ana anlatısı açısından konuşmasını *daha fazla* zorlaştırdı. Bazen modernite analizi tipik bir muhafazakâr "gerileme" anlatısından türetilmiş gibi görünse de, *Devrim Üzerine* (1963) Jakoben-Leninist olandan "farklı" (ve tercih edilebilir) bir devrim geleneğinin modern ortaya çıkışının bir açıklamasına adanmıştı, ama Haiti Devrimini ihmal ettiği dikkatten kaçmadı.[79]

Burada tartışılan tema hakkında özgül olmak gerekirse, Arendt Batı emperyalizmini ya da sömürgeciliğini hiçbir zaman

79. *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*'te (Durham ve Londra: Duke University Press, 2004) David Scott, Arendt'in "Haiti Devrimine ilişkin tuhaf 'suskunluğu'na, bu devrimi, devrimci geleneğin ve mirasın öyküsündeki yerini tamamen gözardı etmesine" hayret eder (s. 217).

savunmadı; ayrıca Batı düşüncesini ve kültürünü diğer büyük dünya kültürlerinin üstüne çıkarmadı. Holokosttan önce bile, Almanların Batı geleneğini canlandırma misyonu onu etkileyemedi ya da onayını alamadı. Karl Jaspers'a yazdığı 1933 tarihli bir mektupta, kendini hala Alman "ana dili, felsefesi ve şiiri" ile özdeşleştirirken, Max Weber'in (ve Jasper'ın) Almanların "akıl" ve "insanlığa" bağlılığına ilişkin istisnacı görüşünü reddetti.[80] Otuz yıl sonra, kendisinin sorduğu "geriye ne kaldı?" sorusuna "dil kaldı... Çıldıran Alman dili değildi..."[81] yanıtını verdi. Siyasal ve yasal kurumların ırk, etnik köken, din ya da ideoloji bakımından örgütlenmesine, daha az olmak üzere kendi zamanının tarih anlayışına şiddetle karşıydı. Eşitlik, insanlar ve insan kültürleri arasındaki eşitlik hakkında başka ne söylenirse söylensin, onun için önemli bir *siyasal* kavramdı. Arendt'e göre, bazı yurttaşların ırkı ya da etnik kökeni ne olursa olsun diğerlerinden daha fazla hakka, ayrıcalığa ve dokunulmazlığa sahip olduğu bir siyasal düzen felaketti.

Son olarak, gördüğümüz gibi, Arendt'i endişelendiren şey, ırksal ve kültürel çeşitliliğin insanlığın birliğine olan inanca oluşturduğu tarihsel tehditti. Leo Strauss ve diğer Alman Yahudi *émigré* entelektüellerinin çoğunun aksine, o, Amerika Birleşik Devletleri ve Afrika'daki ırk ilişkilerinin durumundan derin endişe duyuyordu. 1957 Little Rock Okul Krizine ilişkin hatalı analizinin kısmi açıklaması, Beyaz ebeveynlerin çocuklarını kendi seçtikleri okula gönderme hakkını savunarak sosyal ve kültürel çeşitliliği devlet

80. Kullandığı terimler *Vernunftigkeit* ve *Menschlichkeit*'ti. Bkz. Arendt'in Jaspers'e,1 Ocak 1933 tarihli mektubu, *Hannah Arendt—Karl Jaspers: Briefwechsel 1926–1969* içinde, s. 52.
81. Arendt, "'What Remains? The Language Remains': A Conversation with Günter Gaus," *Essays in Understanding* içinde, s. 12–13. Arendt'in düşüncesinde –ve belki de modern Batı düşüncesinde– eksik olan kavramlardan biri, siyasal yurttaşlığın kültürel eşdeğeridir. Kişinin siyasal ve kültürel evi, olumsal koşulların ve açık tercihlerin bir karışımıdır. Irk ve etnisitenin modern cazibesi, kısmen insanlara kültürel aidiyet duygusu verme girişimiydi.

gücüne karşı koruma arzusuydu – ama elbette Siyah ebeveynlerin çocuklarını entegre okullara gönderme hakkı pahasına. 1960'ların başında, Güney Afrika ve Amerika Birleşik Devletleri'nde daha iyi ırk ilişkileri için çalışanları açıkça tanımanın önemi hakkında Jaspers ile yazıştı. Daha sonra, 1960'ların ilerleyen zamanlarında, Siyah Güç savunucularının ırkçı olduğunu düşündüğü siyasal, eğitimsel ve kültürel talepleri hakkında sert ifadeler kullandı. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında Afrika'daki Avrupalıların "karanlık kalbi"nden Arkansas'taki Little Rock'a ve 1960'ların sonundaki ırksal bakımdan patlamaya hazır Amerikan kentlerine çok yol var. Arendt'in bunları birbirine bağlayıp bağlamadığını ve nasıl bağladığını, tepkilerinin tarihsel durumun ayrıntıları tarafından mı belirlendiğini ya da Afrika-kökenli insanlarla ilgili bir tür kör noktası olup olmadığını olasılıkla asla bilemeyeceğiz.

Son olarak, ırksal ve kültürel farklılık konularını daha karmaşık ve dikkatli bir şekilde anlamamız da önemlidir. Çağdaş entelektüellerin ve akademisyenlerin Batının kültürel üstünlüğüne dair ısrarlı iddiaları *ve* otomatik olarak kültürel görelilik tercihini daha karmaşık bir şekilde araştırmayı başaramaması hayalkırıklığı yaratıyor. Her iki durumda da tutumlar özellikle iyi düşünülmüş görünmüyor. Burada belirtmek istediğim noktalardan biri, Batının üstünlüğüne dair iddiaların tarihsel olarak entelektüel "dil sürçmesi" ya da sadece sonradan akla gelen düşünceler olmadığıdır. Batının üstünlüğü varsayımı bizzat Batı düşüncesinin merkezinde yer aldı ve almaya devam etmektedir. Ne gerekçeyle olursa olsun, buna nadiren meydan okunması, birçok kişinin "kültürel görevi" olarak adlandırılma korkusuna tanıklık eder.

Diğer yanda, Batının kültürel üstünlüğüne inanmanın, Batı emperyalizmine ve "daha zayıf" ya da iddiaya göre daha az "gelişmiş" diğer kültürlere hükmetme hakkına destek anlamına gelmediğini kabul etmek de önemlidir. Bu konuda, tüm emperya-

lizm-karşıtları kültürel ya da ırksal eşitliğin sıkı savunucuları da değildi ya da değildir. Tıpkı çoğu kölelik-karşıtının, Abraham Lincoln'den bahsetmeye bile gerek yok, modern anlamda Siyah eşitliğine inanmaması, ama yine de köleliği yok etmek için çalışması gibi, Arendt ve (bazı) çağdaşları da emperyalizmi ve sömürgeciliği suçlayabilir, ama Afrika halkından ve kültüründen basmakalıp şekillerde bahsedebilirdi. Son olarak, sorulması gereken soru, bu tür yargıların ırksal ve kültürel kaygılarla ilgili diğer düşüncelerini geçersiz kılıp kılmadığı ve ne ölçüde geçersiz kıldığıdır. İlginçtir, birçok Afrika Çalışmaları uzmanı hem Arendt'in görüşlerinin sorunlu doğasını kabul ediyor hem yakın zaman Afrika tarihinde hakikatin, uzlaşmanın ve bağışlamanın tarihsel ve siyasal önemini analiz etme bakımından Arendt'in düşüncesinin önemi bir yana, Avrupa emperyalizmini Avrupa'daki totalitarizmle ve Afrika'daki ırkçı sömürge toplumlarıyla ilişkilendirme çabalarının önemini takdir eder.[82] Belki de çözüm, Arendt'in kendi tikel konumlarını (ve önyargılarını) bu konulardaki Arendtçi konum denilebilecek şeylerden ayırt etmeyi öğrenmektir.

82. Bkz. King ve Stone, ed., *Hannah Arendt and the Uses of History*, özellikle Elisa von Joeden-Forgey ve Christopher Lee'nin yazdığı bölümler Richard H. King'in sonuç bölümü.

SOĞUK SAVAŞ LİBERALLERİ ARASINDA HANNAH ARENDT

SAMUEL MOYN

Hannah Arendt'in siyasal düşüncesine ilişkin yapılmış sayısız yorumlardan hiçbiri onu Soğuk Savaşın kurucu liberalleriyle – çağdaşları ve sonraki yaşamındaki yoldaşları– yan yana koymamıştır; oysa bunu yapmak kaçınılmaz ve gecikmiş bir iştir.[1] Böyle bir karşılaştırma, Isaiah Berlin, Karl Popper, Judith Shklar, Jacob Talmon ya da Lionel Trilling gibi, Arendt'in de dekolonizasyon ve ırksal çözülme (ırksallığa son verme; *deracialization*) çağında özgürlüğün ve eşitliğin evrenselleştirilmesine dair küresel bir yaklaşımın önünü kapatmakla birlikte, daha önceki liberalizmin entelektüel ön-kabullerini yerinden eden kişi olarak anlaşılabileceğini

1. Kuralı kanıtlayan ender ve teknik bir istisna için bkz. Danielle Judith Zola Carr, "'Ghastly Marionettes' and the Political Metaphysics of Cognitive Liberalism: Anti-Behaviourism, Language, and the Origins of Totalitarianism," *History of the Human Sciences* 33 (2020): 147-74.

aşikâr kılacaktır. Kuşaklar boyunca araçsallaştırıcı, oportünist ya da tanıtım amaçlı okumalar, Arendt'in Soğuk Savaş liberalleriyle sürdürdüğü ilişkiyi belirsizleştirmiştir. Bu ilişkiyi gözden geçirmek, onun siyasal teori alanındaki çalışmalarının katkılarını ve sınırlarını yeniden değerlendirmeye yardımcı olacaktır.

Arendt bir liberal değildi, bunu kendisi defalarca ilan etti ve bu nedenle Soğuk Savaş liberali de değildi.[2] Aksine, muhafazakâr geleneklerle daha doğrudan muhabbet kurdu: Edmund Burke'e saygısı büyüktü ve Friedrich von Gentz'e saygısı daha da büyüktü.[3] Ama siyasi düşünceler tarihinde kendine özgü bir kanon yaratırken bile, özgürlüğün yeni bir anlatımını geliştirmede kendi başına hareket etme girişiminin, Soğuk Savaş liberalizminin birçok entelektüel ve siyasal öncülünün tutsağı olduğu anlaşıldı. Arendt'in biyografisinin anahatları diğer Soğuk Savaş liberallerininkine benzemektedir. Arendt, Berlin ve Şklar'ın yaşadığı Riga'ya sadece 250 mil uzaklıkta olan Königsberg'de (ailesinin 1909'da, onun doğumundan üç yıl sonra taşındığı yer) büyüdü. Arendt, çoğu Soğuk Savaş liberali gibi, ünlü bir Yahudi sürgünüydü. Ama bu tür biyografik ortaklıklar hiçbir zaman belirleyici olmadı, özellikle de onun ve Soğuk Savaş liberallerinin yaptığı tartışmalı entelektüel tercihlerle kıyaslandığında.[4]

Arendt'e ve Soğuk Savaş liberalizmine ilişkin anlatımım için, her ikisinin de daha önceki liberalizmden ayrılmış olma-

2. Örneğin bkz. Hannah Arendt, "A Reply," *Review of Politics* 15 (1953): 80.

3. Margaret Canovan, "Hannah Arendt as a Conservative Thinker," Larry May ve Jerome Kohn, ed., *Hannah Arendt: After Twenty Years* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1996) içinde; Anna Jurkevics, "Hannah Arendt Encounters Friedrich von Gentz: On Revolution, Preservation, and European Unity," *Modern Intellectual History* 19, *no.* 4 (2022): 1134-56.

4. Krş. Seyla Benhabib, *Exile, Statelessness, and Migration: Playing Chess with History from Hannah Arendt to Isaiah Berlin* (Princeton, NJ : Princeton University Press , 2018) ya da Pierre Birnbaum, *The Geography of Hope: Exile, Enlightenment, Disassimilation* (Stanford, CA : Stanford University Press, 2008).

sı kritik öneme sahiptir. Bugünlerde, on dokuzuncu yüzyıl kıta Avrupa'sının liberalizmi, yirminci yüzyıldaki çalışmalarda erken moderniteye, kişisel özgürlüğe ve dinsel hoşgörüye odaklanan Anglofon yorumlardan köklü biçimde farklı bir kılıkta doğurduğu konusunda her zamankinden çok daha fazla mutabakat bulunmaktadır.[5] Yakın geçmişin literatürüne göre, on dokuzuncu yüzyılda liberalizmin kurucuları, Fransız Devriminin kurtarıcı özgürlüğünü ve eşitliğini kurumsal istikrar ve düzenli ilerlemeyle bütünleştirmek için bir kurtarma görevine çıkmıştır.[6] Bu bakımdan, çok daha sonraki liberal teorinin ruhunu önceleyen ve derinden etkileyen G. W. E. Hegel'in yoldaşlarıdırlar. On dokuzuncu yüzyılın liberalizm pratiği serbest piyasalara ve parlamenter kurumlara yönelmiştir.[7] Ama romantik hareketin ve devrim-sonrası Hıristiyanlığın belirli biçimlerinin Benjamin Constant ve Alexis de Tocqueville gibi kurucular üzerindeki etkisi, Hegel'in romantizmi kolektif olarak kalıcı bir biçimde kurumsallaştırma çabasının izinde, yaratıcı en yüksek yaşama ilişkin mükemmeliyetçi bir anlatımı teorileştirmenin merkezine yerleştirmiştir.[8]

Elbette, bu liberalizmdeki motiflerden biri –yaratıcılığı en yüksek yaşam olarak gören mükemmeliyetçi yazarların açık bir temsilcisi olan– İngiliz John Stuart Mill'in gösterdiği gibi, bireyin ve grubun kendi kendini yaratmasına aşırı müdahaleyi önlemek için devletin sınırlandırılması çağrısında bulunmaktı. Ancak liberalizm özgürlükçü bir proje değildi; Edmund Fawcett'in liberalizmin kökenini ve yörüngesini anlamaktan bahsederken belirttiği

5. Duncan Bell, "What Is Liberalism?," *Political Theory* 41 (2014): 682-717.
6. Helena Rosenblatt, *The Lost History of Liberalism: From Ancient Rome to the Twentieth Century* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018).
7. Örneğin bkz. Gregory Conti ve William Selinger," The Lost History of *Political* Liberalism," *History of European Ideas* 46 (2020): 341-54.
8. Alexandre Lefebvre, "Liberalism and the Good Life," *Journal of Social and Political Philosophy* 1 (2022) 152-68.

gibi, "özgürlük, başlamak için yanlış yerdir."[9] Gerçekten de liberalizmin mükemmelliğin yalnızca bireysel biçimlerine değil, kolektif biçimlerine de bağlılığı, tarihsel zamanda grup kurtuluşunu ve ulusal "deha" geliştirmeyi özselleştirmiştir. Liberalizm, Hıristiyan-olmayan ve Beyaz-olmayan halklarla ilişkisinde kötü şöhretli emperyalist karakterine rağmen, Avrupa'daki emperyal baskıya karşı tutumunda şiddete başvurmaktan uzak durmuş ve yalnızca devletten bireysel özgürlükle değil, milliyetçi kurtuluş –en azından Hıristiyanlar ve Beyazlar için– içinde ve onun aracılığıyla çalışmıştır.[10]

Hem Arendt hem Soğuk Savaş liberalleri bu geçmişle neredeyse bağlarını tamamen koparmıştır ve girişimlerinin kalbinde bu kopuş vardır. Yirminci yüzyılın yıkım ve felaketinin ortasında gözü açılan liberalizmin bilinçli yeni tipi, birkaç açıdan önceki liberalizmden ayrılmıştır. Soğuk Savaş liberalleri, önceki eğilimlerin yanı sıra, on dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarında liberallerin, totaliterlerin geleceği gasp ettiği, insanlık kisvesine büründüğü, bireysel ve kolektif mükemmelliği terör için bir mazeret haline getirdiği endişesiyle, liberalizmin ahlaki ideallerini serbest piyasa ve ticaret politikalarından kurtarmaya yönelik yeni girişimlerini de reddetmiştir. Soğuk Savaş liberalleri, hükümet tiranlığını uzak ve devlet gücünü sıkı sınırlar içinde tutmaya odaklanan özgürlükçü bir liberalizm versiyonu yaratmıştır.

Yeni Sol eleştirmenlerin ad taktığı –sonradan onları övmek için sahiplenilen bir etiketle– Soğuk Savaş liberalleri, görüşlerini İkinci Dünya Savaşının hararetinde, hatta öncesinde oluşturmuş-

9. Edmund Fawcett, *Liberalism: The Life of an Idea* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2014), 15.

10. Örneğin bkz. Jennifer Pitts, "Political Theory of Empire and Imperialism," *Empire and Modern Political Thought, ed.* Sankar Muthu (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).

tur. Yakın zamanda genellikle övgücü yorumcuların ısrar ettiği gibi, aşırılıklar çağında siyasal ılımlılık arayan bir "bilgi siyaseti" sundukları öne sürülmüştür.[11] Tarihin olumsallıkları karşısında özgürlüğü ve sorumluluğu geri almışlardır –çok sık garip bir şekilde ters giden bir tarihsel sürece güvenmeyi reddetmişlerdir. Kurtuluş olasılıklarına katı sınırlar koyan insan saldırganlığı ya da günahı kalıcı gerçekliği ışığında liberalizmi yeniden tasarlamışlardır. Demokrasinin kendisi, liberal özgürlük için kadim bir tehdit olmuştur; eski ve bir zamanlar liberal olan kurtuluş ve mükemmellik kavramları –gelişen seküler bir tarihte bunların bulunabilirliğine dair liberal umutlar bir yana– artık saf insanları tiranların kollarına çeken yem olarak hedef alınmıştır. Büyük bir istisna olmasına rağmen, Soğuk Savaş liberalleri liberal projenin bir boyutu olarak kolektif kurtuluşu tamamen bırakmıştır. Tesadüf ya da önemsiz değil, neoliberalizm, Arendt ve Soğuk Savaş liberallerinin –farklılıklarına rağmen– önceki liberalizmi liberal geleneğin ötesindeki ve içindeki konumlarından tasfiye ettikleri yıllardan bu yana geçen zamanı tanımlamıştır.

Arendt'i Soğuk Savaş liberalleriyle ilişkilendirmek, düşüncesinin en dikkat çekici ve önemli özelliklerinden bazılarını örneklendirir. Karşılaştırma, Arendt'in, geç romantiklerin – her şeyden önce Friedrich Nietzsche'nin– peşinden giderken bile, boğucu bir konformizm çağında yaratıcı mükemmelliğin geçici ve nadir olmaya mahkûm olduğunu varsayarken yaratıcı mükemmelliğe Soğuk Savaş liberallerinden çok daha fazla yer açtığını gösterecektir. Arendt modern demokrasiyi sert bir şekilde reddetmekle kalmamış, bir siyasal eylem vizyonunu idealleştirmiş ve bunu yalnızca

11. Özellikle bkz. Jan-Werner Muller, "Fear and Freedom: On Cold War Liberalism,"' *European Journal of Political Theory* 7 (2008): 45-64. Ayrıca bkz. Joshua L. Cherniss, *Liberalism in Dark Times: The Liberal Ethos in the Twentieth Century* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2021).

o kadar istisnai, hatta melodramatik bir dizi örnekle ilişkilendirmiştir ki, sonunda eylemi kurumsal yaşamla bağdaşmaz hale getirmiştir. Arendt'in özgürlük teorisi, Berlin'in (kişisel olarak Arendt'i hor görmüştür) popülerleştirdiği de dahil olmak üzere, siyasal bir müdahalesizlik etiğine indirgenemezdi.[12] Yine de Arendt ile Berlin arasında bile, farklılıklar kadar ortaklıklar da vardı. Her ikisi de, Arendt'in tanıtılmasında Soğuk Savaş liberallerine yardımcı olduğu bir kopuşla, daha önceki liberalizmle bağlarını koparmıştır.

Bu kopuş, Soğuk Savaş liberallerinin de yirminci yüzyıl analizlerinin merkezine koyduğu totalitarizm kavramının gelişimine Arendt'in yaptığı bariz ve birincil katkının çok ötesine geçmiştir. Arendt, özellikle yaratıcı failliğin kurtuluşu ya da kolektif özgürlük için kurumsal koşulların –ekonomik koşullar dahil– güvence altına alınmasıyla ilgili ortaya çıkan önceki liberal projeyi terk etme konusunda, aynı kuşaktan muhataplarıyla örtüşmüştür. Arendt bazen yaratıcı mükemmeliyetçiliğe on dokuzuncu yüzyılın başlarının bağlılığını modernist bir anahtarla aktarmış, ama yaratıcı mükemmeliyetçiliği kitlesel ölçekte gerçekleştirmek için herhangi bir kurumsal temel oluşturmanın gerekliliğine ya da olasılığına inanmamıştır. Arendt'in, kendisini kadim bilgeliği geri getiren kişi olarak sunmasına rağmen, isteksiz bir modernist olduğunu söylemek yanlış olmayacaksa, aynı zamanda bu duruşla "garip" bir Soğuk Savaş liberalizmine yaklaştığını belirtmek de elzemdir.[13]

---

12. Özellikle bkz. Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty: An Inaugural Lecture Delivered Before the University of Oxford on 31 October 1958* (Oxford: Oxford University Press, 1961). Bkz. Kei Hiruta, *Hannah Arendt and Isaiah Berlin: Freedoms Politics, and Humanity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2021), bl. 2.

13. Seyla Benhabib, The *Reluctant Modernism of Hannah Arendt* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2000); Roger C. Boesche, "The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville," *History of Political Thought* 2 (1981): 495-524.

Daha da önemlisi, Arendt ile Soğuk Savaş liberalleri arasındaki bir karşılaştırma, zamanlarının en sıradışı gelişmesi olan küresel dekolonizasyonla ortak bir ilişkiyi açığa çıkarmaktadır. Bu bir tesadüf değildir; dekolonizasyona ortak tepkileri, her ikisinin de terk ettiği önceki liberalizmle ilişkilerini yansıtıyordu. Başka bir deyişle, 1945'ten sonraki dekolonizasyonun önemli bir bölümünün entelektüel öncülleri hem Arendt'in hem de Soğuk Savaş liberallerinin reddettiği önceki liberalizmdeydi. Yakın zamanın geliştirdiği literatür, milliyetçiliğe alternatifleri vurgulamakta ya da milliyetçiliği öncelikle illiberal olarak tanımlamakta ve liberal milliyetçiliğin modern küresel tarihteki derin etkisini gizlemektedir.[14] Soğuk Savaş Atlantik'in ötesinde liberalizmi yeniden tanımlamadan önce hâkim olan mükemmeliyetçi ve ilerlemeci liberalizm çerçevesi, 1945'ten sonra ulusların büyük baharında küreselleşen liberalizmin belirgin bir özelliği olarak kalmıştır. Bu, tam da Arendt'in Beyaz-olmayanların özgürlük taleplerini reddettiği ve metropollerdeki –sömürge imparatorluklarının merkezlerindeki– Soğuk Savaş entelektüellerinin miras aldıkları liberal amentüyü değiştirdiği bir dönemdi.

Soğuk Savaş liberallerini yeniden değerlendirmek için en acil ancak tartışılmayan gerekçe, dekolonizasyondan kaynaklanan özgürlüğün benzeri görülmemiş küreselleşmesiyle ilişkilerine borçludur. Bu amaçla, Arendt'in çok daha açık kuşkuculuğu (aslında "ırksallaştırılmış kuşkuculuk"), hem kendisinin hem onların düşüncesinin günümüzde neden geri getirilemez olarak ele alınması gerektiğini canlandırmaya yardımcı olur. Felsefesinin tüm kadim ve Kıtasal söylemsel araçlarına rağmen, Arendt, Soğuk Savaş liberal Atlantikçiliğine katılmıştır –ama resmi sömürge

14. Bkz. C.A. Bayly ve Eugenio Biagini, ed., *Giuseppe Mazzini and the Globalisation of Democratic Nationalism, 1830-1920* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

imparatorluklarının sona erdiği bir dönemde Atlantik cumhuriyetçi geleneğini daha açık bir küresel bakış açısıyla savunmaya ve iyileştirmeye çalışmıştır. Ne yazık ki, ırksallaştırılmamış küresel özgürlük fikrinin alaycı bir reddi uğruna, Batı uygarlığının Fransız devrimci çılgınlıklarına karşı Soğuk Savaş karşıtlığını benimsemiş ve kendisini ona uyarlamıştır.

Gerçekten de çarpıcı bir ölçüde, Arendt ve Soğuk Savaş liberalleri, Beyaz-olmayanların despotizm dünyasında neredeyse umutsuzca kuşatılmış ve müteveffa Tyler Stovall'ın "Beyaz özgürlük" dediği şey olduğunu varsaymıştır.[15] Stovall, 1945'in ve Adolf Hitler'in yenilgisinin, dünya düzeninin nihai olarak, henüz tamamlanmamış olsa da, ırksallıktan çıkarılmasını ve hiyerarşik insanlık vizyonlarının sonunu ima ettiğini ikna edici bir şekilde öne sürmektedir. Fakat ne Arendt ne de erken Soğuk Savaş liberal teorisyenleri bu uyarıyı dikkate almıştır. Arendt, Soğuk Savaş liberalizmiyle ilgili bu genel olgunun somut örneğine dönüşmüş, Soğuk Savaş liberalizminin tanıtıcı anlatımlarında hiç sözü edilmeyen ve bugün bile neredeyse hiç sorgulanmayan neo-emperyal ve ırkçı ilişkilere kapılmıştır.

Yine de bir şart var. Başka, istisnai ve benzersiz bir bakış açısından –Ortadoğu siyaseti açısından– Arendt, kısa da olsa önceki liberal Avrupa-merkezciliğe derin bir meydan okumaya izin vermiştir. Soğuk Savaş liberalleri de Avrupa-merkezci coğrafyalarına Siyonist bir istisnayı bulaştırmıştır, ama bunu Arendt'ten daha kalıcı bir şekilde yapmışlardır. Kısa bir süreliğine Arendt, Filistin'i, daha önceki liberal geleneklerde idealleştirilen ve Soğuk Savaş liberallerinin tehlikeli diye yasakladığı kolektif özgürlük ve kendini savunma (gerekirse şiddet içeren araçlarla) alanı olarak idealleştir-

15. Tyler Stovall, *White Freedom: The Racial History of an Idea* (Princeton, NJ: PrincetonsUniversity Press, 2021).

miştir. Tehditlere karşı özgürlüğü savunan manevi ülkesi Amerika Birleşik Devletleri'ne bağlılığını aktarmadan önce –ve teorik yazılarında, modern zamanlarda yalnızca geçici olarak yeniden canlandırılan antik Roma siyasetine özlem duymadan önce– Arendt, kendi Siyonizminde Soğuk Savaş liberalizminin liberter kısıtlamalarının ötesini görmüştür. Soğuk Savaş liberalleri, kendi öğretileriyle çarpıcı çelişkiye rağmen, kalıcı bir şekilde öyle yapmıştır.

TOTALİTER BİR ÇAĞDA ÖZGÜRLÜĞÜN KADERİ

Arendt'in "Batı uygarlığı" yıllıkları galerisine gelen ziyaretçiler, duvarlarını, Soğuk Savaş liberallerinin küratörlüğünü yaptığı duvarlara benzediğini görecektir. Aydınlanma ve on dokuzuncu yüzyıl liberalizmi söz konusu olduğunda duvarlar neredeyse tamamen boş kalmıştır. Ama Arendt de modern çağın "totalitarizm" denilen aşağılık yeni bir yönetim biçimine dönüşmesinden onlar kadar endişe etmektedir. Arendt'in *Totalitarizmin* Kaynakları adlı eseri, bilinen bu Soğuk Savaş hakikatinin kendine ait versiyonunu açıklamaktadır.

Arendt, çok farklı türden bir kitap olarak başlayan şeyi sonlandırırken, bilinmeyen bir gazeteci ve yalnız bir ses olmaktan Soğuk Savaşın "totalitarizm" eleştirmenlerinin panteonuna terfi etmiştir. İkinci Dünya Savaşının ateşinde, anti-totalitarizm liberal düşüncenin merkezi olmuştu.[16] 1939'da Adolf Hitler ile Josef Stalin arasında, anti-faşizm için çok rahatsız edici olan pakt, sol ve sağın illeberal rejimlerini bir araya getiren ve başlangıçta merkez

16. Bkz. Samuel Moyn, "Critics of Totalitarianism," *Cambridge History of Modern European Thought, ed.* Warren Breckman ve Peter Gordon, 2 cilt (Cambridge: Cambridge University Press, 2019) içinde. Ayrıca bkz. Anson Rabinbach, "Moments of Totalitarianism," *History & Theory* 45 (2006): 72-100.

sağ olan "totalitarizm" kavramını haklı çıkarmıştır –çok geçmeden faşizme karşı daha sol eğilimli bir cephe tarafından zayıflatılmasına rağmen. 1945'ten sonra, Mihver Devletleri yenmek için bir araya gelen ittifakın parçalanması, anti-totalitarizmi yeniden canlandırmıştır.

Gerçekten de totalitarizmin doğasına ilişkin orijinal değerlendirmeler Soğuk Savaş liberalizminin icadında rutinleştirilmemiş olsaydı, kavramın hayatta kalacağı bile kuşkuludur. Soğuk Savaş liberalizmi, totalitarizm kavramına yeni bir ruh üflemiştir; yoksa İberya ve Küresel Güneydeki birkaç eski ve yeni kaleyi bir kenara bırakırsak, yaşayan bir siyasi çaba olarak faşizmin ortadan kaybolduğu İkinci Dünya Savaşı sonrasında devam etmeyebilirdi. Arendt, bunu teorileştirme projesine katılıyordu – yorumunun önemiyle diğerlerinin hepsinden çok daha öne çıkacaktı. Başka bir deyişle, tüm özgünlüğüne rağmen, Arendt'in ünü, 1940'ların sonunda Soğuk Savaş liberalizminin kristalleşmesinin üzerindeki parazitti.

Arendt'in durumu, bir kavramla en kalıcı şekilde ilişkilendirilen bir düşünürün, bu kavramla kazara ve araçsal olarak ilişki kurması gibi çarpıcı bir ironiyi gündeme getirmektedir. Arendt 1946 civarında Amerika Birleşik Devletleri'nde varoluşçu felsefe ve Yahudi siyasi gazeteciliği geçmişiyle *Totalitarizmin Kaynakları*'nı yazmaya başladığında, bunun yalnızca Nazi yönetiminin bir otopsisi olarak tasarlandığı açıktı. Margaret Canovan, "Arendt, 'totaliter' tezin önde gelen savunucularından biri olarak bilinse de," diyor, "[iki rejimi birlikte teorileştirme] anlamında totalitarizm aslında kitabının orijinal konusu değildi ve [son ve en etkili] bölümü büyük ölçüde sonradan aklına gelen bir şeydi."[17] Arendt, Nazizmin kaynaklarını yalnızca antisemitizmde değil, emperya-

17. Margaret Canovan, *Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 18.

lizmde de araştırmaya koyuldu; Arendt başlangıçta kitap için bu iki konuyu planlamıştı.

1947-48'de Soğuk Savaşın kristalleşmesiyle Arendt'in planları değişti.[18] 1951'de yayınlanmasından kısa bir süre önce, kitabın "totalitarizm" üzerine ek bir üçüncü bölümünü yazdı, ama bunu yaparken kitabının önceki bölümleriyle ve konu üzerine daha önceki söylemlerle ilişkisi belirsizliğini korudu. Arendt bu konuda açıklama yapmaya tenezzül bile etmedi ve okurlar uzun zamandır "totalitarizm" bölümünü ekleme gerekçesinin büyük ölçüde oportünistlik, Sovyetler Birliği'yle ilgili endişelere yanıt verme kisvesi altında ilk Nazizm soruşturmasını güncel tutma çabası olmasından kuşkulanmıştır. Kitabın Britanya versiyonunda, Amerika'daki ünlü başlık *Zamanımızın Yükü* olarak değiştirildi; Almanca versiyonu ise "totalitarizm" yerine "topyekûn hâkimiyet" (*totale Herrschaft*) olarak kaldı.[19] Önemli değil: Güncel kitabıyla elde ettiği büyük başarı sayesinde Arendt, Soğuk Savaş döneminde, antik tipolojilerin ötesine geçen yeni yönetim biçimine karşı özgürlüğün savunulmasına gönüllü olarak katıldığı için önemli bir düşünür olarak azizeleştirildi.

FARKLI BİR ÖZGÜRLÜK VE EŞİTLİK

Arendt'in *Totalitarizmin Kaynakları*'ndan sonraki çalışmaları, Soğuk Savaş liberallerinin yirminci yüzyılın aşırılıkçı devleti konusundaki kaygılarını popülerleştirirken, yine de Soğuk Savaş

18. Roy Tsao, "The Three Phases of Arendes Theory of Totalitarianism," *Social Research* 69 (2002): 580-619.

19. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace, 1951); *The Burden of Our Time* (Londra: Secker and Warburg, 1951); *Elemente und Urspriinge totater Herrschaft* (Frankfurt am Main: Europaische Verlagsanstalt, 1957). Aşağıda genişletilmiş ikinci Amerikan baskısına atıf yapıyorum.

liberallerinin kendi geleneklerinden çıkarmak istedikleri romantizmden de yararlandığını açıkça ortaya koymaktaydı. Soğuk Savaş liberalleri romantizmi neredeyse tamamen reddetmekteydi – onu sıklıkla bizzat totalitarizmden sorumlu tuttular. Bu nedenle, daha önceki liberalizm zincirini törensiz bir şekilde kopardılar. Arendt'in siyasal eylem teorisi ise, aksine, romantizmi yeniden yapılandırıp, idealleştirdiği yaratıcı faillik türünü kitle toplumu çağında korumaya çalışırken neredeyse ulaşılmaz kıldığında bile romantizme dayanıyordu.

Arendt'in siyasal eylemi yaratıcı performans olarak görmesinin kaynakları, geç romantizme, Friedrich Nietzsche'nin estetizmine ve Nietzsche'nin Weimar dönemindeki vârislerine dayanmaktadır.[20] Ancak romantik liberaller, mükemmeliyetçi yaratıcılığın ve evrensel kurtuluşun tarihte ve modern devletin siyasal kurumlarında ortaya çıkışı ve gerçekleşmesi üzerinde düşünürken, Arendt kendi anlatısının merkezine, ilgisizlik ve geçicilik karşısında parıldamak için bir araya gelme geçici pratiklerini almıştır.[21] İkinci Dünya Savaşından önce Fransız Direnişinde ve Siyonist siyasette Arendt aklında olan pratikleri deneyimlemiş ve daha sonra, 1956'da (Sovyetler Birliği tarafından ezilmeden önce) Macaristan'da konsey hükümeti vakasında bu pratikleri takdir etmiştir. Hatta Soğuk Savaş liberallerinin nefret ettiği yirminci yüzyılın başlarının devrimcisi Rosa Luxemburg'a bile ılımlı yaklaşmaktaydı.[22] Ama 1945'ten sonra gerçekleşen ve Küresel Güneyde yer alan çoğu yeni devrime sempati duymaktan hayli uzak olan

20. Bir zamanlar yaygın olan bir geç romantik olarak Nietzsche görüşü için bkz. Karl Joel, *Nietzsche und die Romantik* (Jena: Eugen Diederichs, 1905).

21. Dana Villa, *Arendt and Heidegger: The Fate of the Political* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996).

22. Hannah Arendt, "A Heroine of Revolution," *New York Review of Books*, 6 Ekim 1966; Sidonia Blattler ve Irene M. Marti, "Rosa Luxemburg and Hannah Arendt: Against the Destruction of Political Spheres of Freedom," *Hypatia* 10 (2005): 88-101.

Arendt, Soğuk Savaşı takdir ettiği siyaseti geriye yansıtarak, failliği Roma ve yeni-Roma olarak gördüğü Amerikan kaynaklarıyla ilişkilendirerek geçirdi.

Arendt bu çizgide, Amerikalı yerleşimci-sömürgecileri ve devrimcileri, değer verdiği post-metafizik siyasetin örnekleri olarak yorumladı. Bağımsızlıktan önce ve bağımsızlık sırasında Amerikan tarihine ilişkin anlatısı kolektif eylemi ifade ediyordu, ama bu anlatı ne kurtarıcı kurumları ne de etik amaçları içeriyordu. Ne var ki, Amerika Birleşik Devletleri'nin kurulması, Arendt'in modernlerin Hıristiyan geçmişlerine olan borçları nedeniyle ihtiyaç duyduklarına inandığı toplumsal uyum için yetkili bir temel sağlamaktaydı. Kolonyal "ahit" pratiğine uyan Amerikalı devrimciler –hem 1789'da hem doruk noktası 1917'de dehşete giden yolu açan Fransız haleflerinin aksine– kadim "yeniden yapılanma"nın modern Hıristiyanlık-sonrası biçimde canlanmasına izin veren bir eşitlik vaadini örneklendirdiler. Diğer bazı Soğuk Savaş liberallerinden –örneğin 1776'yı ebedi liberal normlara bir çağrı olarak liberalizmin doğuşuna işaret ettiğini düşünen erken dönem Gertrude Himmelfarb gibi– farklı olarak Arendt, "yeni çağ düzeni"nin (*novus ordo seclorum*) devrimci temelinde doğal hukukun ve hakların önemini inkâr etti.[23] Ama Arendt için, takip ettiği Amerikan tarihyazımı okulunun Soğuk Savaş "ahit"i için olduğu gibi, Amerikan Devrimi ekonomik adaletin müdahalesi olmadan siyasal özgürlükle ilgiliydi. Kendine özgü siyaset modelini geri kazanmak, Fransız Devriminin öngördüğü totaliter moderniteden kaçınmak için çok önemliydi..

Arendt'in Amerikalı sömürgecilere ilişkin yorumu, "Atlantik cumhuriyetçi geleneğini" sahiplenmek için etkilediği kişilerin

23. Arendt, *On Revolution*, bl. 5. Krş. Gertrude Himmelfarb, "The American Revolution in the Political Theory of Lord Acton," *Journal of Modern History* 11 (1949): 293-312.

yorumlarından çok daha tuhaf bir anlamda yeni-Romacıydı.[24] *Devrim Üzerine*'nin gösterdiği gibi, siyasal fıtrat kavramını açıkça Weimar klasikçisi Eduard Norden'e borçluydu. Norden'in Vergilius'un Dördüncü Eglog'una ilişkin –kehanette bulunulan bir kurtarıcının doğumunu anlatan şiir– bir zamanlar ünlü yorumu, bunu, Hıristiyanlığı hayal edilebilir kılan aynı "Oryantal" Mesihçi duyguyla beslenmiş diye okundu.[25] Vergilius'un şiirinde çocuğun doğumu, Amerikalı kurucuların kendilerine ait diye sahiplendiği ama Hıristiyanlıktan sonra siyaset için yetkili bir temele ihtiyaç duyan modern durumu tanımak için adını "büyük" (*magna*) olmaktan "yeni"ye (*novus*) çevirdikleri bir çağ düzenini (*ordo seclorum*) duyuruyordu. Arendt, Norden'in aksine, Vergilius'un şiirini, herhangi bir dini içeriğe sahip olduğunu inkâr etmesine rağmen, değer verdiği yeni-Romacı siyasal özgürlüğün manevi özünü temsil eden, "büyüklük ve üstün mükemmellik duygusu" ile "büyüklüğü kutlayarak ona ölümsüzlük kazandırma iradesi"ni bir araya getiren bir şiir olarak görüyordu.[26]

Bütün bunlar, açıkça, totalitarizme yanıtları "müdahalesizlik" olarak özgürlüğü geri almak olan Soğuk Savaş liberallerinden çok uzak bir dünyaydı. Yine de Arendt, çok farklı şekillerde teorileştirdikleri özgürlük mirasını tehdit eden şey konusunda Soğuk Savaş liberalleriyle hemfikirdi. Duruşuyla Arendt, kendi ifadesiy-

---

24. En iyi araştırma için (Arendt'in Virgiliana'sını atlamasına rağmen) bkz. Dean Hammer, "Hannah Arendt and Roman Political Thought: The Practice of Theory," *Political Theory* 30 (2002): 124-49. Mirası konusunda bkz. Mira Siegelberg, "Things Fall Apart: J. G. A. Pocock, Hannah Arendt, and the Politics of Time," *Modern Intellectual History* 10 (2013): 109-34.

25. Arendt, *On Revolution*, özl. 211-15, 214 ve 317n; Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes: Geschichte einer religidsen Idee* (Leipzig: B. G. Teubner, 1924). Hermann Broch'un katkısı konusunda bkz. Austin Harrington, "1945: A New Order of the Ages," *Sociologisk Forskning* 45 (2008): 78-88.

26. Hannah Arendt, "Introduction into Politics," *The Promise of Politics*, ed. Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005) içinde, 188.

le, "hükümran olmayan bir özgürlük" vizyonu için Berlin'in negatif özgürlük kavramını açıkça reddetti. Benzer şekilde, eşitlik karşısında özgürlüğe öncelik verme konusunda onları izlemesine rağmen, siyasal eylem teorisinde (bölüşümü ve diğer toplumsal adalet biçimlerini ortadan kaldıran) eşitliğin bir biçimini sahiplenmeye çalıştı. Buna karşılık, bazı Soğuk Savaş liberalleri eşitliği tamamen bıraktı ve hepsi, bunun özgürlüğü sönümlendirme işlevi gördüğünü vurgulamaktan geri durmadı. Böylece Arendt, totaliter ve düşüncesiz bir çağda Batı geleneğinden kurtarılması gereken şey vizyonuyla Soğuk Savaş liberalizminin ötesine geçti.[27]

Arendt'in düşünceleri, sevgileriyle değil, daha çok nefretleriyle, Atlantikçi Soğuk Savaş liberalleriyle en açık şekilde örtüşür: Amerika'yı (ya da bazen Berlin ve Talmon'un durumunda olduğu gibi Britanya'yı) idealleştirmek, modern düşünceyi ve Kıta Avrupa'sının siyasetini "felakete mahkûm" olarak mahkûm etmenin bir yoluydu. Sonuç olarak, Arendt'in daha önceki liberalizmin özünü kurtarma yönünde umut vadeden girişimi, Soğuk Savaşın felsefi kaynaklarını böylesine iştahla mahkûm edilmesine katılma kararına rehin kaldı.

FRANSIZ DEVRİMİNE KARŞI ÖZGÜRLÜK

Arendt, yaratıcı eylemi siyasetin geçici bir hedefi olarak korumuş olmasına rağmen, liberalizmin tarihsel ortaya çıkışına ilişkin anlatımlarında on dokuzuncu yüzyıl liberalizmine dair hiçbir iz bırakmama konusunda Soğuk Savaş liberallerine ayak uydurmuştu – Berlin'in Mill konusundaki klasik denemesi, kuralı kanıtlayan

27. Bkz. Hiruta, *Hannah Arendt and Isaiah Berlin*, bl. 3.

bir istisnaydı.[28] Arendt, Soğuk Savaş liberallerinin Rousseau'dan başlayarak Fransız Devrimine ve yirminci yüzyılın dehşetine varan yörüngeye saplantılarını da tamamen paylaşıyordu.

Arendt'in siyaset teorisi alanında diğer yapıcı klasik eseri *İnsanlık Durumu*'nu (1958) izleyen *Devrim Üzerine*'si (1963) açıkça kadim ilhamdan yararlandı – ama Fransız Devriminin deliliklerine karşı Amerikan Devriminin Soğuk Savaş özgürlüğünü savunmak uğruna.[29] Arendt *Devrim Üzerine*'de Talmon'un Soğuk Savaş liberal klasiği *Origins of Totalitarian Democracy*'sinin (totaliterlik üzerine kendi kitabından bir yıl sonra yayınlandı ve elinde vardı) sofistike bir yeniden yazımı gibi okunan bir metin sunarak Rousseau'yu, Fransız Devrimini ve Hegel'i ele aldı. Kitabında ve daha genel düşüncesinde, Arendt'in Fransız Devriminin kaynağı ve halefi Hegel'e ve Rousseau'ya ilişkin kuşkuculuğu, Soğuk Savaş liberal senaryolarıyla örtüşüyordu. Aslında Arendt'i okumanın bir yolu, Soğuk Savaş liberallerinin daha düzenli olarak Sovyet tehdidini ya da bir iç tehdidi en korkutucu tehdit olarak sunduğu dekolonizasyon çağında Fransız Devriminin mirasına ilişkin kuşkuculuğunu açıkça küreselleştirdiğini gözlemlemektir.

Arendt, *Devrim Üzerine*'de Fransız cephesine karşı acımasız tutumu sırasında en açık şekilde Soğuk Savaş liberallerinin yanında yer aldı. "Her insanın Fransız Devrimine karşı bir tavrı olmalı," diyordu İngiliz tarihçi Herbert Butterfield 1949'da, "bir şekilde bu konuda bir karar vermeli – genel olarak yaşamda takındığı tavrın bir parçası olarak."[30] Talmon, kısmen yoksulluktan kurtulmayı

28. Isaiah Berlin, *John Stuart Mill and the Ends of Life* (Londra: Council of Christians and Jews, 1959).

29. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958); Hannah Arendt, *On Revolution* (New York: Viking, 1963). Krş. Roy Tsao, "Arendt and the Modern State: On Hegel in *The Origins of Totalitarianism*," *Review of Politics* 66 (2004): 61-93.

30. Herbert Butterfield, *Christianity and History* (New York: Scribner, 1949), 11.

totalitarizme yol açan bir hedonizme taviz olarak gördüğü için, buna karşıydı. "Kıtlık ve kıtlıktan bıkmış kitleler," diye yazmıştı, "Devrimin vaatlerini yerine getirmesi, yani onları mutlu etmesi gerektiğini şaşkınlıkla ve tutkuyla haykırdı."[31] Arendt de Fransız Devrimine karşıydı –ve diğer bazı Soğuk Savaş liberalleri gibi, Amerikan Devrimi lehine olacak şekilde bunu yapmaktaydı.

Toplumsal sorun konusunda Arendt'i eleştiren siyaset teorisyeni Hanna Pitkin, Talmon'dan söz etmez ya da Soğuk Savaşın önemini araştırmaz.[32] Ancak bu, Arendt'in toplumsal sorunlara ilişkin ünlü kuşkuculuğuna nasıl ulaştığını kavramak için kesinlikle elzemdi. Soğuk Savaş liberallerinden daha muhafazakâr olan ama varsayımlarının çoğunu da paylaşan Butterfield, Kanada'da verdiği bazı derslerde "dünya mallarının daha âdil bölüşümünün" zorunlu olarak "toplumsal adalet olmadan birçok insanın içi boş salt biçimsel bir özgürlükten başka bir şeye sahip olamaz" sezgisinden kaynaklandığını kabul etmekteydi. Sorun, böyle bir düşüncenin rasyonelleştirdiği terörizmdi. "Eşitlikçilik mutlak bir amaca dönüştürülürse bütün bir uygarlık tehdit altına girer."[33] Elbette Arendt bu kişilerle tamamen hemfikirdi.

Ekonomik alanı her türden güvenilir bir özgürlük olasılığının koşulu olarak görmekten uzak olan Arendt, modern ekonomiye kadim insanların kadim *oikos* ile ilişkilendirdiği zorunluluk açısından bakmaktaydı. Bundan, herhangi bir kamusal özgürlük projesinin ekonomik olmaması gerektiği sonucu çıkıyordu; aksi takdirde siyasal eylemin özünü kaçırma, hatta siyasetin kamusal

31. Jacob L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (Londra: Secker and Warburg, 1952), 150.
32. Hanna Fenichel Pitkin, *The Attack of the Blob: Hannah Arendt 's Concept of the Social* (Chicago: University of Chicago Press, 1998).
33. Herbert Butterfield, *Liberty in the Modern World* (Toronto: Ryerson Press, 1952), 56-57; arıca bkz. Herbert Butterfield, *Christianity, Diplomacy, and War* (New York: Macmillan, 1953), 118-21.

özgürlüklerinin yerine ihtiyacın zorlayıcı determinizmini koyarak siyasal eylemi yanıltma riski vardı. Gerçekten de Arendt, yalnızca eşitlikçi reformları değil, yoksulluk için daha temel çözümleri bile teröre "mahkûm" diye kınayacaktı. Liberaller bile –Amerikalı olanlar da dahil– İkinci Dünya Savaşından sonra refah devleti inşa etmek için mücadele ederken, Arendt *Devrim Üzerine*'de toplumsal sorunların gündemin merkezine oturtulmasına karşı uyarıda bulunduğu ünlü bölümünün ardından, Amerikan özgürlüğünü ihtiyaçlar siyasetinin korkunç hatasından kurtarmayı amaçlayan mutluluk arayışına dair bir bölüm izlemekteydi. "Özgürlüğün yalnızca ihtiyaçları karşılananlara gelebileceği doğru olmakla birlikte," diyordu homurdanarak, "arzuları için yaşamaya kararlı olanların özgürlüğü elde edemeyeceği de aynı derecede doğrudur."[34]

SOĞUK SAVAŞIN KARŞI-TARİHSELCİLİĞİ

Arendt "tarihteki akıl"ın reddine ve Soğuk Savaştan önce liberallerin kabul ettiği ilerlemeciliğe de katıldı – bu belki de Soğuk Savaş liberallerinin geleneklerinin en hararetle takip ettiği yenileme girişimiydi. *İnsanlık Durumu*'nda bir emek teorisyeni olarak Karl Marx'la ilgilenirken ve onun totaliter ideolojiye katkıları üzerine büyük bir araştırma projesi planlarken bile, Arendt, Hegelci tarihselciliğe karşı bilindik bir savunma oluşturmaktaydı.[35]

Aslında, Arendt'in kendi Avrupa-merkezliliği, hatta ırkçılığı –göreceğimiz gibi– onu Hegel'in özgürlüğün dünya tarihinde uygun aktörlerle ilgili varsayımlarına yakınlaştırmaktaydı. Ancak Arendt kendi zihninde Hegelciliğe karşı kampanyada coşkulu

34. Arendt, *On Revolution*, 136.
35. Arendt'in evriminde Marx projesi ve önemi konusunda bkz. Canovan, *Hannah Arendt*. bl. 8.

bir şekilde gönüllü oldu ve seküler tarihselciliğin hatalarına düşmeyen geçmişle ilişkimize dair bir vizyon geliştirdi. Popper gibi, bunu (ve modern düşüncenin çoğunu) Berlin'in de büyük bir keyifle kınadığı kasvetli bir zorunluluğa atfetti, ama bunu yapmak için önce Hegel'in tarih felsefesini ıslah etmek gerekiyordu.[36]

Yahudi tarihi üzerine Ocak 1946 tarihli bir denemede Arendt, mantıksızlığın ve şiddetin ilerlemeye katkıda bulunduğu fikrine karşı anlaşılabilir bir kuşku ifade etmişti. Yahudi kurtuluşunun ters tepip soykırıma dönüşmesi bunun aksini kanıtlamıştı.[37] Ne var ki, yakın zamanda Arendt'in elyazmalarının yayınlanmasıyla birlikte, *Totalitarizmin Kaynakları* ile daha programatik klasikleri arasındaki evriminin kritik on yılında, kendi tarzında da olsa, "tarih" konusunda iddiaların Soğuk Savaş eleştirisine katıldığı daha da netleşmiş oldu.[38] Elyazmalarının gösterdiği gibi, Arendt'in karşı-tarihselciliği, siyasal eylemi, Maurice Merleau-Ponty gibi varoluşçuların yeniden inşa ettiği Hegelci çerçeveden ayırmaya hevesliydi. Arendt, 1951-52'deki Paris gezilerinden sonra kendi yaklaşımının, determinist Marksizmin zıt kutbundaki bir iradeciliği, eylemin özgürlüğe hizmet edeceğine dair kazanılmamış bir güvenle birleştirdiği sonucuna vardı.

Arendt, 1954'te Amerikan Siyaset Bilimi Derneği toplantısında, gelecek programatik çalışmalarının konumunu duyuran önemli bir konuşmasında, Hegelciliği övdü ve "modern tarih kavramı... insan ilişkileri alanına felsefede daha önce hiç sahip ol-

36. Karl R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, 2 cilt (Londra: Routledge, 1945) [*Açık Toplum ve Düşmanları*, 2 cilt, çev. Harun Rızatepe, Liberte Yayınları, 2018].
37. Hannah Arendt, "Privileged Jews," *Jewish Social Studies* 8 (1946): 3-30, Hannah Arendt, *The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age*, ed. Ron H. Feldman (New York: Schocken, 1978) içinde "The Morals of History" olarak kısmen yeniden basıldı.
38. Bkz. Hannah Arendt, *The Modern Challenge to Tradition: Fragmente eines Buches*, ed. Barbara Hahn ve James McFarland (Gattingen: Wallstein Verlag, 2018); Arendt, "From Hegel to Marx," *The Promise of Politics* içinde.

madığı bir asalet kazandırmıştır" dedi. Yine de tarihte özgürlük ve anlaşılırlık arayışı artık iflas etmişti. "Bugün," diyordu alaycı bir şekilde, "tarihin seyrinin kendi başına ve kendi içinde giderek daha fazla özgürlüğün gerçekleşmesi yönünde olmasından daha kuşkulu bir şey yoktur. Son yönelimler ve eğilimler açısından düşünürsek, tam tersi daha makul görünüyor."[39]

Arendt buna karşılık olarak tarihsel ilerleme kavramını reddederek, "yanlışları, tarihsel gerçekleşmelerini silmeden dünyanın bir özelliği olarak kabul etmeye dayanan bir dayanışma biçimi yaratan" bir yargı ve uzlaşma felsefesi için çaba sarf etmekteydi.[40] *Totalitarizmin Kaynakları*'nın son bölümünde, "doğa yasaları" kadar "tarih yasalarının" da totaliter yanlışları nasıl rasyonelleştirdiğini açıkça belirtmişti.[41] 1950'ler boyunca vardığı bu sonucu pekiştirdi. Berlin'e pek ilgi duymadı (ama Berlin'in kendisine yönelik küçümsemesine asla ulaşamadı) ve Popper'ı hiç okumadı. Soğuk Savaş liberalleri arasında, tarihsel soruşturmanın yanlışlamacı bir bilim felsefesine göre yeniden inşasını mı yoksa tarih ve doğa araştırmalarını ayrı tutmak mı gerektiği konusunda yaşanan tartışmanın aksine, Arendt esas olarak modern çağın tarihsel ve doğal belirlenim alanlarını, ikisinde de özgürlüğe yer vermeden karşı karşıya getirmesinden endişe ediyordu.[42] Yine de Hegel'in iddia edilen gerekirciliğine karşı, özellikle *Devrim Üzerine*'nin uzun bir bölümünde sunduğu özet, kabaca Soğuk Savaş liberallerinkine benziyordu.[43]

---

39. Hannah Arendt, "Concern with Politics in Recent European Thought," *Essays in Understanding, 1939-1954* (New York: Harcourt Brace, 1994) içinde, 444.
40. Waseem Yaqoob, "Reconciliation and Violence: Hannah Arendt on Historical Understanding," *Modern Intellectual History* 11 (2014): 397.
41. Örneğin bkz. Arendt, *Origins*, 350.
42. Bkz. Hannah Arendt, "The Concept of History: Ancient and Modern," *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (New York: Viking, 1961) içinde.
43. Arendt, *On Revolution*, 45-49.

Bu, Arendt'in geçmişin bugünü nasıl ürettiğine ilişkin çalışmadan vazgeçtiği anlamına gelmiyordu. Totalitarizm araştırmasında bir örnek sunduğunu düşünüyordu. Şimdiki zamandan kopuk bir gelecek uğruna tarihe dalmayı, Arendt'in Alman-Yahudi arkadaşı Walter Benjamin'le ilişkilendirdiği ve kendisinin de, en açık şekilde *Devrim Üzerine*'de idealleştirdiği Amerikalı sömürgecilerinin "kayıp hazinesini" geri getirirken yapmaya çalıştığı bir pratiği de yasaklamıyordu.[44] Ancak her iki bakış açısından da, Soğuk Savaş liberalleri gibi, Arendt de tarihte aklın mezarını kazdı; onlar gibi, kurtuluşun ebesi işlevi görmenin çok uzağında, aksine tuhaf ucubeler doğuran yirminci yüzyıl şiddetinin suçunu tarihçiliğe yükledi.

Kurtuluş eleştirisi nedeniyle dinin zamansız değerlerini benimseyen çok sayıda Soğuk Savaş liberalinin aksine, Arendt kesinlikle böyle bir rahatlığa bağlı değildi. Yine de Hıristiyanlığın, eski siyasal eylem geleneklerinin geri kazanılması konusunda tartışmaya kapalı kısıtlamalar koyduğunda ısrar etti.[45] Hıristiyanlığı sekülerliğin karşısına koyan Soğuk Savaş klişelerinin basit bir versiyonunu benimsemedi. Waldemar Gurian, Jules Monnerot ve Eric Voegelin gibi temel muhatapların aksine, "seküler bir din" olarak komünizm teorisi geliştirmedi.[46] "Totaliter bir sistem olarak komünizme karşı mücadelemizde, özellikle 'dinsel [bir] sistem'i değil, özgür dinin birçok diğer özgür insan faaliyeti gibi olanaklı olduğu seküler bir dünyayı savunuyoruz" diyordu. "Diğer yanda, komünizm bir din değildir."[47] Ama Arendt, antik ve

44. Hannah Arendt, "Walter Benjamin, 1892- 940," Walter Benjamin, *Illuminations*, ed. Arendt (New York: Schocken, 1968) içinde; Arendt, *On Revolution*, bl. 6.

45. Samuel Moyn, "Hannah Arendt on the Secular," *New German Critique* 105 (2008): 71-96.

46. Hannah Arendt, "Waidemar Gurian," *Men in Dark Times* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1968) içinde.

47. Bu satırlar "Religion and Politics"in seminer versiyonunda yer alır, basılı derlemeyi konulmadı. Arendt, *The Modern Challenge to Tradition*, 221 ile Arendt, "Religion and Politics"i (*Essays in Understanding* içinde) karşılaştırın. Ayrıca bkz. Peter Baehr, *Hannah*

modern çağlar arasına Hıristiyanlığın müdahalesinin, bir yasa koyucunun otoritesine ve sınırlar koyan bir Cehennem korkusuna duyulan ihtiyacını yoğunlaştırdığını çok açık bir şekilde savundu; modern seküler özgürlük savunucularının ikisini de işlevsel olarak değiştirmeleri gerekti.[48]

Aksi takdirde Arendt, Soğuk Savaş liberallerinin öncülük ettiği modern kurtuluşu şeytanlaştırmayı paylaşırken, yaratıcı özgürlüğü o kadar uzak kaynaklara dayandırıyordu ki, Berlin'in "pozitif özgürlük" dediği şeyi koruma girişiminin, Soğuk Savaş liberallerinin bu özgürlüğe ettiği küfürlerden daha güvenilir olduğu açık değildi.

DEKOLONİZASYON VE FELAKET

Arendt'in sömürgecilik-sonrası bir çağda küresel özgürlük olasılıklarına ilişkin ırksal kuşkuculuğu, Soğuk Savaş liberalleriyle en sıkı bağıydı ve bu konuda çok daha açık sözlü olması, bu temel ortaklığı ortaya çıkarmaya yardımcı olur. Berlin, Ortadoğu siyaseti dışında herhangi bir siyasal olay hakkında nadiren açıkça yorum yapmıştır –kendi ülkesinin sömürge imparatorluğunun doğrudan dahil olduğu en belirgin vahşi dekolonizasyon alanı olan Aden, Hindistan, Malaya, Kenya ya da Güney Afrika'ya kamuoyunda ya da özel olarak hiçbir gönderme yapmamıştır. Popper ve Talmon için de aynı şey geçerlidir. (1960'ların sonuna doğru, Arendt gibi bu liberaller de sonunda Amerika'nın Çinhindi fiyaskosuna kafa yormaya zorlanacaktır.)[49]

Arendt, Totalitarianism, and the Social Sciences (Stanford, CA: Stanford University Press, 2010), bl. 3.

48. Hannah Arendt, "What Is Authority?," *Between Past and Future* içinde.

49. Hem Arendt hem Berlin, Cecil Woolf ve John Bagguley, ed., *Authors Take Sides on*

Buna karşılık, Arendt emperyalist ve ırkçı taahhütleri söz konusu olduğunda açık ve müdanasızdı. Bir eleştiri kuşağı, *Totalitarizmin Kaynakları*'nda emperyalizm ve ırk-düşüncesinin Avrupalı-olmayanlar (hatta Yahudiler) hakkındaki yaygın varsayımları tekrarladığını gösterdi. Hiçbir yerde, sözde totalitarizmin yalnızca yüzyıllarca süren sömürge yönetiminin iğrenç gerçekliklerini görmezden gelen ve önemsizleştirenler için yeni olduğunu öne süren postkolonyal suçlamayı beklemedi.[50] Arendt, sıradan ve totaliter ırkçılık arasında –"ırk düşüncesi" ile daha sonra on dokuzuncu yüzyıl emperyalizminin getirdiği "ırkçılık" arasında– ayrım yaptı. Eleştirmenler, Arendt'in Afrikalılara yaklaşımını hayalkırıklığıyla ele aldılar. Boer yerleşimcilerle özdeşleşen Arendt, yerli Afrikalıların "insan dünyası, insan gerçekliği" yaratmaktan ziyade, doğaya uygun yaşayan vahşiler olduğuna dair yaygın algıyı da tekrarladı.[51]

Arendt'in yeni-Roma siyasetiyle imparatorluk, Vergilius'un barışı adaletle taçlandırma, mağlupları bağışlama ve kibirlileri ezme emrine uyan imparatorlukları överken bile, kolektif eylem çağrısında örtük olarak bulunan örnek bir ihtişam biçimiydi. Arendt'in düşüncesine göre, tehlikede olan imparatorluğun ilk

---

Vietnam (New York: Simon and Schuster, 1967) içinde. Arendt'in Vietnam dönemi uğraşları için bkz. Hannah Arendt, *Crises of the Republic* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1972). Ayrıca bkz. Karl Popper, "How to Get Out of Vietnam," *After the Open Society: Selected Social and Political Writings*, ed. Jeremy Shearmur ve Piers Norris Turner (New York: Routledge, 2008) içinde.

50. Richard H. King ve Dan Stone, ed., *Hannah Arendt and the Uses of History: Imperialism, Nation, Race, and Genocide* (New York; Berghahn Books, 2007). 1980'de Shiraz Dossa'nın kurduğu literatür şu gibi eserlerde devam ediyor: Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), bl. 1, Kanina Mantena, "Genealogies of Catastrophe: Arendt on the Logic and Legacy of Imperialism," *Politics in Dark Times: Encounters with Hannah Arendt*, ed. Seyla Benhabib vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2012) içinde ve Vaughn Rasberry, *Race and the Totalitarian Century: Geopolitics in the Black Literary Imagination* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2016). Ayrıca bkz. Jimmy Casas Klausen, "Hannah Arendt's Antiprimitivism," *Political Theory* 38 (2010): 394-423.

51. Arendt, *Origins*, 192.

etapta yükselip yükselmediği değil, sonunda Amerika'nın "cumhuriyetin krizi" ve Vietnam Savaşı döneminde endişelendiği gibi, geri döndürülemez bir şekilde düşüşe geçip geçmediğiydi.[52] Arendt'in ırkçılığı en çok, kendisini yurttaşlığa kabul eden ülkedeki sivil haklar siyasetine rezil yaklaşımına katılanlar arasında dikkat çekti.[53] Ancak bu, açıkça ya da örtük olarak çalışmalarına nüfuz etti.

Ne var ki, Arendt'in totalitarizmin kaynaklarında belirleyici olan tarihsel emperyalizm üzerine ya da daha sonra kendi ülkesindeki ırksal siyaset üzerine yorumlarına yoğunlaşmak, olgun düşüncesinin en aleni bağlamını daraltır: küresel dekolonizasyon ve ırksal çözülmenin ortasında parlayan Amerikan özgürlüğünün meşalesi. Bu bağlamı yeniden kurmak, Arendt'i Soğuk Savaş düşünürleriyle (Arendt onların karakteristik sessizliklerini dillendirdi) olası en rahatsız edici şekilde ilişkilendirmeye olanak sağlar. Erken dönem Soğuk Savaş liberalizmi, özgürlüğü etkili bir şekilde sömürge imparatorluklarının metropol merkezleriyle sınırladı; çünkü korkutucu çeper, Fransız Devriminin sapkın geleneğinin milliyetçi ve şiddet yanlısı devrimiyle kaderini birleştirdi. *Devrim Üzerine*'de ve *Şiddet Üzerine*'de (1970) Arendt, Soğuk Savaş liberallerinin benimsemekte daha çekingen davrandıkları bu duruşu savunmaya koyuldu. Devrim Üzerine, Soğuk Savaş liberal klasiklerinden daha açık bir şekilde, ırksallaştırmanın ortadan kaldırıldığı bir çağda hiyerarşik varsayımları kodluyordu –*Şiddet Üzerine* ve Arendt'in Küresel Güneydeki silahlı mücadeleye (ve Kuzeydeki

52. En iyi kaynak: Dirk Moses, "Das römiscbe Gesprdch in a New Key: Hannah Arendt, Genocide, and the Defense of Republican Civilization," *Journal of Modern History* 85 (2013): 867-913.

53. Patricia Owens, "Racism in the Political Theory Canon: Hannah Arendt and 'the One Great Crime in Which America Was Never Involved, " *Millennium* 45 (2017): 403-24. Krş. *Danielle Allen, Talking to Strangers: Anxieties of Citizenship after Brown v. Board of Education* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

Üçüncü Dünyacılığa) eleştirileri, bunları tamamen açık hale getirmeden önce.

En başta, Arendt'in geç on sekizinci yüzyıl Atlantik devrimi –Amerikan ve Fransız– yorumu, bazı devrimleri karşılaştırırken diğerlerini dışarıda bırakan söylemi Gentz'e kadar sürdürdü. Diğerlerinin yanı sıra Kathryn Gines, Arendt'in Haiti Devrimini modern özgürlük çabalarına ilişkin anlatımının dışında tutarken Amerikan ve Fransız devrimlerini yan yana koyduğu suçlamasında bulundu – C. L. R. James *Black Jacobins*'i, çağdaş bilim insanlarına bu hatayı düzeltmeleri için ilham veren metni çoktan yazmış olmasına ve James, Arendt'in *Devrim Üzerine*'siyle aynı yıl yeniden yayınlanmak üzere gözden geçirip düzeltmesine rağmen.[54] Ama daha derin kaygı dışlama ve susturma değil –yüzyıllardır devrimin anatomisinde neredeyse evrensel olan– daha çok Arendt'in Beyaz-olmayan devrimin zorunlu olarak Fransız çılgınlıklarına yöneleceğine dair net varsayımıdır. *Devrim Üzerine*'ye Haiti'yi dahil etseydi, Arendt bunu patolojik bulurdu, eğer olanaklı olsaydı, siyasal özgürlüğü yalnızca sınıfsal değil ırksal eşitliğe de bağlayarak Fransız sendromunu daha da kötüleştirirdi.

Devrim Üzerine'nin esasında postkolonyal düzensizlikle ilgili olduğunu anlamak için satır aralarını okumaya gerek yok. Arendt'in açıkça belirttiği gibi, kitabın ortamı "devrimin neredeyse tüm ülkelerin ve kıtaların siyasal yaşamında en yaygın olaylardan biri haline geldiği" bir zamandı.[55] Kuşkusuz, 1789'un mirası 1917'ye kadar uzanmıştı. Ama onun zamanında devrimci miras Küresel Güneye geçmişti. Amerikan ve Fransız/Sovyet devrim modelleri arasında tercihin canlı olduğu dönem sömürge-sonrası dönemdi.

54. Kathryn Gines, *Hannah Arendt and the Negro Question* (Bloomington: Indiana University Press, 2014), 74; C.L.R. James, *Black Jacobins* (Londra: Secker and Warburg, 1938; New York: Viking, 1963).
55. Arendt, *On Revolution*, 218.

Arendt bunu bir tercih olarak mı gördü? Hegel aracılığıyla dünya siyaseti kavramını yerleştiren Fransız Devrimi çoktan küreselleşmişti. "Konuyla ilgili üzücü hakikat şu ki," diyordu Arendt, "felaketle sonuçlanan Fransız Devrimi dünya tarihine geçti, oysa zaferle sonuçlanan Amerikan Devrimi yerel önemden biraz daha fazlasına sahip bir olay olarak kaldı."[56] Endemik yoksulluklarıyla çeper bölgelerin zaten kaybedilmiş olması ve Amerikan özgürlüğüne duyulan hayranlığın, başka yerlerde tekrarlanmasını ummaktan çok, küresel bir kuşatma altında onu savunma meselesi haline gelmesi kaçınılmaz bir sonuç değil miydi? "İnsan yaşamı çok eski zamanlardan beri yoksullukla boğuşuyor," diyordu Arendt, "ve insanlık Batı yarımkürenin dışındaki tüm ülkelerde bu lanet altında çalışmaya devam ediyor."[57] Durum, sınıfsız özgürlük pahasına kana bulanmış eşitliğin peşinden gitmeyi pratik olarak garantiledi. Adil olmak gerekirse, Arendt *Devrim Üzerine*'nin hiçbir yerinde, yirminci yüzyılda her yerde Fransız/Sovyet modeli hâkimken bile Amerikan özgürlüğüne ulaşmanın önünde ırksal bir engel olduğunu ima etmemiştir; ama fiilen gerçekleşmekte olduğu şekliyle Küresel Güneyin kurtuluş umutları ona göre özünde boşunaydı.

Arendt'in *Şiddet Üzerine*'de Frantz Fanon'da, hatta daha da önemlisi Jean-Paul Sartre'da kan dökmenin yüceltilmesine yönelik eleştirisinin kavramları, küresel devrime ilişkin daha önceki kuşkuculuğunda zaten örtük olarak vardı.[58] *Şiddet Üzerine*, yalnızca dünyadaki dekolonizasyona ilişkin en doğrudan yorumunu sunuyordu ve devrime ilişkin çatallı anlatımından farklı olarak, Arendt'in kendi zamanında dekolonizasyonu reddetmesi eksiksiz ve sabitti. Amerikan Devriminin bir tür dekolonizasyon olduğunu fark etmedi. Aslında Arendt kariyeri boyunca şiddet kullanımını

56. Arendt, *On Revolution*, 49.
57. Arendt, *On Revolution*, 108.
58. Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1970).

tamamen dışlamadı.[59] Kendi zamanında genel olarak yurtdışında ve yurtiçinde Beyaz-olmayan silahlı mücadeleyi patolojikleştirirken –Amerikalıların ülkelerini şiddetli ayaklanmalarla kurduğunu vurgulamazken– Arendt siyasi amaçlar uğruna öldürme isteğinin "modern dünyadaki eylem yetisinin ağır hüsranından" kaynaklandığına dikkat çekmekteydi.[60] Dahası, kariyerinin başında Hegel'i katliamın savunucusu olarak okumaya meyilli olan Arendt, şimdi hem Hegel'i hem de Marx'ı, özgürlük uğruna meşru bir iktidarın kurulmasıyla hiçbir ilgisi olmayan postkolonyal kana susamışlık suçlamasından muaf tuttu. (Avrupa emperyalizminden sonraki siyasi yörüngelerin, yirminci yüzyılın başında proto-faşist Fransız düşünür Georges Sorel'in hatası olduğunu öne sürdü.[61])

Bu ayrıntılara rağmen, Arendt'in şiddet üzerine kitapçığındaki yorumları, küçümseyici tonuyla birlikte, *Devrim Üzerine*'de küreselleşen postkolonyal özgürlüğün niyet ya da etki açısından despotik olduğu konusunda tutumunu yoğunlaştırdı. Amerikalıların yüzyıllar önce başardıkları şeyin zorluğu, herhalde, Amerikalıların başarısının şu anda başkaları için, hatta Fransız yıkımlarının riskini aklında tutabilecek olanlar için bile erişilebilir olmadığı anlamına geliyordu. Dünya tarihinin en özgürleştirici döneminde özgürlüğün miadı çoktan dolmuştu, hakka olanaksızlaşmıştı.

DEKOLONİZASYON OLARAK SİYONİZM

Soğuk Savaş liberalleri gibi Arendt'e göre de, küresel özgürleşme umutlarına ilişkin karamsarlığın ya da bu umutların reddedilme-

59. Caroline Asheroft, *Power and Violence in the Thought of Hannah Arendt* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2021).
60. Arendt, *On Violence*, 83.
61. Arendt, *On Violence*, 12, 20, 65, 69-72, 81.

sinin tek bir istisnası vardı: Siyonizm.[62] Diğer Soğuk Savaş liberalleri gibi, Arendt de ırkçılığı antisemitizmin ırksal Yahudi kurbanı olarak anlıyordu. Ancak bu ırkçılığa verdikleri yanıt bir tür Yahudi imtiyazıydı. Yahudiler siyasal özgürlük için şiddete başvurabilirdi, ama diğer küresel halkların aynısını yapmaya hakkı yoktu. Bir kez daha, Arendt'in Soğuk Savaş liberalleriyle arkadaşlığı, düşüncesine rahatsız edici bir perspektif dayatmaktadır: Arendt de onlar gibi, önceki liberalizmin kolektif ve özgürleştirici mirasına Yahudiler için değer veriyordu, başka hiç kimse için değil.

Arendt'in 1930'lar ve 1940'ların başında kısa ömürlü Siyonizminde popüler ve şiddet içeren kurtuluşu benimsemesi, Soğuk Savaş liberallerinin benzer özdeşleşmeleriyle uyuşuyordu, ama onlar pratikte Siyonizmi terk etme konusunda Arendt'i izlemedi. Dahası, Arendt'in geçici biçimlerde koruduğu kurtuluş arzusundan yoksun olan Soğuk Savaş liberalleri, liberter özgürlük teorileri ile Siyonist kolektif kurtuluş siyaseti arasında çok daha açık bir çelişkiye tahammül etti. Ancak Arendt gibi, Sovyet düşman karşısında Batı için geliştirilen liberter dua kitabıyla gözardı edilen bir tür siyaset yapma olanağını Ortadoğu'daki Yahudilere tanıdılar.

Arendt'in siyasal uyanışı, 1933'ten sonra on yıl boyunca Siyonizmi benimsemesine yol açmış, zulümle karşı karşıya kalan Yahudilere sağladığı aktivist (ve hatta silahlı) siyasal alternatifi takdir etmişti. Daha sonra, 1942-43'te desteklediği federalist Siyonizme karşı Siyonist tercihle birlikte Arendt hareketten koptu.

---

62. Krş. Arie Dubnov, "Can Parallels Meet?: Hannah Arendt and Isaiah Berlin on the Jewish Post-Emancipatory Quest for Political Freedom," *Leo Baeck Institute Year Book* 62 (2017): 27-51 ve Arie Dubnov, *Isaiah Berlin: The Journey of a Jewish Liberal* (New York: Palgrave Macmillan, 2012). Hiruta, *Hannah Arendt and Isaiah Berlin*, bl. 2, ikisinin biyografik farklılığını Siyonist anlaşmazlıklarına dayandırır, ama teorik açıdan ilgilerini sistematik olarak araştırmaz. Daha genel olarak bkz. Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question* (Cambridge, MA: The MIT Press, 1996) ve Martine Leibovici, *Hannah Arendt, une Juive: Expirience. politique et histoire* (Paris: Desclée de Brouwer, 1998).

Arendt'in bir zamanlar Yahudilerin kurtuluşundan duyduğu coşkunun, sonraki yazılarıyla nasıl çarpıcı bir gerilim içinde olduğuna dikkat çekilmiştir. Siyonist kendini savunmaya duyduğu büyük saygının, Soğuk Savaş başladıktan sonra arındırdığı ve geriye yansıttığı bir siyasal eylem biçiminin tohumlarını attığını varsayarsak, Siyonist geçmişi ile olgun teorisi arasında süreklilikler olabilir.[63] Ama Siyonizm yoluyla Yahudi kurtuluşuna verdiği destek ile –ne kadar terk edilmiş olursa olsun– İkinci Dünya Savaşından sonra diğer dekolonizasyon biçimlerine karşı takındığı katı tutum arasındaki temel çelişki inkâr edilemez.

Arendt'in Siyonizminin siyasal içeriği hep muğlaktı. Ama Siyonist evresinde, daha sonraki siyasal düşüncesinde öne çıkmayan ve Soğuk Savaş sırasında başkaları postkolonyal kurtuluş iddiasında bulunurken eleştirdiği bir dizi taahhütte bulundu. Yüzyıllarca süren ırkçı boyun eğdirmeye karşı tek tepki, Alfred Dreyfus'un 1942'deki sıkıntısında gözlemlediği gibi, "sert Jakoben ulus kavramı"ydı.[64] Ama Jakobenizmin hiçbir biçiminin diğer halklar için uygulanabilir olmadığı kanıtlandı. Silahlı Yahudi öz-savunması hakkında, Vladimir Jabotinsky'nin Irgun paramiliterleriyle (Arendt'in faşist diye kınadığı) ilişkilendirilmesine rağmen, olumlu yazılar yazdı.[65] Arendt, *Totalizmin Kaynakları*'nda çökmekte olduğunu iddia ettiği ulus-devlet modeline hiç uymadı ve kendi Siyonizm modeli yerelci ve geç-emperyal federalist öğeleri birleştirdi. (Arendt sonunda ilk İbrani Üniversitesi rektörü Judah Magnes etrafındaki Brit Shalom entelektüellerinin iki-u-

63. Caroline Ashcroft, "Jewishness and the Problem of Nationalism: A Genealogy of Arendt's Early Political Thought," *Modern Intellectual History* 14 (2017): 421-49.
64. Hannah Arendt, " From the Dreyfus Affair to France Today," *Jewish Social Studies* 4 (1942): 217; Arendt, *Origins*, 106.
65. Hannah Arendt, "Die ilidische Armee: Der Anfang einer judischen Politik?; *Aufball*, 14 Kasım 1941 ve "Ceterum Censeo," *Aufbau*, 26 Aralık, 1941, İngilizce çevirisi *The Jewish Writings*, ed. Jerome Kohn ve Ron H. Feldman (New York: Schocken, 2007) içinde.

lusçuluğu hakkında olumlu yazılar yazdı; ama Gil Rubin savaş sırasında Arendt'in siyasetinin sürekli geç-emperyal federalizm yönünde gittiğini gösterdi.)[66]

Hakikaten Arendt, katıldığı Biltmore Konferansından sonra ve özellikle 1944'te, en patlayıcı ve kışkırtıcı kavramlarla Siyonizme karşı çıktı. 1945'te yayınlanan "Zionism Reconsidered" başlıklı denemesinde, hareketin özellikle Araplara acı veren bir "Yahudi devleti"ni amaçlamakla Alman milliyetçiliğinin Yahudi versiyonunu benimseyen Jabotinsky'nin revizyonizminin yanında yer aldığını öne sürdü. Arendt'in bu tavrı, gecikmeli olarak takdir gördü.[67] Arendt'in Siyonizmi sonunda reddetmesinin, tam da tahta oturttuğu ulus-devleti –dekolonizasyonla küresel olarak yaygınlaşan siyasal biçim– hedeflediğini kabul etmek hakkaniyet gereğidir.

Arendt'in Siyonizmi ile Soğuk Savaş liberallerinin Siyonizmi arasındaki uyum yine de etkileyiciydi. Onlar Yahudi milliyetçiliğine daha açık ve kalıcı bir şekilde bağlı kaldılar ve bunu yaparken teorik olarak kolektif ve özgürleştirici bir önceki liberalizmin mirasını korumadıkları için çelişkilerinde daha arsızdı. Öğretilerinde adeta bir Yahudi istisnası vardı ve bu da genel olarak postkolonyal özgürlükle ilgili bunalımlarını Arendt'in bunu reddetmesinden bile daha çarpıcı yapar.

Jacob Talmon en açık örnektir. Anlaşılabilir bir şekilde, bir zamanlar "tarihteki tüm ulusal ideallerin en yücesi" dediği Siyonizme sadık olan Talmon, uzun bir süre boyunca onu Avrupa geleneklerindeki Mesihçilik ve iradecilik karalamalarından ayırdı. Talmon'un desteklediği Siyonizm, adeta kaynaklarının çoğunu

66. Gil Rubin, "From Federalism to Binationalism: Hannah Arendt's Shifting Zionism," *Contemporary European History* 24 (2015): 393-414.
67. Hannah Arendt, "Zionism Reconsidered," *Menorah Journal* (1944), yeniden basımı Arendt, *The Jew as Pariah and The Jewish Writings* içinde.

meslek yaşamını kınamakla geçirdiği devrimci milliyetçiliğe borçlu değilmiş gibiydi.[68] Bir yorumcunun haklı olarak belirttiği gibi, "iki dünyada yaşadı."[69] 1967'den sonra, Talmon'un Siyonizmi ile Soğuk Savaş liberalizminin kavramları arasındaki gerilimi sürdürmek son derece zorlaştı.

Berlin daha da sıradışı bir örnektir. Arendt gibi, Berlin'in de Yahudi kimliğiyle ilişki kurması için, halkının nefrete hedef olması dışında hiçbir nedeni yoktu. Arendt, antisemitizmin *fin-de-siécle* Fransız-Yahudi analisti Bernard Lazare'ın kuyusundan derin bir yudum almıştı. Lazare, Jean-Paul Sartre'ın kendisine dayatılan kimliği sahiplenip, bunu bir alçalma kaynağından gurur kaynağına dönüştüren "gerçek Yahudi" teorisini öngörerek, Yahudilere kendi reddedilmeleriyle ilişki kurmalarını öğütlerken Yahudilerin toplumsal tırmanışını yeriyordu.[70] Arendt, Lazare ve diğerleri hakkında ""antisemitizm [onları] Yahudileştirdi" derken yalnızca kendisinden değil, Berlin'den de söz ediyor olabilir.[71]

Berlin, 1951'de bu konularda yazdığı en önemli makalesinde, kambur bir Yahudi adamın hiçbir biçim bozukluğunun olmadığını iddia ederek, bunu bir ayrıcalık gibi görerek ya da başkalarının fark etmesini kötü bir davranış haline getirerek, hatta "kesin hatlarını gizleyen hacimli pelerinler giyerek" antisemitizme tepki verebildiği uzun ve talihsiz bir benzetme yapmıştır.[72] Birçok siya-

---

68. Aktaran Ezra Mendelsohn, "Jacob Talmon between 'Good' and 'Bad' Nationalism," *History of European Ideas* 34 (2008): 199.

69. Malachi H. Hacohen, "Jacob Talmon between Zionism and Cold War Liberalism," *History of European Ideas* 34 (2008): 157.

70. Hannah Arendt, "Introduction," Bernard Lazare, *Job's Dungheap: Essays on Jewish Nationalism and Social Revolution* (New York: Schooken, 1948) içinde; Jean- Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew,* çev. George J. Becker (New York: Schocken, 1948).

71. Arendt, "From the Dreyfus Affair," 236.

72. Isaiah Berlin, "Jewish Slavery and Emancipation," ilk önce Eylül-Ekim 1951'de *Jewish Chronicle*'da yayınlandı; sonra *The Power of Ideas, ed.* Henry Hardy (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000) içinde yeniden yayınlandı, s. 175-76.

sal Siyonist gibi, Berlin'in Siyonizmi de, Yahudilerin diasporada sahip olamayacağı, en azından yakın zamanda sahip olamayacağı bir normalleşme –şekil bozukluğunun norm haline geldiği bir ülkenin dördüncü alternatifi– sunuyordu. Bu konuda Berlin'e, Yahudiler "tüm halkların en ilginç tarihine sahipler," peki "şimdi ne olmak istiyorlar? Arnavutluk mu?" diyen Fransız Hegelci filozof Alexandre Kojéve meydan okudu. Berlin buna karşılık, normalliği savundu.[73]

Berlin için İsrail devletinin kuruluşunun tam olarak hangi normalleştirme biçimini sağladığı fazla önemli değildi. Talmon gibi, Berlin de bir tür Anglofil Siyonizmi temsil ettiği için Chaim Weizmann'a tapıyordu; İsrail'in kuruluşunda ve ilk yıllarında çok etkili olan İşçi Partili Siyonistlerden –hem Berlin'in ham Talmon'un tiksindiği daha sol parti Mapam bir yana– endişeleniyordu.[74] Ama Berlin 1973'te "İsrail'in çeşitli kurucularının ve destekçilerinin beklentilerini ne ölçüde gerçekleştirdiğinin ya da hayalkırıklığına uğrattığının görece fazla önemi yoktur" diyecekti. Yahudiler zamanlarını "başkalarına nasıl göründüklerini tedirgin bir şekilde merak ederek" harcamayı bırakma seçeneğine sahip oldukları için planın "özünü" gerçekleştirdi.[75]

Fransız Soğuk Savaş liberali Raymond Aron, Sartre'ın Yahudiden nefret edenlerin bakışıyla yaratılan "sahte Yahudi" teorisine model oluşturmuştu. Arendt ve Lazare'da olduğu gibi, Berlin'in Sartre'ın teorisiyle –*les autres*, yani ötekiler, Yahudilerin

---

73. Anekdotun özgün kaynağı: Berlin, "A Nation among Nations," *Jewish Chronicle*, 4 Mayıs 1973; Ramin Jahanbegloo tekrarlar: *Conversations with Isaiah Berlin* (New York: Scribner, 1992), 86.

74. Isaiah Berlin, "Chaim Weizmann," *Personal Impressions*, ed. Henry Hardy (New York: Penguin, 1980). Mapam konusunda bkz. Arie Dubnov, "A Tale of Trees and Crooked Timbers: Jacob Talmon and Isaiah Berlin on the Question of Jewish Nationalism," *History of European Ideas* 34 (2008): 225.

75. Berlin, "A Nation among Nations."

meydana gelmesine neden olanlardır– ilişkisi çok ilginçtir. Yalnızca 1967 Savaşına tepki olarak Siyonist olan Aron'un aksine, Berlin, Sartre'ın önerdiği gibi, sahteciliğe alternatifin otantiklik olmadığını, bunun yerine antisemitizmden kurtulup Yahudilerin damgalanmaktan kurtulduğu bir yere gitmek olduğunu erken vakitte anlamıştı.[76] Siyonizm, diyordu Berlin, "rezil tarihsel nedenlerden ötürü anormal bir gelişim gösteren ve sakatlanan bir toplumsal organizmanın sağlığına kavuşmasına" olanak tanıdı.[77]

Ama kendi ulus-devleti aracılığıyla normalleşme olarak Siyonizm bile kolektivist ve milliyetçi bir benlik davası projesi gerektiriyordu. Diğer kendi kaderini belirleme hareketleriyle ilişkili olarak Berlin, Siyonizmi "Avrupa Risorgimento'sunun son çocuğu" olarak tanımladı.[78] Sinirli bir anda, Siyonizme "her yerde Yahudilerin sömürgelikten çıkması" demenin "parlak bir benzetme" olduğunu onayladı.[79] Ama Berlin, başka yerlerde sömürgeciliğin sona ermesini savunmadı, bazen de hafife aldı.

Berlin, kısmen Siyonizmin on dokuzuncu yüzyıl düşüncesindeki köklerini –romantizm, Hegelcilik ve tarihselcilikle iç içe geçerek– anladığı için, bazen kendisinin bir zamanlar söylediği gibi, "tarihin büyük dramasında henüz rollerini oynamadıklarını (ama oynayacaklarını) hisseden" "uluslara" yarı sempatiyle yaklaşabiliyordu.[80] Ancak Arendt'in daha kısa ömürlü Siyonizmi ile daha sonraki siyasal düşüncesi arasındaki karşıtlıkta olduğu gibi, Berlin'in daha uzun ömürlü Siyonizmi ile İkinci Dünya Savaşından sonra diğer yeni devletlere karşı çok daha az hoşgörülü

76. Raymond Aron, *De Gaulle, Israel, et les juifs* (Paris: Mon, 1968).
77. Berlin, "A Nation among Nations."
78. Berlin "Jewish Slavery," 183.
79. Berlin, "A Nation among Nations."
80. Isaiah Berlin, "The Bent Twig: On the Rise of Nationalism," *Foreign Affairs* 51 (1972) ve *The Crooked Timber of Humanity*, 2. bs., ed. Henry Hardy (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013) içinde, 263.

tutumu arasındaki uyumsuzluk da inkâr edilemezdi. "Yabancı yönetimi boyunduruğunun yerine kendi toplumlarından bir bireyin, sınıfın ya da grubun despotizmini geçiren, toplumsal ve ekonomik ihtiyaçların otoriter kontrolü gerektirdiği durumlarda bile en keyfi ve baskıcı haliyle çıplak gücün zafer dolu gösterisine hayranlık duyan yeni ulusların öfkeli tutumu"nu eleştirmekten çekinmedi.[81] Berlin'in, postkolonyal devletleri hedef alan eleştirileri üzerine çekmeyen yeni İsrail devletine karşı tutumuyla olan gerilim aşikârdı. Postkolonyal kurtuluş bir halk için yalnızca gerekli değil, duygulandırıcıydı da.

Kolektivist ve tarihselci liberalizm, hatta geleneğin bazen yönelir gibi göründüğü liberal sosyalizm, 1940'larda kendi geleneklerini teorik olarak yeniden biçimlendiren Soğuk Savaş liberalleri tarafından kesin bir şekilde reddedildi ve tam da o zaman ve yalnızca İsrail'in kurulmasıyla değil, postkolonyal dünyaya göç etti. Neoliberal "küreselcilerin" kısmen bu nedenle milliyetçiliğe yönelik kendi eleştirel tutumlarını dünya sahnesine yaydıklarını artık biliyoruz.[82] Arendt daha kısa bir süre ve Soğuk Savaş liberalleri kalıcı olarak milliyetçiliği, küresel ölçekte karşı çıktıklarında bile, yalnızca belirli bir yerde desteklediler – neoliberallerin yapmak zorunda olduklarından çok farklı nedenlerden ötürü olsa bile.

Bu nedenle, Arendt'i postkolonyal dönemde Soğuk Savaş liberalleriyle birlikte okumanın en büyük faydası, paylaştıkları coğrafi ahlakı irdelemektir.[83] Transatlantik "Batı" için Soğuk Sa-

---

81. Isaiah Berlin, "Rabindranath Tagore and the Consciousness of Nationality," *The Sense of Reality: Studies in Ideas and Their History* (New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1997) içinde, 258.

82. Quinn Slobodian, *Globalists: The End of Empire and the Birth of Neoliberalism* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018) [*Küreselciler: İmparatorluğun Sonu ve Neoliberalizmin Doğuşu*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Vakıfbank Kültür Yayınları, 2020].

83. Krş. Dubnov, *Isaiah Berlin*, 197: "Berlin'in diaspora siyonizmi ile totaliter karşıtı liberalizmi arasında bir çelişki yoktu."

vaş özgürlükçülüğü, Siyonist siyasetlerinde kurtarıcı bir devletçiliği (gerekirse şiddetle) ve başka yerlerde özgürlüğün kaderiyle ilgili, dünya halkları hakkında örtük bir hiyerarşik varsayımlar kümesine dayalı alaycı bir kuşkuculuk önerdiler. Eğer bu doğruysa, Ortadoğu'daki Yahudiler için özel bir kategori oluşturmaları zorlayıcı ve dikkat çekicidir; çünkü bu kategorinin varlığı –düşüncelerinde daha önceki liberalizm biçimlerinin, aktivizmleriyle ve devletçilikleriyle yaşamasına izin verilen tek yer olarak– gelişmiş ülkelerde sınırlama çağrılarına ve gelişmekte olan ülkelerde anlamsız şiddet endişelerine esaslı bir meydan okumayı temsil eder. Siyonizm, tasfiye ettikleri daha önceki liberal kurtuluş felsefesinin son kalıntısına izin verdiği ölçüde, belki de Arendt, Soğuk Savaş liberalleri gibi, yeterince Siyonist değildi.

SONUÇ

Kısmen Arendt Soğuk Savaş liberalizmini kodlamaktan başka şeyler yaptığı için, katılımcı demokrasi anlatımlarından cumhuriyetçi özgürlük teorilerine kadar bir dizi ardıl projeler cümbüşüne ilham verdi. C. L. R. James'in zekice yeniden yorumcusu David Scott –Arendt'i Haiti'yi tarihten silmekle itham etmekle birlikte– haklı olarak, "Arendt geleneksel olarak tanınabilir tüm biçimlerde bir Avrupa-merkezciyse de, yalnızca bundan ibaret değildi" demektedir.[84]

Arendt, daha önceki liberalizmin bireylerin ve grupların yaratıcı faillik özlemine alçakça ihanet etmiş olabilir, ama Soğuk Savaş liberallerinden daha az alçakça. Paradoksal bir biçimde, pratik

84. David Scott, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment* (Durham, NC: Duke University Press, 2004), 219.

olarak erişilemezliğe mahkûm ederken bile, korumacılık adına bunu yaptı. Arendt'in Avrupa-merkezciliğinin ve ırkçılığının bile, Soğuk Savaş liberallerinin daha sıradışı çelişkisini ortaya çıkarması bakımından değerli olması mümkündür. Dolayısıyla Arendt'in büyük miraslarından biri, yerel ve küresel renk çizgilerinin mirasının ötesinde, gelecekte kolektif siyasal özgürlük hakkında düşünmek için bu çelişkinin nasıl çözüleceği sorusudur.

Hannah Arendt ve Avrupalı-olmayan Halklar

Dekolonizasyon, Avrupa-merkezcilik ve İlliberalizm

Hannah Arendt, Türkiye'de ve dünyada çoğu zaman totalitarizmin en dürüst eleştirmeni, "karanlık zamanlarda" ahlaki cesaretin sesi ve özgürlüğün filozofu olarak okundu. Ancak neredeyse sorgulanmaz hâle gelen bu imge, Arendt'in Avrupalı-olmayan halklar, sömürgecilik, ırk, dekolonizasyon ve Üçüncü Dünyanın özgürlük mücadeleleri karşısındaki sessizliklerini ve çelişkilerini uzun süre görünmez kıldı. *Hannah Arendt ve Avrupalı-olmayan Halklar*, tam da bu kör noktaya odaklanan cesur ve gecikmiş bir müdahale niteliği taşıyor.

Hasan Aksakal'ın editörlüğünü yaptığı bu göz açıcı derleme, Arendt'i sadece düşünsel derinliğiyle değil, sınırları ve tereddütleriyle de yeniden yorumlamayı öneriyor. Patricia Owens'tan Samuel Moyn'a, Michael D. Burroughs'tan Adam Y. Stern ve Richard H. King'e uzanan yazarların makaleleri, Arendt'in Amerikan istisnacılığını sahiplenmesini, Fransız sömürgeciliğinin Cezayir'de işlediği suçlar karşısındaki tavrını, Medeni Haklar Hareketi, Karşı-Kültür ve Küresel Güneyin anti-kolonyal özgürlük mücadelelerine yönelik mesafesini etraflıca sorguluyor.

Arendt'in ölümünün 50. yılında yayınlanan bu kitap sadece Arendt'i yeniden yorumlamakla kalmayıp Batı düşüncesinde kök salmış "Beyaz cehaleti", Avrupa-merkezci kabulleri ve evrensellik iddialarıyla kendi sömürgeci ve ırksal mirasları arasındaki gerilimi de görünür kılmayı amaçlıyor. *Hannah Arendt ve Avrupalı-olmayan Halklar*, okurlarına Batının teori kanonuna ilişkin daha tarihsel, daha uyanık ve daha sorumlu düşünme zaruretini hatırlatıyor.

BEYOĞLU KİTABEVİ

THG 0995203 ZFT

/ beyoglukitabevi
/ beyoglukitabevi
/ beyoglukitabevi

9 786259 703695